



HAL
open science

**Les chiens, les hommes et les étrangers furieux.
Archéologie des identités indiennes dans le Chaco boréal**

Nicolas Richard

► **To cite this version:**

Nicolas Richard. Les chiens, les hommes et les étrangers furieux. Archéologie des identités indiennes dans le Chaco boréal. Anthropologie sociale et ethnologie. École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris), 2008. Français. NNT : 2008EHES0321 . tel-03911936

HAL Id: tel-03911936

<https://theses.hal.science/tel-03911936>

Submitted on 23 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

EHESS - ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

Thèse de doctorat

en

Anthropologie sociale et ethnologie

présentée par

Nicolas Richard

Les chiens, les hommes et les étrangers furieux

Archéologie des identités indiennes dans le Chaco boréal

Thèse dirigée par : Jésus Garcia-Ruiz, Directeur de recherche au CNRS, Centre d'études
interdisciplinaires du fait religieux, CEIFR

Soutenue le : 6 février 2008

Devant le jury :

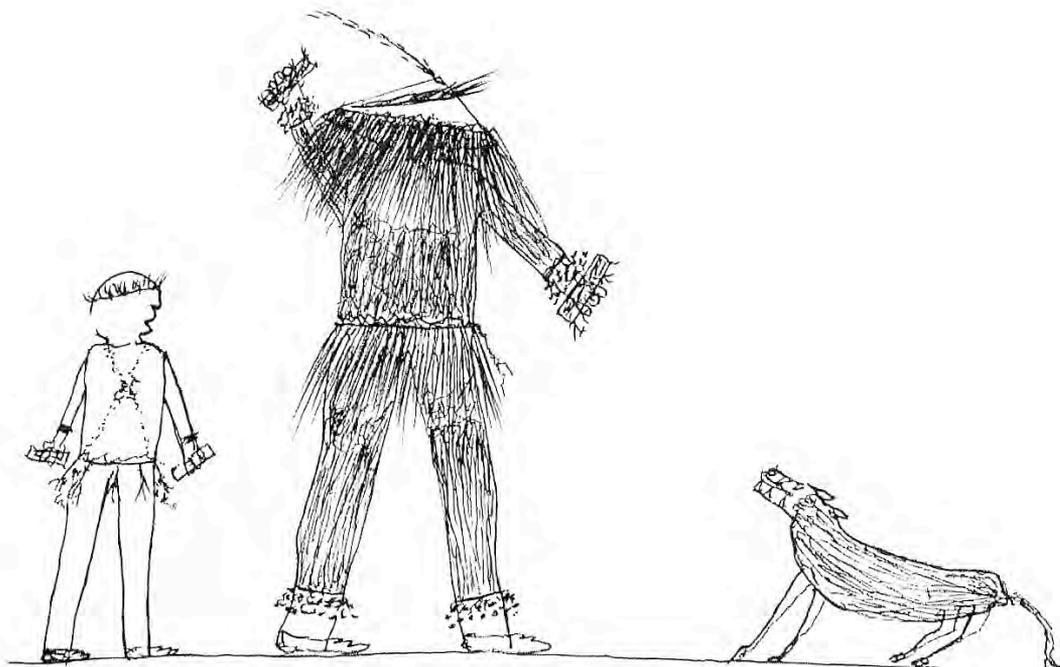
Jésus Garcia-Ruiz, Directeur de recherche au CNRS (directeur de la thèse)

Carmen Bernard, Professeur à Université Paris-Nanterre

José Braunstein, Directeur de recherche au CONICET (rapporteur)

Luc Capdevila, Professeur à Université Rennes2 (rapporteur)

Patrick Michel, Directeur de recherche au CNRS (Président du jury)



« Les chiens, les hommes et les étrangers furieux », dessin d'Ogwa Flores Balbuena, Collection Museo del Barro, Asunción.

Les chiens, les hommes et les étrangers furieux

Archéologie des identités indiennes dans le Chaco boréal

Sommaire

TOME I

Introduction ... 14

Première partie : Histoire de noms

I. LA QUERELLE DES NOMS ... 29

II. STRATES ETHNONYMIQUES ET CHAÎNES DE MÉDIATIONS DANS L'ALTO
PARAGUAY ... 55

Deuxième partie : Les chiens du Chaco et les étrangers furieux

III. VERS UNE GRILLE DE LECTURE DU CHACO BOREAL ... 105

IV. LES ÉTRANGERS FURIEUX ... 168

Troisième partie : Les « hommes »

V. BASEBYGY OU L'AVÈNEMENT DES CHAMACOCO ... 270

VI. CHICHARRON, LES ISHIR ET LA GUERRE DU CHACO ... 343

EPILOGUE

LE MEURTRE DE GUIDO BOGGIANI ET LA RÉAPPARITION DES TOMARAHO ... 453

TOME II

Annexes

I. La fête des anabsoros, ethnographie visuelle ... 486

Ahano (chamanes) ... 487

Anabsoro (étrangers furieux) ... 505

Wetern (initiés) ... 583

II. Récits historiques tomaraho ... 593

Table de matières

Tome I

Introduction	14
Première partie : Histoire de noms	28
Chapitre I	
LA QUERELLE DES NOMS	29
1. La querelle des noms	29
2. Que des « hommes »	36
3. « Les Indiens »	44
4. Caractère relationnel, qualificatif et orienté des dénominations indiennes	47
Chapitre II	
STRATES ETHNONYMIQUES ET CHAÎNES DE MÉDIATIONS DANS L'ALTO PARAGUAY	55
1. Strates institutionnelles et variations ethnonymiques dans l'Alto Paraguay	57
2. La strate jésuite	62
a. L'offensive jésuite sur le Chaco	62
b. San Ignacio et les « Zamuco »	76
3. La strate moderne	81
a. Détachement de la plaque ethnonymique alto paragua- yenne	81
b. Divergence du corpus « chamacoco » et du corpus « za- muco »	87
4. Ayoré et Chamacoco : le cloisonnement du dossier « zamuco »	93
Deuxième partie : Les chiens du Chaco et les étrangers furieux	104
Chapitre III	
VERS UNE GRILLE DE LECTURE DU CHACO BOREAL	105

1. Relation tributaire et relation de dépendance périphérique	105
a. La fontanelle américaine	105
b. Les « multitudes » chané	114
c. Relation tributaire, le système mbayá-chaná	117
d. La crise du système tributaire (fin XVIII ^e siècle)	124
2. L'apparition des Chamacoco	129
a. Les « chiens »	133
b. Les « Chamacoco » dans la strate moderne	136
3. Les chaînes de l'Alto Paraguay au XVIII ^e siècle	139
a. « Matrices » et « colonies » dans l'Alto Paraguay	141
b. Les « chiens », dépendance périphérique	148
4. Vers une grille de lecture du Chaco boréal	153
a. Pourquoi des « chiens » ?	153
b. Symétrie chaqueenne	154
c. Ce que disent les chaînes de médiations	160
d. Vers une typologie des rapports interethniques dans le Chaco	162

Chapitre IV

LES ÉTRANGERS FURIEUX	168
1. Apparition des étrangers furieux	168
a. Saga des anabsoro, récit (I)	168
b. Où ces évènements se passent-ils ?	178
c. Que sont les anabsoro ?	183
2. Phénoménologie des « étrangers furieux »	187
a. Saga des anabsoro, récit (II)	187
b. Phénoménologie des étrangers furieux	190
c. Sociologie des étrangers furieux	198
d. Caractérologie des étrangers furieux	205
3. Contradictions des formes de dépendance périphérique	214
a. Saga des anabsoro, récit (III)	214
b. Première médiation : Némourt et Pauchata	222
c. Deuxième médiation : Ashnuwerta et Syr	229
d. Voisinage ou intégration	235
4. L'avènement des Ishir	238
a. Saga des anabsoro, récit (IV)	238
b. Limites de la deuxième structure, les ishirs	244
5. Qui sont les « étrangers furieux » ?	253
a. La piste mbayá	256
b. La piste des Chiquito	257
c. La piste otuqui	262

Troisième partie : Les « hommes »	269
-----------------------------------	-----

Chapitre V

BASEBYGY OU L'AVÈNEMENT DES CHAMACOCO	270
---------------------------------------	-----

1. Texte ethnonymique et guerres indiennes	270
a. Saga de Basebygy, récit (I)	270
b. Objectivation des Chamacoco, l'effacement des médiations	274
c. Inconsistance des « partialités » chamacoco	282
d. Sources pour un système de guerres invisibles	292
2. Guerres « Chamacoco » - « Caduvéó » : échange, identité négative et crise du système tributaire	302
a. Saga de Basebygy, récit (II)	302
b. Guerre sans protocole	308
c. Les « ors de Mendoza » : crise d'un système tributaire	312
d. « Identité négative » : subjugation et force symbolique	320
3. Guerres « Chamacoco » - « Tomaraho » : la guerre contre elle-même.	323
a. Saga de Basebygy, récit (III)	323
b. La guerre « Chamacoco » - « Tomaraho »	325
c. La circulation des captifs	328
d. La contradiction des captifs ou la guerre contre elle-même	332
e. La crise des sociétés chamacoco	337

Chapitre VI

CHICHARRON, LES ISHIR ET LA GUERRE DU CHACO	343
---	-----

1. L'invisibilité des Indiens dans la guerre du Chaco	343
a. Le non-événement de la guerre	343
b. Bivalence et ambiguïté de la guerre, le problème des explorations	349
c. Le déploiement militaire dans l'Alto Paraguay : les explorations de Juan Bélaieff	359
2. L'émancipation des captifs	362
a. Histoire de Chicharrón, récit (I)	362
b. De Yuableh Espinoza, Manuel Tiod et des « frères Allende »	364
c. D'un qu'on appelait « Cayubeo » et du « Capitaine peintures »	375
d. De Chicharrón, Carlitos Bogorá et d'un autre qui était sinistre et mélancolique	383
e. Conclusions	399
3. Les guerres dans la guerre	401
a. Histoire de Chicharrón, récit (II)	401
b. La relation entre armées et populations indiennes, du « colonial » au « national »	403

c. « Pitiantuta », objet transitionnel	409
d. La guerre mixte	416
4. La « disparition » des Tomaraho	426
a. « La variole à Pullipata » : seuls ont survécu ceux qui sont allés vers le Paraguay	426
b. Le meurtre de Conito et la consécration de Chicharrón	434
c. La disparition des « Tomaraho » et l'avènement des « Ishir »	445
d. Histoire de Chicharrón (III).	451
 Epilogue	
LE MEURTRE DE GUIDO BOGGIANI ET LA RÉAPPARITION DES TOMARAHO	453
 Bibliographie	463
 Sources cartographiques	483

Tome II

Annexes

I. La fête des anabsoros, ethnographie visuelle	486
1. Ahano (chamanes)	487
2. Anabsoro (étrangers furieux)	505
a. Hopupora	506
b. Wiahu	509
c. Net'lau	412
d. Kaimo	514
e. Wagaga	516
f. Uhuta	521
g. Púio	526
h. Pojuwo	528
i. Sergent	530
j. Garde anabsonnique	532
k. Xekio	534
l. Kaiporta et Outzogoich	536

m. Mao	538
n. Webó	543
o. Wahó	546
p. Olé	549
q. Ountavich	552
r. Ashnuwerta	554
s. Quiliquiyá, Manumuté et Uhuta	557
t. Holt daabich	562
u. Wo	567
v. Waé	570
w. Nemourt et Pauchata	573
x. Kayuwiste	578
y. Xo-Xo	581
3. Wetern (iniciés)	583
II. Récits historiques tomaraho	593
1. La división de las etnias (I) (Palacios Vera)	594
2. La división de las etnias (II) (Palacios Vera)	599
3. Historia de Eculé y de la guerra con los Caduveo (Palacios Vera)	600
4. De los caciques tomaraho que pelearon contra los toba, los ebytoso y los ayoreo (Palacios Vera)	601
5. De las antiguas peleas tomaraho (Palacios Vera)	604
6. Discusión cosmológica entre el chamán Orpa y el cura Fariña (Palacios Vera)	606
7. Historia de unos misioneros que le enseñaron el culo a los ishir (Palacios Vera)	608
8. Historia de Ecusume (Emilio Aquino)	610
9. Historia del chamán Yabagá (Emilio Aquino)	615
10. Sueños de chamán (Palacios Vera)	621
11. Historia del hijo y la mujer de Yabagá (Emilio Aquino)	625
12. Historia de Arahike y Yabagá, el encuentro con los paraguayos (Palacios Vera)	627
13. Historia de Parahike (Emilio Aquino)	632
14. El asesinato de Guido Boggiani (I) (Palacios Vera)	635

15. El asesinato de Guido Boggiani (II) (Emilio Aquino)	638
16. La guerra del Chaco : la campaña de reconocimiento (I) (Palacios Vera)	640
17. La guerra del Chaco : la campaña de reconocimiento (II) (Emilio Aquino)	643
18. La guerra del Chaco (I) (Palacios Vera)	655
19. La guerra del Chaco (II) (Emilio Aquino)	663
20. Viruela en Pullipata (Aparicia Tani)	671
21. La peste (Emilio Aquino)	675
22. Historia de Juanito (I) (Palacios Vera)	676
23. Historia de Juanito (II) (Palacios Vera)	678
24. Chicharrón, la post-guerra (Emilio Aquino)	681
25. La derrota de los tomaraho. Obrajes (I) (Palacios Vera)	683
26. La derrota de los tomaraho. Obrajes (II) (Emilio Aquino)	689

Liste des cartes

1. Noms ethniques Chaco boréal	30
2. Strates ethnonymiques moderne et contemporaine	37
3. Strate contemporaine traduite	41
4. Strates ethnonymiques moderne et contemporaine traduites	50
5. Front missionnaire jésuite vers 1700	63
6. Situation du front missionnaire dans le Chaco 1700-1760	65
7. « Le siège de Babel », offensive jésuite sur le Chaco 1700-1767	75
8. « Système alto paraguayen » vers 1770	153
9. Alto Paraguay, front de colonisation vers 1800	153
10. Chaîne de médiations, Alto Paraguay (croquis)	155
11. Chaîne de médiations, versant occidental (croquis)	159
12. Chaînes de médiations, Chaco boréal (croquis)	163
13. Campements ishir vers 1920	342
14. Chaco boréal vers 1925	354
15. Chaco boréal, front de colonisation vers 1925	355

16. Chaco boréal, fondations militaires 1923-1932	356
17. Chaco boréal, fortins militaires 1931	357
18. Chaco boréal, déploiement militaire et groupes ethniques 1931	358

Liste des tableaux

1. Strates ethnonymiques moderne et contemporaine, par famille linguistique	38
2. Strates ethnonymiques famille zamuco	60
3. « Nations » zamuco dans les missions de Chiquitos vers 1767	79
4. « Tribus » zamuco dans les missions de Chiquitos vers 1830	91
5. « Chamacoco », strates ethnonymiques 1765-1950	137
6. Ethnonymie Alto paraguayenne 1760-1800	141
7. Chaines de médiations et articulations politiques, Chaco boréal	162
8. Stratigraphie du terme « anabson » et ses traductions	185

Liste des illustrations

Série 1. L'apparition des anabsoro (dessins)	173
Série 2. La cheville anabsonnique (photos)	195
Série 3. Les matriclans anabsonniques (dessins, photos)	201
Série 4. Oppositions chromatiques (photos)	208
Série 5. Anabsoro, l'abondance (photos)	217
Ogwa F. Balbuena, « Naissance des enfants peints » (dessin)	228
Ogwa F. Balbuena, « Anabsor apprend à chasser des oiseaux » (dessin)	234
Série 6. Anabsoro, la misère (photos)	250
Série 7. Bataille contre les Caduvéó (peintures)	306

INTRODUCTION

LA RÉVOLTE DES OBJETS ET LE MOUVEMENT DES NOMS

En un doux scandale quotidien, un peu partout au Paraguay, des milliers d'« objets typiques » circulent qui menacent de rendre progressivement obsolètes les anciennes classifications ethnographiques de l'ergologie chaqueñenne. À Asunción, dans les périphéries urbaines, sur la place publique, dans les marchés touristiques, sur les bateaux qui descendent le grand fleuve, au bord des routes, des indiens sont là à vendre ces étranges figurines ; des armées silencieuses d'objets apocryphes campent dans les rues et organisent le siège des bastions muséologiques et de leurs collections canoniques. Un peu partout dans l'immense espace du Chaco, une partie chaque fois plus importante des énergies est destinée à la production de ces objets typiques, celui-ci trop proche d'un animé japonais, celui-là apprivoisant mal la forme d'un chasse-rêve nord-américain. Des girafes aux gueules de cabiais, des petits arcs artisanaux aux flèches disproportionnées, des flûtes andines aux sonorités impossibles, des sacs typiques que nul n'a jamais utilisés viennent s'ajouter à ce désordre quotidien des objets. Ce vacillement des formes est doublé par une irrégularité dans les filiations ; ce sac « ayoré » préparé par des artisans « ebidoso », ces figurines « caduvéó » qui font la gloire des jeunes apprentis « tomaraho », ces masques « ñandeva » qui animent le marché « maká » subvertissent le système des signatures indiennes et du régime de « typicités » qu'elles organisaient. D'un peu partout dans le Chaco, ces objets entament leur silencieuse pérégrination vers la ville pour alimenter l'insurrection qui campe dans le vaste extra-muros des musées ethnographiques : comme si les rayons et les vitrines qu'un siècle de science avait réussi soigneusement à mettre en place semblaient à présent dans le désordre et des objets en fuite emportaient avec eux les formes sûres et les contours étanches qui les contenaient.

Ce persistant et silencieux travail de sape rend aujourd'hui instable le grand édifice des « familles », des « ethnies » et des « tribus » du Chaco et ces définitions ethniques menacent de basculer vers une nouvelle forme d'organisation. Ce mouvement ne prend pas la forme d'un événement visible, il n'installe pas une coupure, il s'opère à la façon d'une série de glissements successifs, comme une accumulation encore diffuse de forces non complètement engagées.

Car ce mouvement se fait aussi sentir sur le plan des « noms ethniques ». Au début du XX^e siècle, le Chaco boréal était encore une vaste zone inexplorée. Ni le Paraguay ni la Bolivie n'avaient eu les énergies et les moyens pour le coloniser et l'armée argentine, après avoir « pacifié » le Chaco austral et central, s'était arrêtée sur la rive méridionale du fleuve Pilcomayo. Des contingents plus ou moins importants de populations indiennes venues de l'intérieur de la région approchaient périodiquement les foyers de colonisation installés sur les marges du Chaco pour repartir plus tard et se confondre dans l'immensité du « désert vert ». C'est sur cet horizon en fuite, sur ces corps sociaux ouverts, sur ces individus à peine entrevus que l'américanisme entama son travail de classification. Heure de gloire, il faut le dire, car le Chaco indien était la plus atomisée, fragmentaire et hétérogène des zones linguistiques et culturelles du sous-continent – la « Babel » d'Amérique, pour reprendre l'expression des jésuites du XVIII^e siècle. Les plus grands esprits de l'américanisme classique se sont essayés sur des bribes de vocabulaires, sur des collections hésitantes de mots et d'objets que la brousse expulsait vers les marges irrégulières du Chaco. Un travail minutieux, admirablement mené, permit d'établir dans les premières décennies du XX^e siècle un cadre « définitif » des grandes familles, des ethnies et des tribus qui le peuplaient. Vers 1940, le paysage ethnique du Chaco boréal semblait arrêté : six grandes familles linguistiques (guarani, mascoy, matabo-mataguayano, zamuco, arawak et guaykurú) regroupaient une vingtaine de tribus linguistiquement différenciées et organisées en autant de « sous-tribus ». Mais c'est à peine si ces classifications linguistiques et ces partitions académiques « touchaient » les populations concrètes sur lesquelles elles se déployaient : aucune base institutionnelle n'était là pour les agencer sur le terrain, aucune dialectique ne présidait à leur fonctionnement.

La guerre du Chaco entre le Paraguay et la Bolivie (1932-1935) changea sensiblement cette donne et ouvrit définitivement cet espace à la colonisation. Comme ailleurs dans le continent, l'avancée du front pionnier délégua la « question indienne » aux missionnaires et aux militaires. A partir des années 1950, la plus grande partie de la population indienne du Chaco se concentre dans des missions salésiennes, oblates, anglicanes ou évangéliques. Une autre partie vit sous-prolétarisée dans les ports industriels et les exploitations agricoles qui jalonnent ses marges. Une minorité, enfin, survit

dans les zones de brousse vierge qui subsistent dans les terres intérieures. C'est sur ce tissu missionnaire qu'une nouvelle production ethnographique s'est développée. Les études historiques et les classifications régionales perdirent de leur intérêt au profit d'approches monographiques portant sur telle ou telle autre ethnie en particulier. Ce moment monographique travaille sur des corps sociaux encapsulés, retenus, contenus par le tissu missionnaire. Les monographies de Susnik, Sébag, Kelm ou Bórmida sont entièrement axées sur la situation concrète qui résulte de ce déploiement missionnaire ; il constitue leur « lieu d'écriture », il fournit le cadre, les interprètes, les truchements et les informateurs à partir duquel le Chaco sera réécrit. Le signe le plus manifeste de cette nouvelle circonstance est le bouleversement global de l'ethnonymie chaqueñenne. Pas un seul des « noms ethniques » que l'américanisme classique avait mis en place ne survivra au déploiement de la nouvelle strate institutionnelle. En 1940 encore, Métraux pouvait décrire un Chaco peuplé de « Chulupí », « Moro », « Chamacoco », « Mataco » et « Chorotí ». Quarante ans plus tard, cette région est habitée respectivement par des « Niwaklé », des « Ayoré », des « Ishir », des « Wichi » et des « Manjui ». C'est avec toute naturalité que ce mouvement fut assumé, comme s'il n'entamait en rien la nature de l'objet, comme s'il ne traduisait pas une transformation de fond dans les façons dont les identités indiennes du Chaco se définissent et s'agentent.

Or dans les deux dernières décennies, cette strate ethnonymique commence à son tour à montrer les premiers signes d'épuisement. Par le même mouvement qui voit les objets indiens se révolter de nos jours contre leurs anciennes vitrines muséographiques, les « noms ethniques » glissent progressivement vers une nouvelle organisation. L'épuisement local de la strate missionnaire, le déploiement de nouveaux acteurs institutionnels (notamment les organisations non gouvernementales de développement – ONG) et de nouvelles logiques d'organisation du monde indien, l'accès aux marchés urbains et l'intensité accrue des échanges avec la ville, l'extraterritorialité des réseaux familiaux, sont autant d'indicateurs qui signalent une transformation, à la base, des conditions objectives d'existence de ces populations. Ainsi, le système de « noms ethniques » qui caractérisait la strate missionnaire cède progressivement : ici, l'action socialement plus focalisée des ONG met en crise l'« Ayoré » et l'« Ishir » des missionnaires pour réintroduire des « Totobie-gosode » et des « Tomaraho » jusqu'alors submergés ; ailleurs, la distinction entre « Ñandeva » et « Guaraní » s'efface progressivement pour n'aboutir qu'à un bien générique « Ava » ; de même, les « Kaskiha », « Sanapaná » et autres « Angaité » se diluent progressivement dans un « Enenlhet » indistinct. Mouvements de concentration ou de différenciation selon les cas, qui répondent à des ajustements concrets dans l'organisation du tissu institutionnel de base sur lequel cet espace est construit. Mouvement qui vient une fois de plus altérer le paysage

des noms ethniques et qui annonce de nos jours l'avènement d'une nouvelle organisation des identités indiennes dans le Chaco.

On pourrait bien sûr invoquer, dans le cas des « objets typiques », l'ensemble des différences qui séparent les « vrais objets ethnographiques » qui se retranchent dans les musées et celle des « faux objets » qui s'insurgent dans les rues. La première collection serait « authentique » et la deuxième « intéressée » ; les premiers ont été « collectés » et les seconds sont là pour être vendus ; ceux-là traduiraient un monde non encore entamé et ceux-ci seraient les signes les plus sûrs d'un « passage en modernité », etc. Mais l'ensemble de ces différences cache mal l'identité de fond de cette opération par laquelle la relation au monde indien continue de s'organiser autour du problème de ses objets. Que le regard urbain se perde dans les vitrines académiques ou dans les marchés sauvages installés au bord des routes, c'est encore à travers ces « objets-de-l'autre » que les identités indiennes sont définies. La question n'est donc pas tant de savoir laquelle de ces séries serait la plus vraie (comment ferait un objet pour être « vrai » ?) mais de comprendre comment, à l'intérieur d'une triangulation fétichiste qui ne se dément pas, la façon de construire et de définir ces identités change. L'économie des objets typiques est aussi une économie politique des types, une forme d'organiser les « typicités » indiennes. Si on traçait l'archéologie locale de ces objets, de leur économie et de ce qu'ils mirent en chaque cas en jeu, il apparaîtrait qu'à chaque strate d'objets indiens (à chaque façon historique de définir l'échange des objets) correspond une organisation précise du paysage ethnique du Chaco ; il apparaîtrait donc que la stratigraphie de ces objets est aussi une stratigraphie des types et des typicités indiennes et que le désordre qui travaille de nos jours les classifications de l'ergologie chaqueenne traduit une réorganisation plus vaste du champ des identités indiennes. L'agitation des objets indiens et celle des noms ethniques se répondent mutuellement. Elles s'attaquent aux principaux « système de preuves » (les noms, les objets, les lieux) à partir desquels la catégorisation ethnologique du Chaco fut construite. Elles constituent les signes les plus visibles d'un mouvement en cours qui annonce le dépassement progressif du Chaco indien tel qu'il a pu être défini et institutionnellement agencé dans les décennies qui ont suivi la guerre du Chaco.

Or, cette série de glissements dans les noms et les objets indiens n'est pas la première en date. Dès qu'on observe cet espace dans la durée, des « strates » successives apparaissent, et avec elles d'importantes discontinuités dans l'agencement du paysage ethnique du Chaco. En d'autres moments de l'histoire, des césures semblables sont venues en effet interrompre la trace historiographique des entités ethniques du Chaco. À la différence d'autres régions du continent, le Chaco fut l'objet de projets successifs d'occupation et de colonisation qui ne réussirent pas à s'installer dans la durée et qui

furent chacun à la base d'une organisation et d'une représentation précise du monde indien. Nous ne sommes donc pas en face du « défaut d'archives » qui caractérise les zones les plus reculées de l'Amérique, notamment les régions intérieures de l'Amazonie, puisque chacune de ces strates colonisatrices (les expéditionnaires espagnols du XVI^e siècle, l'offensive jésuite au 18^e siècle, les avancées du front pionnier au 19^e siècle, le déploiement militaire lors de la guerre du Chaco) apporta son lot de descriptions, d'identifications et de récits sur la région. Mais nous ne sommes pas non plus dans le cas de cet « excès d'archéologie (d'archives) » qui, dans la région andine par exemple, permet de se faire une image plus ou moins continue des développements historiques ; car les avancées colonisatrices dans le Chaco n'ont pas réussi à s'agencer dans la durée ; elles furent vite recouvertes par la brousse, et de grands hiatus historiographiques viennent les séparer. Ainsi, lorsqu'on observe le Chaco dans l'histoire, on voit apparaître des strates historiographiques consistantes en elles-mêmes mais discontinues et irréconciliables entre elles : l'ensemble des « générations » identifiées au 16^e siècle ne gardent pas de relation avec celui des « nations » décrites par les jésuites au 18^e siècle, ni avec les « tribus » signalées au 19^e siècle ni encore avec les « ethnies » actuelles. Comme si chaque strate avait entièrement réécrit l'espace social sur lequel elle se déployait de sorte que, en général, les entités identifiées dans une strate ne survivent pas dans la suivante : aucune trace des « Ishir », des « Niwaklé » ou des « Ayoré » contemporains n'apparaît dans les descriptions du début du XX^e siècle, tout comme aucune des « tribus » qui avaient alors été identifiées (« Chulupí », « Guarañoca », « Mataco », etc.) ne peut être reconnue dans le corpus ethnologique produit par les jésuites au XVIII^e siècle, etc.

Voici donc, en sa formulation générale, le problème auquel nous nous confrontons dans ces pages. L'ensemble des sources disponibles pour la compréhension des dynamiques sociales dans le Chaco pendant une durée de temps suffisante s'organise en strates successives et discontinues, de sorte que l'organisation de l'espace indien est dans chaque cas représentée par un système de noms qui devient méconnaissable (et autrement constitué) dans la strate suivante. Parallèlement, la compréhension sociologique de cet espace a été orientée par l'idée qu'il était constitué d'entités ethniques plus ou moins permanentes qui évoluent de façon continue dans le temps. C'est-à-dire que l'analyse a tendu à présumer la continuité historique des ethnies malgré la discontinuité de leur présence historiographique. L'histoire du Chaco a été construite comme un système raisonné d'arguments permettant de contredire la variété du « nom » afin de mieux affirmer l'identité de la « chose » : ainsi, par exemple, l'on dira que « les Ayoré » ont été connus au début du 20^e siècle comme des « Moro » eux mêmes identifiés au début du 19^e siècle comme des « Guarañoca » et plus avant dans le temps, au XVIII^e

siècle, comme des « Zamuco » – la discontinuité des noms étant une affaire secondaire (et extérieure) face à la continuité (par définition, présumée) du sujet qu'ils désignent. Si nous ne produisons pas une critique idéologique – somme toute nécessaire – de cette disposition, il nous intéressera par contre de bien montrer ses limites heuristiques. Car un trop large éventail de problèmes – quelle profondeur historique pour les différentes configurations ethniques du Chaco ? quels ressorts et quels mécanismes dans la production des différents groupes ? quelles transitions entre des formes sociologiques successives et contradictoires ? quelle gestion de la donne linguistique dans cet espace sociologique bouleversé ?, etc. – ne peut sortir de l'obscurité qu'à la condition de suspendre, ne serait-ce qu'aux fins de l'analyse, la présomption de pérennité qui gouverne notre compréhension des sociétés indiennes.

Nous n'essaierons donc pas de « souder » entre elles les différentes strates ethnonymiques pour mieux affirmer la permanence des sujets ethniques ; il nous intéresse au contraire de comprendre ces discontinuités, ce qu'elles installent, et de bien cerner les bouleversements qu'elles traduisent.

