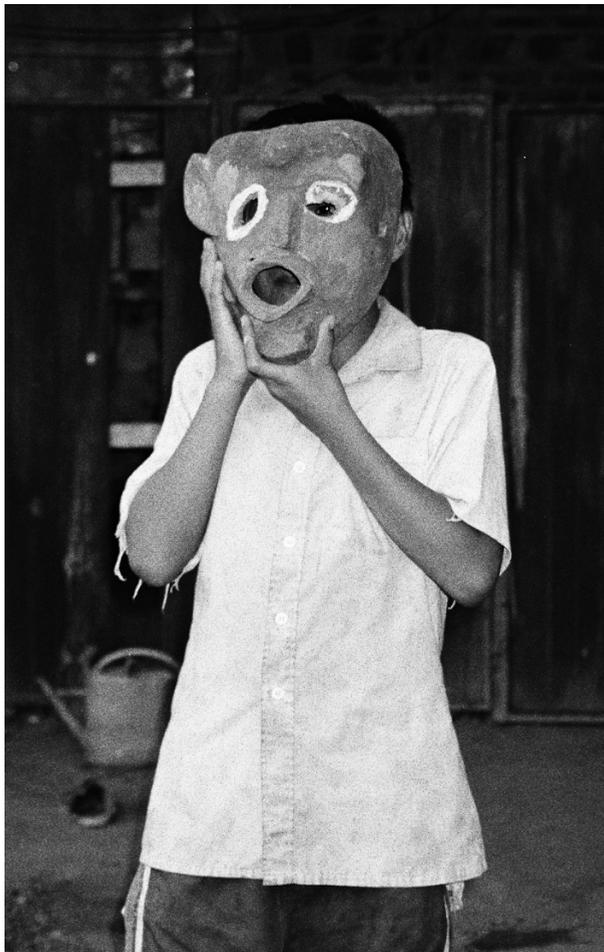


## Masques et morts chez les Chané

Diego VILLAR et Federico BOSSERT

La fête de l'*arete* est le rite le plus important de la vie religieuse des Chané, un groupe d'origine arawak « guaranisé », établi entre le Chaco occidental et le piémont bolivien (Susnik 1968 ; Combès et Saignes 1995 ; Combès 2005 ; Bossert et Villar 2007). Il s'agit d'un événement complexe, un cycle festif qui implique interdits symboliques et prescriptions rituelles, des références au symbolisme et à l'horizon cosmologique, des invitations à boire, des danses, des luttes rituelles, la rénovation de la cosmogonie, la mise en scène des relations inter-ethniques, une réflexion collective sur le problème de la temporalité et, finalement, la destruction rituelle de tous les éléments de la fête (Bossert et Villar 2001).

On examinera ici l'un des types de masques qui apparaissent au cours des derniers jours de la célébration, porté par les jeunes hommes et les adultes (Figure 1) : les *aña-häti*, qui, comme le montrent l'étymologie, les témoignages indiens et la littérature ethnographique, sont étroitement liés aux âmes des morts. Cette relation donne cependant lieu à des interprétations abusives. Ainsi, on a pu dire, plutôt légèrement, que les Chané croyaient littéralement que les *aña-häti* « étaient » les âmes des morts. Nous voulons ici situer cette idée à partir de son contexte sémantique et nous demander dans quelle mesure il est (ou non) loisible de traduire la vague identification pressentie entre les masqués et les morts au moyen de nos



**Figure 1**

Enfant chané jouant avec un masque ña-ndechi  
(Campo Durán, Argentine, 1999, photo de l'auteur)

propres catégories. Une révision critique de la présumée « crédulité » des Chané s'impose, tout en s'efforçant d'éviter les pièges auxquels nos propres catégories nous exposent au cours du travail de traduction (Evans-Pritchard 1956, Needham 1972).

### **Les dilemmes de la théorie canonique**

Les masques rituels chané éveillèrent très tôt l'intérêt des chercheurs. À la suite de Nordenskiöld, Métraux a soutenu que le port du masque renvoyait à une tradition chané (arawak) adoptée par les Chiriguano (tupi-guarani), et quant à sa fonction que le masque « représentait » les âmes des morts (Métraux 1930 : 464-465).

Au fil des années, ce qui était une « représentation » devint une véritable « métamorphose ». Folkloristes, ethnologues et spécialistes en tous genres assurèrent qu'à travers le masque, les morts « dansaient » et « partageaient » la nourriture, que l'*aña* était « l'esprit incarné dans les ancêtres dansants » : bref, qu'ils « étaient réellement présents » (Palavecino 1949, Palavecino et Millán de Palavecino 1956, Rocca et Newbery 1972 ; Riester, Schuchard et Simon 1979 ; Perasso 1992 : 102). Donc, la question est de savoir ce que veut dire en l'occurrence « réellement ».