L'HISTOIRE ET LES NOMS

Les « Ishir-ebidoso » et les « Ishir-tomaraho » (pour employer les noms sous lesquels ces Indiens sont actuellement connus) vivent aujourd'hui dans le département du Alto Paraguay (Paraguay) sur la rive occidentale du fleuve Paraguay, répartis dans six villages ou « communautés » qui regroupent quelque 2 000 personnes en tout. Si quelques campements riverains sont déjà mentionnés dans les sources du XIX^e siècle, c'est après la guerre du Chaco (1932-1935) que ces groupes ont définitivement quitté l'hinterland du Chaco pour s'installer aux abords du fleuve. Après la guerre, une mission évangélique fut établie parmi une partie majoritaire des Ebitoso ; ravagés par les épidémies, les Tomaraho furent quant à eux déclarés « disparus » au cours des années 1950. Vers 1985, un groupe tomaraho composé d'une centaine d'individus « réapparut ». Des terres et une assistance médicale et alimentaire leur furent octroyées par l'intercession de quelques acteurs du monde indigéniste paraguayen. L'« apparition » des Tomaraho constituait à plusieurs égards un événement. À la différence des Ebitoso, ils avaient été épargnés par le déploiement missionnaire récent (ce qui explique, entre autres raisons, pourquoi ils « disparaissent » nominalement après la guerre) et continuaient de pratiquer la « fête des *anabsoro* » ou « *débylyta* », pièce majeure de la littérature et de la culture indiennes de la région, elle aussi « disparue » au cours des années 1950 (Susnik ethnographia la « dernière » fête des *anabsoro* en 1955). De la sorte, un

ensemble de pratiques culturelles qui avaient été abandonnées par les Ebitoso évangélisés purent être à nouveau registrées (rites d'initiation, de deuil, chamanisme, musique, mythologie, etc.). Si la production ethnographique sur les Chamacoco (Ishir) semblait alors épuisée, l'« apparition des Tomaraho » vint changer la donne et bientôt un ensemble de travaux d'importance inégale fut produit sur ce groupe. C'est aussi parmi les Tomaraho, aujourd'hui installés dans le campement de Maria Elena, que nous avons mené nos enquêtes de terrain.

Linguistiquement parlant, l'Ishir (parlé avec quelques différences dialectales par les Ebitoso et les Tomaraho) appartient à la famille linguistique dite « Zamuco », représentée dans l'actualité par deux (ou trois) uniques « ethnies » : les Ishir paraguayens (Ishir-Ebitoso et Ishir-Tomaraho) et les Ayoré inégalement répartis entre le Paraguay et la Bolivie. À part la langue, de nombreux traits rapprochent Ishir et Ayoré – un passé non complètement aboli de « chasseurs-cueilleurs », certaines croyances (Asojna ayoré, Ashnuwerta ishí), une organisation sociopolitique en clans exogames (dont la fonction est aujourd'hui éminemment symbolique et rituelle) qui sont dans les deux cas identifiés par des termes très proches, une même forme d'organisation saisonnière (désagrégation des campements pendant la période sèche), une même densité démographique, etc. Mais d'autres traits les distinguent aussi, qui traduisent la plus forte implication des « Chamacoco » (Ishir) dans le complexe culturel alto-paraguayen (chané, bororó, mbayá). Les groupes « zamuco » participent du substrat culturel chaqueén commun à d'autres groupes dans la région : absence d'un développement significatif de l'agriculture, absence de métaux, organisation uxori-locale, etc.

Le terme Ishir, aujourd'hui commun pour désigner cette « ethnie », avait été enregistré pour la première fois à la fin du XIX^e siècle ; ce n'est qu'à partir des années 1970, cependant, qu'il commença à être utilisé systématiquement en tant qu'ethnonyme, remplaçant peu à peu le terme de « Chamacoco » qui prévalait au XIX^e siècle et jusqu'à la guerre du Chaco. Comme nous le verrons, d'autres termes plus ou moins voisins – Chamicoco, Zamuco, Xamicoco, Chamoco, Yamoco, etc. – se rencontrent au hasard des sources historiques antérieures.

Comme ailleurs dans le Chaco, l'analyse historique a été ici encadrée par la présomption de pérennité de l'« ethnie » chamacoco ou ishí. C'est dans ce sens que s'est faite leur « ethno-histoire ». Des « Zamuco » de Chomé (1745) aux « Xamicoco » d'Almeida Serra (1805), des « Chomoco » de la première Santa Cruz (1561) aux « Yamoco » d'Azara (1790), des « Ciamacoco » de Boggiani (1898) aux « Chamacoco » de Susnik (1957), un même groupe de gens aurait traversé les siècles (et l'espace) sans se démentir. Nous aurons le temps de montrer les limites de cette approche et de signaler tout ce qu'elle ne permet pas de comprendre. Car en se donnant pour objet l'histoi-

re d'un groupe précis (ici, « les Chamacoco »), cette approche n'a pas pu et n'a pas su questionner cela même qu'elle devrait expliquer : comment et dans quelles circonstances quelque chose comme « les Chamacoco » a pu advenir.

À cette conception des choses, on opposera ici une analyse relationnelle et historique des dénominations indiennes. Les « noms ethniques » ne signalent pas l'existence d'une entité, ils inscrivent et traduisent une relation. Le problème n'est donc pas de savoir qui sont les « Chamacoco », mais de comprendre dans le cadre de quelle relation quelqu'un dit d'un autre qu'il est « Chamacoco ». Mener l'analyse des différentes strates de noms disponibles équivaut ainsi, non pas à pister la trace millénaire d'une population précise en effaçant les discontinuités du nom, mais à étudier l'évolution des relations au sein desquelles ce nom a pu ou non fonctionner à un moment déterminé, et à faire de ces discontinuités la clé pour comprendre le changement ou l'évolution de ce système de relations. Car il apparaîtra très vite que l'ensemble de l'ethnonymie chaqueñenne est construite sur des systèmes de renvois croisés de sorte que le « nom ethnique » est toujours un nom prêté par un autre, ou encore, que ce nom n'est jamais « propre ». Il existe par réfraction sur un tiers, il est lui-même produit par cette relation. Ainsi, nous verrons que « Chamacoco » est un terme adressé par les grands foyers agricoles de la périphérie chaqueñenne aux populations de l'intérieur du Chaco ; il voudrait dire (en Chané, mais aussi en Chiquito par exemple), « les chiens » (*tamkok*). Notre problème n'est pas de faire l'histoire de « l'ethnie des Chiens », mais de saisir l'évolution de cette relation (que nous qualifierons de « dépendance périphérique ») à l'intérieur de laquelle des gens se font traiter de « chiens ». Nous chercherons donc, à travers les différentes strates ethnonymiques, à organiser une approche relationnelle des populations indiennes du Chaco. Une première conséquence méthodologique est que l'on ne pourra pas se contenter, pour comprendre une relation, d'examiner – et réifier – un seul de ses termes. C'est-à-dire que pour comprendre la situation du « Yamoco » (1802), il nous faudra pouvoir restituer l'ensemble de la plaque ethnonymique dont il fait partie et à l'intérieur de laquelle il fonctionne. Pour emprunter à la linguistique un exemple classique, on pourrait dire que nous n'organiserons pas ici la généalogie de telle ou de telle autre voyelle indoeuropéenne, mais que nous essaierons de restituer l'espace syntactique et grammatical à l'intérieur duquel cette entité fonctionne. Ce n'est pas l'« histoire des Chamacoco » que nous devons retracer, mais celle des champs relationnels successifs au sein desquels ce terme a été utilisé. Nous espérons ainsi faire parler les systèmes de noms et de renvois ethnonymiques, leur restituer une circonstance et un cadre d'énonciation, et apercevoir, à travers eux, les évolutions dans la situation du fait guerrier, dans l'organisation des rapports de subalternité, dans les systèmes d'alliance ou d'opposition, etc., qui jalonnent l'histoire des rapports sociaux dans le Chaco boréal.

Lorsque nous rencontrerons un changement du nom (émergence d'une nouvelle strate ethnonymique), nous préférons interroger le bouleversement du champ relationnel qu'il traduit au lieu de le faire mentir et invoquer l'inexactitude des chroniqueurs ou la distorsion qu'introduit telle ou telle autre source. C'est dans ce contexte seulement que nous pourrions nous interroger sur la formation, à un moment déterminé (et récent), de quelque chose comme « les Chamacoco ».

Une deuxième piste de travail tient, non plus au fonctionnement de ces termes, mais à leur nature. Car il apparaîtra que le terme « Chamacoco » fut appliqué à différents groupes de l'intérieur du Chaco par différents foyers culturels de la périphérie chaqueéenne, en différents lieux et à différentes époques. Nous montrerons comment cette situation n'est pas exclusive au seul dossier « chamacoco » ; sur le versant occidental du Chaco, des groupes chiriguano (de langue guarani) traitaient de « Yanaigua » (« sauvages », « broussards ») ou de « Tapuy » et « Tapiété » (« esclaves », « très esclaves ») différents groupes de leur entourage, situés plus à l'intérieur des terres chaqueennes. On montrera ainsi comment ces chaînes de dénominations traduisent, d'un côté et de l'autre du Chaco, une dynamique commune et une même structuration des rapports inter-grouppaux. En d'autres termes, il ne s'agit pas à proprement parler de « noms » servant à identifier une population stable et précise, mais de catégories génériques qui fonctionnent de manière orientée et circonscrite par la trame de relation qu'elles traduisent. Or si ces termes fonctionnaient en qualifiant des relations (esclaves, chiens, très esclaves, etc.) et non pas en substantivant des entités, alors il faudrait pouvoir expliquer le processus par lequel ces termes *finissent par être* des noms. Sur ce point, nous essaierons de travailler à travers le concept d'« objectivation » en montrant comment chaque strate institutionnelle « objective » différemment la matière sociale et culturelle sur laquelle elle se déploie. Cette opération tient aux formes concrètes d'agencement institutionnel que chaque strate déploie sur le terrain. On ne peut pas en effet expliquer le passage de « Zamuco » à « Chamacoco » et de « Chamacoco » à « Ishir » sans se soucier du fait qu'il y a aussi passage, à la base, entre le dispositif missionnaire jésuite (qui objective le « Zamuco »), les logiques du front pionnier (qui objectivent le « Chamacoco ») et le déploiement missionnaire contemporain (qui objective l'« Ishir »). Mais on ne peut pas non plus supposer que ces strates institutionnelles s'agitent contre un vide et définissent unilatéralement une matière sociale infiniment malléable. Car de « Zamuco » à « Chamacoco » et de « Chamacoco » à « Ishir », il y a bien une densité sociale et culturelle en jeu, qui ne résulte pas seulement des successives opérations d'objectivation qui l'on travaillée.

Il est donc indispensable de se donner les instruments capables de saisir cette spécificité et la dialectique qu'entament ces deux niveaux. Cela ne peut être fait qu'à la

condition de dépasser une approche purement patrimoniale des réalités indiennes (l'ethnologie – et elle rejoint là le folklore – existerait seulement pour enregistrer et produire le « patrimoine culturel » d'entités sociales toujours données d'avance). Nous essaierons de nous en tenir à une distance moyenne. Nous ne ferons pas l'analyse critique des conceptions du monde indien véhiculées successivement par le dispositif jésuite, par celui des évangéliques ou par les ONG qui s'activent actuellement ; nous ne retracerons donc pas ici l'archéologie politique des « ethnies » du Chaco. Ils nous intéressent par contre de bien saisir l'opération concrète que ces dispositifs déploient sur le terrain, les formes de pouvoir local qu'ils ont promues à chaque instant, les médiations et les médiateurs qu'ils ont habilités, la « productivité sociale » qu'ils dégagent : c'est-à-dire les logiques locales d'agencement et d'objectivation sociale qu'ils mettent en œuvre. Inversement, nous n'utiliserons pas ici une bonne partie des matériaux que nous avons compilés sur le terrain. Peut-être parce que nous les soupçonnons – et nous nous soupçonnons à travers eux – d'être d'une certaine manière pré-formatés ; peut-être encore parce qu'ils redondent avec un corpus bibliographique et mythographique déjà constitué. Quoiqu'il en soit, nous ne transcrivons pas ici les éléments de mythologie que nous avons pu relever et nous ne présenterons qu'en annexe les éléments ethnographiques qui nous semblent avoir une valeur documentaire en elle-même suffisante ; nous privilégierons par contre les récits à caractère historique, les biographies et les entretiens susceptibles d'illuminer l'ensemble des transformations, des coupures et des réorganisations qui jalonnent les mémoires indiennes.

« Les chiens, les hommes et les étrangers furieux », c'est à l'étude de ces relations et des chaînes de médiation historiquement changeantes que nous allons nous attacher au cours de ce travail, à l'archéologie, si l'on peut dire, des termes de Chamacoco (les chiens) et d'Ishir (les hommes) et à travers eux aux changements et aux bouleversements qui jalonnent l'histoire du Chaco boréal. Il sera impératif, pour cela, de sortir du cadre monographique des études chaquéennes. Il n'est pas possible de comprendre cet espace à travers l'analyse circonscrite à une « communauté » indienne qui correspondrait à une humanité entière, à une « culture » en elle-même, à une société en elle-même. Nous avons entamé notre étude à partir d'une étude circonscrite à une seule communauté, la seule de l'« ethnie Tomaraho » aujourd'hui existante. Il nous est apparu bien vite que ces 80 individus ne se contenaient pas eux-mêmes ; nous avons alors essayé de les inscrire dans une dynamique régionale, dans une trame sociologique plus vaste, travaillant de la sorte en une sorte d'aller-retour permanent entre un groupe ethnique particulier et la région, travaillant sur les relations et les médiations changeantes qui dessinent cet espace à chaque moment historique.

La première partie de cet essai, « Histoire de noms », pose le problème en termes généraux pour toute la région du Chaco boréal. Nous analyserons l'émergence, après la guerre du Chaco, d'une nouvelle strate de noms ethniques et nous visiterons les arguments qui ont été avancés au sujet de ce bouleversement massif de l'ethnonymie chaqueenne. Nous montrerons le caractère relationnel, transitif et adjectivant des dénominations indiennes et nous produirons les instruments nécessaires à notre analyse ; nous définirons ainsi ce qu'est une « strate ethnonymique » et comment elle est tissée ou organisée par des « chaînes de médiations » qui traduisent les articulations et les relations du champ indien en un moment déterminé. Dans un deuxième chapitre, nous identifierons les « strates ethnonymiques » qui organisent l'Alto Paraguay. Quatre strates peuvent être observées, qui correspondent chacune à une différente organisation des médiations et à un déploiement institutionnel précis : la strate ancienne, qui correspond aux XVI^e et XVII^e siècle approximativement ; la strate jésuite (XVIII^e siècle), qui voit apparaître « les Zamuco » ; la strate moderne du XIX^e siècle jusqu'à la guerre du Chaco, qui voit la cristallisation du terme Chamacoco ; la strate contemporaine enfin, qui est celle de l'avènement des « Ishir ». Nous identifierons les fractures qui séparent ces strates et nous y inscrirons l'objet de notre étude.

La deuxième partie, « Les Chiens du Chaco et les étrangers furieux », cherche à identifier les principales chaînes de médiations qui organisent le Chaco boréal, c'est-à-dire, la forme générale du champ de relations à l'intérieur duquel ces noms ethniques fonctionnaient. Leur analyse nous permettra d'identifier les principaux types d'articulations interethniques. En un premier moment, nous analyserons les articulations d'ordre « tributaire » (entre Guaycurú et Chané, entre Chiriguano et Chané, etc.). En un deuxième moment, en reprenant l'expression avancée par Branislava Susnik, nous analyserons les relations dites de « dépendance périphérique » entre les grands foyers agricoles de la périphérie chaqueenne (les « étrangers furieux ») et les groupes des terres intérieures (les « chiens »). Nous finirons par un essai de « grille de lecture » du Chaco boréal, à partir de la symétrie existante entre les chaînes de médiations et systèmes de relations du versant oriental et du versant occidental du Chaco boréal. Le quatrième chapitre, renverse la perspective : comment les « Chiens » du Chaco pensent-ils, à leur tour, ces étrangers de la périphérie ? Nous reprenons ici des éléments ethnographiques portant sur la « fête des anabsoro » et le récit matriciel ou saga des anabsoro pour essayer de déchiffrer qui sont ces « étrangers furieux » qui viennent coloniser les terres intérieures du Chaco. Il s'agit, ici aussi, de réfléchir sur la nature, les contradictions et les limites que ces relations dites de « dépendance périphérique » comportent. Nous

proposerons donc, à la suite de Susnik, une interprétation historique et sociologique de ce récit ; une grille de lecture « chamacoco » des relations interethniques, en quelque sorte. La dialectique entre les « chiens » et les « étrangers furieux » apparaîtra alors.

La troisième partie, « Les hommes », continue dans la chronologie avec les XIX^e et XX^e siècles. Elle se divise en deux chapitres. Le premier, l'histoire de Basebygy (du nom d'un *pylota* ou chef guerrier dont les exploits sont racontés par la saga homonyme), se situe à l'époque de la crise du système tributaire alto paraguayen. Nous mettons en relation la crise de ce système et des relations qui l'informaient, avec l'apparition, dans les sources militaires, du terme « Chamococo », « Xamicoco », etc. Le nom commence à se fixer à cette époque, tout en continuant à désigner d'une façon forcément floue les gens de l'intérieur du Chaco. Ce n'est qu'à la fin du XIX^e siècle, que l'« ethnologie » chamacoco commence à être objectivée par le dispositif de colonisation. Elle serait conformée, selon la formulation canonique de H. Baldus (1932), par trois « sous-tribus » (horio, ebidoso et tomaraho) : nous soumettrons cette tripartition à une analyse critique en montrant comment le système de renvois croisés qui l'a produite traduit un paysage organisé autour des guerres de capture et de formes émergentes de violences. Nous concluons en montrant comment, à l'aube de la guerre du Chaco, ces sociétés étaient travaillées par d'importantes contradictions et une masse importante de populations déclassées (crise du système clanique) mettait sous tension les formes antérieures de pouvoir et de légitimité. Le dernier chapitre correspond à la rupture totale que signifia la guerre du Chaco pour les populations chaqueñennes en général et « les Chamacoco » en particulier. En suivant le général russe Bélaïeff dans ses explorations dans le Chaco, nous essaierons d'identifier quels furent ses guides ou « baqueanos » chamacoco ; nous montrerons comment l'armée trouva parmi les strates les plus fragilisées des sociétés indiennes les soutiens qui lui permirent d'ouvrir le Chaco. À la fin de la guerre, « seuls ont survécus ceux qui sont allés vers le fleuve Paraguay » ; il s'agira de comprendre les mécanismes qui permettront, après la Guerre, l'émergence d'une nouvelle strate d'agencements culturels et institutionnels dans le Chaco, la strate « contemporaine ».

La première annexe, « ethnographie visuelle de la fête des Anabsoro », présente une sélection des matériaux photographiques issus des terrains effectués entre les années 2001 et 2005 au campement tomaraho de María Elena, Alto Paraguay¹. La « fête

1. Notre travail photographique fut financé par le Museo del Barro (Asunción), d'abord en coopération avec la Rockefeller Foundation, puis sur les fonds propres de l'institution. Ces matériaux intègrent donc la collection du Musée ; nous les remercions de leur soutien et de nous avoir permis d'en faire usage pour notre thèse. Les campagnes de terrain à la communauté tomaraho de María Elena financées correspondent à : série 1, octobre-novembre 2001 ; série 2, octobre-novembre 2002 ; série 3, juin-juillet, septembre-novembre 2003 ; série 4, avril-mai 2004 ; série 5, janvier-février 2005.

des anabsoro » est un élément majeur du patrimoine culturel ishir. Elle n'était plus pratiquée par les populations ebitoso évangélisées (les anabsoro devinrent des « clowns », et la fête une manifestation « démoniaque »). La « réapparition » des Tomaraho, au cours des années 1980, offrit une nouvelle occasion de la documenter. Les travaux de Escobar (1993, *La belleza de los otros* ; 1999, *La Maldición de Nemur*) et notamment l'étude de Cordeu (1999, *Transfiguraciones simbólicas*) en dressent les principaux jalons et axes d'interprétation. Nous considérons que les matériaux dont nous disposons peuvent être utiles et compléter en quelque sorte ce travail en cours. Nous les avons organisés en trois volets. Le premier, « familles anabsonniques », permet d'identifier la vingtaine de « matriclans » et les principaux personnages du monde « anabsonnique ». Lorsque des matériaux graphiques antérieurs (Cordeu, Escobar, Susnik...) étaient disponibles, nous avons tenu à les insérer de façon à produire une vision plus large et dense de ces personnages : les registres photographiques de Susnik (1955)², les dessins collectés par Cordeu (1999)³, nos croquis et nos matériaux photographiques (2001-05) permettent ainsi d'organiser une sorte d'archéologie visuelle des anabsoro (les « étrangers furieux »). Un deuxième volet contient les matériaux concernant l'importante pratique du chamanisme parmi les Ishir. Cette activité, permanente dans le temps, s'intensifie particulièrement lors de la fête des anabsoro ; la série photographique que nous présentons permet de se faire une idée des principaux motifs corporels qu'elle implique. Enfin, le troisième volet contient une série « enfants et initiation » (*wetern*, initiés).

La deuxième annexe réunit une série de récits à caractère historique compilés sur le terrain de 2001 à 2005, notamment au cours de l'année 2003. Au cours de nos séjours de 2001 et 2002, les matériaux enregistrés portaient fondamentalement sur des récits à caractère mythologique. Des ouvrages importants (nous référons le lecteur à la synthèse de J. Wilbert & K. Simoneau 1987, *Folk literature of the Chamacoco indians*) ont été publiés à ce sujet et il ne nous a pas semblé que nos propres matériaux puissent apporter quelque chose de neuf au travail fondamental qui a été mené à ce sujet par E. Cordeu. En revanche, les récits à caractère historique (« l'assassinat de Boggiani », « la guerre du Chaco », etc.) sont très largement sous-représentés dans le corpus narratif ishir actuellement connu. Il nous a donc semblé dans ce cas que nos matériaux avaient un intérêt documentaire qui justifiait leur inclusion dans les annexes. Nous distinguons trois volets, le premiers regroupant une série de biographies (1870-2000) qui per-

2. Nous remercions très spécialement Adelina Pusineri d'avoir mis à notre disposition l'archive ethnographique de Branislava Susnik, conservé au Museo Etnográfico Andrés Barbero (Asunción), et de nous avoir permis d'en faire usage pour notre thèse.

3. Nous remercions la générosité de Edgardo Cordeu qui a mis à notre disposition sa collection de dessins « anabsonniques » et nous a permis d'en faire usage en cette thèse.

mettent de se faire une idée des principaux jalons de l'histoire récente de ce groupe ; le deuxième réunit une série de récit portant sur des événements historiques repérables (guerre du Chaco, meurtre de Boggiani, épidémies, etc.) ; le troisième contient des « rêves de chaman » dont la beauté justifie leur présence. Ces entretiens ont été réalisés avec l'aide d'un traducteur ; les récits ont été enregistrés en alternant la version originale en ishir et la traduction, faite sur place et de façon simultanée. En général, ils se sont déroulés en deux séances de travail de deux heures et demie par jour, pendant deux semaines à chaque fois. Nous avons transcrit littéralement la version en espagnol ; mais il s'agit d'un espagnol très difficile, nuancé et hétéroclite et ce même pour un hispanophone. Le texte résultant est riche et dense (ainsi, « le chant pour faire venir la pluie » devient « la polka pour projet pluie ») et nous ne croyons pas qu'il puisse être traduit en français sans perdre l'ensemble déjà difficile de ses nuances. Nous incluons donc dans les annexes les récits dans leur version espagnole ; dans le corps du texte, des versions de synthèse réécrites par nous sont présentée en français. Dans leur grande majorité, ces récits proviennent de trois personnes ; deux d'entre elles sont mortes depuis, que ce témoignage sincère de gratitude leur survive.

PREMIÈRE PARTIE
HISTOIRE DE NOMS

Chapitre I

LA QUERELLE DES NOMS

1. LA QUERELLE DES NOMS

Aux yeux d'un explorateur du début du XX^e siècle, une carte ethnographique contemporaine du Chaco boréal serait impossible à déchiffrer. « Niwaklé », « Ishir » et autres « Enhlet », supposés être aujourd'hui les « noms » des groupes ethniques de la région, sont des termes qui étaient inconnus pour Bélaieff, Nordenskjöld ou pour Métraux.

Il est des phénomènes trop visibles pour être vus, trop massifs, trop immédiatement présents pour que l'on s'interroge sur leurs conditions d'émergence. Ils existent en une sorte de transparence, sans opposer de résistance à l'analyse, sans besoin d'explications, sans qu'on ait à s'interroger sur leur sens ou leur mécanique, ils étaient déjà là avant tout travail, avant tout argument. Ainsi en va-t-il des noms indiens. Un bouleversement profond du paysage ethnographique du Chaco s'est opéré dans les dernières décennies, qui ne semble pas avoir intéressé autrement les spécialistes ; un basculement général des dénominations ethniques qui a été vécu en toute indifférence, comme s'il appartenait à la nature des choses, comme s'il n'entamait en rien l'objet de leur recherches ; un basculement massif mais insignifiant, une évolution qui se serait opérée de façon naturelle, sans poser de problème ni offrir de résistance. Le nom de chacune des ethnies du Chaco a changé au cours des quarante dernières années ; les dénominations actuellement en cours – « Niwaklé », « Enlhet », « Ayoré », etc. – sont irréconciliables avec celles utilisées dans les cartes du début du XX^e siècle, et les ouvrages de référence pour l'ethnologie chaquéenne, comme l'*Ethnography of the Chaco* de Métraux, ne les mentionnent pas non plus. Une coupure profonde sépare donc la « carte eth-

nique » utilisée par les militaires au cours de la guerre du Chaco (1932-1935) de celle qui est affichée de nos jours dans les musées ethnographiques ou dans les manuels scolaires, une coupure qui a entamé exhaustivement et transversalement l'ensemble des groupes ethniques du Chaco en rendant mutuellement inintelligibles des nomenclatures et des index qu'un demi-siècle à peine sépare. Bouleversement global, donc, qui a pris la forme d'un « non événement », glissement qui se serait opéré *dans le sens de l'histoire*, sans faire violence sur les acteurs et les institutions impliquées, sans hérissier les poils ni susciter la curiosité. Il faudrait bien sûr comprendre les raisons de cette invisibilité ou de cette non signifiante ; accordons-nous d'abord sur la nature des faits.



Carte n° 1 : Noms ethniques Chaco boréal

Le processus auquel nous faisons allusion n'est pas le fait du seul Chaco paraguayen mais, là mieux qu'ailleurs, il révèle son caractère systématique. Sur les rives du Pilcomayo, en s'éloignant d'Asunción, les groupes qui étaient encore récemment connus sous le nom de « Toba » sont à présent identifiés sous le nom de « Qom », ethnonyme extensif aussi bien aux anciens « Toba occidentaux » qui habitaient le haut Pilcomayo qu'aux « Toba orientaux » plus proches de l'embouchure sur le Paraguay ; les groupes « Qom » vivant sur la rive paraguayenne du Pilcomayo précisent leur identité en s'appelant « Qom-lik »¹. Sur

le Pilcomayo encore, en amont des Esteros de Patiño, les groupes qui étaient connus comme « Ashluslay »², « Sociagay »³ ou « Suhín »⁴, et plus généralement comme « Chulupí »⁵, s'identifient à présent sous le nom de « Niwaklé », terme enregistré pour la

1. J. ZANARDINI & W. BIEDERMANN (2001), *Los Indígenas del Paraguay*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2001 ; museo barbero

2. E. NORDENSKJÖLD (1910), *Indianlifi : El Gran Chaco, Syd-Amerika*, Stockholm : Bonnier, 1910 ; trad. fr. : *La Vie des Indiens dans le Chaco (Amérique du sud)*, Paris : Revue de Géographie, 1912 ; R.J. HUNT (1915), *El Chorotí o yófuaha*, Liverpool : H. Young, 1915.

3. J. BÉLAIEFF (1941), *Mapa etnográfico del Chaco paraguay*, Asunción : Sociedad Científica del Paraguay, 1941.

4. Le terme était utilisé dans les missions anglicanes dans la zone dans l'immédiate avant guerre.

5. Voir par exemple A. MÉTRAUX (1946a), « Ethnography of the Chaco », in : J.H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Washington : Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, 1946, vol. 1, *The Marginal tribes*.

première fois par SúsNIK en 1961⁶. De même, en amont du pays « niwaklé », approchant la frontière bolivienne, les groupes qui étaient encore récemment connus comme « Chorotí » se réclament à présent du nom de « Manjui »⁷. En s’avançant vers le nord, en remontant l’actuelle frontière bolivienne, des groupes détachés de ceux que Nino (1912) appelait encore « Chiriguano »⁸ et qui furent appelés « Guarayos » lors de la Guerre du Chaco, puis « Guarani occidentaux » dans les décennies qui suivirent, préfèrent à présent se nommer simplement « Ava »⁹. Ceux que Métraux (1946) appelait encore « Tapiété »¹⁰ (et qui continuent, côté argentin, à se nommer ainsi), sont devenus, au Paraguay, des « Guarani Ñandeva » mais préfèrent eux aussi la désignation générique de « Ava » ou « Guarani ». En revenant vers l’est, au centre du Chaco, au sud des anciennes missions jésuites de Chiquitos, la constellation des populations jadis connues sous les noms de « Tsirakua », « Ugaraños », « Guarañocas » et plus généralement, à partir de la guerre du Chaco, « Moros », sont à présent unanimement connus sous le nom d’ « Ayoré » ou « Ayoréo », terme qui fut pour la première fois identifié par Gibbon (1955)¹¹, puis repris par Kelm (1960) et Sebag (1964)¹². Appartenant à la même famille linguistique mais installés sur la rive occidentale de l’Alto Paraguay face au Pantanal brésilien, les « Chamacoco », dont le nom fut consigné pour la première fois à la fin du XVIII^e siècle¹³ et repris plus tard par Boggiani (1894), Baldus (1927), SúsNIK (1957) ou Bernand (1977)¹⁴, retiennent à présent la dénomination de « Ishir », terme qui fut progressivement introduit dans la littérature ethnographique depuis Cordeu (1974) et

6. B. SÚSNIK (1961), *Apuntes de etnografía paraguaya*, Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1961, Manuales del Museo Etnográfico Andrés Barbero, n° 2.

7. ZANARDINI & BIEDERMANN, *op. cit.*, 2001 ; museo barbero.

8. B. DE NINO (1912), *Etnografía chiriguana*, La Paz : Argote, 1912. Le terme est encore fréquemment utilisé de nos jours.

9. Voir G. GRÜNBERG & F. GRÜNBERG (1975), *Los Chiriguanos, guaraní occidentales del Chaco central paraguayo : Fundamentos para una planificación de su desarrollo comunitario*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1975 ; ZANARDINI & BIEDERMANN, *op. cit.*, 2001.

10. MÉTRAUX, *op. cit.*, 1946a.

11. Gibbon 1955 ; J. HAEKEL (1955), « Berichte : Studienreise eines jungen Österreicherers in Ostbolivien », in : *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, Wien, 1955, vol. III, n° 1 ; Ayore pedagogical grammair 1955

12. H. KELM (1960), « Zur Frage der ethnographischen Einordnung der Ayoré, Moro und Yanaígua im Ostbolivianischen Tiefland », in : *Baessler-Archiv*, Berlin, 1960, vol. 8 ; L. SEBAG (1964), « Compte rendu de mission chez les Indiens Ayoré du Paraguay et Bolivie », in : *L’Homme*, Paris, mai/août 1964, vol. IV, n° 2.

13. F. RODRIGUES DO PRADO (1795), « Historia dos Indios cavalleiros ou da nação Guaycurú », in : *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1839, n° 1.

14. G. BOGGIANI (1894), « I Ciamacoco », in : *Atti della Societa Romana di Antropologia*, Roma, 1894, vol. II, n° 1 ; H. BALDUS (1927), « Os Indios Chamacocos e a sua lingua », in : *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1927, vol. 15, n° 2 ; SúsNIK « estudios chamacoco » ; C. BERNAND (1977), *Les Ayoré du Chaco septentrional : Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag*, Paris & Den Haag : Mouton, 1977.

récemment assumé, par exemple, par Escobar (1999)¹⁵. En outre, une diversité de groupes jadis connus comme Lengua, Gentuses, Guaná, Sanapaná, Sapuki ou Angaité (entre autres) sont aujourd'hui regroupés sous les noms d'Enlhet et d'Enenlhet au nord du département de Presidente Hayes et au sud de celui d'Alto Paraguay¹⁶.

C'est donc massivement que les dénominations indigènes basculent, lors des dernières décennies, vers une nouvelle ethnonymie. On voit bien l'ampleur et l'exhaustivité avec laquelle ce basculement s'est produit : pas un groupe indien du Chaco n'a échappé à ce mouvement ; tous, sous leurs noms actuels, seraient méconnaissables aux yeux d'un observateur d'il y a cinquante ans. Ce glissement s'est d'abord produit dans la littérature spécialisée (approximativement, entre 1955 et 1985) et a été plus tard repris et confirmé par la législation paraguayenne et les acteurs institutionnels, notamment à partir des années 1990. Cependant, comme nous le disions, malgré son ampleur et son caractère immédiatement visible, ce mouvement n'a guère attiré l'intérêt des ethnologues et des spécialistes de la région. Au contraire, ce passage a été soutenu, promu et impulsé par les organisations et les acteurs du monde indigéniste comme s'il s'agissait d'une évolution normale de la situation, un ajustement ou un recadrage des anciennes taxonomies devenues désuètes, une sorte de clarification salutaire du panorama ethnologique du Chaco. *Allant de soi*, elle a pu se produire en absence de toute discussion ou réflexion approfondie. De fait, tout se passe comme si le basculement des noms ethniques n'était qu'un phénomène accessoire, un accident ou un événement nominal qui se serait opéré sans altérer la nature de l'objet, un mouvement du « nom » qui n'entame en rien la nature de la « chose », un phénomène second en somme, dépourvu en lui-même d'intérêt ethnologique. Vidé de toute signification, naturalisé dans son avènement et son déploiement historique, le basculement plus ou moins simultané de l'ensemble des dénominations ethniques de la région est devenue un « non événement », effet de surface, remous extérieurs qui ne sauraient traduire la quiétude inaltérée du fond, discontinuité des noms qui ne saurait entamer l'inébranlable continuité des ethnies.

Le *sens* de ce mouvement a été interprété en clé morale. Il s'agirait en tous les cas d'un passage allant du « faux » au « vrai ». En effet, nous le verrons, le nom retenu voudrait être un « autonome » ou un « endonyme » (le nom que le groupe se donne à lui-même) tandis que celui qui est déchu serait un « exonyme », en ceci qu'il fut attribué

15. E.J. CORDEU (1974), « La idea de "mito" en las expresiones narrativas de los indios Chamacoco o Ishir », in : *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 1974, vol. II, n° 2 ; T. ESCOBAR (1999), *La Maldición de Nemur : Acerca del arte, el mito y el ritual de los indígenas ishí del Gran Chaco Paraguayo*, Asunción : Centro de Artes Visuales Museo del Barro, 1999.

16. H. KALISH in www.enlhet.org ; A. FABRE (2005/07), « Los pueblos indígenas del Gran Chaco y sus lenguas », in : *Suplemento Antropológico*, Asunción, 2005/07, 1^a parte, « Los Enlhet-Enenlhet », vol. XL, n° 1.

par un tiers, Indien ou pas, puis réifié ou fixé par le front de colonisation, les militaires ou les appareils d'État. Ainsi, le sujet indigène, toujours collectif et toujours égal à lui-même, aurait traversé la jungle touffue des dénominations erronées et des noms aliénants pour conquérir, *en fin d'histoire*, le droit d'énoncer lui-même, dans la transparence retrouvée de son identité, son propre nom, son nom propre. L'histoire des noms indiens serait donc l'histoire d'une aliénation et d'un malentendu duquel ils seraient (et nous serions) enfin en train de sortir. Ce mouvement aurait donc quelque chose d'émancipateur, l'appropriation du nom serait une des clés permettant une prise de conscience « du soi » et du « pour soi » indien. Nous ne nous prononcerons pas ici – pas encore – sur la pertinence politique ou éthique de cet argument ; il nous intéresse seulement de montrer ses limites heuristiques. Elles tiennent, d'une part, à ce que des noms ne sauraient être « vrais » ou « faux » : les structures de nomination qui jalonnent la relation qu'ont pu établir les jésuites et les populations indiennes dans le Chaco au XVIII^e siècle ne sont pas plus « fausses » ni plus « vraies » que celles qui articulent la relation qu'entretiennent de nos jours ethnologues et communautés indiennes. Dans cette perspective, ces structures de nomination *fonctionnent*, et puisque la plus grande partie des sources historiographiques disponibles pour travailler sur la région consiste en des noms rapportés par des chroniqueurs, des missionnaires ou des militaires au gré de leurs explorations, il conviendrait non pas de les juger par rapport à leur degré de « véracité », mais d'expliquer comment ils ont pu être institués, dans le cadre de quelle relation et pour traduire quels rapports. Les noms ethniques retenus au cours des siècles ne deviennent exploitables qu'à la condition de s'interroger sur leurs conditions historiques de fonctionnement. Par ailleurs, cet argument suppose qu'il existe quelque chose de proche à un « vrai nom », *le vrai nom* d'une ethnie que nous serions enfin en condition de connaître. D'où vient cette idée selon laquelle tout groupe humain se devrait d'avoir un nom (pourquoi pas un drapeau et un hymne, l'on tracerait alors l'archéologie totémique de la nation), un seul nom, un *vrai nom* ? Du reste, le sujet qui serait ainsi représenté et identifié est-il unanime et homogène, sans contradictions ? N'existe-t-il pas une politique du nom au sein des communautés indiennes ? N'existent-ils pas des autorités émergentes, des légitimités déchues, des nouveaux vecteurs structurants qui débattent, à chaque occasion, de la façon, de la portée et des logiques de représentation et d'identification ? Nous verrons plus loin de quelle façon l'utilisation du terme « Ishir » fait l'objet d'importantes discussions entre les différents acteurs des groupes « chamaco », discussions dont on ne peut produire l'analyse qu'à la condition de dépasser cette idée qui veut que les gens aient *le nom* d'une ethnie inscrit sur leurs fronts. Ainsi, toujours au nom de l'autodétermination des groupes en question, les apôtres d'une transparence nominale enfin retrouvée seraient en train, dans un même geste, de substituer à

l'analyse du fonctionnement historique des dénominations ethniques celle de leur vérité, tout en effaçant au sein même de ces groupes toute contradiction, toute multiplicité, toute politique du nom et de la représentation. Le bouleversement des ethnonymies chaqueennes devient insignifiant parce que toute considération sociologique est évacuée au profit d'une énonciation morale et humaniste du problème.

Mais si ce bouleversement est devenu invisible c'est aussi parce qu'il est bien difficile, dans les circonstances actuelles, de bien cerner son seuil d'émergence. A aucun moment, ce passage n'a été pensé comme un mouvement transversal s'entamant simultanément sur l'ensemble des groupes indiens du Chaco. Au contraire, l'on trouvera un même argument s'exerçant séparément pour chacun des groupes en question, sans que le caractère général du mouvement ne soit jamais énoncé, comme si son niveau d'émergence était l'histoire particulière de telle ou telle autre ethnie. Ainsi, nous trouvons là un examen détaillé des « faux noms » prêtés aux « Niwaklé » qui conclue à la nécessité de garder ce dernier terme¹⁷, plus loin une argumentation en règle pour le bannissement d'un « Chamacoco » qui nous a trop longtemps trompé¹⁸, ailleurs une longue exégèse sur la nécessité de passer du « Sanapaná » à l'actuelle et vraie dénomination d'« Enxet »¹⁹. C'est-à-dire que ce mouvement a été pensé dans le cadre des approches monographiques produites par l'ethnologie régionale dans la dernière moitié du XX^e siècle. À vrai dire, non seulement ce mouvement est pensé dans un cadre monographique, mais encore, l'un et l'autre participent d'une même strate et constituent en quelque sorte deux dimensions d'une même transformation. Cette « querelle des noms » accompagne l'avènement d'une approche monographique des différents groupes du Chaco. Cette approche succède aux grands travaux d'indexation et de classification ethnique qui ont construit, dès la fin du XIX^e siècle, l'image d'ensemble du paysage ethnologique du Chaco (Boggiani, Schmit, Kersten, Métraux, etc.), image qui aurait donc paradoxalement été construite à base de dénominations « erronées ». N'est-ce pas dans la première monographie qui leur fut dédiée (Súsnik 1961) que le terme « Niwaklé » fait surface ? N'est-ce pas avec la production du premier corpus monographique (Gibbon, Kelm, Sebag, etc.) sur les « Ayoré » que le terme – « Ayoré » – est apparu ? Et l'on pourrait multiplier les exemples. Une mise en scène bien particulière voudrait que l'ethnologue, perçant pour la première fois le « monde intérieur » du groupe en

17. M. CHASE-SARDI (2003), *¡ Palavai Nuu ! : Etnografía nivaclé*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2003, t. I, chap. etnonimos.

18. G. SEQUERA (2005), *Chamacoco cosmografía/Cosmography chamacoco*, Boras [Sverige] : Boras konsmuseum, 2005.

19. E. UNRUH & H. KALISCH (2003), « Enlhet-Enenlhet : Una familia lingüística chaqueña », in : *Thule : Rivista italiana di studi americanistica*, Roma, aprile/ottobre 2003, n° 14/15.

question, découvre – ce que nul avait pu faire avant lui – le *véritable nom* de ceux qu’il est en train de visiter et non plus celui, extérieur, que lui prêtait l’ignorance des colons, des missionnaires, des militaires ou des explorateurs qui l’ont précédé. La monographie ethnique et le dévoilement du « véritable nom » de l’ethnie vont de pair, ils s’accompagnent et se disent mutuellement. Nous y reviendrons ; nous voulons seulement souligner ici que, dans ces conditions, la question du caractère général et transversal de ce mouvement n’a pas pu être posée et que, de la sorte, ses ressorts historiques, institutionnels et sociologiques n’ont pas pu être calibrés au niveau qui est le leur : non pas celui de telle ou telle ethnie en particulier, mais celui de la façon dont se définit et se construit le fait ethnique en un lieu et un moment historique déterminés.

Ce faisant, la *mécanique* de cette transformation s’est elle aussi effacée. À suivre l’argumentaire prédominant, il n’y aurait pas à proprement parler de bouleversement ou de changement des noms indiens. Il s’agirait plutôt d’une « découverte », du « dévoilement » d’une vérité jusqu’ici cachée, enfouie sous des formes aberrantes et extérieurement prêtées. Le nom a toujours été là, il n’a pas changé, seulement nous ne pouvions ou ne voulions pas le voir. Ce ne sont pas les noms qui ont changé, mais notre appréciation de la réalité ethnologique. Nous avons été sensibilisés à cette réalité, nous la découvrons enfin, nous sommes finalement à même de lui reconnaître la propriété de ses noms et le droit de les énoncer. Il s’agirait donc d’une querelle strictement nominale, ne concernant en rien la réalité de ce qui est nommé, une querelle d’observateurs, un problème extérieur à la nature de l’objet. Est-ce vraiment le cas ? Nordenskjöld aurait séjourné une année durant parmi les « Ashluslay » sans que personne ne lui dise qu’il était en fait chez les « Niwaklé » ? Les missionnaires anglicans auraient évangélisé des années durant des « Angaité » sans se rendre compte qu’ils étaient en train de prêcher à des « Enxet » ? Métraux aurait sauvé la vie de quelques « Chulupí » sans qu’ils aient eu la générosité de lui transmettre leur vrai nom ? Et Boggiani aurait prit une femme « chacmacoco » et se serait fait assassiner par ses beaux-frères sans que personne dans la famille ne se daigne à lui dire qu’ils n’étaient pas des « Chamacoco » ? Tous ces gens-là auraient attendu la venue des ethnologues pour leur révéler une vérité jusqu’alors soigneusement cachée et dissimulée au regard des visiteurs inexperts – missionnaires, explorateurs, commerçants – qui visitaient leurs campements ? Trop enclins à effacer le rendement historique de leurs propres machines théoriques et institutionnelles, les acteurs et les institutions du champ indigéniste ont promu ou soutenu ce passage au « vrai nom » à force d’imaginer une double transparence : la leur, d’abord, puisqu’ils ne seraient là que pour s’effacer (vieux rêve d’avant-garde) et nous livrer une compréhension immédiate et transparente de l’autre ; celle des sociétés indiennes, ensuite, unanimes dans leur définition, inchangées dans leur substance, égales à elles-mêmes. Le

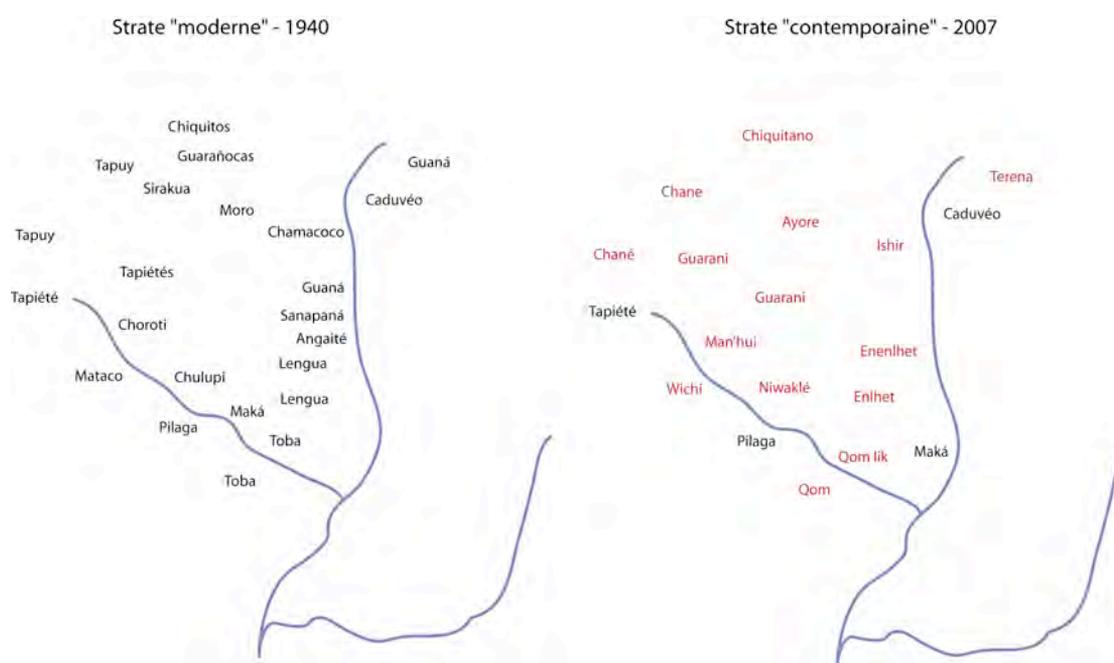
changement des noms indiens dans les dernières décennies n'est pas un phénomène propre au Chaco, mais il prend ici une envergure telle, il s'entame de façon si visible qu'il devrait nous permettre de mieux comprendre ce qu'il met en jeu. A condition que nous acceptions ce fait : il n'existe pas de dévoilement, il n'existe pas de vérité qui émergerait enfin ; nous sommes en face d'une transformation dans l'agencement et dans l'organisation du champ institutionnel et sociologique à l'intérieur duquel les noms signifient et fonctionnent : « *le jeu des noms et la valse des ethnonymes n'est pas toujours simple, pas toujours transparent, pas toujours innocent [...] le fait de choisir une étiquette de représentation collective ou d'assignation ethnique est aussi une politique* »²⁰.

2. QUE DES « HOMMES »

Quelles nouvelles conditions, quelles transformations, quels acteurs sont à la base de ce changement – récent – des ethnonymiques chaqueños ? Les acteurs et les associations du champ indigéniste qui ont promu ou soutenu ce passage n'y ont vu que l'aboutissement d'un mouvement émancipateur des peuples indiens qui leur aurait permis de retrouver, finalement, leurs propres noms. Comme si l'histoire des dénominations ethniques et interethniques n'avait été que l'histoire d'un malentendu dont nous serions finalement en train de sortir. Mais alors, dans ce chœur de soliloques où chacun se dit soi-même, où chaque groupe est celui des « Hommes », dans cette vitrine humaniste où personne n'aurait plus besoin de nommer l'autre puisque chacun se nomme lui-même dans la case qui est la sienne, le nom et l'ethnonyme n'auraient-ils pas changé de nature et de fonction ? Ne seraient-ils pas en train de nommer non seulement *autrement* mais encore *autre chose* ? Le changement du nom, de sa nature et de sa fonction, ne signifierait-il pas, non pas la permanence d'une identité qui se dirait autrement, mais au contraire une transformation profonde dans l'économie même des identités et dans l'opération de (se) nommer ? Pour essayer de penser ce problème, il faudrait pouvoir penser l'histoire des dénominations ethniques autrement que comme l'histoire d'une aliénation. Il faudrait suspendre, du moins momentanément, l'idée selon laquelle on passe du faux au vrai, de l'injuste au juste – qu'il s'agisse de justesse ou de justice. Il faudrait rendre visibles les transformations sociales et institutionnelles qui sous-tendent ce mouvement. Essayons donc de comprendre en quoi consiste cette transformation et ce qu'elle met en jeu.

20. I. COMBÈS (2006), « Cuando el nombre no hace al indio », in : I. Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, Santa Cruz : IFEA, SNV, El País, 2006, p. 20, 22.

Commençons par comparer deux cartes ethnographiques, une de celles qui pouvaient encore être en usage vers 1950, et une autre utilisée de nos jours pour représenter la variété ethnologique du Chaco boréal. La carte de Bélaieff (1942)²¹ ou celle de Métraux (1946)²² sont exemplaires pour le premier cas ; une autre, utilisée actuellement à des fins pédagogiques dans les musées et institutions indigénistes paraguayennes, serait paradigmatique du deuxième²³. Simplifions-les, même au risque de perdre quelques détails géographiques, afin de mieux cerner leurs articulations principales :



Carte n° 2 : Strates ethnonymiques moderne et contemporaine

On voit bien comment, en une soixantaine d'années, le paysage ethnonymique du Chaco a radicalement changé. On peut représenter ce passage en un tableau provisoire de ce type :

21. BÉLAIÉFF, Mapa etnográfico del Chaco paraguayo, 1941.

22. A. MÉTRAUX (1946b), Tribes of the Gran Chaco : Present day locations (map), in : Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Washington : Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, 1946, vol. 1, *The Marginal tribes*.

23. ZANARDINI & BIEDERMAN, *op. cit.*, 2001 ; consultar www.museobarbero.org.py

Tableau n° 1 : Strates ethnonymiques moderne et contemporaine, par famille linguistique

FAMILLE LINGUISTIQUE	GROUPE (NOM ACTUEL)	VERS 1940 CONNU SOUS LES NOMS DE
Guarani	Isoseños, Guarani	Chiriguano, Chané, Tapui, Guarani
	Guarani Ñandeva, Ava, Tapieté	Tapiete, Tapii, Yanoa, Ñanaigua, Guasurangüe, Chiriguano
Guaykuru	Guarani occidental, Ava	Guarayo, Chiriguano
	Qom-lik, Takshika, Toba	Toba
	Pilagá	Pilagá
	Mbayá, Guaicuru, Caduvéó	Caduvéó
Mataco-mataguayo	Niwaklé	Chulupí, Suhin, Ashluslay, Sociagay
	Maká	Maká, Eimaga
	Manjui	Chorotí, Chorote
	Wichí	Mataco, Noctenes, Güisnay, Mataguayos
Mascoy	Enlhet	Lengua
	Enenlhet (Kaskiha, Sanapaná, Angaité)	Lengua, Guaná, Toba, Mascoy, Sanapaná, Angaité
	Enxet	Lengua
Zamuco	Ayoré	Moro, Maquianosos, Tsirakúa, Guarañooca, Empelotas, Yanaigua
	Ishir-Ebitoso	Chamacoco manso
	Ishir-Tomaraho	Chamacoco bravo, moro

Nous avons déjà constaté que ce passage s'opère de façon à peu près simultanée dans l'ensemble de la région. Cette simultanée épuise-t-elle l'identité entre les opérations que dans chaque cas permettent de passer d'un nom à l'autre ? Il semble que non, et d'autres similitudes apparaissent qui rendent visible l'unité d'ensemble de ce mouvement, son caractère régional et donc son indépendance vis-à-vis des caractéristiques et de la situation propres à chacun des groupes ethniques concernés. Cette unité d'ensemble ne devient visible qu'à la condition de désamorcer une convention ou une disposition du champ : ces termes signifient en tant que noms parce qu'ils ne signifient plus en tant que mots. En effet, bien que la littérature spécialisée se soit largement dédiée dans les dernières décennies à rendre possible une traduction poussée des univers linguistiques et symboliques indiens, en produisant par exemple des compilations

bilingues de récits, des dictionnaires ou des traductions en langue indienne de matériaux pédagogiques (mais aussi et surtout évangéliques), les noms indiens ont été épargnés, et à la différence d'autres domaines culturels ils ont été maintenus dans la plus grande opacité. Comme si, en fait, ce n'était qu'à la condition d'effacer la signification précise de ces termes qu'ils pouvaient fonctionner comme éléments d'identification des entités sociales qu'ils sont censés représenter. Ou encore, en effaçant la signification du terme pour ne laisser que sa trace signifiante, c'est la langue en elle-même qui devient le critère fondamental de différentiation. Essayons à présent de rendre ces noms à leur condition de mots et restituons, lorsque cela nous est possible, la signification vernaculaire du terme retenu : nous perdrons en ésotérisme ce que nous gagnerons en clarté. L'exercice ne se veut pas exhaustif, il devrait seulement nous permettre de dégager un mouvement de fond.

Saisissons-nous de quelques exemples au sujet desquels nous aurons occasion de revenir tout au long de ce chapitre. À commencer par ces mêmes « Niwaklé » que nous avons déjà mentionnés²⁴. Ces populations tenaient leurs campements sur la rive gauche du Pilcomayo, en amont des Esteros de Patiño, et leur territoire pénétrait sur une centaine de kilomètres vers l'intérieur du Chaco, au sud des actuelles colonies mennonites. Les premiers travaux significatifs qui leur ont été dédiés sont ceux du suédois E. Nordenskjöld qui visita à plusieurs reprises leurs campements au début du XX^e siècle²⁵. Il ne s'agissait pas alors de « Niwaklé », mais d'« Ashluslay », terme que l'explorateur suédois fera entrer dans les annales (et les index) de l'ethnologie moderne. Ces « Ashluslay » seront aussi et plus généralement connus comme des « Chulupi », nom sous lequel ces populations étaient connues sur le front de colonisation argentin. D'autres noms leur furent aussi prêtés, comme « Sociagay »²⁶ ou « Suhin »²⁷, jusqu'à ce qu'en 1961 SúsNIK introduise le terme « Niwaquli », qui sera ensuite repris par les différents ethnologues qui se sont essayés sur ce dossier²⁸. SúsNIK signale que ce terme voudrait dire « les hommes », définition sur laquelle revient Chase Sardi : « *Ils s'ap-*

24. Pour les Niwaklé, nous nous référons dorénavant à CHASE-SARDI, *op. cit.*, 2003 ; SÚSNIK, *op. cit.*, 1961 ; A. SIFFREDI & S. SANTINI (1993), « Movimientos, localización y experiencia : Una aproximación a la historia oral de los nivacle septentrionales en los últimos sesenta años », in : *Memoria Americana : Cuadernos de Etnohistoria*, Buenos Aires, 1993, n° 2, ; et A. STERPIN (1993), « La chasse aux scalps chez les Nivacle du Gran Chaco », in : *Journal de la Société des américanistes*, Paris, 1993, n° 79s.

25. NORDENSKJÖLD, *op. cit.*, 1910, et E. NORDENSKJÖLD (1919), *An ethno-geographical analysis of the material culture of two Indian tribes in the Gran Chaco*, Göteborg : Elanders, 1919, trad. fr. : *Analyse ethno-géographique de la culture matérielle de deux tribus indiennes du Gran Chaco*, Paris : Genet, 1929.

26. BÉLAIEFF, mapa etnográfico.

27. W.B. GRUBB (1911), *An unknown people in an unknown land*, London : Seeley and co., 1911 ; trad. esp. : *Un pueblo desconocido en tierra desconocida*, Asunción : Iglesia Anglicana Paraguaya & Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1993.

28. SÚSNIK, *op. cit.*, 1961, p. 186.

*pellent eux mêmes Niwaklé [...] Niwaklé signifie “homme”, avec un sens générique, être humain. Mais aussi homme dans le sens de personne masculine »*²⁹.

Dans des circonstances différentes, une même évolution est à la base de l'apparition du terme « Ayoré ». Dans la frange septentrionale du Chaco, une constellation de groupes extrêmement réduits qui nomadisaient dans le vaste « désert » qui s'étend au sud des anciennes missions jésuites de Chiquitos furent connus dès le XIX^e siècle sous des termes hétérogènes comme « Guarañoca », « Tsirakúa » ou « Empelotas (en pelotas) ». Au XX^e siècle, ces populations furent plus généralement connues sous le nom générique de « Moro », répandu par l'armée paraguayenne lors de la guerre du Chaco. Le terme « Ayoré » (« Ayorei », « Ayoreo ») est pour la première fois relevé dans la *Pedagogical grammair* écrite par les missionnaires protestants en 1955³⁰. Il a été repris depuis lors par l'ensemble des travaux sur ces groupes. Ainsi, nous savons que « *les Ayorés se nomment eux mêmes “Ayoreode”, qui est la forme plurielle de ayorei, “l'homme”, dont le féminin est ayoré. Le terme ayorei s'emploie aussi pour désigner de façon générique tout être à figure humaine »*³¹.

À l'est du Chaco, à partir de la rive droite du fleuve Paraguay jusqu'aux abords des actuelles colonies mennonites dans l'intérieur du pays, des groupes jadis connus sous le terme de « Mascoy » (« Mashcoi »³², « Macikoí »³³) et plus généralement sous le terme castillan de « Lengua », qui incluait des entités socio-ethniques aux dialectes rapprochés comme les « Sanapaná », les « Angaité », les « Kaskiha », etc.³⁴, ont été depuis peu réunis sous les désignations de « Enlhet » et de « Enenlhet ». Selon Unrhu et Kalish, ces termes « *résultent du fait que tous ces groupes partagent une notion semblable pour exprimer le concept de “personne humaine, homme”* » de sorte qu'elle est aujourd'hui utilisée comme autodénomination : « *Dans ses propres termes, donc, la nation Enlhet-Enenlhet est “la nation des gens”* »³⁵. Notons en faveur des auteurs que le caractère émergent du terme est explicitement signalé.

29. CHASE-SARDI, *op. cit.*, 2003, vol. I, p. 98-99.

30. 1955, *Ayoré Pedagogical Grammar*, Cochabamba : New Tribes Mission.

31. M. BÓRMIDA & M. CALIFANO (1978), *Los Indios Ayoréo del Chaco Boreal : Información básica acerca de su cultura*, Buenos Aires : Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1978 ; reed. : « Los Ayoreo del Chaco boreal », in : J. Zanardini (ed.), *Cultura del pueblo Ayoreo*, Asuncion : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2003, p. 19.

32. T. KOCH-GRÜNBERG (1902), *Die Maskoi-Gruppe im Gran Chaco* “Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien”, n. 32, p. 130-148.

33. J.A. VELLARD (1969), *Vocabulario Toba*, Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios Lingüísticos, 1969, p. 10.