La suggestion de Métraux a pourtant atteint ses limites. On ne dit plus que l'homme masqué « représentait » les morts, mais qu'il se transformait en mort, voire qu'il participait de la substance même des morts. Il ne s'agit cependant que d'une simple rhétorique. Il a été ~~beaucoup~~ écrit sur la théorie des masques, mais bien peu dit. Pour qui parcourt ce champ théorique, il retire l'impression de voir défiler interminablement en boucle les mêmes paysages (Caillois 1994, Napier 1986). La majorité des auteurs adhère plus ou moins à la théorie « animiste » ou « phénoménologique » du masque qui limite ses explications à de douteuses étiquettes comme celles de « possession » ou de « réincarnation » et à un dogme aussi éthéré qu'indémontrable : l'homme masqué « est » un être sacré qui « s'incarne » dans le rite. Le port du masque produirait ainsi un changement de réalité, un changement ontologique.

Un premier inconvénient de ce genre d'interprétations est son ingénuité. Fascinés peut-être par l'étymologie du mot *aña* ou par les mythes qui racontent comment un personnage a été condamné à rester prisonnier des arbres, les partisans de la théorie canonique supposent que, toute l'année, les esprits des morts restent « enfermés » dans le *samou* (*Chorisia insignis*), l'arbre dont le bois sert à fabriquer les masques, et qu'ils en « sortent » pour la fête pour « être » ou « se matérialiser » dans les dits artefacts. Cette perspective suppose une dichotomie absolue entre la « vérité » et la « fausseté » du port du masque ; et lorsqu'une interprétation est proposée, elle se perd en conjectures sur ce qui se passe « dans » la tête de l'homme masqué.

Un premier problème est de savoir d'où vient cette accusation de « fausseté » ou de « faire semblant ». Si l'on suppose que les morts interviennent dans le rite, il est de fait que les Chané ne se comportent pas avec toute la solennité requise. Depuis bientôt cent ans, les observateurs répètent à l'envie la litanie du déclin du masque et de l'inévitable décadence des danses rituelles : les hommes masqués s'accusent mutuellement de faire semblant, ils font des railleries, se saoulent, rient à pleine voix. Du point de vue de la théorie canonique, donc ce manque de respect traduit non seulement un relâchement des normes mais encore la perte du sens, la désintégration du rite au profit d'un simple divertissement ludique. L'atmosphère burlesque de la fête provoque un malaise explicatif déconcertant et insoluble ; et pourtant, faisant fi des verdicts fatalistes de leur décadence, les Chané continuent, tous les ans, à sculpter de nouveaux masques.

Un second problème réside dans l'ignorance totale des pourfendeurs quant au contexte sémantique. Pour être efficace, un masque doit intégrer un système symbolique plus ample qui est le rite dans sa totalité, pourvu d'une structure déterminée caractéristique d'une cosmovision et d'une culture. L'ignorer

est renoncer d'emblée à la compréhension du masque. Une étude fondée sur la théorie de l'art suppose par exemple qu'après l'*arete*, les morts « continuent à vivre » dans les arbres dont le bois sert à tailler les masques détruits à la fin de la fête (Dragoski 2000 : 74). Mais il est certain que les Chané ne « croient » pas que dans chaque *samou* se cache un de leurs ancêtres, et qu'à chaque fois qu'ils coupent un arbre, ils s'imaginent couper en deux leur grand-père. Il n'est pas non plus facile de soutenir sérieusement qu'un Chané ignore que le masque d'en face est son voisin, qui vit à ses côtés et qu'il le rencontre tous les jours.

Il n'est pas besoin de rappeler les critiques que l'anthropologie britannique a fait à la « crédulité primitive » des théories d'un Lévy-Bruhl ou d'un Frazer ; si l'on ignore le caractère symbolique de ce type d'énoncés et de leurs contextes sémantiques, ils se transforment facilement en jugements candides qui défient toute rigueur herméneutique (Lienhardt 1985, Needham 1972). L'association entre les *aña-häti* (voir Figure 2) et le bois du *samou* n'a lieu en effet que dans des contextes spécifiques. Il s'agit, en somme, d'une ingénuité exégétique attribuée aux Indiens par une anthropologie qui prête plus attention à leur crédulité présumée qu'à leur potentiel de scepticisme (Goody 1996).