34. Voir MÉTRAUX, *op. cit.*, 1946a.

35. UNRUH & KALISCH, *op. cit.*, 2003.

Nous pourrions multiplier les exemples : « Ishir », d'utilisation récente parmi les anciens « Chamacoco », voudrait lui aussi dire « personne » ou « humain »³⁶, tout comme le « Qom » des anciens « Toba » ou le « Wichí » de ceux qui étaient auparavant identifiés comme « Mataco » ; le même constat s'impose pour le « Ava » utilisé par les « Guaraní occidentaux » ou les « Guaraní Ñandeva », termes qui sur-écrivaient déjà un ancien « Chiriguano » désuet. Ainsi, si on traduit les termes indiens qui organisent actuellement le paysage ethnonymique du Chaco, le résultat est bien paradoxal : tout le monde ou presque a pour « nom ethnique », c'est-à-dire pour trait de distinction, quelque chose qui ressemble à « les personnes », « les hommes » ou « les humains », forme commune et inclusive à tous. Revenons à notre carte, en restituant le sens des termes utilisés :



Carte n° 3 : Strate contemporaine traduite

Le phénomène est suffisamment homogène pour qu'il faille s'interroger sur la nature de ses mécanismes : traduirait-il, comme il a souvent été argumenté, le caractère intrinsèquement « ethnocentrique » des groupes en question ? Ou s'agirait-il plutôt d'une évolution, à échelle régionale, dans l'économie des rapports identitaires, dans l'agencement des formes institutionnelles qui les soutiennent, dans la nature et la fonction du « nom ethnique » et, au-delà, dans les conditions mêmes d'existence et de fonctionnement du « fait ethnique » dans le Chaco d'après-guerre ?

Car cette carte a ceci de paradoxal qu'elle pourrait représenter n'importe quel paysage humain dès le moment où l'on convient que ces espaces sont fondamentalement habités par... « des gens » et « des personnes ». Sauf à considérer que ces termes sont utilisés de façon exclusive. Et en effet, pour les tenants du caractère ethnocentrique des populations concernées, le fait que ces populations se nomment elles-mêmes « les humains » ou « les personnes » supposerait inversement qu'elles nieraient ce caractère aux groupes environnants : si les Niwaklé se disent eux mêmes « les humains », c'est bien parce que leurs voisins ne le sont pas, dit-on, ou alors il le sont en une moindre mesure.

36. E.J. CORDEU (1981), *Aishtuwénte : Las ideas de deidades en la religiosidad chamacoco*, tesis doctoral en Filosofía y Letras, Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1981, manuscrito inédito, p. 23 ; tb dico Ishir castellano.

Or, comme ce phénomène est attestée pour l'ensemble des populations de la région, nous nous voyons invités à nous rendre à la force de l'évidence et à conclure que chacun de ces groupes aurait vécu, *dès le début*, en une sorte de déni de l'humanité des autres. Cette idée est venue en renforcer une autre, selon laquelle la « conception du monde » de ces populations serait profondément, structurellement, ontologiquement ancrée dans leur particularité linguistique. Au-delà de leurs sociétés, c'est-à-dire au-delà de leurs langues, s'étendrait un espace inintelligible et opaque, peuplé d'êtres qui « ne sauraient pas parler » et qui appartiendraient en conséquence à des catégories sous-humaines ou pré-humaines. L'argument « ethnocentrique » se greffe alors sur un autre qui ferait de la langue et de la communauté linguistique le socle de toute identité. Ce ne serait donc qu'à travers une éthique universelle, que telle ou telle autre civilisation aurait su imposer, que les gens en seraient venu à se convaincre de l'humanité des autres. Avant que cette illumination morale n'advienne, en un temps qui se voudrait « primitif » les êtres auraient évolué dans l'enceinte close et étanche de leur société et de leur langue, incapables de toute universalité, c'est-à-dire, incapables de toute éthique abstraite susceptible de s'affranchir de leurs circonstances immédiates et sensibles. Et comme cette éthique ferait défaut, en dehors des frontières du « soi » il ne pourrait y avoir que la guerre. Ce triple argument – déni d'humanité de l'autre, ancrage linguistique du soi, omniprésence de la guerre – fut très tôt théorisé : l'avancée jésuite sur le Chaco s'est idéologiquement justifiée à partir de la proposition inverse, à savoir la propagation d'une humanité et d'une éthique universelle, l'intelligibilité mutuelle des langues par traduction et référence à un même et seul Texte et la pacification des relations sociales par sublimation rituelle du fait guerrier. Nous ne discuterons évidemment pas ici les subtilités théologiques de l'argumentaire jésuite : par contre, il nous intéresse de montrer la continuité, pas toujours affichée, qui existe entre la théorisation missionnaire de la question indienne et quelques-uns des maîtres arguments de l'ethnologie qui a été pratiquée dans la région. Ainsi donc, la « découverte » du « véritable nom » que ces « communautés » se donnent à elles-mêmes est venue renforcer cette idée selon laquelle ces sociétés auraient vécu et vivraient encore dans une sorte d'autarchie métaphysique, incapables de toute compréhension de l'autre (privilege de la « science », dirait Lévi-Strauss), étanches à l'extérieur parce que transparentes vers l'intérieur. Voici donc le Chaco qui en résulte : une dizaine d'humanités parallèles, éparées dans l'espace, évoluant dans l'intimité ontologique de leur propre « cosmovision », attrapées dans une existence culturelle linguistiquement circonscrite, se faisant la guerre lorsqu'elles se rencontrent, s'ignorant lorsqu'elle ne le font pas, croyant être seules dans le monde parce qu'incapables de reconnaître dans l'autre un égal.

Sauf que rien, en dehors des nécessités de l'argument, ne permet d'affirmer le caractère excluant des anthroponymes – « les humains », « les hommes » – dont il est

question. Bien au contraire, dès qu'on s'arrête sur le détail – et nous essaierons de le montrer tout au long de cette étude –, des circulations sociales et culturelles, des dynamiques politiques et économiques, des zones mixtes et multivalentes tissent cet espace comme un continuum social qui ne se laisse pas modeler par les frontières que lui trace la raison ethnologique. Le multilinguisme étant une condition normale – *initiale* –, les inter-mariages sont normaux, la circulation des individus entre les différents groupes est elle aussi normale, des relations économiques et politiques à caractère multiethnique sont la règle, des nucléations regroupant des individus d'origines hétérogènes sont fréquentes, et nul ne semble hésiter autrement si, avançant par un chemin de traverse, il vient à butter contre les limites de son « humanité », de sa « cosmovision » ou de sa langue. Nous aurons le temps d'analyser en détail la complexité, la richesse et la dynamique des relations interethniques dans l'Alto Paraguay, mais dans l'ensemble de la région la situation ne semble pas être différente. Les campements « niwaklé » les plus orientaux n'étaient-ils pas constitués par une importante quantité de foyers mixtes à base d'inter-mariages avec les groupes maká ?³⁷ Ceux de l'occident ne regroupaient-ils pas des familles mixtes manhui-niwaklé ?³⁸ Peut-on voir dans la relation tributaire qu'imposent les grands foyers chiriguano aux populations de la périphérie chaquéenne un « déni d'humanité » ? La continuité et l'homonymie du système clanique ayoré et tomaraho témoignent-elles vraiment de l'étanchéité sociale de ces groupes ou ne traduisent-elles pas plutôt, comme nous le verrons plus loin, tout un ensemble de circulations et d'aménagements mixtes qui articulaient l'intérieur du Chaco boréal ? Comment faisaient donc les familles chané, chamacoco et caduvéó qui vivaient dans les mêmes campements alto paraguayens pour surmonter leurs « humanités » parallèles et irréciliables ? Comment font donc, aujourd'hui, les Niwaklé, les Ñandeva et les Tapiété de Santa Teresita pour communiquer au-delà de leurs intraduisibles métaphysiques ? Il apparaît très vite que la densité et l'intensité des rapports trans-linguistiques et intergroupaux dans le Chaco d'hier et d'aujourd'hui rendent pour le moins problématique cette proposition selon laquelle les termes comme « les hommes » ou « les humains » traduiraient un « déni d'humanité de l'autre » ou un ethnocentrisme farouche et caractéristique. Par contre, et inversement, cette proposition a eu pour conséquence de rendre invisible et marginal tout un ensemble de dynamiques, de sociologies et de rapports qui ne se laissent pas comprendre dans le cadre des partitions ethnologiques.

37. CHASE-SARDI, *op. cit.*, 2003, vol. I, p. 114.

38. *ibid.* p. 113.

3. « LES INDIENS »

Essayons à présent l'exercice inverse, tentons de saisir le sens de ces ethnonymes émergents – Niwaklé, Ayoré, Ishir, ... – non plus à partir de leur étymologie ou de leur traduction, mais à partir de *l'usage* que l'on en fait, d'une pragmatique. Il apparaît que par un mouvement qui est aussi général à l'ensemble de la région, ces termes ont fini par signifier, non pas (pas seulement) « les hommes » ou « les personnes », mais plus précisément « les Indiens » ou « les Indigènes », par opposition aux « Paraguayens » et aux « non Indiens » en général. Lors de nos entretiens de terrain, nous avons pu constater ce glissement au sujet du terme « Ishir ». Si, comme nous l'avons déjà signalé, ce terme voulait dire littéralement « les personnes », « les humains » ou encore, plus généralement, « les semblables », il est aujourd'hui fréquemment utilisé pour désigner par extension « les Indiens ». Le pluriel « Ishiro » s'oppose alors très nettement aux « Paraguayens », principal « alter » du cadre politique local. Ainsi, lorsqu'il s'agit de distinguer d'autres groupes indiens, on utilisera « Ishir kenaho », c'est-à-dire littéralement, et sans surprise, « les autres Indiens ». Blaser³⁹, étudiant la configuration du pouvoir local dans la région, tire des conclusions semblables. De même, le dictionnaire « ishiro – español » publié par la mission évangélique de Puerto Diana inclue, à côté de la traduction habituelle de Ishir comme « homme », cette autre acception : « indigène »⁴⁰. Chase Sardi note que le terme « Niwaklé » est lui aussi utilisé pour désigner extensivement « les Indiens » dans le cadre des relations avec les colonies mennonites ou autres exploitations agricoles⁴¹. Le glissement est encore plus notoire dans le cas du terme « Ava ». Dans le Paraguay oriental, ce terme en vint très tôt à signifier, non plus « les hommes » comme le voudrait son étymologie, mais bien les « Indiens » en sens générique⁴². Dans le Chaco, les « Guarani occidentaux » (anciennement « Guarayo » ou « Chiriguano ») et les « Guarani Ñandeva » (anciennement « Tapiété ») préfèrent aujourd'hui s'identifier par ce « Ava » qui, au risque d'effacer la distinction nominale entre les deux groupes, prend aussi le sens générique d'« Indiens » ou « indigènes » gardant comme seul sens distinctif celui qui oppose ce terme aux « non Indiens ». Enfin, c'est dans ce sens aussi que vont Unhru et Kalish lorsqu'ils signalent que le terme

39. M. BLASER (1992), « ...Y ya se es Ishír : Tradición e identidad en Colonia Potrerito », in : *Primer Congreso Argentino de Americanistas-1992 : V Centenario del Descubrimiento de América (1492-1992)*, Buenos Aires : Liga Naval Argentina, 1995 ; et M. BLASER (2004), « “Way of life” or “Who decides” : Development, Paraguayan Indigenism and the Yshiro People's Life Projects », in : M. Blaser, H.A. Feit & G. McRae (eds.), *In the way of development : Indigenous peoples, life projects and globalization*, London : Zed Books, 2004.

40. ULRICH & ULRICH (2000), *Dictionnaire ishiro-español*, New Tribes Mission : p. 49.41 CHASE-SARDI, *op. cit.*, 2003, vol. I, p. 137.

42. Dictionnaire guarani-español ; voir aussi SÚSNIK & CHASE-SARDI, *op. cit.*, 1995.

« Enlhet », qu'ils traduisent par « personnes » ou par « gens », doit aussi être traduit par « indigènes »⁴³.

Dans ce sens, l'utilisation des anthroponymes comme « noms ethniques » traduit, non plus un excès de différence qui consisterait à s'adjuger l'exclusivité du genre humain, mais au contraire un défaut de différence ou une neutralisation des différences. Car à première vue, s'il fallait se rendre à une évidence, il apparaît que des termes comme « les personnes » ou « les hommes » constituent les plus inclusives des catégories possibles. Elles ont une fonction qui se situe à l'opposé de celle qu'un « nom » devrait avoir. Elles confondent cela même qu'un nom serait appelé à différencier. Est-ce vraiment un nom, « les personnes » ? En quoi consisterait ce « nom » qui dilue toute spécificité du soi dans une condition générale et commune à tous ?

Ce mouvement n'est pas univoque, il installe une ambiguïté, un « jeu » dans l'utilisation et la signification du terme. En tout cas, une tendance d'ensemble se dégage qui montre comment ces termes perdent progressivement leur capacité distinctive à l'intérieur du monde indien pour fonctionner comme marqueurs identitaires recouvrant la fracture qui s'installe entre ce monde et les acteurs non-indiens. C'est-à-dire qu'ils ne répondent plus aux articulations politiques et interethniques qui organisaient de longue date le Chaco indien, mais qu'ils traduisent une nouvelle configuration et un nouvel agencement du champ : si « Chamacoco » pouvait jouer de sa différence avec « Moro » parce qu'une ancienne fracture faite de rixes et d'hostilités mutuelles séparait jadis les deux camps, l'extension inclusive de « Ishir » (utilisé comme « Indien ») résulte d'une part de l'extinction effective de cette fracture et, de l'autre, de l'avènement d'un nouveau champ politique et relationnel qui installe effectivement la distinction entre « indien » et « non indien ». A propos des mêmes problèmes en Bolivie, Combès écrivait récemment : « *L'indigène est celui qui est originaire de, qui provient de... mais aussi "l'indigène" n'est pas le Blanc, et sous cette seule et unique étiquette sont réunies des ethnies et des peuples aussi différents que les Ayoréode et les Quechua, les Mojeños et les Tapiete. L'indigène est la face positive et valorisée de l'Indien... mais c'est une catégorie avant tout exogène, blanche, occidentale, qui en arrive à créer, selon moi, une nouvelle barrière entre "eux" et "nous" qui fait de peu de cas de barrières et de frontières plus anciennes mais non moins certaines* »⁴⁴.

Ainsi, l'émergence de cette nouvelle strate ethnonymique traduirait le dépassement des anciennes articulations interethniques et l'avènement d'une nouvelle circonstance. Et de fait, l'émergence de ces nouveaux noms ethniques correspond précisément au déman-

43. UNRUH & KALISCH, *op. cit.*, 2003.

44. COMBÈS, *op. cit.*, 2006, p. 20.

tèlement du Chaco indien suite à la guerre du Chaco (1932-1935). Ce n'est que lorsque ces populations, fortement décimées par l'occupation militaire, les exactions et les épidémies, ont été regroupées en réserves ou en missions que leur « véritable nom » est venu à émerger. Tant que les campements « niwaklé » ont joui d'une autonomie territoriale, économique et démographique, livrés aux dynamiques politiques qui leur ont été propres, jouant des alliances et des rivalités qui organisaient cet espace, le terme « Niwaklé » ne fut pas (pas une seule fois) enregistré. Ni Nordenkjöld, ni Bélaieff, ni Campos, ni Hunt, ni Métraux n'ont eu vent du terme. Et bien qu'ayant une grande sympathie pour l'œuvre de Súsnik, nous ne croyons pas, comme le laisse entendre Chase Sardi, que la « découverte » de ce terme tienne à l'exceptionnelle sagacité ou compétence de cette grande ethnologue. Plus décisif nous paraît le fait que Súsnik ait mené ses enquêtes parmi des populations qui, à cette époque, évoluaient déjà et définitivement dans le cadre des missions oblates. Nordenkjöld visite en 1912 des populations impliquées dans l'engrenage de distinctions politiques, parentales et territoriales opérant nécessairement par distinction vis-à-vis des groupes voisins : Súsnik le fait parmi des populations encapsulées dans le dispositif missionnaire qui n'entretiennent plus de rapports significatifs avec les groupes environnants. Alors, et alors seulement, « Niwaklé » – « les hommes » – a pu fonctionner. Cette situation n'est nullement spécifique aux « Niwaklé ». Tant que les groupes « ayoré » ont évolué dans le cadre du Chaco « non colonisé », les observateurs – de d'Orbigny à Bélaieff, des jésuites du XVIII^e siècle à Cardus ou Pittini – n'ont pas relevé une seule fois le mot « ayoré » : il apparaîtra pour la première fois dans le contexte des missions protestantes de Tobité et Rincón del Tigre (Bolivie) et de celles, salésiennes, du Chaco paraguayen ; c'est-à-dire, une fois de plus, lorsque ces groupes ont été soustraits à la dynamique de relations interethniques et objectivés par le dispositif ethnologico-missionnaire des salésiens et des protestants, entre autres. Ce sera aussi le cas des « Chamacoco » dont le « Ishir » (qui fut pourtant mentionné par Boggiani dès la fin du XIX^e siècle, nous y reviendrons) n'a pu devenir un « nom ethnique » que par le biais de la mission évangélique de Bahia Negra, au moment même où le cadre des relations interethniques qui les liait aux « Sanapaná » méridionaux, aux « Moro » orientaux ou aux « Caduvéó » occidentaux fut définitivement démantelé.

Entamé dès 1955, le bouleversement de l'ethnonymie chaqueñenne et l'émergence d'une nouvelle strate de « noms ethniques » correspond très précisément à la désactivation du champ de relations interethniques, au démantèlement de l'espace politique indien et au déploiement d'une nouvelle strate institutionnelle (militaire, missionnaire, et aujourd'hui l'aide humanitaire). Les différents systèmes de dénominations croisées et de noms mutuellement adressés sont alors neutralisés et cèdent face à des termes génériques et communs à l'ensemble qui n'ont plus de force distinctive à l'intérieur du monde indien – nous sommes tous « des personnes ». Nous ne voulons pas voir dans ces noms émer-

gents l'expression d'un principe ethno-centré qui fonctionnerait par un déni de l'humanité de l'autre, mais plutôt l'extinction des systèmes croisés de nominations indiennes : degré zéro d'un nom que celui qu'on s'attribue soi-même – soi-même ? – pour signifier la plus banale et générale des catégories – mais il y a quelque chose d'émouvant en ce geste –, nous sommes... « des personnes ». Quelqu'un en doutait ? Il est très important d'insister sur ces deux aspects : cette strate ethnonymique émerge, d'abord, à un moment précis et commun à l'ensemble de la région ; nulle trace de ces noms ne peut être décelée dans les sources antérieures et il faut en conséquence essayer, non de faire l'exégèse d'un quelconque principe millénaire et caractéristique, mais de comprendre quelle « nouveauté » cette strate institue-t-elle, quel changement traduit-elle. Cette transformation ou ce glissement dans les dénominations indiennes traduit, ensuite, un bouleversement dans les agencements institutionnels (missions, réserves, organisations non gouvernementales) et dans les circonstances économiques, politiques et sociales qui sont à la base de toute formulation identitaire, de toute économie du « soi » et de l' « autre ».

4. CARACTÈRE RELATIONNEL, QUALIFICATIF ET ORIENTÉ DES DÉNOMINATIONS INDIENNES

Le passage contemporain au « vrai nom » est inscrit dans l'histoire, il traduit un changement dans les relations et les médiations entre les groupes indiens, et entre eux et « les non Indiens ». Essayons à présent de cerner l'ensemble des termes qui furent déchus ou évacués par l'avènement de la nouvelle strate ethnonymique – des termes qui, si l'on suit notre hypothèse, traduisaient donc d'autres médiations, d'autres relations. Comme tout à l'heure, commençons par essayer, lorsque cela est possible, de traduire ces termes et de leur restituer un sens. Une fois de plus, l'exercice ne se veut pas exhaustif, et nous cherchons seulement à dégager l'orientation générale du problème. Nous aurons plus tard l'occasion d'analyser dans le détail la situation dans l'Alto Paraguay.

Revenons à ce « Niwaklé », « les hommes », retenu par SúsNIK en 1961. Ce terme, on l'a vu, fut précédé par une série de noms dont nous pouvons tracer un inventaire préliminaire. Si l'on écarte les ethnonymes utilisés dans les sources du XVIII^e siècle pour ne retenir que ceux qui étaient en usage au moment de la Guerre du Chaco le résultat est déjà suffisamment impressionnant. Ainsi, Métraux recense, en 1946, l'utilisation des termes « Chunupí », « Chulupí », « Choropi », « Sówa », « Sówash », « Suhin », « Sotiagai », « Sotegaraik », « Etehua » et « Tapiété »⁴⁵. Nordenskjöld, qui leur dédie un ouvrage en 1912, les nomme « Ashluslay ». Chase-Sardi, reprenant Métraux, ajoute les termes

45. MÉTRAUX, *op. cit.*, 1946a, p. 235.

« Churupí », « Chunipí » et « Chotiagai »⁴⁶, et SúsNIK celui de « Lateshelechí »⁴⁷. Les missionnaires Grubb et Hunt utiliseront le « Suhin »⁴⁸ recensé par Métraux. Nous ne pouvons fournir une traduction pour l'ensemble de ces termes, mais le sens de quelques-uns nous est connu. Ainsi, nous savons que « Ashluslay » (déformation de « alhu'lhái ») serait un terme dit en langue chorotí (mais les « Chorotí » sont à présent des « Man'hui ») qui était adressé aux plus occidentaux des campements « niwaklé » et voudrait dire quelque chose comme « mangeur d'iguanes »⁴⁹. « Lateshelechí » serait quant à lui un terme mataco (mais les « Mataco » sont à présent des « Wichí ») dérivé de « latsich » (maïs) et signifiant quelque chose comme « cultivateurs de maïs »⁵⁰. De même, « Chulupí » serait la déformation hispanisante d'un mot « wichi », « sona-pe » ou « chona-pe », voulant dire « moutonniers »⁵¹. « Sociagay » est la déformation d'un « sotirgaik » adressé en un dialecte toba (mais les « Toba » sont aujourd'hui des « Qom »), il reprend probablement le pilagá « chotiagaïs » mais sa signification précise nous échappe. « Guentuse », « gentuse » seraient quant à eux des termes maká avec ceci d'intéressant qu'ils auraient été utilisés *aussi bien* pour désigner les campements maká les plus occidentaux que les campements « niwaklé » les plus orientaux, tous deux confondus sous une même désignation⁵². Rappelons que Wichis (Mataco), Manhui (Chorotis), Niwaklés et Makás participent d'un même continuum linguistique (famille mataco-mataguayano).

La traduction des termes utilisés sur la marche occidentale du Chaco résulte un peu plus aisée du fait que ces termes sont en général énoncés en guarani (chiriguano). Ainsi, le sens de « tapieté » nous est bien connu et nous aurons l'occasion de revenir sur lui : proféré en guarani (chiriguano), il voudrait dire quelque chose de proche à « vrais esclaves », « très esclaves » ou « plus esclaves »⁵³, nuance qui le distingue du « tapui » utilisé pour nommer les populations « chané » et qui voudrait dire « esclave » ou « serf » tout court⁵⁴. Ce même terme chiriguano – « tapui/esclave » – se décline enco-

46. CHASE-SARDI, *op. cit.*, 2003, vol. I : etnonimos.

47. B. SÚSNIK (1978), *Etnografía Paraguaya : (Parte Primera)*, Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1978, p. 123 (ver 1978b en biblio Chase-Sardi).

48. GRUBB, *op. cit.*, 1911 ; HUNT, *op. cit.*, 1915.

49. Récit de ta'nuuj in CHASE-SARDI, *op. cit.*, 2003, vol. I, p. 113.

50. SÚSNIK, *op. cit.*, 1978, p. 123.

51. B. SÚSNIK (1981), *Etnohistoria de los chaqueños : 1650-1910*, Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1981, n° 1, p. 189, in CHASE-SARDI, *op. cit.*, 2003, vol. I, p. 98.

52. CHASE-SARDI, *op. cit.*, 2003, vol. I, p. 98.

53. Voir notamment I. COMBÈS (2007), « Los fugitivos escondidos, acerca del enigma tapieté » (inédito) ; I. COMBÈS (2004), « Tras las huellas de los ñanaigua : De tapii, tapiete y otros salvajes en el Chaco boliviano », in : *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, Lima, 2004, vol. 33, n° 2.

54. I. COMBÈS & T. SAIGNES (1991), *Alter Ego : Naissance de l'identité chiriguano*, Paris : École des hautes études en sciences sociales, 1991 ; I. COMBÈS (2005), *Etno-historias del Isoso : Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, La Paz : Fundación Programa de Investigación Estratégica en Bolivia & Lima : Institut français d'études andines, 2005.

re en une troisième dénomination « tapuy miri », « petit esclave », qui fut probablement à l'origine du nom de « Chiquitos » (« petits », en espagnol), traduit du chiriguano par les jésuites, et utilisé pour nommer un ensemble hétérogène de populations vivant dans l'actuelle « Chiquitania » à l'est et au nord de la ville bolivienne de Santa Cruz de la Sierra. Au nord des « Chorotí », donc, nous trouverons successivement des « vrais esclaves », des « esclaves » tout court et enfin des « petits esclaves »⁵⁵. L'ensemble de ces termes est employé dans le guarani des « Chiriguano ». Le mot « Chiriguano » lui-même, fut vraisemblablement emprunté aux populations andines par les migrants cario (guarani). Il voudrait dire quelque chose comme « merde froide », « excrément froid » ou moins crûment « châtiés par le froid »⁵⁶.

Plus vers l'intérieur du Chaco, les actuels « Ayoré » étaient connus, sur la frange occidentale, par des termes comme « Tsirakúa », « Yanaigua », « Guarañoca », ou « Empelotas ». Le terme « Tsirakuá », enregistré pour la première fois comme un « nom d'ethnie » par Nordenskjöld qui rencontra une vieille captive « tsirakuá » dans un campement tapieté⁵⁷, semble n'être autre que le « siracua » chiriguano, qui signifie « pieu »⁵⁸. « Yanaigua » nous est mieux connu, il équivaldrait au « Kaaingua » des guarani du Paraguay oriental, voulant dire, dans les deux cas, cas « ceux de la brousse », « sauvages » ou encore « sauvages de la brousse », etc.⁵⁹ C'est aussi dans ce sens qu'est employé le « empelotas » enregistré dès la fin du XIX^e siècle et consigné entre autres par Métraux⁶⁰. Le métaplasme « empelota » cache mal l'espagnol « en pelotas », littéralement « à poil » utilisé par les colons. Il semblerait que ce « à poil » soit la traduction hispanisante du « tirumbae » enregistré par Cardús⁶¹ ou du « itiru coimbae » utilisé dans l'Isoso : « tiru » étant la tunique traditionnelle des hommes chiriguano, le terme voudrait dire « sans vêtements » (qui aurait été traduit par « à poil »), signalant par là aussi ce caractère de « sauvage » ou de « broussard »⁶². Enfin, sur le front oriental du Chaco, les actuels « Ayoré » étaient connus sous le nom générique de « Moro » qui fut large-

55. I. COMBÈS (2006b), « Coçi : Hacia una relectura de la historia del oriente boliviano », in : I. Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, Santa Cruz de la Sierra : IFEA, SNV, El País, 2006 ; COMBÈS, *op. cit.*, 2005.

56. Voir F. PIFARRÉ (1989), *Los Guaraní-Chiriguanos 2 : Historia de un pueblo*, La Paz : Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1989 ; et Melia. COMBÈS & SAIGNES, *op. cit.*, 1991, proposent une autre étymologie, « chiriguaná » voulant dire quelque chose comme « métissé avec guaná ».

57. NORDENSKJÖLD, *op. cit.*, 1910.

58. S. ROMANO & H. CATTUNAR (1916), *Diccionario chiriguano/español y español/chiriguano*, Tarija : Apostólico Colegio de Santa María de los Ángeles, 1916, p. 193.

59. Voir COMBÈS, *op. cit.*, 2004.

60. MÉTRAUX, *op. cit.*, 1946a, p. 244.

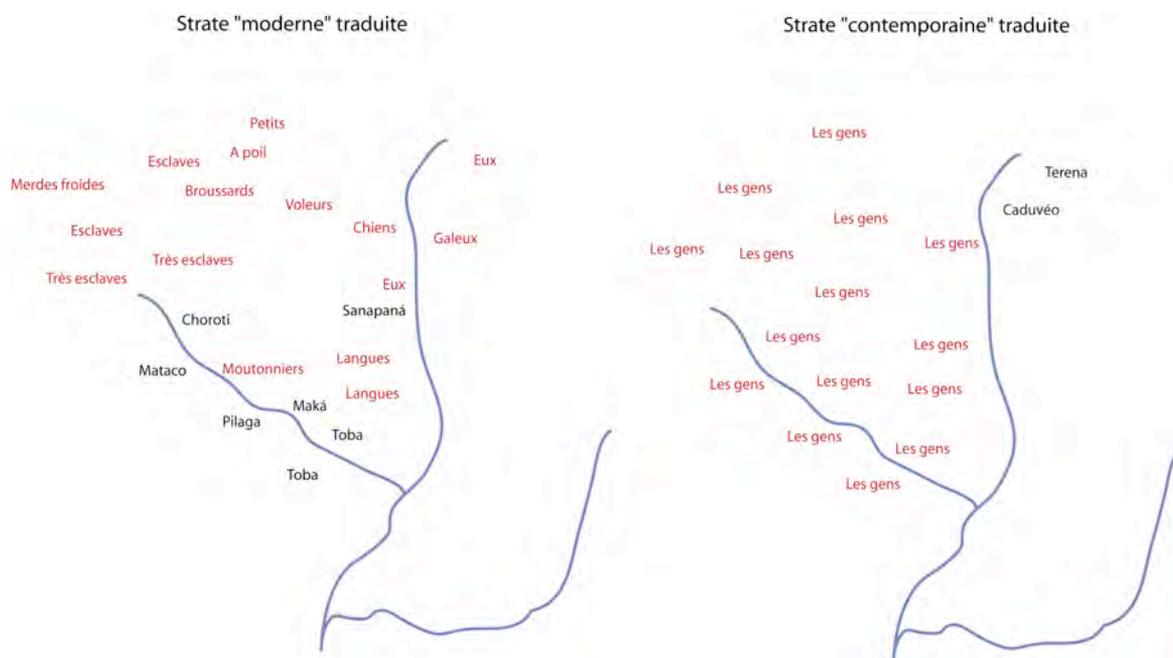
61. J. CARDÚS (1886), *Las Misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia : Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884*, Barcelona : Librería de la Inmaculada Concepción, 1886, p. 269.

62. COMBÈS, *op. cit.*, 2004.

ment diffusé par l'armée paraguayenne pendant la guerre du Chaco puis repris par les colons. Nous reviendrons plus tard sur la portée de ce terme, dont nous dirons simplement qu'il est proféré en « chamacoco » avec un sens proche à « ennemi ».

Nous aurons aussi à revenir sur le sens de ce « Chamacoco ». Disons d'ores et déjà qu'il est adressé dans l'une des langues qui couvraient l'arc septentrional du Chaco (gorgotoqui, chiquito ou arawak), et plus probablement en chané (guaná), langue du groupe arawak. Il désignait de façon générique les populations de l'intérieur du Chaco et voudrait dire quelque chose comme « les chiens ». À l'intérieur de l'espace « chamacoco », nous retrouverons aussi des « voleurs » (Horio), des « broussards » ou des « épars » (Tomaraho) ou des « déchets » (Ebytoso). Et sur la frange orientale du Chaco, nous trouverons aussi des « galeux » (Guaykuru), des « esclaves » (Niyolola) ou des « ceux-avec-qui-on-se-nettoie-le-cul » (Dukchént dotéer).

Ces quelques exemples suffisent pour montrer le sens et l'identité d'ensemble de ce passage par lequel, en quelques décennies, les « avec qui on se nettoie le cul », les « excréments froids », les « chiens », les « mangeurs d'iguanes », les « esclaves », « trop esclaves » ou « petits esclaves », les « sans vêtements » et autres « voleurs » et « broussards » sont unanimement venus à s'appeler « les hommes », « les gens » ou « les personnes ». La carte ci-dessous permet de ce faire une image d'ensemble de ce basculement.



Carte n° 4 : Strates ethnonymiques moderne et contemporaine traduites

Plusieurs éléments doivent attirer notre attention. D’abord, comme nous l’avons dit, la strate en déclin se construit sur un système de dénominations croisées et celle qui émerge sur une collection de dénominations auto-attribuées. En effet, en règle générale, dans le premier cas, chaque groupe a pour nom celui qui lui prête un autre, de sorte que l’on peut compulsor les sources sans y trouver de termes auto-attributifs. Ainsi, les « Chulupí » sont nommés par les « Mataco », par les « Chorotí » et par les « Maká », mais nous ne trouvons à aucun moment une auto-énonciation ethnique. C’est-à-dire que toute identification est inextricablement liée au système de relations interethniques et de renvois contraires qui organise cet espace. Nous avons suggéré que la désactivation de ce champ de relations était une condition pour rendre possible le fonctionnement de termes comme « Niwaklé » ou « Ayoré ». Ces systèmes de dénominations et identifications ethniques traduisent donc un état de situation du champ de relations interethniques, toute dénomination étant nécessairement une dénomination attribuée à et par un autre. Ainsi, à l’exception de la frange occidentale du Chaco où la majorité des populations a été guaranisée, c’est toujours en une langue tierce que le nom est énoncé.

Deuxièmement, l’on passe d’une situation multi-nominative où chaque groupe est identifié par un ensemble de termes, relevant chacun de la relation spécifique et de la circonstance précise d’énonciation, à une situation mono-nominative où chaque groupe se doit d’avoir un seul nom – « un *vrai* nom » – toujours égal à lui même, indépendamment des circonstances d’énonciation. Ainsi, on arrive à « Niwaklé », « Ishir » ou « Ayoré », après réduction et désactivation du champ nominatif d’une part, et par objectivation du terme retenu d’autre part, lequel, soustrait à sa circonstance, peut nourrir les index ethnologiques, les catalogues muséographiques ou les nomenclatures juridiques. On voit bien le problème qui se pose : dans ce contexte multi-nominatif et relationnel, peut-on encore parler *des* « Niwaklé » comme d’une seule et même unité ? Quel est le « sujet » (ou l’objet) de ce système de dénominations ? Qui est nommé ? Qui nomme ? Pour nous en tenir à l’exemple « niwaklé », nous verrons que les campements les plus proches à la zone de contact « maká » sont dit « Wentusij » (Guentusé) ; que ceux participant de la frontière « lengua » (Enlhet) sont dit « Suhin » ; que ceux situés à proximité de la ligne de contact « chorotí » sont dit « Ashluslay », etc. Un espion paraguayen peut alors communiquer à son État Major, alarmé et horrifié, qu’aux abords des fortins boliviens il y a une multitude de « tribus amies », des « Ashluslay », des « Chulupí », des « Suhín », etc.⁶³ La question est importante, car lorsqu’on signale que « les Niwaklé se nomment eux-mêmes... » ou que « les Ayoré se nomment eux-mêmes... », on pré-

63. R. KEHN (1929), « Memoria sobre la situación militar actual en la zona sudeste del “Chaco boliviano” : Media luna (Argentina), 26 de abril de 1929 ». Archivo del Estado Mayor Paraguayo, Asunción.

suppose déjà dans la formulation du problème l'unité du sujet d'énonciation (« *ils se nomment* »). Ce problème est à la base de l'idée de « auto-dénomination » chère aux tenants des humanités parallèles. Mais il apparaît que dans les sources antérieures à la guerre du Chaco on ne trouve aucune formulation du type « nous sommes des “Niwaklé” » (Ayoré, Ishir, etc.). Les campements sont dispersés, aucune forme de centralisation politique n'existe et les lignes d'affirmation identitaire ne semblent pas répondre à des critères « ethniques », ni même linguistiques, mais bien politiques⁶⁴. En ce sens, l'avènement des « vrais noms » signale le passage entre une forme de sujet politiquement défini (en fonction des relations et de ses circonstances, sans se plier aux critères ethnologiques ou linguistiques) à une forme de sujet ethniquement défini, toujours par le biais et dans le cadre de son confinement dans les réserves ou les missions. C'est-à-dire, une fois de plus, que la transformation des noms ethniques dans les dernières décennies traduit une transformation, à la base, dans l'agencement et dans la production sociale des entités ethniques que ces noms sont censés désigner ; et c'est-à-dire aussi que ces systèmes de dénominations croisées n'ont pas seulement une valeur nominale, mais performative : l'unité de l'ensemble est produite par réfraction sur un acteur et sur une langue tierce ; l'existence *des* « Chulupí » n'a de sens que par réflexion sur la frontière wichi, l'existence *des* « Chamacoco » par réfraction sur la frontière chané, celle *des* « Tapiétés » par réfraction sur la frontière chiriguano, et ainsi de suite.

Troisièmement, nous passons d'un système de termes à caractère adjectivant à un autre à caractère substantivant. « Esclaves », « voleurs », « gueule de maïs », etc., adjectivent l'autre et qualifient une relation ; « Niwaklé », « Ayoré », « Ishir », etc. substantivent le soi en absence de toute relation. Ce caractère adjectivant est doublement important. D'abord, parce que dans la mesure où ces termes qualifient des relations (car on est « esclave » ou « voleur » dans le cadre d'une relation) ils sont utiles pour comprendre quelles étaient ces relations et comment elles structuraient en différents moments la scène des rapports inter-ethniques. Nous traverserons, dans le cas des « Chamacoco », plusieurs strates ethnonymiques, ces populations recevant en chaque cas des noms différents : nous ne nous pencherons pas sur la « vérité » de ces noms, mais sur les informations qu'ils offrent sur la nature des rapports, des fractures et des relations qu'ils sont en train d'adjectiver, les changements successifs de nom gardant la trace de l'évolution historique de ces relations.

En effet, on constatera que le paysage ethnonymique, tel qu'on peut le reconstruire à partir des cartes ethnographiques et des sources disponibles, n'est pas symétrique

64. Telle est l'hypothèse de base de la vaste entreprise de clarification des taxonomies ethniques entreprise, pour la zone du Pilcomayo, par la série de travaux dirigée par J. BRAUNSTEIN, « Hacia una nueva carta etnica del Chaco ».

ou réversible, mais orienté. Ainsi, si nous connaissons le terme wichi pour nommer les Niwaklé (« Chulupí ») ou le terme chamacoco pour nommer les Ayoré (« Moro »), la réciproque n'est pas vraie : les cartes ne fournissent pas le ou les terme(s) niwaklé désignant les Wichi ni le(s) terme(s) ayoré désignant les Chamacoco. Bien évidemment ces termes existent et une recherche suffisamment poussée devrait permettre de les déceler. Mais ils ne sont pas retenus par les sources. Car celles-ci sont le résultat d'une certaine disposition politique du champ indien dont elles traduisent les articulations principales. Revenons, une dernière fois, à l'exemple niwaklé.

Nous savons que les missionnaires anglicans de Samaklay et Nanawa disent « Suhin » aux « Niwaklé » à travers leurs interprètes enlhet :

Hunt et Grubb (missions) ⇒ (enlhet) ⇒ suhin (niwaklé)

De même l'explorateur militaire Bélaieff dit, à travers ses informateurs pilagá ou toba, « Sociagay ».

Bélaieff (fortins militaires) ⇒ (toba) ⇒ sociagay (niwaklé)

Nordenkjöld, qui part des exploitations agricoles du nord de l'Argentine, passe d'abord par des médiateurs « mataco » (wichi) à travers lesquels il nomme et rencontre les « Choroti » (nom wichi des « Manhui »), et à travers ceux-ci il nomme et rencontre, en aval du Pilcomayo, les « Ashluslay » (Niwaklé).

Nordenkjöld (ethn.) ⇒ (mataco) ⇒ (choroti) ⇒ ashluslay (niwaklé)

Les colons argentins, enfin, reproduisent le schéma de Nordenkjöld en sautant la médiation « chorotí », et usent du terme wichi « Chulupí » pour nommer les Niwaklé :

colon ⇒ (mataco) ⇒ chulupí (niwaklé)

Nous appellerons ceci des « chaînes de médiations ». Elle peuvent avoir une, deux ou plusieurs articulations ou chaînons selon les cas. Elles permettent, d'une part, à un moment et dans une position déterminée, de savoir si la relation d'un groupe avec le front de colonisation est directe ou indirecte, et dans ce dernier cas combien de chaînons ou de médiations elle comporte. Ces « chaînes de médiations » permettent, de même, de situer la position d'un groupe par rapport aux différents fronts de colonisations. Elles traduisent aussi la morphologie de l'espace transitionnel et des acteurs qui

l'organisent : c'est la trace des *baqueanos*, des interprètes, des acolytes, des guides, de l'ensemble de personnages mixtes qui organisent le passage entre des territorialités différentes qui transparait dans ces enchaînement des noms. Nous savons ainsi qu'aux débuts du XX^e siècle, les « Niwaklé » n'entretiennent pas de relation « directe » avec le front de colonisation : une médiation (⇒ « lengua » ⇒) les séparent des missions anglicanes, une autre (⇒ « matabaco » ⇒) du front de colonisation argentin, et une double médiation les séparent du front bolivien (⇒ « matabaco » ⇒ « choroti » ⇒). Nous voyons, de même, comment des populations qui sont nommées par un terme en espagnol (« Chiquitos », « Lengua », « Empelotas », etc.) entretiennent des relations non-articulées ou « directes » avec le front de colonisation (⇒ « lengua » ; ⇒ « chiquito » ; etc.). Nous pouvons multiplier l'exercice. Nous saurons alors, par exemple, qu'aux débuts du XIX^e siècle les militaires brésiliens parlent de « Chamacoco » à partir d'une relation à trois maillons : brésiliens ⇒ caduvéó ⇒ chaná ⇒ chamacoco ; ou que lors de la guerre du Chaco les militaires paraguayens entretiennent une relation indirecte ou médiate avec les bandes ayoré : militaires ⇒ chamacoco ⇒ moro (ayoré).

Ces chaînes nominatives nous permettront de construire une typologie des rapports politiques et interethniques dans une strate ethnonymique déterminée. On pourra ainsi caractériser les dispositifs de médiation qui organisent successivement la première, la deuxième et la troisième articulation. On essayera ainsi de passer d'une analyse substantivée d'entités sociales encapsulées, à une analyse relationnelle ouvrant sur une compréhension dynamique du monde indien :

(Front colon, lieux)	(1 ^o art.)	(2 ^o art.)	(3 ^o art.)
a) Bahia Negra	⇒ chamacoco	⇒ moro	
b) Samaclay	⇒ lengua	⇒ suhin	
c) Tartagal	⇒ matabaco	⇒ choroti	⇒ ashluslay (niwaklé)
d) Camiri	⇒ tapuy	⇒ tapieté	

L'important étant de cerner la nature de ces relations, et dans ce sens leur productivité sociologique et leur évolution historique.

Chapitre II

STRATES ETHNONIMQUES ET CHAÎNES DE MÉDIATIONS DANS L'ALTO PARAGUAY

Résumons-nous : l'avènement de la nouvelle strate d'ethnonymes dans le Chaco traduit un bouleversement profond dans la situation sociale des groupes ethniques de la région ; le champ de relations interethniques ayant été désarticulé, le système de dénominations croisées qui en résultait fut lui aussi désactivé. Ce bouleversement et cette désarticulation ont tenu, d'abord, à l'impact de la guerre du Chaco (déplacements de populations, épidémies, déstructuration économique et territoriale) et à l'ouverture du front de colonisation ensuite, dans un espace indien qui s'était tenu jusqu'alors en marge des dispositifs étatiques et coloniaux. Sur ce champ en ruines, des nouvelles agences et institutions (missions, réserves, colonies, plus tard ONGs) ponctuent et réorganisent les territorialités (économiques, sociales, identitaires) indiennes. Dans ce contexte, l'utilisation d'anthroponymes (« les humains », « les personnes ») comme « noms ethniques » tient moins à des « traits profonds » de l'ethnologie régionale (caractère ethnocentrique des groupes, thèse des humanités parallèles) qu'au démantèlement du champ politique indien et des catégories distinctives qui en résultaient. Ainsi, les termes émergents n'ont pas un caractère excluant (thèse du déni d'humanité de l'autre) mais il tendent à être inclusifs, en banalisant progressivement les anciens clivages ethniques pour s'accommoder d'une nouvelle circonstance, celle qui est effectivement véhiculée par la société nationale entre « Indiens » et « non-indiens ». Aussi si la strate en déclin gardait la trace des structures de médiation, des fractures et des relais qui jalonnaient l'espace indien, la strate émergente efface les circonstances d'énonciation, substantive les termes retenus et les réifie dans l'espace transcendant des représentations académiques, muséogra-

priques ou juridiques. À « lire » le paysage ethnonymique résultant, on tendrait à imaginer des humanités parallèles et culturellement encapsulées, évoluant chacune dans la sphère qui est la sienne, unanimes et transparentes dans leurs définitions identitaires, égales à elles-mêmes dans l'histoire de leurs avènements.

Nous dirons qu'il y a émergence d'une « strate ethnonymique » lorsque, dans un espace géographique déterminé, l'ensemble des dénominations ethniques retenues dans les sources change. Cet espace géographique doit être défini en fonction du caractère systématique des institutions qui, à chaque moment, le ponctuent et définissent. Ainsi, on ne peut parler de « strate ethnonymique » dans le Chaco qu'à partir du moment où un ensemble cohérent d'institutions (à l'occurrence, le dispositif missionnaire – notamment jésuite – qui envahit le Chaco dès 1700) le « produit » comme espace unitaire : la cohérence des logiques de nomination – et donc la consistance de la « strate » – résulte de la cohérence dans les logiques institutionnelles qui agencent et qui définissent, à la base, cet espace. Cette précision a une double importance pour notre analyse. D'abord, parce que nous verrons, vers la fin du XVIII^e siècle, comment la « plaque ethnonymique » de l'Alto Paraguay se « détache » de la strate chaqueéenne ; les ethnonymes et les logiques de dénominations qui organisent l'Alto Paraguay prennent un chemin divergent de celui du reste du Chaco. Ce « détachement » ou cette divergence s'expliquent par un bouleversement de la base institutionnelle qui agence cet espace : si la « strate ethnonymique » issue de l'offensive missionnaire sur le Chaco dans la première moitié du XVIII^e siècle survit à l'expulsion des jésuites et au démantèlement des missions dans l'ensemble de la région, dans l'Alto Paraguay une nouvelle logique institutionnelle (fortins militaires de Coimbra, Albuquerque, Corumbá, Fuerte Olimpo) se déploie et met en œuvre des nouvelles logiques de médiations, une nouvelle définition du « fait ethnique », une classe émergente de médiateurs (on passe des « acolytes » aux « baqueanos »). Dans ce sens, donc, ce déploiement d'une nouvelle logique institutionnelle détache la « plaque ethnonymique » alto paraguayenne de la « strate ethnonymique » chaqueéenne. Inversement, la guerre du Chaco et l'occupation intégrale du Chaco boréal par un type d'agents institutionnels – fortins militaires – réinsère la plaque alto paraguayenne dans la strate chaqueéenne, l'ensemble étant défini de façon unitaire par le déploiement d'un nouveau champ institutionnel. Il est pour nous décisif de bien poser cette relation structurante entre « strate ethnonymique » et déploiements institutionnels.

Nous dirons ensuite qu'une strate ethnonymique est organisée par l'ensemble des « chaînes de médiation » qui la tissent et la traversent. Ces chaînes ou enchaînements permettent de comprendre les principales articulations et modulations de l'espace politique représenté. En effet, les dénominations contenues dans une « strate » répondent et traduisent l'organisation, à un moment déterminé, de la dynamique politique et des rap-

ports interethniques dans le Chaco. Ce qui est nommé à travers ces noms, ce ne sont pas des entités entières, mais des relations et des rapports : lorsqu'un groupe est dit « les esclaves », c'est la *relation* d'esclavage qui est désignée et qualifiée et non « proprement » tel ou tel groupe. L'identification des différentes « chaînes de médiations » qui organisent une « strate » permet ainsi de rendre visible l'ensemble de ces relations ; on pourra alors dresser une typologie des rapports interethniques qui organisent, à un moment donné, la dynamique sociale du Chaco. Il s'agit de dépasser un cadre d'analyse axé sur la « permanence des ethnies » et voué à l'étude (ou production) des « patrimoines culturels » (au détriment de l'analyse sociologique) pour ouvrir sur un autre, axé sur la dynamique sociale et ethnologique du Chaco.

Ces « chaînes de médiation », et donc la « strate » qu'elles tissent, résultent ainsi d'une double détermination ou d'un double horizon de déterminations. D'une part, les logiques institutionnelles qui ponctuent et se déploient sur cet espace, de l'autre l'ensemble des dynamiques politiques et des rapports interethniques qui organisent ce même espace. Au croisement des deux, il s'agit de saisir les logiques d'« agencement » selon lesquelles ces institutions s'installent – durablement ou non – dans le paysage ethnique et politique qu'elles colonisent ou investissent. Ces logiques d'agencement mettent en scène une classe particulière d'acteurs, les « médiateurs » qui assurent en chaque cas la convertibilité et traductibilité entre les institutions et l'espace indien sur lequel elles se déploient.

1. STRATES INSTITUTIONNELLES ET VARIATIONS ETHNONYMIQUES DANS L'ALTO PARAGUAY

Si la strate ethnonymique qui émerge progressivement après la guerre du Chaco bouleverse et efface les systèmes de dénominations antérieurement en vigueur, il ne faut pas pour autant penser que ceux-ci étaient à leur tour « plus vrais » que ceux-là au sens où ils nous montreraient l'image d'un monde indien jusqu'alors non entamé, virginal et profond ; il ne faut pas croire que l'ethnonymie antérieure fait apparaître, par transparence, ce que quelques-uns en sont venus à appeler, par un bien curieux euphémisme, le « stade ethnographique » de ces sociétés. Au contraire : le bouleversement des ethnonymies dans les dernières décennies du XX^e siècle n'est que le dernier en date d'une série de transformations qui ont, à chaque époque, réécrit l'ethnonymie de la région. C'est en ce sens que l'on peut parler de « strates ethnonymiques ». Essayons à présent de déterminer quelles sont ces strates et de les caractériser en termes généraux.

Pour ce faire, il faut se concentrer, non pas sur la continuité ethnologique des groupes indiens, mais sur la discontinuité de leur présence historiographique. Car il apparaîtra très tôt que l'« histoire » de ces groupes a été construite en imaginant la

continuité de leur existence culturelle et sociale par-delà la discontinuité des noms et des dénominations par lesquels ils sont désignés dans les sources : la démarche « ethno-historique » a consisté à banaliser les discontinuités nominales au profit de l'affirmation d'une identité substantielle, celle des ethnies. Or ces discontinuités nominales sont ici décisives : elles nous permettent d'identifier l'émergence, à un moment donné, d'une nouvelle strate ethnonymique. Lorsque un groupe qui était connu dans les sources sous le nom de « Zamucos » apparaît quelques décennies plus tard mentionné comme « Guarañoca », il s'agira pour nous, non d'imaginer la continuité de ce que « Zamuco » et « Guarañoca » sont censés désigner, mais de comprendre quelle discontinuité et quelle sorte de bouleversement dans le paysage social et politique nous indique ce changement de nom. Ainsi, notre première tâche consistera à identifier les moments où l'ethnonymie chaqueñenne se voit discontinuée par l'avènement d'une nouvelle strate.

Il faut se pencher à présent sur le « dossier zamuco ». « Zamuco » est aujourd'hui le nom donné à l'une des cinq grandes familles linguistiques présentes dans le Chaco (guarani, matabo-mataguayo, guaikuru, arawak, zamuco)⁶⁵. Cette famille linguistique serait actuellement représentée par trois entités ethniques aux langues plus ou moins proches : les « Ayoré », les « Ishir-ebitoso » et les « Ishir-tomaraho » ; ces deux derniers ensembles faisant partie de ce qu'on appelait jadis les « Chamacoco », il est encore conventionnellement dit que le « Zamuco » est actuellement représenté par les « Ayoré » et les « Ishir » ou « Chamacoco ». Le terme « Zamuco » fut quant à lui introduit par les jésuites de Chiquitos dans la première moitié du XVIII^e siècle, au moment de la fondation de la mission de San Ignacio.

Si l'on considère cet ensemble ethnique, on constate que, dans chaque cas, il est des césures plus ou moins communes et simultanées qui discontinuent leur présence historiographique. L'une d'entre elles est celle, déjà mentionnée, qui voit émerger leur dénomination actuelle : « Ayoré », jusqu'alors inédit, apparaît en 1955 ; « Ishir », enregistré comme une catégorie parentale vers 1900, est intronisé comme nom ethnique au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle. *Quid* des dénominations antérieures ?

Avant « Ishir », nous trouvons un « Chamacoco » qui se maintient à peu près stable (chamicoco, chamococo, etc.) dès sa première mention dans les dernières années du XVIII^e siècle par les militaires brésiliens récemment installés dans le fortin de « Nova Coimbra ». C'est-à-dire que, tout le long du XIX^e siècle, ces populations sont connues sous un même nom. Cette continuité, nous le verrons, ne veut aucunement dire que ce

65. Cf. A. FABRE (2005/07), « Los pueblos indígenas del Gran Chaco y sus lenguas », in : *Suplemento Antropológico*, Asunción, 2005/07. - 4 parties : 1. « Los Enlhet-Enenlhet » (2005), vol. XL, n° 1, p. 503-569 ; 2. « Los Mataguayo » (2005), vol. XL, n° 2, ; 3. « Los Guaykurú » (2006), vol. XLI, n° 2, ; 4. « Los Zamuco » (2007), XLII, n° 1.

soient toujours les mêmes populations qui sont ainsi désignées. Mais nous sommes, dans tous les cas, à l'intérieur d'une seule et même strate ethnonymique. Pour les « Ayoré » l'affaire se complique (nous y reviendrons en fin de chapitre), mais nous savons déjà qu'avant l'avènement de ce terme, une constellation plus ou moins stable de dénominations ethniques avait été relevée dès la troisième décennie du XIX^e siècle, soit à peu près au moment où d'Orbigny en fait l'inventaire : « Poturero », « Guarañoca », « Morotoca », etc., liste qui sera plus tard complétée par des « Empelota », « Tsirakúa », « Ñanaigua », etc. Ces termes n'apparaissent pas en même temps : « Poturero » est mentionné par Azara à la fin du XVIII^e s., « Guarañoca » vers 1830, « Morotoca » est déjà présent dans les sources jésuites. Mais il est indéniable que le paysage ethnonymique dans la région se transforme entre la fin du XVIII^e siècle et les premières décennies du XIX^e siècle, c'est-à-dire à peu près au même moment où « Chamacoco » fait surface dans les sources.

Nous nous arrêterons plus tard sur le détail. Ce qui importe maintenant est de cerner de façon générale quels sont les moments où il y a discontinuité des noms ethniques. Nous pouvons donc identifier en gros une première strate qui voit apparaître les termes « Ayoré » et « Ishir » et qui émerge vers la moitié du XX^e siècle ; et une deuxième strate, antérieure, qui émerge à peu près dans les premières décennies du XIX^e siècle et qui contient des termes comme « Chamacoco », « Poturera », « Guarañoca », etc. Nous appellerons « *strate contemporaine* » à la première, et « *strate moderne* » à la deuxième. Or cette « strate moderne » sur-écrit une autre, encore antérieure et en quelque sorte matricielle, qui est la « *strate jésuite* » issue de l'offensive missionnaire que la Compagnie déclenche sur le Chaco entre 1700 et 1767, date de son expulsion de l'Amérique espagnole. Matricielle, car c'est en ce moment qui se définit pour la première fois une « carte ethnique » du Chaco et qu'un argumentaire raisonné essaye d'ordonner et de classer dans un cadre systématique et cohérent le bouillonnement de langues et de groupes qui caractérisait la région. Ce dispositif missionnaire introduira ou intronisera un ensemble de dénominations jusqu'alors inédites, qui sont celles qui ont en général orienté la recherche ethnologique dans la région et ce jusqu'à dans nos jours – la persistance du terme « zamuco » pour désigner la famille linguistique qui nous occupe en témoigne. Cette « strate jésuite », donc, qui fut sur-écrite par la « strate moderne » contient ou véhicule un autre ensemble de dénominations ethniques – nous nous tenons toujours au seul dossier « zamuco ». « Ugaraño », « Tunacho », « Caipotorade », « Cucurate », « Tomoeno », « Morotocs », etc. sont autant de groupes que les jésuites classeront comme étant « des Zamuco ».

Enfin, une dernière strate ou « *strate ancienne* » contient les termes signalés par les explorateurs, conquistadors et capitaines qui s'aventurèrent dans la région au cours du XVI^e et du XVII^e siècle. Cette strate n'est pas cohérente (aucun tissu institutionnel

ne la soutient) et elle pose de gros problèmes de critique historiographique, particulièrement en ce qui concerne les transcriptions de noms⁶⁶. Quoi qu'il en soit, elle ne contient que très rarement les termes utilisés plus tard par les jésuites – elle constitue donc une « strate » à part – et en ce sens elle permet de mieux cerner la spécificité de la strate jésuite.

Tableau n° 2 : Strates ethnonymiques famille zamuco

STRATE	OBSERVATEURS	NOMS RETENUS
Contemporaine	Kelm, Sebag, SúsNIK, Cordeu, etc.	Ishir, Ayoré
Moderne	D'Orbigny, Rodrigues do Prado, Azara, Castelnau, etc.	Chamacoco, Poturera, Guarañoca, Empelota, Tsirakúa, etc.
Jésuite	Chomé, Fernández, Sánchez Labrador, Jolis, etc.	Ugaraño, Tunacho, Caipotorade, Cucurate, Tomoeno, Morotoco, etc.
Ancienne	Irala, Díaz de Guzmán, Schmidel, Cabeza de Vaca, etc.	Tamacoci, Carcoci, Gorgotoqui, Maipai, etc.

C'est à dire que les grandes failles ou discontinuités historiques dans l'ethnonymie chaqueñenne se situent, respectivement, dans les premières décennies du XVIII^e siècle (passage de la strate « ancienne » à la « jésuite »), dans celles du XIX^e siècle (strate « jésuite » à « moderne ») et après la guerre du Chaco (de « moderne » à « contemporaine »). Ces failles correspondent dans chaque cas à l'émergence d'une nouvelle strate d'ethnonymes et traduisent donc un bouleversement à la fois des dynamiques politiques et rapports interethniques, du tissu institutionnel et des logiques de colonisation qui cernent le Chaco et enfin des acteurs et des logiques de médiation qui modèlent la relation entre ces deux dimensions.

Avec des variantes régionales (la plaque alto paraguayenne se détache de la strate chaqueñenne vers 1800 ; la plaque du nord-ouest argentin prend un chemin divergent à la fin du XIX^e siècle, etc.), le changement des noms indiens à chacun de ces moments est avéré en dehors du « dossier zamuco ». Ainsi du dossier « chiriguano » : l'argument

66. En général, pour ce qui est du XVI^e et XVII^e siècle nous nous tiendrons aux différents travaux critiques – et indispensables – entamés par Isabel Combès pour la zone de Santa Cruz et de Branislava SúsNIK pour celle du Paraguay.

que Combès et Saignes⁶⁷ construisent sur l'identité chiriguano théorisée très précisément le passage du « chiriguanaes » utilisé aux XVI^e et XVII^e siècles au « chiriguano » qui commencera à être utilisé au XVIII^e siècle (de « chiriguana » à « chiriguano » il n'y a pas seulement un changement de voyelle, le premier terme aurait une étymologie guarani, le deuxième est andin, etc.) ; ils théorisent aussi la coupure qui, au début du XIX^e siècle, fait passer de « chiriguano » à un éphémère « chiru-guarani » puis à un émiettement de « shahuanco », « tembeta », « camba », « simba », etc. à la fin du XIX^e siècle. Or, les pistes lumineuses fournies par ces deux auteurs buttent ici sur une limitation que nous avons déjà soulignée : ici comme ailleurs, ces phénomènes sont inscrits à l'intérieur de l'histoire particulière de l'« ethnie » chiriguano et c'est en elle que l'on devrait trouver les clés de leur explication ; en posant le caractère « exceptionnel » des Chiriguano (exceptionnellement métis, exceptionnellement composites, exceptionnellement multi-formes, etc.) ils limitent en même temps la portée de leur argument et la compréhension du paysage du Chaco : car en effet, en dehors du « dossier zamuco » déjà signalé, les « coupures » ou « failles » qui nous intéressent peuvent aussi être vérifiées dans le cas des autres grands dossiers chaqueéens⁶⁸.