Un troisième problème est que ce type d'explication dogmatique laisse de côté la particularité même du phénomène. Dire que le masque est une « hiérophanie » ou une « manifestation du sacré » revient à dire qu'il a exactement la même finalité que n'importe quel autre mécanisme du culte. Et l'on ne parvient pas alors à comprendre la différence essentielle entre le masque et un autre mécanisme qu'est le processus concret de significations rendant possible ce lien entre le masque et son signifié. Pourquoi symbolise-t-on les morts au moyen de « quelque chose » qui cache, déforme ou remplace l'humain ?



**Figure 2**

Ancien masque de type *añá-häti*, singulier par la duplication  
du visage de l'*añá* dans la partie qui correspond à l'*häti*.

(Photographie : Fondation Nicolás García Urriburu, Buenos Aires, 2004)

Une autre explication suscite inévitablement des interrogations que la conception canonique néglige souvent. Existe-t-il vraiment des preuves pour affirmer une relation entre les masques et les *aña* ? Pourquoi, entre tous les symboles possibles, les morts sont-ils représentés par un masque ? De quelle façon et pour quelle raison le masque joue-t-il ce rôle de médiateur entre les vivants et les morts ? En bref, quel sens précis peut-on donner (si l'on peut le dire) au fait que les Chané « croient » que les morts sont présents dans les masques ?

### **Âmes et morts**

Comprendre le terme *aña*, toujours glosé comme « âme des morts », n'est pas simple, l'évangélisation et l'éducation scolaire ayant contribué à forger parmi les Chané un curieux mélange de notions souvent contradictoires. N'importe quel Chané dira que l'âme des morts s'appelle *aña*. Il convient d'abord de préciser ce qu'est l'« âme » des vivants. En accord avec les définitions qu'ont laissées les missionnaires et voyageurs du début du XX<sup>e</sup> siècle, il existe un *i a*, une « âme » ou plutôt une « image » de l'individu. Dans les villages les plus évangélisés, on parle aussi d'une deuxième âme ou plutôt d'un principe vital, *tekove* qui, par chacun de ses traits, semble être l'exact opposé de l'*i a*, ce qui fait que certains en viennent parfois à associer le *tekove* au « bien » et l'*i a* au « mal ».

Il convient de se demander alors comment les Chané expérimentent la présence et l'action de l'*i a*. Au lieu de considérer cette notion comme un objet de pensée indépendant, il semblerait plus efficient de l'analyser comme une image construite à partir de perceptions spécifiques. Il existe en effet, pour le Chané, trois principaux champs d'expérience de l'*i a*. Le premier est le rêve, comme « image » qui « sort du corps » et voyage pendant la nuit. Le deuxième est constitué par certaines affec-

tions causées par les êtres qui vivent dans les bois, en particulier la folie considérée comme un « égarement » de l'âme qui n'arrive pas à rejoindre le corps. Le dernier est l'approche de la mort : quand le décès de quelqu'un est proche, ses parents commencent à voir son image, comme une annonce tragique, et cela même si la personne meurt loin de son village.

Pour parler de l'âme du mort, cependant, il est rare qu'on évoque son *i a*, sinon presque toujours son *aña*. Les deux notions sont étroitement liées. On pourrait proposer que l'*aña* est une transformation du *i a* après la mort (Del Campana 1902), ou que l'*aña* est l'âme des personnes décédées de mort violente ou soudaine (De Nino 1912). Mais cette façon de considérer ces notions comme des entités intellectuelles à l'existence autonome semble peu productive au moment de capter le point de vue chané. On n'obtient de cette façon que des informations contradictoires. Tandis que certains Chané affirment que l'*i a* est l'*aña*, d'autres le nient farouchement, bien qu'ils soient incapables d'établir une différence précise entre les deux. Il paraît plus fructueux de considérer que les notions animiques représentent avant tout des gammes diverses de l'expérience, et qu'il ne s'agit pas d'en exiger la consistance logique que l'on trouve dans les dogmes des religions occidentales. Ce seraient plutôt des « images » intimement liées à des expériences concrètes, qui varient autant selon le groupe que selon les individus (Lienhardt 1985 : 159).

La première de ces expériences a lieu dès qu'une personne décède. Pendant et après l'enterrement, les parents du défunt s'adressent à voix haute à l'*aña*, pour lui demander qu'il s'en aille et ne rôde pas en effrayant les vivants. Bien des actes réalisés pendant le rite funèbre poursuivent ce même but : des aliments et une bougie allumée sont déposés dans le cercueil, pour que l'*aña* puisse partir pour la terre des morts. Une partie des biens du défunt est enterrée avec lui, et le reste est brûlé pour éviter que l'*aña* ne revienne les réclamer. Au-delà de

la pertinence de ce genre d'explications, on ne peut nier que ces gestes démontrent la fonction de désagrégation caractéristique du rite funéraire, soit l'intention d'éloigner le mort de la communauté des vivants. Même s'il s'agit d'un défunt cher, son *aña* est une présence indésirable, crainte et à éviter. Le concept d'*aña* contient la connotation dangereuse d'« âme errante » et de fait, sa principale manifestation a lieu quand le mort rôde à proximité, en effrayant ses parents.