Nous disions que l'émergence d'une nouvelle strate ethnonymique traduit toujours un bouleversement du champ institutionnel – des institutions concernées, de leurs logiques d'agencement, des acteurs et médiateurs qui organisent le relais – qui en est la base. Nous reviendrons vers la fin de cette étude sur la faille introduite, au cours du XX^e siècle, par la guerre du Chaco et le déploiement militaire puis colonisateur qu'elle supposa. Concentrons-nous à présent sur le déploiement institutionnel qui, au début du XVIII^e siècle, releva et organisa pour la première fois une ethnonymie systématique du Chaco, celui des missions jésuites. Nous nous arrêterons ensuite sur la crise de la strate jésuite et le détachement de la plaque ethnonymique alto paraguayenne. Dans les deux cas, il nous intéresse de bien saisir la spécificité institutionnelle des strates ethnonymiques sur lesquelles nous aurons à travailler par la suite.

67. COMBÈS & SAIGNES, *op. cit.*, 1991, cf. « Avatars du nom », p. 128 et suivantes.

68. Nous renvoyons pour une vision générale de l'ethnonymie chaqueéenne aux systématisations de FABRE, *op. cit.*, 2005/07.

2. LA STRATE JÉSUISTE

a. L'offensive jésuite sur le Chaco

Si un dispositif a marqué de façon paradigmatique l'espace indien du Chaco, c'est bien celui qu'ont déployé les jésuites au XVIII^e siècle. Pas seulement parce que ces missions ont été les premières à pénétrer l'espace indien et à instituer une médiation effective entre la scène locale des sociétés indiennes et un espace global de circulations économiques, symboliques et culturelles ; pas seulement parce que ces missions, distinctes sous plusieurs angles de celles que les jésuites ont établies au Paraguay colonial ou dans la Bolivie orientale, constituent l'avant-garde d'un dispositif missionnaire qui se trouvait alors en pleine évolution : mais aussi parce qu'il s'agit là, en quelque sorte, d'un dispositif matriciel dont l'analyse illumine les futures logiques d'agencement institutionnel. L'échec relatif de l'avancée jésuite dans le Chaco permet de mieux comprendre les conditions de possibilité – ou d'impossibilité – qui président à l'agencement local durable d'une nouvelle strate de médiations institutionnelles. Dans ce sens, l'expérience jésuite contient déjà les clés pour une analyse des procédés de « colonisation institutionnelle » actuellement en œuvre dans le Chaco. Nous voudrions d'abord identifier les principales caractéristiques des missions du Chaco, qui les distinguent de celles que la Compagnie avait fondé un siècle auparavant au Paraguay oriental. Nous nous pencherons ensuite sur les conséquences que cette différence suppose sur la structuration locale des dynamiques de médiation sociale.

Les missions jésuites du Grand Chaco relèvent d'un dispositif institutionnel précis et, à maints égards, distinct de ceux qui ont caractérisé l'action de la Compagnie dans les basses terres américaines lors des siècles précédents. Dans la généalogie du fait missionnaire, elles participent d'une nouvelle strate, propre au XVIII^e siècle, dont la particularité tient fondamentalement au caractère non agricole et non sédentaire des populations indiennes concernées. Un paysage linguistique émietté, des groupes à très basse densité démographique, des relations interethniques extrêmement instables et dynamiques, des économies non excédentaires et des populations mobiles caractérisent un espace sociologique et culturel qui oblige la Compagnie à redéfinir l'architecture économique, politique et symbolique de son dispositif missionnaire. En effet, depuis leur arrivée en Amérique jusqu'à la fin du XVII^e siècle, l'action missionnaire des jésuites s'était développée dans les franges de l'espace colonial parmi des populations à forte densité démographique, articulées dans de vastes espaces linguistiques et aux économies agricoles excédentaires. Les missions du Grand Chaco participent ainsi d'une nouvelle génération dans l'évolution du fait missionnaire en Amérique espagno-

le où des nouvelles stratégies, des nouvelles méthodologies et une nouvelle conceptualisation du monde indien s'annoncent.

On peut distinguer trois périodes dans l'évolution du dispositif missionnaire jésuite. Le premier, qui va de 1600 à 1650, correspond aux premières fondations du pôle missionnaire paraguayen⁶⁹, à celles de Chiloé et de la *frontera* au sud du Chili⁷⁰ et aux efforts missionnaires entrepris par la Compagnie à partir de Bogotá et de Cartagena de Indias⁷¹. Les grands traits de l'institution missionnaire sont alors définis: excentrement des missions par rapport aux foyers de colonisation espagnols (vocation frontalière du dispositif), orientation productive des missions (manufactures, *yerba mate*, bétail), plan et architecture de l'espace missionnaire (hiérarchisation du plan de la mission, reconnaissance de l'autorité médiatrice des caciques, séparation des jeunes célibataires, etc.), stratégies linguistiques (élaboration de vocabulaires et de grammaires indiennes, traduction des



Carte n° 5 : Front missionnaire jésuite vers 1700

textes évangéliques, utilisation de langues véhiculaires) et technologies d'évangélisation (emphasis sur la dimension rituelle, favorisation des processus syncrétiques).

À ce premier moment fondateur auquel la réussite des missions du Paraguay assure une renommée mondiale, succède un deuxième, dans la seconde moitié du XVII^e siècle, caractérisé par l'avancement du front missionnaire dans les plaines qui s'étendent au-delà des derniers contreforts andins : le front missionnaire pénètre alors dans les plaines de l'Orénoque (1630), dans celles de Maynas (1637) à l'est des Andes équatoriennes, dans celles de Mojos (1682) au nord-est des plateaux boliviens et dans celles de Chiquitos (1692) à l'est de Santa Cruz de la Sierra. En s'éloignant des centres coloniaux, l'écoulement des

69. M. MÖRNER (1953), *The Political and economic activities of the Jesuits in the La Plata region : The Hapsburg era*, Stockholm : Victor Pettersons, 1953 ; trad. esp. : *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, Buenos Aires : Hyspamérica, 1986.

70. W. HANISCH (1974), *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Buenos Aires & Santiago de Chile : Francisco de Aguirre, 1974.

71. J.M. Pacheco S.J., "Historia de la Compañía de Jesús en Colombia hasta 1977", révisé le 14 oct. 2005 dans <http://www.jesuitas.org.co/documentos/Att00661.html>. 2003.

excédents agricoles ou artisanaux devient plus difficile. L'isolement géographique des nouvelles positions renforce l'autarcie économique des dispositifs missionnaires. Dans ce sens aussi, le passage des forêts du Chili méridional ou du Paraguay oriental aux plaines de Mojos ou de Chiquitos infléchit l'orientation économique des missions. L'élevage devient une activité primordiale au détriment de l'orientation fondamentalement agricole des premiers établissements. Ceci est un point important, étant donné que le bétail constituera un argument décisif lors des efforts missionnaires du XVIII^e siècle parmi les populations du Chaco ou parmi celles des steppes méridionales de l'Argentine. Ces derniers efforts, entrepris à partir des premières années du XVIII^e siècle, dessinent le troisième moment d'une généalogie que nous ne retraçons ici que de façon très générale.

Au début du XVIII^e siècle, les implantations missionnaires jésuites dans le grand bassin du Río de La Plata constituent sans doute le centre de gravité du dispositif missionnaire de la Compagnie en Amérique espagnole. Trois foyers missionnaires y sont fortement implantés :

— À l'est du Chaco, le complexe des missions guarani, installé sur les rives des fleuves Paraná et Uruguay. Véritable fleuron de l'action jésuite en Amérique, le complexe missionnaire guarani compte en 1702 trente missions regroupant une population de 90 000 Indiens « réduits ». Dans les décennies suivantes, en dépit des épidémies (16 000 Indiens réduits meurent en 1695), la population des missions guarani atteindra 138 934 Indiens⁷².

— Au nord du Chaco, le complexe des missions de Chiquitos dans les plaines orientales de la Bolivie compte au début du siècle cinq missions fortes de 3 000 Indiens réduits. Les premières fondations datant de 1692, ce complexe se trouve à l'aube du nouveau siècle en plein essor ; le nombre de missions doublera dans les décennies suivantes, et leur population atteindra les 15 000 Indiens réduits⁷³.

— À l'ouest du Chaco, les installations jésuites de l'axe Tarija-Tucumán, sur les contreforts andins du nord-ouest argentin. L'action missionnaire dans la zone est difficile et les Jésuites n'avancent que timidement sur les vallées de Calchaqui et sur celles, plus septentrionales, menant à Tarija⁷⁴.

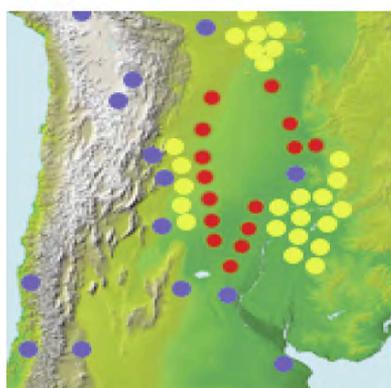
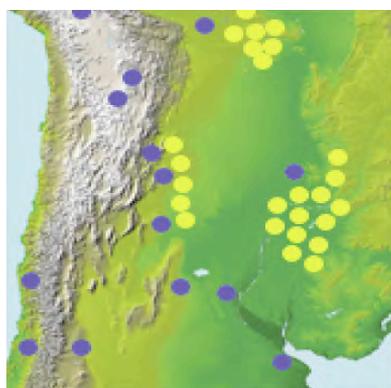
72. Voir M. HAUBERT (1967), *La Vie quotidienne au Paraguay sous les Jésuites*, Paris : Hachette, 1967 ; SÚSNIK & CHASE-SARDI, *op. cit.*, 1995 ; C. BRUNO (1988), *La Evangelización del aborígen americano : Con especial referencia a la Argentina*, Buenos Aires : El Derecho & Pontifica Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, 1988.

73 J. AGUIRRE ACHÁ (1933), *La Antigua provincia de Chiquitos, limítrofe de la provincia del Paraguay : Anotaciones para la defensa de los derechos de Bolivia sobre el Chaco Boreal*, La Paz : Imp. Renacimiento, 1933 ; A. MENACHO (1991), *Por tierras de Chiquitos : Los Jesuitas en Santa Cruz y en las misiones de Chiquitos en los siglos 16 a 18*, San Javier [Bolivia] : Vicariato Apostólico de Ñuflo de Chávez, 1991.

74. C. BRUNO (1968), *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Buenos Aires : Don Bosco, 1968, t. IV : 1686-1740.

Les positions jésuites dans la région sont solidement établies et ce en raison de l'indépendance économique, militaire et politique dont jouit la Compagnie⁷⁵. Indépendance économique d'abord, puisque les Jésuites détiennent dans les missions une masse démographique productive considérable qui est exempte du régime d'*encomienda*, c'est-à-dire du travail forcé dans les établissements espagnols. Indépendance militaire ensuite, puisque pour assurer la défense de leurs positions face aux attaques des *Paulistas* portugais et à celles des troupes d'« Indios enemigos » qui assaillent fréquemment leurs établissements, la Couronne a accordé aux jésuites le droit de former des milices indiennes qui doivent en outre prêter secours aux positions espagnoles menacées. Indépendance politique enfin puisque, sous contrôle de la hiérarchie vaticane et jouissant d'un accès direct aux principales cours européennes, les établissements jésuites disposent d'importantes marges de manœuvre face aux autorités coloniales.

Au moment où un certain niveau de développement économique et démographique est atteint, des nouveaux défis se posent à la Compagnie. Ceux-ci relèvent fondamentalement de l'isolement relatif des foyers réductionnels les uns par rapport aux autres et des difficultés qui en résultent : difficultés à convoier le personnel et les res-



Carte n° 6 : Situation du front missionnaire dans le Chaco 1700-1760

sources nécessaires au soutien des missions ; difficultés à gérer, contrôler et gouverner de façon cohérente un appareil missionnaire croissant mais territorialement éclaté ; difficultés à écouler l'excédent économique des missions les plus prospères ainsi qu'à intégrer un espace de circulation exempt des interférences coloniales ; difficultés à assurer une défense militaire efficace et unifiée face aux attaques des *Paulistas* portugais, des nations indigènes hostiles et des colons espagnols, etc. Ainsi, en ce début de siècle, l'intégration des différents foyers dans un espace de circulation unitaire constitue un objectif prioritaire pour le dispositif missionnaire jésuite du Río de la Plata.

Comme on peut l'apprécier sur la carte ci-contre, l'unification du front missionnaire de Mojos, de Chiquitos, du Paraguay, du Paraná et de l'Uruguay aurait permis à la Compagnie d'assurer le contrôle d'une immense bande de terre allant de l'embouchu-

75. MÖRNER, *op. cit.*, 1953.

re atlantique du système hydrographique du Río de la Plata jusqu'aux sources de l'Amazone sur les contreforts andins de l'actuelle Bolivie. Le Grand Chaco est le principal obstacle à vaincre pour l'intégration des différents foyers jésuites. Flanké à l'ouest par les fronts missionnaires de Tucumán et de Tarija, au nord par le noyau missionnaire de Chiquitos et à l'est par celui du Paraguay, le Chaco empêche toute communication directe entre les puissantes missions guaranis fortes de ses 100 000 Indiens réduits et l'axe Chiquitos-Mojos qui compte pour sa part quelque 10 000 Indiens. Les efforts des missionnaires pour pénétrer dans le Chaco s'étaient avérés jusqu'alors stériles parce qu'isolés et sans continuité dans le temps. Une stratégie d'ensemble s'imposait qui puisse faire converger de façon cohérente les ressources humaines et économiques disponibles sur les trois fronts. Les commentateurs jésuites insistent sur l'importance décisive que revêt l'« ouverture » du Chaco pour le dispositif régional de la Compagnie⁷⁶.

Aux débuts du siècle, le Supérieur provincial de l'ordre, Juan de Andreu, écrit « une circulaire à toutes les réductions qui entourent le Chaco, pour que les missionnaires pénètrent par leurs frontières respectives pour solliciter la conversion des indiens infidèles parents ou amis de leurs néophytes »⁷⁷. Dès 1700, une offensive générale est déclenchée sur le Chaco. L'assaut est mené sur tous les fronts. En partant de Tucumán, les jésuites reprennent (1711) la mission de San Esteban de Miraflores et fondent celles de Purísima Concepción de Abipones (1749), Jesús, María y José de Mataguayos (1750), Nuestra Señora de los Dolores de Malbalaes (1750), San Juan Bautista de Balbuena de Isistínés (1751) et San Joaquín de Ortega de Omoampas (1752). Quelque temps plus tard suivent celles de San Ignacio de Río Negro de Tobas (1756), Nuestra Señora del Pilar de Macapillo de Pasaynes (1762) et Nuestra Señora de la Paz de Vilelas (1764). A partir de Santa Fe, est fondée en 1743 la mission de San Javier de Mocobíes, puis celles de San

76. Le jésuite José Fernández, missionnaire à Chiquitos, insiste sur le besoin d'ouvrir cette voie à travers le Chaco « a fin de que fuesen más fácilmente proveídas estas reducciones de los Chiquitos [...] y recibir los socorros más oportunos a su necesidad ». En effet, « cuando ahora es necesario caminar 2 500 leguas » pour communiquer entre Chiquitos et Paraguay, « descubierto este camino, sólo se andarán 1 500 leguas en visitar misiones y provincia ». Voir J.P. FERNÁNDEZ (1726), *Relación historial de las misiones de los indios, que llaman chiquitos, que están a cargo de los padres de la Compañía de Jesús de la provincia del Paraguay*, Madrid : Manuel Fernández, 1726 ; reed. : *Relación historial de las misiones de indios chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de la Compañía de Jesús*, San Salvador de Jujuy : Centro de Estudios Indígenas y Coloniales, 1994.

Les jésuites José Sánchez Labrador, Pedro Lozano ou Josep Jolis insistent à leur tour sur le besoin impératif d'ouvrir cette nouvelle voie de communication. Cf. J. SÁNCHEZ LABRADOR (1770), *El Paraguay Católico*, Buenos Aires : Coni Hermanos, 1910 ; P. LOZANO (1745), *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*, Madrid : Imprenta de la viuda de M. Fernández, 1754/55 ; J. JOLIS (1789), *Saggio sulla Storia naturale della Provincia del Gran Chaco*, Faenza : L. Genestri, 1789, trad. esp. : *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco*, Resistencia : Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Instituto de Historia, 1972.

77. Archivo Biblioteca Nacional, Santiago de Chile, *Jesuitas-Argentina*, vol. 188, pza. 266. Cit. par BRUNO, *op. cit.*, 1968, t. IV.

Jerónimo del Rey (1748), San Fernando del Río Negro (1750), Nuestra Señora del Rosario del Timbó (1763) et enfin celle de San Pedro de Mocoibés en 1765⁷⁸. Sur le front nord, dans des conditions certainement plus difficiles et en partant des missions de San José, San Juan, Santiago et Sagrado Corazón, les jésuites de Chiquitos organisent plusieurs expéditions à l'intérieur du Chaco septentrional accompagnés de plusieurs centaines de néophytes. Celle du père Zea, en 1711 ; celle du père Yegros quelques années plus tard ; celle des Pères Castañares et Aguilar en 1721. D'autres expéditions sont menées en 1715, 1719 et 1722. Ces efforts aboutissent à la fondation de San Ignacio de Zamucos, loin à l'intérieur du Chaco, sur laquelle nous reviendrons tout à l'heure⁷⁹. À l'est, les choses étaient sans doute encore plus difficiles. Les efforts des jésuites pour remonter le fleuve Paraguay et établir le contact avec la province de Chiquitos buttent contre la résistance des troupes de cavaliers mbyá-guaykurú qui contrôlent le couloir reliant l'intérieur du Chaco et les plaines brésiliennes du Mato Grosso. Les troupes coloniales avaient été repoussées au sud du fleuve Jejuy et toute pénétration dans le territoire mbyá était devenue, en cette époque, impossible. Après d'âpres négociations avec les autorités coloniales, les Mbyá acceptent finalement l'établissement d'une mission jésuite sur leur territoire, celle de Belén, à mi-chemin entre Asunción et Chiquitos, approchant ainsi considérablement les deux fronts missionnaires. Les jésuites s'installent aussi dans les villages de María de Fe, Santa Rosa et Santiago, proches de la frontière mbyá, pour prendre en charge les paroisses respectives et ouvrir la voie à des futurs développements⁸⁰. En effet, une année seulement avant le décret d'expulsion est fondée la mission de San Juan Nepomuceno parmi les Chané : la route vers Chiquitos est enfin ouverte. Sur le front ouest, après la fondation du Collège de Tarija en 1690, les jésuites réussissent à établir six missions parmi les Chiriguano qui sont vite abandonnées face à l'hostilité indigène. Dans la première moitié du XVIII^e siècle, les efforts missionnaires dans la région cherchent obstinément à pénétrer l'aire d'influence chiriguano en réussissant des pactes de circonstances avec les Chané et à rendre sûre la route reliant Tarija et Santa Cruz de la Sierra, tête de la province de Chiquitos⁸¹.

Entre 1700 et 1768, date de l'expulsion de la Compagnie des territoires espagnols, quelque vingt-cinq missions sont fondées dans le Chaco. L'anneau missionnaire devait se resserrer progressivement jusqu'à ce que la communication entre les différents fronts

78. Cf. BRUNO, *op. cit.*, 1968, t. IV.

79. Cf. BERNAND, *op. cit.*, 1977 ; MENACHO, *op. cit.*, 1991 ; I. COMBÈS (2002), « Zamucos : Historia ayorea, relatos guaraní », in : *Anuario de la Biblioteca y Archivo Nacional de Bolivia*, Sucre, 2002.

80. Cf. SÚSNIK & CHASE-SARDI, *op. cit.*, 1995 ; SÚSNIK, *op. cit.*, 1981.

81. PIFARRÉ, *op. cit.*, 1989 ; voir aussi T. SAIGNES (2006), « Reducciones jesuitas y franciscanas », in : I. Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, Santa Cruz de la Sierra : IFEA, SNV, El País, 2006 ; SÚSNIK, *op. cit.*, 1981.

missionnaires puisse être définitivement établie. Le projet d'évangélisation du Chaco est interrompu par le décret d'expulsion des jésuites et la plupart des missions, reprises occasionnellement par les franciscains, sont désertées⁸². Ces missions relèvent d'une typologie spécifique d'action missionnaire en Amérique espagnole. Elles diffèrent – par la cohérence d'ensemble, par les méthodes utilisées, par l'intelligence du fait indigène, par l'échelle et la nature des ressources mobilisées – des essais missionnaires des siècles antérieurs. En ce sens, elles constituent l'avant-garde du dispositif d'évangélisation jésuite en Amérique du Sud.

La spécificité de la stratégie missionnaire des jésuites dans le Chaco tient fondamentalement aux caractéristiques de l'espace indien sur lequel il intervient, et notamment à sa situation historique⁸³. Car si on comprend aisément les raisons qui ont poussé les populations guarani à gagner les réductions jésuites du Paraguay oriental, la question est autrement difficile dans le cas du Chaco. Tout le long du XVII^e siècle, le dispositif missionnaire jésuite profite de la pression que le front de colonisation européen exerce sur les populations indiennes. Au Paraguay, menacées à la fois par les raids esclavagistes des Portugais et par ceux des *encomenderos* espagnols, les populations guaranis voient dans l'espace réductionnel jésuite une opportunité pour échapper à l'emprise des rouages coloniaux. L'agencement des institutions jésuites profite de la force de déstructuration qu'exerce l'avancée des frontières coloniales. La situation est formellement équivalente dans le front missionnaire du Chili méridional ou dans celui des piémonts andins de Maynas, Mojos ou Chiquitos. Mais dans le Chaco, la question se pose autrement. Les armées coloniales ont échoué à asseoir leur supériorité militaire face à des troupes d'indiens extrêmement mobiles ayant adopté l'utilisation du cheval⁸⁴. Ces populations jouissent en outre d'une profondeur stratégique considérable qui les maintient en marge des pressions coloniales. Les termes de la relation sont ici inversés et ce sont les colons des positions les plus avancées qui subissent les assauts des troupes de cavaliers ou de canotiers indiens qui apparaissent aussi vite qu'ils disparaissent pour se perdre dans l'infinité du Chaco. Rien ne pousse donc ces populations indiennes à gagner l'espace de la mission. Tout l'intérêt de l'avancée missionnaire jésuite dans le Chaco tient à ce problème. Car la question se pose alors de savoir pourquoi et comment ces populations se sont impliquées dans le projet missionnaire jésuite, ou comment ces

82. Une caractérisation sur l'avancée missionnaire jésuite en « pays guaykuru » dans J.S. SAEGER (2000), *The Chaco Mission Frontier : The Guaycuruan experience*, Tucson : University of Arizona Press, 2000.

83. Pour une vision globale des dynamiques indiennes du Chaco au XVIII^e siècle, voir SÚSNIK, *op. cit.*, 1981.

84. Voir l'étude incontournable de H. SCHINDLER (1983), *Die Reiterstämme des Gran Chaco*, Berlin : Reimer, 1983 ; H. SCHINDLER (1985), « Equestrian and Non-Equestrian Indians of the Gran Chaco during the Colonial Period », in : *Indiana*, Berlin, 1985, n° 10.

missions se sont agencées localement, et ceci en l'absence apparente de toute contrainte les poussant à le faire.

Deux stratégies complémentaires, agissant sur des niveaux différents, sont mises en œuvre. La première, plus globale, vise à exploiter les contradictions qui traversent les sociétés indiennes du Chaco au XVIII^e siècle. Le paysage ethnique du Chaco est alors en pleine transformation et de nouvelles formations sociologiques voient le jour sur ses frontières. L'adoption du cheval et la stabilisation des fronts militaires européens ont introduit d'importants bouleversements dans les dynamiques indiennes. La montée en puissance des groupes cavaliers – Mbayá, Abipón, Mocoví – a produit, ici comme ailleurs, un déséquilibre dans la relation de force entre les différents regroupements ethniques. L'accroissement substantiel des marges de mobilité des troupes indiennes à cheval a permis le développement de réseaux de commerce et de contrebande, de pillage et d'échange qui traversent en long et en large le Grand Chaco, en le reliant aux plaines du Mato Grosso, du Paraguay septentrional et à celles, méridionales, de la pampa argentine. Cette situation a facilité des processus de concentration du pouvoir, et des unités politiques importantes sous l'autorité de puissants caciques ont vu le jour. Des réseaux esclavagistes se sont développés à l'intérieur du monde indien et nombre de ces populations ont été soumises par les puissances indiennes émergentes. Sur les marges du Chaco se sont progressivement organisées des formations sociologiques complexes, à caractère multiethnique et multilingue, composites et hiérarchisées, avec une division sociale croissante des tâches productives et militaires⁸⁵. La situation sur la marge nord orientale est à ce titre exemplaire. Les troupes de cavaliers mbayá avaient renforcé leur emprise militaire sur les populations du Chaco et élargi considérablement leur champ d'action. Elles menaient des assauts permanents contre les positions coloniales espagnoles ou portugaises, mais aussi contre les pôles missionnaires jésuites de Chiquitos et de l'Itatin. L'espace sous contrôle mbayá constituait le principal obstacle pour la communication des foyers missionnaires de Chiquitos avec ceux du Paraguay. Les efforts missionnaires des jésuites dans le territoire mbayá ont été entrepris dès les premières décennies du XVII^e siècle, sans résultats. On a déjà montré ailleurs l'infléchissement de la stratégie de pénétration jésuite dans l'espace mbayá au cours du XVIII^e siècle⁸⁶. En effet, la machine guerrière des Mbayá se soutenait grâce aux économies agricoles excédentaires des populations arawak (Chané ou Guaná) soumises. Les efforts missionnaires ont alors visé à casser le système de relations parentales, économiques et poli-

85. Pour une analyse ethnohistorique de la frontière occidentale du Chaco voir T. SAIGNES (1991), *Ava y karai : Ensayos sobre la frontera chiriguano, siglos XVI-XX*, La Paz : Hisbol, 1990 ; COMBÈS & SAIGNES, *op. cit.*, 1991.

86. N. RICHARD (2007), « Où sont passés les infidèles ? : Une géographie post-jésuite au XVIII^e siècle », in : F. de Azara, *Voyages dans l'Amérique méridionale : 1781-1801*, Paris : CoLibris, 2007, Étude préliminaire.

tiques reliant les agriculteurs guaná aux cavaliers mbayá. De cette façon, l'activité guerrière des Mbayá aurait perdu non seulement une importante base démographique et économique, mais leur réputation militaire aurait été aussi fortement entamée en affaiblissant ainsi leur emprise régionale. Les missionnaires cherchent de façon insistante à nouer une relation de confiance avec les groupes guaná et à les convaincre d'abandonner leurs « seigneurs » mbayá. Les chroniqueurs jésuites de l'époque⁸⁷ insistent sur la différence « de nature » opposant les paisibles et pieux agriculteurs guaná aux dénaturés et barbares cavaliers mbayá. Ils préconisent une stratégie différentielle – l'évangélisation, la guerre – selon qu'ils s'agissent des uns ou des autres.

Seule une compétence linguistique poussée et une activité ethnographique permanente pouvaient permettre d'identifier et d'exploiter les contradictions qui traversaient l'espace sociologique indien: la Compagnie excellait dans ces deux domaines. Les travaux du jésuite Sanchez Labrador sont en ce sens exemplaires et ils constituent encore de nos jours une source incontournable pour l'ethnologie régionale⁸⁸. Jusqu'au moment de leur expulsion de l'Amérique espagnole, et il s'agit là d'une stratégie qui sera reprise plus tard par le front militaire brésilien au XIX^e siècle, les efforts de l'avancée jésuite dans cet espace rivalisent avec ceux des caciques mbayá pour maintenir le contrôle des économies agricoles arawak. Cette même stratégie, toujours en partant d'une fine connaissance des langues et des dynamiques indiennes, fut appliquée ailleurs dans le Chaco, en exploitant successivement les antagonismes entre Mocobis et Abipon, entre Chiriguanos et Chané ou entre Noctenes et Mataguayos.

Une deuxième stratégie précise la première tout en la renforçant sur le plan local. À l'exception des populations chané et guaná, toutes deux de filiation amazonienne, qui vivaient dans les marges nord occidentale et nord orientale du Chaco, les sociétés locales possédaient des économies non agricoles qui privilégiaient une forte mobilité territoriale pour l'utilisation des ressources alimentaires disponibles. À Chiquitos, au Paraguay ou à Mojos, les jésuites avaient pu mettre à profit les économies agricoles indiennes pour assurer la prospérité et l'autosuffisance économique des foyers missionnaires ; mais parmi des populations non agricoles, les missions sont vouées à être structurellement déficitaires. Elles ne peuvent donc se maintenir qu'à condition d'un ravitaillement extérieur permanent. Il s'agit là peut-être d'une des principales raisons ayant empêché l'avancé jésuite sur le Chaco tout au long du XVII^e siècle. Car ce n'est qu'une fois que les grands pôles excédentaires du Paraguay ou de Chiquitos sont en

87. Nottament JOLIS, *op. cit.*, 1789.

88. SÁNCHEZ LABRADOR *op. cit.*, 1770 ; G. FURLONG (1936), *Los indios Pampas, Puelches, Patagones, según Joseph Sánchez Labrador, S.J.*, Buenos Aires : Viau y Zona, 1936.

condition de financer durablement un vaste réseau de missions déficitaires que cette avancée a pu être envisagée. L'offensive jésuite sur le Chaco avait pour condition celle de s'inscrire dans un dispositif plus vaste, opérant à échelle régionale. Cette condition n'était pas remplie au XVII^e siècle.

L'injection permanente de ressources alimentaires et économiques dans les économies indiennes concernées ne pouvait pas ne pas produire une transformation d'ampleur dans la structuration institutionnelle de ces sociétés. Les textes des jésuites insistent sur l'importance du problème⁸⁹. Les missions du Chaco, tout comme celles de la pampa, requièrent d'une quantité significative de ressources économiques pour s'établir et se maintenir parmi ces « gens incultes ». Le personnel pour la construction de la mission devait être convoyé à partir des grands pôles paraguayens ou de Chiquitos et seule l'abondance de bétail et de métaux permettait d'attirer une quantité toujours fluctuante d'indiens à la mission. Or, nous disent les sources, des gens commencent à s'y installer progressivement, abandonnant leurs unités sociales d'origine pour vivre sous la tutelle des faveurs évangéliques. Ce processus n'est pas sans provoquer d'importants conflits avec les caciques locaux et les populations environnantes. Ces conflits finissent la plupart du temps par le pillage de la mission, la mise à mort des missionnaires, et l'esclavage des néophytes. Car l'injection permanente de ressources alimentaires permettait de libérer économiquement des strates de populations auparavant intégrées aux rouages traditionnels des économies indiennes. Ces strates de population que la mission « libérait » économiquement de leurs attaches politiques ou parentales, sociologiques ou territoriales, constituaient la masse critique de base sur laquelle le missionnaire pouvait compter. Les ressources injectées corrodaient progressivement l'autorité locale des caciques dont la principale fonction était justement celle d'assurer la reproduction physique et économique de ces sociétés. Corrélativement, ces ressources n'étaient disponibles qu'à travers la médiation d'une nouvelle classe de dirigeants qui jouissaient du contact direct avec les jésuites chargés de la mission. Seule leur médiation permettait aux nouveaux venus d'accéder aux bienfaits missionnaires. Cette classe de médiateurs que la mission faisait émerger était en conflit avec les autorités indiennes traditionnelles et le conflit adoptait souvent un caractère générationnel. Ces nouveaux acteurs, souvent bilingues, maniaient le discours religieux et servaient aussi d'« informateurs » aux travaux linguistiques et ethnographiques des jésuites. Tout l'art de l'évangélisation jésuite est ici à l'œuvre : c'est en multipliant les médiations et les médiateurs – génie baroque – que l'institution réussit à s'agencer localement un soutien sociologique

89. Voir en particulier le « sixième doute » du jésuite José CARDIEL (1771), *Las Misiones del Paraguay*, Madrid : Dastín, 1989.

capable de l'insérer durablement dans la scène locale. Art baroque de la médiation qui se démultiplie sur les domaines symbolique, culturel, sociologique et économique⁹⁰.

Une analyse plus détaillée de ces deux stratégies (exacerbation des contradictions internes, favorisation de l'émergence de nouvelles classes médiatrices) est intéressante en ceci qu'elle permet d'identifier une typologie précise de « colonisation institutionnelle » du champ sociologique indien. En effet, on l'a vu, à la différence de la situation des populations guaranis, la pénétration jésuite du Chaco doit se faire en l'absence apparente de toute contrainte poussant ces populations vers l'enceinte missionnaire. Cette absence a permis aux apologistes du programme jésuite d'expliquer la réussite – provisoire, mais effective – de l'avancée missionnaire dans le Chaco en ne faisant recours qu'à des arguments « positifs » : méthodes linguistiques spécialement adaptées, sensibilité particulière aux formes de la spiritualité indienne, qualités synthétiques de l'approche baroque au fait rituel⁹¹, etc. On peut cependant émettre une hypothèse, à savoir que pour qu'il y ait restructuration de l'espace de médiations institutionnelles – c'est-à-dire, pour que des nouveaux dispositifs de médiation puissent s'agencer sur la scène locale –, il faut préalablement – et ce serait là une condition de possibilité – qu'il y ait déstructuration de l'espace sociologique sur lequel ils interviennent. Le processus suppose donc une dimension positive ou productive (émergence de nouvelles élites, nouveaux discours, nouvelles articulations) et une dimension négative par laquelle d'autres dispositifs sont socialement désinvestis. C'est la forme qu'adopte cette « négativité déstructurante » qui est tout à fait différente lorsqu'on analyse les missions jésuites du Chaco. Car la spécificité du dispositif missionnaire dans le Chaco ne réside pas dans l'absence d'une force déstructurante agissant à la faveur du projet jésuite, mais dans le fait, particulier à ces missions et qui constitue leur nouveauté, que celle-ci est introduite par la mission elle-même et non par un tiers. Le programme missionnaire ne restructure pas, ici, un espace sociologique que d'autres – le front de colonisation, le commerce esclavagiste, la faim du colonisateur – ont déstructuré, mais il doit opérer lui-même la déstructuration de l'espace social où il cherche à s'agencer.

Cet élément a la plus grande importance du point de vue d'une anthropologie politique car il suppose une nouvelle organisation de la relation entre l'agent missionnaire et les autorités indiennes traditionnelles. Il établit une nouvelle structuration du système de

90. J. GARCIA-RUIZ (2002/03), « El barroco como civilización ». - in : *Cadejo*, Guatemala, n° 9, 11, 2002/03.

91. Cet argument n'est pas exclusif au Chaco et il traverse l'analyse du fait missionnaire jésuite en Amérique coloniale. Voir, par exemple, au Chili et au Paraguay respectivement, R. FOERSTER (1996), *Jesuitas y mapuches : 1593-1767*, Santiago de Chile : Editorial Universitaria, 1996 ; B. MELIÀ (1986), *El Guaraní conquistado y reducido*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1986.

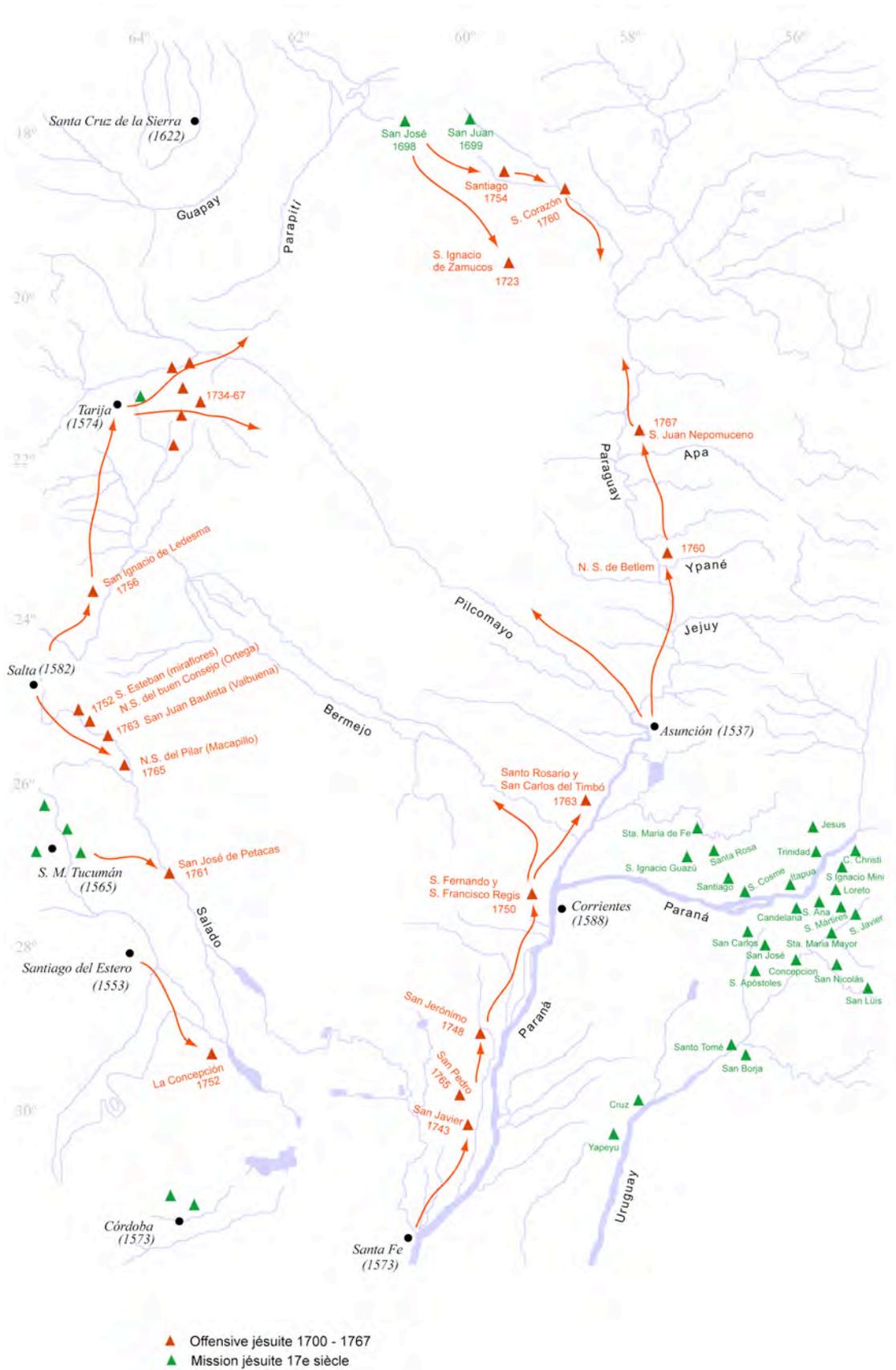
médiations et de médiateurs qui s'agence localement. En effet, dans le cas des missions paraguayennes, le missionnaire peut apparaître comme l'allié objectif d'une population indienne en détresse. Le cacique négocie avec le missionnaire l'entrée de ses sujets dans la mission et celui-ci, de par cette négociation elle-même, confirme l'autorité indienne dans sa position médiatrice. Les commentateurs sont unanimes⁹² pour souligner l'habileté avec laquelle les jésuites ont reconnu et conforté le système d'autorité traditionnel des groupes guaranis réduits dans leurs missions du Paraguay. La mission mettait les structures traditionnelles d'autorité indienne au service de l'agencement missionnaire. Le projet missionnaire agissait en effet dans le sens des intérêts objectifs d'un système d'autorités indiennes qui était sous la pression déstructurante du front colonial. Toute la question était de montrer et de démontrer face à ces populations la différence et l'indépendance effective du projet missionnaire vis-à-vis des intérêts du front colonisateur.

Dans le cas du Chaco, en l'absence d'une force déstructurante externe, l'agent missionnaire doit opérer lui-même ce travail d'affaiblissement des structures sociales locales. La mission ne doit pas ici confirmer ou renforcer les structures traditionnelles d'autorité : elle doit les subvertir. Le missionnaire doit agir à l'encontre des intérêts objectifs des autorités locales indiennes, puisque la dynamique missionnaire ne peut s'agencer que sous condition de déstructurer un système d'autorités auquel elle doit se substituer. Dans le contexte local, l'institution missionnaire doit alors promouvoir l'émergence de nouveaux dirigeants indiens et de nouveaux agents médiateurs, antagonistes des premiers et ralliés au programme missionnaire dont dépend leur autorité. On a vu comment les deux stratégies décrites permettent de corroder à la base l'autorité des caciques et de favoriser l'émergence de nouvelles structurations du pouvoir local.

L'analyse des dynamiques d'agencement du dispositif missionnaire jésuite dans le Chaco n'est pas sans conséquence pour la compréhension des transformations que d'autres institutions, dans d'autres moments, introduiront de façon plus ou moins durable dans l'espace indien. S'il est des types de « colonisation institutionnelle » qui s'agencent localement sur le champ en crise d'une société en détresse (c'est le cas, par exemple, mais qui échappe au cadre de notre analyse, des églises ou des ONG qui s'agencent sur le champ en ruine qui succède à une guerre, à une catastrophe naturelle ou à une crise sociale), il en est d'autres qui doivent articuler eux-mêmes le double travail d'affaiblissement des structures existantes et de promotion de celles, émergentes, sur lesquelles elles pourront s'agencer. L'analyse comparée de la situation indienne sur

92. MÖRNER, *op. cit.*, 1953 ; MELIÀ, *op. cit.*, 1986 ; E. MAEDER & A. BOLSI (1980), *La población guaraní de las misiones jesuíticas : Evolución y características, 1671-1767*, Corrientes : Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Conicet, Fundanord.

le front guarani et dans le Chaco permet de comprendre comment ces deux types d'action missionnaire se sont organisés au sein du même projet institutionnel au XVIII^e siècle. Dans le Chaco, ces dynamiques ne sont pas différentes de celles qui, en d'autres moments, ont caractérisé l'action du parti d'État sous l'ère Stroessner, celle de l'avant-garde évangéliste des églises de la New Tribes Mission ou celle, toujours en cours, des nouveaux réseaux d'action internationale. Il ne s'agit pas, en tout état de cause, de juger de la pertinence des discours que chacune de ces institutions mobilise, mais de mener l'analyse, à la fois historique et comparative, des mécanismes et des dynamiques qui permettent ou non, dans chaque cas, un « agencement » local d'une nouvelle strate institutionnelle de médiations.



Carte n° 7 : « Le siège de Babel », offensive jésuite sur le Chaco 1700-1767

b. San Ignacio et les « Zamuco »

Aux débuts du XVIII^e siècle, les jésuites avaient réussi à asseoir solidement leur présence dans la province de Chiquitos, à l'est de Santa Cruz de la Sierra (actuelle Bolivie). Les perspectives de ce nouveau foyer missionnaire étaient importantes : suffisamment éloigné de la frontière coloniale, la densité démographique des populations indiennes était significative, leur économie était agricole et, après les inconvénients des premiers temps, une langue générale, le Chiquito, avait pu être maîtrisée et commençait à être répandue dans l'ensemble des populations réduites. Seul l'isolement de la province limitait les perspectives de développement. Les vocations se faisaient rares pour missionner dans une si lointaine contrée, la communication avec les autorités ecclésiastiques et avec les autres foyers missionnaires était difficile et lente, les biens produits dans la mission devaient être impérativement écoulés vers Santa Cruz et le prix de ceux dont la mission avait besoin augmentaient en fonction des difficultés et des intermédiaires nécessaires à leur convoi. D'une part, donc, ne pouvant communiquer autrement qu'à travers Santa Cruz, le dispositif missionnaire ne réussissait pas à s'affranchir de la tutelle et des intérêts des autorités coloniales de la ville ; de l'autre, sans communication avec les autres foyers missionnaires de la région, il ne réussissait pas non plus à s'insérer pleinement dans le dispositif jésuite qui tenait son centre au Paraguay oriental.

En effet, pour communiquer avec le Paraguay, les missionnaires de Chiquitos étaient forcés de contourner le Chaco par son versant occidental jusqu'à Córdoba au sud. Dès le premier moment, une des priorités des jésuites fut ainsi celle d'ouvrir une voie de communication directe avec la province paraguayenne. Seules deux possibilités existaient. Soit on avançait vers l'est jusqu'à atteindre le cours supérieur du fleuve Paraguay, entièrement navigable jusqu'à son embouchure atlantique ; soit on ouvrait un chemin à travers le Chaco, vers le sud, en direction du Pilcomayo. Entre 1691 et 1721, les missionnaires essaient à plusieurs reprises d'ouvrir le premier de ces chemins⁹³. Mais les difficultés se succèdent : la traversée du lac de Xarayes (l'actuel Pantanal brésilien) est extrêmement difficile ; les rives du fleuve sont occupées par des troupes hostiles de cavaliers mbyá et le fleuve lui-même par les plus septentrionales des bandes de canotiers payaguá. Les échecs se succèdent, quelques jésuites y perdent la vie et la Compagnie décide finalement d'abandonner ce projet pour tenter la deuxième alternative, c'est-à-dire ouvrir un chemin à travers le Chaco⁹⁴.

93. S. LUSSAGNET (1961/62), « Vocabulaire samuku, morotoko, poturero et guaranoca précédés d'une étude historique et géographique sur les anciens Samuku du Chaco bolivien et leurs voisins », in : *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, 1961/62, vol. I, p. 187.

94. La route « par le Paraguay » sera finalement ouverte quelques années avant l'expulsion, les missions de San Juan Nepomuceno (1767) et de Belen (1765) jalonnant le chemin vers le Paraguay Oriental. Sánchez Labrador fut le premier à ouvrir la route, il produisit un récit d'incalculable valeur ethnographique : SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*, 1770.

De la sorte, la région des « Zamuco » est explorée à partir de 1716⁹⁵. La mission de San Ignacio de Zamucos est fondée symboliquement (le père Zea plante une croix dans une clairière) en 1717, puis définitivement en 1723 mais abandonnée en 1724. Elle est réoccupée en 1726 puis abandonnée et refondée en 1737 jusqu'à son abandon définitif en 1745⁹⁶. L'emplacement de la mission est de nos jours contesté et plusieurs hypothèses ont été avancées⁹⁷. Toujours est-il qu'aucune trace de cet établissement n'a été découverte et que toute discussion reste conjecturale. À la différence d'autres régions, les jésuites de Zamucos ne produisent aucune description détaillée des populations qu'ils rencontrèrent et les sources historiographiques disponibles sont rares. Ignace Chomé, qui dirigea la mission à partir de 1737, produisit un vocabulaire et une grammaire de la langue « zamuco ». Seule celle-ci – *Arte de la lengua Zamuca* – a pu être retrouvée et elle fut publiée par S. Lussagnet en 1958⁹⁸. Cette grammaire constitue un élément fondamental et c'est sur son analyse que repose une bonne partie de l'argumentation actuellement en cours sur les « Zamuco ». En dehors de la *grammaire*, deux lettres de Chomé ont survécu, la première signée à San Ignacio de Zamucos en 1738⁹⁹ et la deuxième à San Miguel de Chiquitos en 1746¹⁰⁰. Un mémoire de Juan de Montenegro retrouvé et publié en 1964¹⁰¹ ferme le corpus connu de documents ayant

95. LUSSAGNET, *op. cit.*, 1961/62, vol. I, p. 187, signale que la première entrée du père Zea fut en 1711. I. COMBÈS (2002), « San Ignacio de Zamucos : Historia zamuka, relatos guaraní », in : *Anuario de la Biblioteca y Archivo Nacional de Bolivia*, Sucre, 2002, indique la date 1716.

96. Chronologie : COMBÈS, *op. cit.*, 2002.

97. La position de San Ignacio est de nos jours inconnue. Elle fut longuement débattue dans les décennies qui ont précédé la Guerre du Chaco, l'allégation bolivienne voyant en la mission de San Ignacio un argument historique de la présence « bolivienne » dans le Chaco. À ce jour, deux grandes hypothèses ont été émises quant à son emplacement probable :

a) Hypothèse la plus répandue de nos jours, la mission aurait été fondée aux alentours du Cerro León, près de Ingavi, voir encore plus au nord pour les récalcitrants. Les sources retenues sont fondamentalement orales (!), des récits ayoré compilés par Fischermann et des récits chané compilés par Combès viendraient renforcer l'hypothèse « bolivienne ». Cf. B. FISCHERMANN (1986), *Zur Weltsicht der Ayoreode Ostboliviens*, Thèse doctorale, Bonn : Universität Bonn, 1986, 445 p., trad. esp. inédite : *La cosmovisión de los Ayoreode del Chaco Boreal*, Santa Cruz de la Sierra, 2001 ; COMBÈS, *op. cit.*, 2002.

b) Hypothèse « paraguayenne » (qui nous paraît plus vraisemblable), à partir des bribes de documentation disponible, San Ignacio se trouverait quelque part à l'ouest de Fuerte Olimpo, légèrement nord-ouest, prolongeant le vecteur de pénétration jésuite des missions de Santiago et Santo Corazón, dir. sud, sud-est. Cette hypothèse a été largement développée par LUSSAGNET, *op. cit.*, 1961/62, et reprise plus tard par BERNAND, *op. cit.*, 1977.

98. Lussagnet 1958.

99. I. CHOMÉ (1738) « Carta al Padre Pedro Vanthiennen : Reducción de San Ignacio de los Zamucos, mayo 17 de 1738, in : *Cartas edificantes y curiosas escritas de las Misiones extranjeras y de levante por algunos misioneros de la Compañía de Jesús*. T. p. e. P. D. Davin. Madrid : Imp. de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, 1756, vol. XIV.

100. I. CHOMÉ (1746), « Carta : San Miguel de Chiquitos, septiembre 15 de 1746 », in : J. B. Vaudry, « Relación Histórica sobre la reducción de San Ignacio de Zamucos », *Boletín de la Sociedad Geográfica de Sucre*, Sucre, 1936, vol. XXX.

101. J. DE MONTENEGRO (1746), « Breve Noticia », in : Guillermo Furlong, *Juan de Montenegro y su "Breve noticia"*, Buenos Aires : Théoria, 1964.

pour source un contact direct avec la région des « Zamuco ». A ce corpus premier doivent s'ajouter les relations et descriptions que d'autres pères de la Compagnie firent de l'histoire de San Ignacio de Zamucos, notamment Fernández¹⁰² pour ce qui est de ses débuts et Charlevoix¹⁰³ pour ses dernières années. Les autres chroniqueurs jésuites du Chaco (Jolis, Dobrizhoffer, Lozano, Sánchez Labrador, etc.) reprennent aussi, ici et là, quelques informations sur San Ignacio, mais elles ne relèvent pas d'une appréciation directe des faits. Enfin, dans son *Catalogue des langues...*¹⁰⁴, le jésuite Lorenzo Hervas reprend les informations linguistiques que les jésuites de Chiquitos lui envoient au sujet des Zamuco : ces lettres ont été publiées en 1937¹⁰⁵.

Qui étaient ces « Zamuco » ? S'avancant vers le sud, les jésuites y trouvent plusieurs « nations » qu'ils essayent d'abord d'attirer vers les missions de Chiquitos, puis de réduire à la vie évangélique de l'établissement qu'ils fondent. Les premières expéditions du père Zea se font avec l'aide d'une partie des *Morotoco* qui était déjà réduite dans la mission de San Juan¹⁰⁶, il rencontre plus loin les *Curacate*, puis il butte contre la résistance des *Carera* et entrevoit enfin les premiers campements des *Zamuco* où il désigne l'emplacement pour une future mission¹⁰⁷. Les jésuites Yegros et Romero reprennent les expéditions de Zea : Romero meurt assassiné et Yegros ne réussit pas à retrouver les *Zamuco* qui avaient quitté le lieu désigné par Zea. Les pères Aguilar et Castañares poursuivent les explorations à travers le pays des *Cucutade* jusqu'à ce que les *Zamuco* réapparaissent, demandant asile aux jésuites pour contrer la menace de leurs ennemis les *Ugaraño*. *Zamucos* et *Cucutades* forment la première San Ignacio, mais leurs luttes internes obligent Castañares à déplacer la colonie vers les missions de Chiquitos. Il entreprend alors la conversion des *Zatieno*, ennemis des *Zamuco*. Enfin, il repeuple la mission de San Ignacio avec ceux des *Zamuco* qui ont survécu aux épidémies et qui demandent à quitter les missions de Chiquitos pour revenir chez eux. Après le départ de Castañares, Ignace Chomé prend la direction l'établissement missionnaire : « *La Réduction se compose de plusieurs Nations, à savoir, les Zamucos, Cuculados, Tapios, Ugaronos et des Zatiénos qui se sont soumis au joug de Jésus-Christ en l'année de 1721* »¹⁰⁸. La disette et les épidémies, mais surtout les guerres et rivalités qui tra-

102. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, 1726.

103. P.F.X. CHARLEVOIX (1756/57), *Histoire du Paraguay*, Paris : Didot, 1756/57.

104. L. HERVAS Y PANDURO (1800/05), *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división, y clases de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*, Madrid : Imp. de la Administración del Real arbitrio de beneficencia, 1800/05, vol. I : *Lenguas americanas*, p. 158-164.

105. Ch. CLARK (1937), « Jesuit letters to Hervas on American languages and customs », in : *Journal de la Société des américanistes*, Paris, 1937, vol. 29.

106. COMBÈS, *op. cit.*, 2002 ... 5.

107. LUSSAGNET, *op. cit.*, 1961/62, vol. I, p. 187-191.

108. CHOMÉ, *op. cit.*, 1738, p. 245.

vailent cet univers composite que les jésuites appellent génériquement « les Zamuco » finissent par obliger Chomé à désertir la mission et à revenir, avec ceux de ses acolytes qui veulent bien le suivre, vers l'espace missionnaire de Chiquitos où une nouvelle San Ignacio est fondée, sensiblement plus au nord, au-delà de la dernière frontière du Chaco. A partir de là, les « Zamuco » sont distribués dans les différentes missions – la nouvelle San Ignacio comprise – qui composent le foyer de Chiquitos. A la fin de la période jésuite, selon Lussagnet¹⁰⁹, la situation des « Zamuco » dans les différentes missions de Chiquitos est la suivante :

Tableau n° 3 : « Nations » zamuco dans les missions de Chiquitos vers 1767

MISSION	« NATIONS »
Santiago de Chiquitos	Ugaraños, Tunachos et Caipotorades
San Juan Bautista	Cucurates, Tomoenos et Morotocos-Ororebates (primitivement rassemblés à San José)
San Ignacio de Zamucos	Zamucos et Ugaraños (dont Sapios), Cucutades, Zatienos. Zamucos et Ugaraños sont transférés par la suite à la nouvelle San Ignacio.
Santo Corazón de Jesús	Zamucos, Zatienos et Tunachos
Non réduites	La plupart des Guarañocas, les Timinabas, les Imonos et les Careras

Dans son *Catalogue des Langues...*, Lorenzo Hervas, qui travaille à partir de la correspondance qu'il entretient avec les missionnaires de Chiquitos, signale qu'à San Juan et à Santiago, « si la langue Chiquitos est dominante, l'on parle la langue zamuca qui est matrice ». Cette langue, nous dit-il, se compose de quatre dialectes, trois dont il est sûr et « l'on doute si l'on parle un autre dialecte qui serait le quatrième » :

— Le premier de ces dialectes est le *zamuco*. Il est parlé par les *Zamuco*, *Zatieño* et *Ugaraño*, quoique ces derniers semblent parler une langue quelque peu différente.

— Le deuxième est le *caipotorade*. Il est parlé par les *Caipotorade*, *Tunacho*, *Imono* et *Timinaba*.

— Le troisième est celui des *Morotoco*, parlé par les *Morotoco*, *Tomoeño*, *Cucurare* (*Cucutade*), *Panana* et peut être par les *Carera* et les *Ororebate* qui « se trouvent actuellement confondus » avec d'autres tribus.

— Enfin, l'*ugaraño* pourrait constituer un quatrième dialecte.

109. LUSSAGNET, *op. cit.*, 1961/62, vol. I, p. 191.

Et Hervas de conclure : « *La tribu zamuca a été la première à se convertir et c'est pour cela qu'elle a donné son nom à la langue zamuca* »¹¹⁰.

Expulsées des domaines espagnols en 1767, les missions jésuites connurent différents sorts. Là où elles avaient réussi à consolider une autonomie économique suffisante, elles furent reprises par d'autres ordres catholiques, notamment par les franciscains. Il s'agit fondamentalement des missions créées au cours du XVII^e siècle dans des régions linguistiquement homogènes (ou homogénéisées), démographiquement denses et ayant une économie agricole susceptible de produire des excédents : Araucan, Guarani et Chiquitos en sont les exemples paradigmatiques. Par contre, tout le système de missions *déficitaires* que les jésuites avaient créées au cours du XVIII^e siècle à des fins fondamentalement « géopolitiques » (communication et intégration territoriale du dispositif ; défense et négociation avec les « Indiens ennemis » etc.) dans des espaces indiens non agricoles et démographiquement non denses fut abandonné à son sort.

Le démantèlement de l'appareil missionnaire fut accompagné de l'« exil » européen de la dernière génération de jésuites américains. Terrée dans les territoires du Vatican, cette génération écrivit un ensemble de travaux d'une qualité à maints égards exceptionnelle. Génération perdue, déchirée, soustraite au projet missionnaire qu'elle avait théorisé et mis en place, elle s'acharne dans les écritoires italiens à défendre l'œuvre qu'elle n'a pas eu le temps de voir durer et à faire connaître un espace qu'elle a été la première à découvrir et décrire. Arrivée trop tard, elle ne touche pas aux gloires des missions paraguayennes. Son seuil de réalisation historique aurait été d'accomplir l'évangélisation du Chaco et de la Patagonie (ou encore plus loin, celle de l'Orénoque ou des Chichimèques mexicains), mais l'expulsion a frustré ces projets et les a rendu invisibles face à la monumentalité jésuite du XVII^e et de la première moitié du XVIII^e siècles (missions Guarani, Chiquitos, Maynas, Mojos, etc.). Génération tardive donc, avec une formation intellectuelle exceptionnelle qui a bénéficié des meilleurs collèges et bibliothèques que l'ordre régentaient en Amérique et en Europe, et qui aurait pu constituer la *modernité* de la pensée jésuite. Elle échappe à la démonologie baroque de ses prédécesseurs et s'approche d'une géographie moderne à volonté encyclopédique. Cette génération (Molina au Chili, Jolis dans le Chaco austral, Sánchez Labrador au Paraguay) est caractéristique sous plusieurs angles : elle a écrit après l'expulsion, ses productions n'ont circulé que très rarement en Amérique et ont été privées de la consécration éditoriale que les textes de la génération antérieure (Lozano, Charlevoix, Fernández, etc.) avaient reçus à l'intérieur de la machine archivistique et bibliographique de la Compagnie ; ces jésuites de la dernière génération sont en tension permanente

110. HERVAS Y PANDURO, *op. cit.*, 1800/05, t. I, p. 162.

avec les premières descriptions (voir les différents entre l'œuvre de Jolis ou de Sánchez Labrador et celle de Lozano, etc.), ils ont un ton précis, une volonté descriptive, un argumentaire sobre et éloigné des diatribes démonologiques de leurs antécédents. Avec eux disparaissent définitivement les cannibales et les géants qui ont tant excité – qui excitent encore – l'imagination populaire – et cultivée – du moment baroque – et de ses échos actuels. Génération virtuose mais sans œuvre, écriture toute faite d'exils, projet avorté qui n'eut pas le temps de mûrir de son originalité historique : « Lumières » mais à l'intérieur d'une pensée religieuse, « jésuites » mais aussi franc-maçons, monarchistes mais déjà « Paraguayens » (ou « Chiliens » pour Molina, etc.), évangéliques mais aussi encyclopédistes : gonds qui sautèrent sous la pression contradictoire des grandes plaques idéologiques européennes.