D'un autre côté, les morts maintiennent leurs anciennes relations sociales, bonnes ou mauvaises, avec les vivants, et cela les rend également dangereux : l'*aña* peut ourdir une vengeance, mais aussi et surtout regretter sa famille et essayer de l'emmener avec lui. Lorsqu'un conjoint décède, le survivant est précisément en danger à cause de l'affection que lui voue le mort.

À côté de ces notions et de ces gestes partagés par presque tous les Chané, quelques-uns possèdent des idées plus élaborées de la terre des morts, qu'ils appellent, comme les Chiriguano, *ivoka*. Certains traits de cette construction idéologique pourraient avoir un rapport significatif avec le port rituel du masque. Si, dans la journée, l'*ivoka* a l'aspect désolé d'une fourmilière, sombre et silencieux, pendant la nuit il devient semblable à un village, plein de lumières et de musique (Figure 3), quand a lieu la « fête des morts », un perpétuel *arete* au cours duquel les âmes dansent et boivent. Ensuite, certains disent qu'en arrivant à l'*ivoka*, les âmes gardent leurs cheveux sur la figure qui reste ainsi cachée pour toujours. D'autres Chané confirment que les *aña* n'ont pas de visage, qu'ils sont « chevelus » et que l'on ne peut pas voir leur visage. Cette croyance pourrait expliquer pourquoi, entre tous les symboles possibles, les morts sont représentés par des masques. Mais si expliquer un rite consistait seulement à découvrir la croyance qui lui est associée, la relation serait évidente : le masque octroierait un visage à l'*aña* pour qu'il



**Figure 3**

Hommes portant les masques *aña-häti* pendant l'*arete*  
(Aguayrenda, Bolivie, 1999, photo de l'auteur)

puisse apparaître parmi les vivants, et les porteurs de masques répéteraient les gestes des morts dans l'*ivoka*. On ne peut malheureusement pas se satisfaire de cette cohérence symbolique. Les Chané n'ont pas en effet une idée aussi précise des morts. L'*arete* est une fête à laquelle tout le monde participe, et il n'est pas acceptable qu'elle revête un sens seulement pour ceux qui partagent une croyance particulière. Enfin, même ceux qui partagent ces croyances n'y ont pas recours pour expliquer le port du masque.

### Masques et morts

On pourrait considérer l'élaboration même des *aña-häti* comme une prémisse rituelle de leur efficacité. Mauss (1950, 1974) nous a appris depuis longtemps que la préparation du matériel employé dans le culte peut constituer un

authentique « rite d'entrée » qui conditionne la cérémonie principale. De fait, la fabrication du masque chané est soumise à des conditions strictes : l'homme doit aller seul dans la forêt et éviter tout contact avec les femmes et avec tout ce qui peut être considéré comme « féminin ». Il doit chercher un exemplaire « femelle » de l'arbre *samou* – l'excursion ne peut avoir lieu qu'à certaines époques de l'année, quand on considère que les arbres sont enceints. Enfin, il doit faire des offrandes au maître de la forêt, pour pouvoir prélever du bois sans déclencher des attaques de serpents, sans avoir des cauchemars, et sans tomber dans la folie ou la mort. Obtenir la matière première pour la fabrication du masque requiert donc tact, prudence et scrupules. Ensuite, l'artisan doit tailler (Figure 4) et décorer l'*aña-häti* – contrairement aux autres masques – loin des regards (Figure 6). Cette prudence vaut tout au long de la fête : les hommes masqués doivent envelopper leur tête de tissu (voir Figure 5) et s'éloigner quand ils relèvent leur masque pour boire ; au moins, en s'en tenant aux règles et aux intentions, ils ne doivent pas être reconnus. En se dissimulant avant et pendant le rite, sa conduite révèle une certaine préoccupation explicite concernant son identité.

Il faut aussi considérer certaines cohérences symboliques entre la notion d'*aña* et le port rituel du masque. Les masques ne représentent pas les morts d'une façon abstraite, mais ils agissent comme on suppose qu'ils le font, dansant et buvant, enfreignant les règles d'hygiène et de décence, importunant les femmes. Le son bizarre de leurs voix, qui sur le plan pratique semble être destiné à cacher l'identité du porteur de masque, pourrait bien être mis en relation avec l'ancienne croyance guarani qui attribuait une voix d'enfant aux morts (Métraux 1928). La frénésie de leur conduite peut certes illustrer l'intensité des sentiments qui enivrent les porteurs de masques, mais cela ne donne pas une idée claire du lien entre l'exubérance de leur comportement et le substrat idéologique qui lui donne sens. Quelque soit le processus psycho-

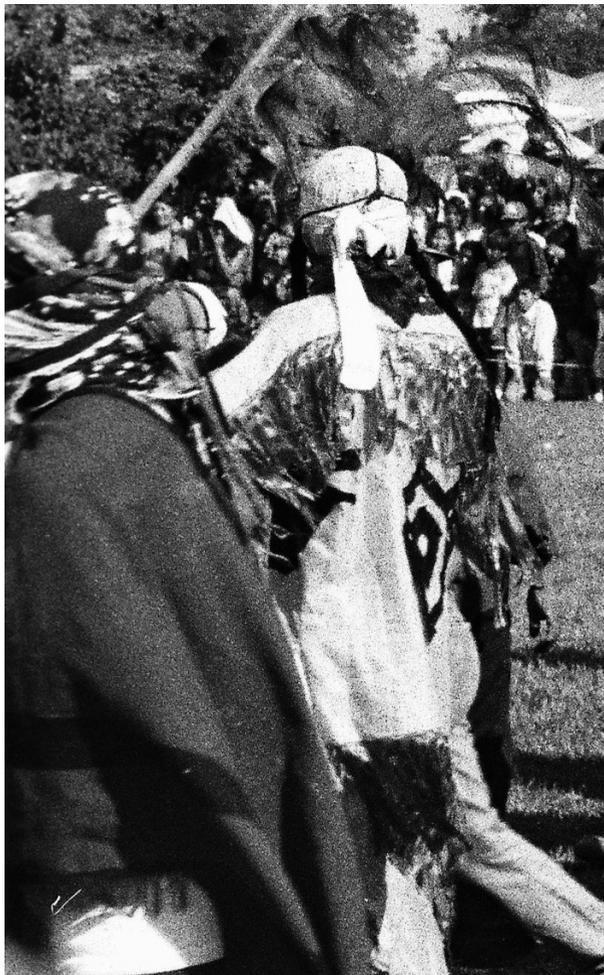


**Figure 4**

Fabrication d'un masque dans un lieu isolé  
(Campo Durán, Argentine, 1999, photo de l'auteur).

logique qui accompagne le port du masque (oubli, déguisement, etc.), l'homme masqué joue à croire et à faire croire qu'il n'est pas celui que l'on pourrait croire. Même s'il est évident que certaines représentations (l'âme errante, l'allégresse sans fin de l'*ivoka*) correspondent aux gestes du rite, il nous faut encore préciser de quelle façon concrète ceci est rendu possible.

Un élément à prendre en compte est encore l'inévitable comparaison que font les Chané entre leur propre rite et ceux des



**Figure 5**

Les masques *añá-häti* sont portés par les hommes, la tête recouverte d'un tissu (Aguayrenda, Bolivie, 1999, photo de l'auteur).

communautés voisines. On entend souvent dire que les Chiriguano, les Isoleños ou les Tapiete ne savent pas célébrer la fête comme il faut. En suivant les intuitions de Lévi-Strauss (1958), une part au moins de la force persuasive du port rituel du masque ne dépendrait-elle pas, pour les Chané, de sa confrontation avec les coutumes de groupes proches. De



**Figure 6**

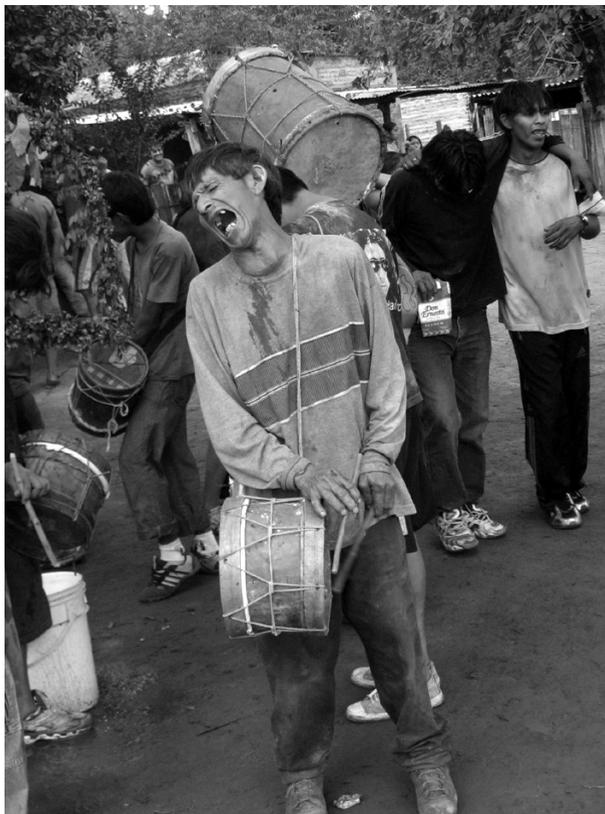
Adolescent montrant trois masques *aña-hãti* et un masque *aña-ndechi* fabriqués par son père (Campo Durán, Argentine, 1999, photo de l'auteur).

fait, beaucoup de Chané qui, au premier abord, se montrent sceptiques quant à la personnification des morts dans les masques, déclarent cependant que les masques des autres villages sont imparfaits. Les soupçons sont encore plus grands quand il s'agit des Tapiete ou des Ioseños dont les fêtes sont souvent dépourvues de masques, ou des Chiriguano qui utilisent des masques en carton, faits de chiffons, ou qui sont même achetés. Grâce à l'inévitable comparaison, le scepticisme sur leurs propres rites laisse place à des sentiments plus mesurés. Même s'ils reconnaissent qu'ils partagent l'idéal de l'*arete* avec leurs voisins, les Chané méprisent les fêtes des Chiriguano ou des Tapiete, désarticulées et pauvres par rap-

port à leur propre rituel raffiné. En ce sens, il est possible de parler d'une certaine efficacité relationnelle du rite et de ses symboles.

D'une certaine manière, il est également possible de penser le masque comme un dispositif relationnel. Même si l'analogie théâtrale ne livre pas la clef du sens du port du masque, elle possède le mérite de rappeler que le jeu d'acteur est un phénomène collectif qui n'aurait pas de signifié sans la présence d'un public. L'idée d'utiliser de manière solitaire un masque ne vaut aucunement pour les Chané, idée saugrenue que seul pourrait avoir un ethnographe trop épuisé. Si les hommes masqués agissent comme on croit que le font les morts, il doit exister un accord tacite entre les acteurs et le public, sans quoi le rite ne serait plus perçu comme tel et ne provoquerait alors que stupeur. Les excès et les libertés prises par les hommes masqués ne sont pas des actes incontrôlés, mais une conduite réglée par des normes distinctes de celles de la vie quotidienne : les sons (Figure 7), les chorégraphies, les termes de parenté et les inversions sont parfaitement réglés par la tradition.

Il serait également imprudent de négliger l'importance de la danse et de l'ivresse dans l'*arete*. Les hommes masqués sont immergés dans une danse monotone, exténuante, dont la durée indéfinie a quelque chose d'éternel. Cette cadence induit chez le danseur un état presque voluptueux qui est fait d'abandon, de somnolence et d'étourdissement. Mais la danse n'obtiendrait pas ce résultat sans l'indispensable ivresse. Il a été noté par tous les observateurs que le boire des Chiriguano et des Chané est légendaire. Pour eux, « l'ivresse est gloire » : « Le *cangüü* est leur café, leur soupe, leur vin, leur nourriture, leur boisson, leur tout ; c'est d'une certaine manière leur dieu, et je suis sûr que beaucoup renonceraient au ciel pour la chicha » (De-Nino 1912 : 247). Les quantités consommées sont impressionnantes. Sans boisson, il n'y a pas



**Figure 7**

Musicien jouant de la grosse caisse pendant la danse de la fête de l'arete (Campo Durán, Salta, Argentine, 2007, photo de l'auteur)

de fête, et encore moins de masque. Ainsi, l'idée si désirée de la venue des morts se combine non seulement avec un certain état émotionnel mais aussi avec un état physiologique particulier; il semblerait que l'ivresse, le vertige et la danse s'ennoblissent par le contact avec l'imaginaire prestigieux et traditionnel de l'*ivoka* (Turner 1989). Ce vertige amène évidemment le sujet à un état d'existence distinct du normal, au moins au sens d'une abolition partielle de la conscience, d'une certaine déstabilisation de la perception qui rend l'association

avec les âmes des morts non seulement possible, mais aussi souhaitée.

Il faut, enfin, considérer la théorie des Chané sur leur relation entre les masques et les *aña*. Il existe plusieurs versions d'un mythe qui explicitent ce lien : Jésus et l'*Aña* s'affrontent pour savoir qui résistera le mieux à plusieurs formes de mauvais temps. L'*Aña* est vaincu par l'eau gelée et, pour le sauver, Jésus creuse un trou dans un *samou* et l'y introduit (dans ce contexte «*Aña*» est le mal personnifié en un être diabolique, issu de la catéchèse missionnaire, et non l'âme impersonnelle des morts). Jésus bouche le trou avec l'écorce et annonce à l'*Aña* qu'il vivra dedans jusqu'à l'*arete* : « pendant l'*arete* c'est ton tour de sortir, vas t'amuser ». Une autre version parle d'un mort qui voulait ressusciter et à qui *Tumpa* (catégorie traduite comme « Dieu » ou « Sacré ») dit : « entre dans le *samou* ; tu ressusciteras une fois par an, le jour de l'*arete* ». La glose du conteur est alors : « les masques sont le portrait des morts ».

De nombreux témoignages confirment la relation entre les âmes et les masques. À propos de la participation des *aña* pendant l'*arete* on dit qu'ils sont « les maîtres de la fête », puisqu' « ils n'enterrent jamais le carnaval, ils font l'*arete* toute l'année ». Les âmes « apportent le carnaval »... « quand il ne manque que quelques mois pour le carnaval : elles commencent à venir vers les maisons, parce que c'est loin ; et quand on enterre le carnaval, elles retournent de nouveau dans l'*ivoka* ». Quant à leur relation avec les hommes masqués, on dit que ceux-ci se déguisent « pour faire comme s'ils étaient dans l'*ivoka* », ou encore que « les *aña* se réjouissent parce qu'on les fait danser avec ce masque » (Figure 8). À l'appui de cette idée, les Chané s'adressent aux hommes masqués en les appelant *cheramoi* (« mon grand-père »), terme de parenté qui s'emploie pour n'importe quel homme âgé, en signe d'estime et de respect. D'un autre côté, beaucoup soulignent qu'il serait fatal de voir les *aña* qui viennent à la fête : « si les *aña*



**Figure 8**

Hommes portant les masques *aña-häti* pendant l'*arete*  
(Aguayrenda, Bolivie, 1999, photo de l'auteur).

dansent avec les gens, ils vont tous mourir ; s'ils dansent ensemble, tout le monde meurt ». Loin d'invalider la présence des morts pendant l'*arete*, cette observation confirme l'impossibilité d'un contact direct entre les vivants et les morts, et la nécessité d'une médiation assurée par le masque, ce qui rendrait compréhensible sa nécessaire destruction à la fin du rite.

D'autres Chané n'établissent pas de lien entre les âmes et les masques, et attribuent cette ignorance à la disparition des anciens, chargés de transmettre ce genre de connaissances. D'autres encore nient encore que les morts soient représentés par les masques. Selon l'un d'eux, l'équivalence entre l'âme des morts et les masques n'existe que dans leur homonymie, mais cette thèse est défendue à partir de deux affirmations plutôt suggestives : d'abord, les masques ne peuvent pas « être » des *aña*, parce qu'ils ne font pas peur, ensuite, s'ils étaient des *aña*, les gens ne pourraient pas les utiliser. Ce nominalisme chané montre au moins que si une identification

entre les masques et les morts existe, elle ne s'énonce pas sur le mode substantif que suggèrent les mots d'« incarnation » ou « possession » utilisés par les ethnologues.

Pour deux raisons au moins, l'explication proposée par de nombreux Chané ne peut pas être acceptée telle quelle. Tout d'abord parce que cette théorie n'est pas partagée par tous, certains l'ignorent ou la nient, et ensuite parce qu'elle équivaudrait à comprendre le processus de symbolisation comme diaphane et univoque, et surtout, elle supposerait une énorme ingénuité de la part des Chané. Il n'est pas besoin de rappeler ici la contradiction inhérente à tout processus de représentation : le symbole est, en même temps qu'il n'est pas ce qu'il représente, d'où le fait qu'un même informateur puisse fournir des réponses différentes sur les masques. On ne peut pas accepter que les Chané croient, même ivres, que les voisins avec qui ils parlent tous les jours « sont » leurs ancêtres, et on ne peut pas non plus accepter que l'utilisation de l'*aña-häti* soit un simple divertissement ludique. Il faut donc se demander de quelle manière opère l'évocation provoquée par la vision des hommes masqués.

Une façon est de commencer par mettre entre parenthèses les processus mentaux des porteurs de masques. Savoir si un porteur « fait semblant » est une question qui n'a pas de sens pour les Chané. Débarrassés de ce problème qui obsède les ethnologues qui partent du concept de « possession », il est loisible de se demander qu'elle est la référence aux morts la plus claire qui transparait dans l'*arete*. Une réponse est fournie par un bref épisode qui a lieu à la fin de la fête : les participants se dirigent vers la rivière, et ceux qui portaient des masques les détruisent et jettent les morceaux. À ce moment-là, hommes et femmes commencent à pleurer et à se lamenter. La raison donnée est qu'on pleure parce qu'on se souvient des proches qui sont morts, et qu'on pense à sa propre mort, en même

temps qu'aux parents toujours vivants comme si l'on était déjà mort.

Or selon la cosmologie chané, pensées et souvenirs sont, comme les rêves, provoqués par des êtres qui « arrivent » du dehors, imposés par une force distincte de la volonté. D'autre part, l'*arete* inverse l'expérience habituelle du contact avec les *aña*. Au quotidien, ces contacts ont lieu dans le rêve, dans les bois ou durant la nuit, mais ici, ils opèrent pendant la veille, dans le village et durant la journée. La même inversion – et c'est là l'important – existe dans les sentiments qui caractérisent ce contact : pendant l'*arete* et surtout à sa fin, c'est avec tendresse que l'on se souvient des morts. Au lieu de les craindre et de les chasser, les Chané s'autorisent à les regretter, voire à désirer leur compagnie.

Ce n'est qu'à travers ces réflexions concrètes que se pose la question d'une solidarité collectivement partagée entre la pratique rituelle et la croyance, situées dans un même cadre temporel : la destruction des masques d'un côté, le départ des *aña* de l'autre. Le masque n'est pas un symbole *per se* des morts, il n'est tel que dans le contexte du rite et parce que celui-ci fonctionne comme un passage dans le temps, en même temps qu'il est un espace de réflexion sur les morts et la mortalité. La destruction du masque excède les précautions destinées à éviter une simple contamination rituelle. Un informateur particulièrement sagace a comparé, à notre intention, la conservation des masques avec l'immense tristesse qui emplit les vieilles personnes quand elles regardent d'anciennes photographies de leurs parents morts. La comparaison gagne quand, parmi les signifiés d'*i a* ou d'*aña*, se trouve l'« image » ou le « reflet », et qu'ainsi la distinction entre l'« âme » et l'« image » ne semble pas avoir beaucoup d'importance dans les catégories de la pensée chané.

Cette constatation n'invalide pourtant pas l'expérience du port du masque et ne le condamne pas non plus à une décadence

inexorable. Pour les Chané, proposer une dichotomie entre la « vérité » ou la « fausseté » de la transformation n'a pas de sens. Les figurations oniriques ou mnémotechniques ne constituent pas des processus « mentaux » au sens occidental. Leur compréhension n'obéit ni à l'introspection ni à la volonté, mais à une rencontre entre des images dont la condition est le contact avec les proches. Comme la conception anthropologique des Chané voit l'intrusion dans la personne de phénomènes « externes » comme le souvenir, le rêve ou la maladie, il est logique qu'il n'existe pas d'inquiétude marquée par le problème de la substitution du soi, ni par la préservation de l'« esprit » en tant que sujet actif et invariable de l'action.

Mettre entre parenthèses les processus « mentaux » des porteurs de masques permet de réconcilier la pratique du port du masque avec une conception variable et complexe de l'expérience sensible. De ce fait, nous ne pouvons prétendre que les théories chané sur l'identification – les identifications – entre les masques et les morts constituent une idéologie orthodoxe et cohérente. Cette diversité ne surprend pas si l'on comprend que ces représentations sont le reflet d'expériences différentes à propos des âmes des morts. Les expériences des *aña* varient énormément entre les villages les plus évangélisés et les autres, et même selon les individus. Le plus important est que même s'il s'agit d'un seul individu, les expériences qui le relient, au cours de sa vie, avec les âmes des ancêtres sont variables. Pendant toute l'année, les Chané craignent en effet les morts. Ils ne se les rendent accessibles que pour mieux les éloigner, en les suppliant de les laisser tranquilles dans une association qui s'opère au moyen des interdictions. Mais la présence des morts n'est pas toujours menaçante, parce qu'il est vrai que les Chané se rappellent leurs proches avec tendresse. En ce sens, la joie, l'ivresse et les libertés prises au cours du rituel semblent refléter une autre partie de l'expérience qui ne s'exprime pas dans la vie quotidienne. Les inversions qui ont été identifiées entre l'*arete* et la vie sociale permettent

d'exprimer un échantillon des états d'âme, des émotions et des désirs qui trouveraient difficilement leur place dans la terreur et la méfiance qui valent le restant de l'année. Le masque chané n'est ainsi pas efficace en tant que symbole d'un système de croyances ou d'une idéologie articulée : son pouvoir vient de sa capacité à évoquer dans des contextes précis la conscience de la finitude.