3. LA STRATE MODERNE

a. Détachement de la plaque alto paraguayenne

Dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, l'Espagne et le Portugal affirment leur présence sur l'Alto Paraguay. Ce déploiement a certes pour but celui de servir leurs respectives aspirations territoriales sur une zone stratégiquement décisive et non encore colonisée, mais aussi, et surtout, il vise à « pacifier » l'ensemble des populations qui, dans la région, empêchaient depuis deux siècles l'avancement du front colonisateur, mille fois repoussé par les razzias des « Indiens cavaliers » mbyá. Les ravages qu'ils produisaient tenaient la province du Paraguay en un état permanent de terreur face à la « menace guaykurú ». Au XVII^e siècle, ils avaient dépeuplé la région de l'Itatin, rayé la ville de Xerez de la carte et approché dangereusement à plusieurs reprises celle d'Asunción ; les colons avaient progressivement déserté les terres septentrionales et s'étaient redéployés à proximité des villes et dans les zones plus sûres du sud. Harcelée de façon permanente, l'affirmation colonisatrice du Paraguay a failli être noyée sous la pression mbyá en ce que SúsNIK a appelé la « *démoralisation économique de la province* »¹¹¹. Les moyens militaires étaient impuissants et les efforts jésuites pour s'installer dans les *terras mbaiânicas*¹¹² furent tout aussi stériles. Du côté portugais, les choses n'étaient pas plus faciles. Les mines de Cuiabá avaient été ouvertes en 1720 et à la fin

111. MÉTRAUX, *op. cit.*, 1946a, p. 215 et suivantes ; SÚSNIK & CHASE-SARDI, *op. cit.*, 1995, p. 121 et suivantes.

112. M. DE F. COSTA (1999), *História de um país inexistente : O Pantanal entre os séculos XVI e XVIII*, São Paulo : Livraria Kosmos, 1999.

de ce siècle, selon Rodrigues do Prado, pas moins de 4 000 Portugais étaient morts aux mains des Mbayá : les convois fluviaux en direction ou en provenance des mines de Cuiabá étaient une cible préférentielle qui permettait, outre l'appropriation de richesses et d'esclaves ensuite vendus sur la frontière espagnole, de se pourvoir suffisamment en métaux et en armes pour assurer leur puissance et le commerce indien : « *en 1725, ils détruisirent une flotte de canoës qui venait du village et ont tué près de 600 personnes [...] en 1726 ils firent un grand massacre parmi les marchands qui venaient à Cuyabá. En 1728, ils ont tué sur le fleuve Paraguay a de nombreux Portugais et Indiens Parecis...* »¹¹³, etc.

Vers 1750 cependant, la puissance des cavaliers mbyayá montre ses premiers signes de faiblesse. Au Paraguay, les zones qui avaient été désertées sont repeuplées par des populations métisses, noires ou indiennes devant assurer la nouvelle « frontière » de la rivière Jejuy. Une ligne fortifiée avec des fossés, des ponts-levis et une milice détachée de façon permanente assure dès 1744 la frontière du Jejuy à 150 kilomètres en amont d'Asunción. La « *poussée colonisatrice de la province* »¹¹⁴, qui traduit au Paraguay un mouvement plus vaste entamé par la couronne espagnole à échelle continentale (les réformes bourbonniennes), recule progressivement la frontière coloniale vers le nord en réduisant sensiblement les marges de manœuvre des groupes mbyayá. En 1787, l'administration paraguayenne fonde la ville de Concepción sur la rive orientale du grand fleuve, à 300 kilomètres au nord d'Asunción et en 1792, à 400 kilomètres au nord de Concepción, le fort Bourbon, plus tard rebaptisé Fuerte Olimpo : première et seule position paraguayenne sur l'Alto Paraguay (aujourd'hui capitale du département homonyme). Parallèlement, cherchant à contrer la menace indienne sur les lignes d'approvisionnement des foyers colonisateurs de Cuiabá, les Portugais fondent, sur la marge septentrionale de l'Alto Paraguay, la ville de Corumbá (1778), puis, au sud, toujours sur la rive du grand fleuve, les fortins de Nova Coimbra et Albuquerque.

L'expulsion des jésuites (1768) et les fondations militaires (1770-1800) qui s'ensuivent constituent deux dimensions d'un même infléchissement dans la politique coloniale. Il se traduit par une nouvelle « politique des frontières » qui se substitue à celle des jésuites, et dont Azara ou Aguirre seraient, du côté espagnol, les théoriciens les plus fins. Pour Azara, militaire directement impliqué dans le « dossier mbyayá », « *les Indiens du Chaco ne seront jamais réduits par les moyens ecclésiastiques et de persuasion déjà essayés mille fois pendant 260 ans sans le moindre résultat. Le moyen employé par nos jésuites dans leurs trois dernières réductions, consistant à retenir les barbares avec des*

113. RODRIGUES DO PRADO, *op. cit.*, 1795.

114. SÚSNIK & CHASE-SARDI, *op. cit.*, 1995, chap. « Poussé économique de la province ».

Indiens déjà réduits, est aussi voué à l'échec : car comme ils sont tous Guarani ou Tapes et que mille d'entre eux ne suffisent à imposer le respect à cinquante du Chaco, qui sont d'une autre caste, d'une taille plus grande en six pouces et bien plus vigoureux et forts, un tel procédé est inutile [...]. Je l'affirme aussi du moyen de la force : car tandis que nous voyons que les conquistadores, en jouant de leur valeur héroïque, ont fondé toutes les réductions existantes au Paraguay [...] il s'avère par expérience que les habitants de Concepción n'ont rien pu obtenir : et il faut encore moins espérer de nos jours, alors que nous sommes ignorants et paresseux face à des Indiens orgueilleux et hautains, rusés, et que personne ne peut traquer, mieux montés que nous comme ils le sont, et qui se déplacent dans des pays immenses avec une légèreté dont personne d'autre ne serait capable, sans dépendre de nos provisions et de nos équipages ». Ce constat d'échec dressé, « la meilleure et la seule solution de nos jours est, à mon avis, d'établir un bon commerce et négoce avec ces barbares, de sorte que, dans leur propre intérêt, ils veuillent conserver la paix, comme c'est le cas aujourd'hui au Paraguay avec les Payaguas et les Guana, et à Buenos Aires, avec les Pampas »¹¹⁵. Du côté brésilien, même si la relation avec les populations du Chaco est sans aucun doute moins dense historiquement, le raisonnement des autorités militaires du Mato Grosso va dans le même sens que celui d'Azara. Ainsi, Francisco Rodrigues do Prado, alors commandant de la garnison militaire de Nova Coimbra, transcrit, dans son rapport sur les « Indiens cavaliers », les ordres qu'il a reçu à ce sujet : « en ce qui concerne ces Indiens, je vous confirme les ordres positifs qui sont les miens [...] ne jamais les offenser en rien, et au contraire les traiter avec la meilleure intelligence et amitié [...] et j'établis comme une priorité dont vous devez vous imprégner, tenter par tous les moyens que ces Indiens embrassent notre commerce »¹¹⁶.

On voit bien l'inflexion dans le traitement de la question indienne qui sépare la formulation jésuite du problème et celle d'officiers comme Azara ou Aguirre (« modernité » de l'appareil colonial espagnol), détachés dans la région pour penser et mettre en œuvre la « nouvelle frontière » espagnole.

On pourrait suivre les pistes, les signes, les indices de ce différend dans chacune des argumentations d'Azara. Aucun ne pourrait être plus représentatif que l'argument avec lequel il ouvre son chapitre sur les « Indiens sauvages », dans son ouvrage *Voyages dans Amérique méridionale*. Cet argument, dressé contre le dispositif d'évangélisation jésuite, maintient intacts encore aujourd'hui, au sein même des travaux disciplinaires

115. F. de AZARA (1799), « Informe al virrey Antonio Olaguer Feliú, sobre proyectos de colonizar el Chaco : Buenos Aires, febrero 19 de 1799 », in : Pedro De Angelis (ed.), *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires : Imprenta del Estado, 1836, vol. VI.

116. RODRIGUES DO PRADO, *op. cit.*, 1795.

sur la région, sa puissance et son actualité. Mais aussi, cet argument rend visible une ligne de fracture, un point d'infléchissement, une faille qui traverse la compréhension coloniale du fait indigène et qui indique le seuil d'émergence, en Amérique coloniale, d'une anthropologie post-jésuite : « *Les ecclésiastiques en ont ajouté une autre, en disant que ces peuples avaient une religion. Persuadés qu'il était impossible aux hommes de vivre sans en avoir une bonne ou mauvaise, et voyant quelques figures dessinées ou gravées sur les pipes, les arcs, les bâtons et les poteries des Indiens, ils se figurèrent à l'instant que c'étaient leurs idoles, et ils les brûlèrent. Ces peuples emploient encore aujourd'hui les mêmes figures ; mais ils ne le font que par amusement, car ils n'ont aucune religion* »¹¹⁷.

Très beau raisonnement que celui d'Azara, parce qu'il s'attaque à la proposition qui préside et sert de condition à tout geste évangélisteur : celle qui pose, d'entrée de jeu, la *religiosité innée* des peuples indigènes, leur *nécessité de religion*. Celle qui est à la base, aussi, d'une représentation du monde indigène axée sur l'image d'une sacralité permanente et sévère, craintive et sur-ritualisée, lourde d'interdits et de tabous et dont toute inscription, toute esthétique, toute *écriture*, ne seraient que l'expression toujours collective d'une détermination mythique, communautaire et transcendante. Très beau raisonnement, donc, parce que l'athéisme n'étant plus une exception spécifique et propre à l'Europe des Lumières, et en ce sens un trait distinctif de sa civilisation, de son progrès ou de sa déchéance, il devient au contraire, pour ainsi dire, une condition parfaitement habituelle, banale, *initiale*, commune aux sociétés amérindiennes. L'argumentation d'Azara se construit premièrement contre la compréhension jésuite du monde indigène.

Car les jésuites n'avaient pas seulement construit et organisé au Paraguay, dès le XVII^e siècle, un imposant système de missions qui reliait les forêts orientales aux plaines de Chiquitos, les contreforts andins de Tucumán aux rives du Paraná ou encore aux dernières positions dans la frontière australe de la Pampa : ils avaient aussi construit et produit un appareil théorique et politique de représentation et de compréhension des dynamiques ethniques de la région. Il y a une théorie jésuite du fait indigène comme il y a une pensée jésuite du fait colonial. L'argumentation d'Azara, comme celle d'Aguirre ou, côté brésilien, de Rodrigues do Prado, marquent la crise de cette conceptualisation du problème indien. Cette argumentation n'est toutefois pas seulement négative. Propres à la deuxième moitié du XVIII^e siècle, cette nouvelle conception et cette nouvelle intelligence du fait colonial posent en d'autres termes le problème de l'orga-

117. F. DE AZARA (1809), *Voyages dans l'Amérique méridionale : Depuis 1781 jusqu'en 1801*, Paris : Dentu, 1809 ; rééd. : *Voyages dans l'Amérique méridionale : 1781-1801*, Paris : CoLibris, 2007, p. 188.

nisation des relations ethniques et sociales à l'intérieur de l'espace américain. Les frontières intérieures ne doivent plus être *confirmées* par l'interposition de l'agent militaire ou missionnaire, mais plutôt *effacées* par la libéralisation du commerce et le brassage des populations. Azara est détaché en Amérique pour décider du détail cartographique de la frontière entre le Brésil et les possessions coloniales de l'Espagne. Son travail est entièrement occupé par le problème de cette souveraineté. Pour lui, elle doit se produire et se construire en première instance comme un nouvel agencement économique des dynamiques coloniales. Seuls le peuplement des terres désertes, l'inclusion productive et commerciale des populations indigènes et la colonisation des zones frontalières peuvent assurer à l'Espagne le contrôle de ces territoires que les Portugais menacent d'annexer. Cette occupation doit être civile, métisse, massive et productive. D'où le besoin de redéfinir la nature des relations avec les différentes populations qui habitent cet espace. À l'intérieur même de sa juridiction coloniale, l'Espagne ferait donc mieux de retourner en sa faveur commercialement les populations qu'elle essayait jusqu'ici de soumettre spirituellement ou militairement : seule stratégie qui permettra à moyen terme de les rendre dépendantes « de nos provisions et de nos équipages » et de consolider ainsi l'emprise étatique sur les territoires menacés.

Une nouvelle anthropologie se profile sous cette conception du problème indigène. D'une part, on l'a vu, parce que le dispositif missionnaire étant écarté, il n'est plus nécessaire d'insister sur la religiosité – et sur la nécessité de religion – des peuples indigènes. D'autre part, parce que, à ce nouvel agencement économique des relations entre le monde colonial et les populations indigènes, correspond un nouveau découpage des unités et des sujets qui composent ce paysage ethnique, une nouvelle modulation de l'espace ethnographique. On comprend la force de cette affirmation, et pas seulement dans sa dimension méthodologique : « *J'appellerai nation, toute réunion d'Indiens qui se regardent eux-mêmes comme formant une seule et même nation, et qui ont le même esprit, les mêmes formes, les mêmes mœurs et la même langue. Peu m'importera qu'elle se compose de peu ou de beaucoup d'individus, parce que ce n'est pas là un caractère national* »¹¹⁸.

L'argument d'Azara est extrêmement intéressant en ceci que la définition des unités sociologiques est fondée sur l'auto-affirmation, par ses membres, d'une appartenance ou d'une filiation culturelle déterminée. Aucun critère racial, territorial ou linguistique, attribué de surcroît extérieurement, ne serait suffisant à la définition d'une nation indigène. L'ethnicité est ici construite à partir d'un critère politique et non naturel, puisque ces *nations* ne peuvent être définies qu'à partir de l'auto-affirmation de ses indi-

118. *ibid.* 1809, p. 188.

vidus. Non seulement l'unité ethnique est ainsi politiquement définie, mais elle est aussi politiquement constituée : l'argumentation d'Azara ouvre la voie à une théorie de l'*individualité* dans les sociétés indigènes. Même si la question n'est ici que timidement entamée, il faut insister sur la nouveauté de cette formulation en plein XVIII^e siècle. On trouve ici une des clés fondamentales d'une pensée libérale qui ne se développera dans toutes ses conséquences que quelques décennies plus tard, dans l'Amérique républicaine et post-coloniale. Mais cet argument est aussi à plus d'un titre intéressant, car si Azara n'est évidemment pas le premier ni le seul à utiliser le terme de *nation*, dès qu'il traite ainsi du problème linguistique – « quand je dirai que la langue d'une nation est différente de celle d'une autre, on doit entendre que cette différence est au moins aussi grande qu'entre l'anglais ou l'allemand et l'espagnol » –, c'est toute la carte ethnographique de la région qui se voit bouleversée et simplifiée. Il faut considérer attentivement la querelle nominale qui s'instaure entre Azara et ses prédécesseurs jésuites. Comprendre et découper l'espace indigène en fonction « des partisans d'un tel cacique » (XVI^e s.), n'est pas la même chose que de le comprendre en fonction « des habitants de telle vallée » (XVII^e s.), ni en fonction des « locuteurs d'une telle langue » (XVIII^e s.). Et dans ce sens aussi, les « chefferies », les « peuples », les « nations » et plus tard, une fois que les anthropologies *nationales* prendront le relais, les « tribus », puis « les ethnies », et enfin, très récemment, les « communautés » constituent des strates conceptuelles qui répondent à l'évolution d'une situation et d'une relation historiquement déterminées. En ce qui concerne la région, ces découpages et ces concepts ne sont nullement théoriques : c'est en fonction d'eux que furent structurés, réglementés et conditionnés les échanges commerciaux, l'accès aux vaches, aux armes, aux chevaux et aux métaux, les relations militaires, les relations politiques et les alliances, les dispositifs d'exploitation productive, ainsi que plus tard les vaccins, les terres, l'alphabet, etc. Si Azara peut se révolter du fait que « dans les cartes du Chaco dressées par les jésuites, à peine y a-t-il assez de place pour écrire le nom d'un nombre aussi considérable de nations »¹¹⁹, c'est aussi parce que dans son intelligence du problème la question linguistique acquiert un tout autre statut que celui que pouvait lui assigner le dispositif missionnaire jésuite. En effet, pour celui-ci, il s'agissait surtout de spécifier linguistiquement l'action catéchiste et de multiplier les instances de médiation et de différenciation à l'intérieur de l'espace indigène. Dans l'argumentation d'Azara, au contraire, ce système de médiations doit faire place à la constitution d'un espace unitaire de circulation économique et culturelle.

Ainsi, suite à l'expulsion des jésuites et au démantèlement du système missionnaire qu'ils avaient mis en place dans le Chaco, l'Alto Paraguay sera envahi par une

119. *ibid.* p. 225.

nouvelle strate d'acteurs institutionnels. Ce déploiement n'est pas commun à l'ensemble du Chaco, il particularise en quelque sorte l'évolution de la situation dans l'Alto Paraguay et la distingue, notamment, de l'évolution du front de colonisation axé sur les anciennes missions de Chiquitos. Ce déploiement est d'abord institutionnel (les missions jésuites de San Juan Nepomuceno et de Belen laissent la place à la fondation de villes – Concepción, Corumbá – et de fortins – Nova Coimbra, Alburquerque, Fuerte Olimpo). Il suppose aussi une nouvelle politique et une nouvelle logique d'agencement dans l'espace indien (la médiation missionnaire qui différait la relation au front de colonisation cède la place à une ouverture commerciale vouée au brassage et à l'inclusion de ces populations dans la dynamique économique de la province). Il est à la base d'une reformulation des présupposés anthropologiques et des catégories d'analyse à travers lesquelles le monde indien était défini et pensé (la dimension religieuse perd de son importance, la distinction linguistique qui lui était associée cède face à une définition politique des entités sociales). Nouvelle base institutionnelle, nouvelles logiques d'agencement local, nouvelles argumentaires anthropologiques qui ne pouvaient pas ne pas se traduire par une sur-écriture du paysage ethnonymique résultant.

b. Divergence du corpus « chamacoco » et du corpus « zamuco »

L'expulsion des jésuites précipite dans l'Alto Paraguay une transformation d'ampleur dans la nature du front de colonisation. Ce redéploiement et cette réorganisation des *agences* locales d'écriture ethnographique se traduit un nouveau paysage ethnique soudainement animé par des « tribus » imprévues et par des noms ethniques dont le corpus jésuite ne gardait aucune trace, des noms qu'il n'avait pas vu venir, des noms avec lesquels il n'aura cessé d'entretenir une relation problématique. Au centre de ce bouleversement, ces « Chamacoco » qui commencent à être identifiés sur les rives du fleuve Paraguay, ces « Chamacoco » qui encore aujourd'hui pose problème au corpus « zamuco », ces « Chamacoco » dont l'« apparition » post-missionnaire n'a jamais pu être digérée par les classifications jésuites.

Trois rapports militaires émanant des garnisons récemment installées signalent à la fin du XVIII^e siècle, pour la première fois et de façon quasi simultanée, l'existence des « Chamacoco ». Le premier (1795), écrit par le commandant de la garnison de Coimbra, Francisco Rodrigues do Prado¹²⁰, fait une brève mention des « Xamococo » lorsqu'il décrit l'origine des captifs que les Guaykurú détiennent dans les campements

120. RODRIGUES DO PRADO, *op. cit.*, 1795, p.

proches du fort. Le deuxième, écrit aussi à Coimbra (1803) par Ricardo Franco de Almeida Serra¹²¹, s'étend un peu plus sur les « Xamicoco » qu'il décrit toujours en fonction de leur subordination aux Guaykurú. Enfin, dans les dernières années du XVIII^e siècle, Zavala, commandant de la garnison du Fuerte Borbón, organise une expédition punitive contre des « Chamacoco » qui avaient approché dangereusement le fort¹²². L'apparition de ce « Chamacoco » participe d'un mouvement plus vaste par lequel toute la plaque ethnonymique alto paraguayenne se détache progressivement de l'ethnonymie jésuite. Cette dérive, entamée par la réorganisation de la base institutionnelle qui ponctue la région, se traduit aussi dans l'identité et la nature des médiateurs indiens : après deux siècles de nomenclatures guarani véhiculées par les textes jésuites, vers la fin du XVIII^e siècle apparaissent les premières descriptions de la région ayant pour base la médiation d'interprètes guaykurú. Le texte du jésuite Sánchez Labrador, écrit dans l'exil européen, anticipait déjà ce mouvement, prenant pour base des informateurs « terena » (chané). L'ethnonymie d'Azara quant à elle – nous y reviendrons plus tard – est presque entièrement mbayá : pour les groupes vraisemblablement « Zamuco », il mentionne la nation des *Aguitequedichagas*, qu'il croit être « *l'unique reste des anciens Cacocis, que les premiers conquérants appelèrent aussi Orejones (oreillons)* », et celle des *Ninaquiguilas* : « *ainsi appelée par les Mbayás. Nos Indiens de la province de Chiquitos, lui donnent, je crois, le nom de Potoreras* »¹²³.

Il est important d'insister sur les conditions d'apparition du terme « Chamacoco ». Il est en quelque sorte « libéré » par le déplacement de la plaque alto paraguayenne. Il fait surface parce que le tissu de renvois mutuels et de dénominations croisées enregistré dans les sources alto paraguayennes diverge progressivement de celui consacré dans les sources jésuites (qui continuera à fonctionner sur le flanc de Chiquitos). Il émerge très précisément dans cette brèche qui s'ouvre vers 1790. Il apparaît pour la première fois et simultanément dans les positions militaires qui se déploient sur l'emplacement des anciennes missions abandonnées. Il participe à la fois d'un changement dans le système de médiations et d'alliances mis en place par le dispositif colonial (interprètes chané et mbayá, non plus guarani ou chiquito), d'un réaménagement des rapports interethniques dans la région (transmigration vers l'orient des « capitaineries » mbayá) et de la crise de ce que nous appellerons plus tard le « système tributaire » alto paraguayen.

121. R. FRANCO DE ALMEIDA SERRA (1803), « Parêcer sôbre o aldeamento dos Indios Uaicurús e Guanás », in : *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1845, vol. VII.

122. Le rapport de Zavala est cité par SúsNIK sans indiquer la source exacte : SÚSNIK, *op. cit.*, 1988, p. 25. Métraux parle aussi d'une expédition organisée à partir de Fuerte Borbón mais ne signale pas non plus la source de cette information : MÉTRAUX, *op. cit.*, 1946a, p. 244.

123. AZARA, *op. cit.*, 1809, p. 223.

Après son apparition soudaine dans les rapports militaires de la fin du XVIII^e siècle, le terme « Chamacoco » continuera à être utilisé tout le long du XIX^e siècle pour désigner les populations qui habitaient sur la rive droite du fleuve Paraguay, à proximité de l'actuelle Bahia Negra. Mais la portée et la nature de ce nom restent incertaines. Nous savons qu'il n'a pas de sens en langue *chamacoco* et qu'il est en conséquence attribué en une langue tierce. C'est-à-dire qu'il est engendré par une relation indirecte ou médiate qui présuppose l'action d'au moins trois acteurs linguistiques différents. En ce sens, la signification opératoire du terme « Chamacoco » ne peut être éclairée sans considérer la structuration politique de l'espace où il fonctionne, la morphologie de son champ de circulation. Qui est cet interprète qui dit « Chamacoco » et qui ou quoi désigne-t-il par ce nom ? À qui et dans quelles circonstances dit-il de ceux-là qu'ils sont des « Chamacoco » ? Nous analyserons le détail du problème plus loin mais signalons déjà qu'il sera utilisé notamment par les sources militaires brésiliennes et ce toujours dans le cadre du « problème » mbyá. Il est utilisé pour nommer de façon extensive toute population de la rive droite du fleuve (c'est-à-dire du Chaco) impliquée dans le système de captivités mbyá. Or, phonétiquement, ce terme ne ressemble pas aux ethnonymes utilisés par les groupes de langues guaicurú (tels *ninaquiguila* ou *aguitequedichagas*) et Sánchez Labrador fait de lui une locution *terena*, c'est à dire chané-arak. On verra comment ce terme reprend toute sa place à l'intérieur de l'articulation multi-ethnique qui jalonne la frange orientale et septentrionale du Chaco.

Malgré la désarticulation de l'espace politique où il fonctionnait, le terme « Chamacoco » continuera à être utilisé par les colons récemment installés dans la région. Le terme persiste, mais sa nature a changé. Il ne relève plus d'une relation complexe ou articulée (une langue qui nomme à travers une langue qui nomme, etc.) mais d'une relation directe et non articulée entre les colons, qui héritent du terme, et les « Chamacoco » qu'ils embauchent ou qu'ils assassinent à proximité de leurs ports ou de leurs *estancias*. Privé de la mécanique et du champ de circulation qui lui donnait un sens, le terme se vide progressivement jusqu'à ce que sa signification finisse par disparaître : nul, au début du XX^e siècle, ni Indiens ni anthropologues, ni colons ni muséographes, ne sait ce que veut dire exactement le mot « Chamacoco » et la postérité n'a pas changé la donne. Réifié ou endurci, le terme sera progressivement objectivé jusqu'à ce qu'à la fin du XIX^e siècle on finisse par lui produire un corps précis, une « ethnie » précise et distincte.

Si nous insistons sur la progressive divergence du corpus alto paraguayen – et avec lui des « Chamacoco » – par rapport aux classifications jésuites qui continueront de fonctionner dans le reste du Chaco, c'est parce que nous croyons qu'il s'agit là d'une des raisons qui explique l'actuelle étanchéité des études portant sur les « Ayoré » et de

ceux portant sur les « Chamacoco ». Tandis que les premières se sont développées en continuité avec le corpus jésuite, les deuxièmes ont évolué en marge des classifications missionnaires. Et si la force des évidences a obligé les commentateurs contemporains à intégrer les « Chamacoco » dans le « dossier zamuco », cette intégration est restée nominale et les travaux ayant traité du dossier en son ensemble sont extrêmement rares. Nous reviendrons sur ce problème en fin de chapitre. Nous voulons seulement rendre ici visible ce point de bifurcation, cette faille d'abord institutionnelle et géopolitique qui est, à la fin du XVIII^e siècle, à l'origine de l'émergence du terme « Chamacoco ». Il faudrait montrer aussi comment, sur le versant de Chiquitos, ce passage à la strate « moderne » s'opère, à la différence de l'Alto Paraguay, en continuité avec les classifications jésuites.

L'effondrement de l'empire espagnol (1810) eut là deux conséquences importantes. D'une part, les projets de colonisation qui avaient été envisagés dans les dernières décennies du XVIII^e siècle sont délaissés par les administrations émergentes, trop occupées à régler leurs luttes intestines et sans forces suffisantes pour soutenir de tels efforts. D'autre part, s'étant affranchies du zèle colonial, les jeunes républiques ouvrent leurs territoires aux naturalistes et géographes européens non ibériques (notamment français et allemands) auxquels la couronne d'Espagne avait jusqu'alors jalousement interdit le passage. N'ayant pas une connaissance exacte des territoires qu'elles réclamaient ou héritaient, les administrations nationales ont encouragé – et souvent financé – les travaux de ces naturalistes. Ces deux éléments doivent être considérés ensemble : s'il est bien vrai que, dans les premières décennies du XIX^e siècle, la région de Chiquitos recevra l'attention de personnages illustres – d'Orbigny, Moussy, etc. –, il est tout aussi vrai que le front de colonisation se maintiendra dans une position stable, sans avancer sensiblement vers le Chaco. Il y a donc bien une discontinuité dans la nature des travaux – les *Voyages* des naturalistes prenant le relais des *Relations* des missionnaires – mais elle se produit sur fond d'une continuité dans l'infrastructure et dans la logique des relations que le front colon entretenait avec les populations indiennes. Cette continuité explique le fait que, malgré les différences globales entre l'ethnographie des missionnaires et celle des naturalistes, le corpus ethnonymique se maintienne stable : si les naturalistes européens voient, comme les jésuites, des « Zamuco » c'est parce que les *conditions d'observation* – les lieux, les interprètes, la langue de communication, la ponctuation territoriale des établissements, la vie économique – se maintiennent stables.

Son périple américain touchant à sa fin, d'Orbigny visite vers 1831 les anciennes missions jésuites de Chiquitos. Il dresse une description à maints égards intéressante – soixante sept années se sont passées depuis l'expulsion de la Compagnie – et il identifie, parmi les différentes populations qu'il y retrouve, quelques groupes qui, parlant

généralement le chiquito, parlent aussi le « zamuco ». Ces populations sont « *différentes mais de même souche* »¹²⁴, dit-il, et sont réparties dans les différentes missions :

Tableau n° 4 : « Tribus » zamuco dans les missions de Chiquitos vers 1830

MISSION	« TRIBU » ET NOMBRE D'INDIVIDUS
Santo Corazón	Potureros (50), Samucos (50)
Santiago	Guarañocas (700)
San Juan Bautista	Morotacas (500)

Il signale aussi que d'autres populations de *souche zamuco* vivent dans la région. Des *Morotoco* qui habitent les bois et les collines des alentours de la mission de San Juan et vivent d'une agriculture quasi sédentaire, et des *Guarañoca* rebelles « *que les autorités de la province laissent prudemment en repos, après des expéditions punitives malencontreuses, et qui vivent de pillage dans les salines de Santiago* »¹²⁵.

En dehors des observations directes qu'il apporte sur la situation de ces « Zamuco » en voie de *chiquitanisation* qu'il trouve dans les missions et des réflexions qu'il fait sur la situation historique du zamuco (qui prennent pour base le corpus descriptif jésuite)¹²⁶, d'Orbigny recueille quelques vocabulaires de ces populations zamuco « *différentes mais de même souche* ». L'un d'eux sera plus tard publié par Cardús¹²⁷ et quatre autres par Lussagnet¹²⁸. Ces vocabulaires sont importants car ils sont devenus le chaînon qui manquait dans la démonstration ethno-historique permettant de relier en continuité la grammaire jésuite du zamuco (1738) et les données linguistiques contemporaines des Chamacoco et des Ayoré (1955). Nous y reviendrons.

Tout au long du XIX^e siècle, les « Zamuco » identifiés ou confirmés par d'Orbigny continueront à apparaître dans les différents ouvrages et cartes qui constituent la base de l'américanisme naissant. Au moment où les grandes classifications linguistiques du continent s'organisent, le zamuco trouve sa place parmi les *grandes familles* de la région. Ils seront repris successivement par Castelnau (1850-51), Martin de Moussy

124. A.D. D'ORBIGNY (1835/47), *Voyage dans l'Amérique méridionale : 1826-1833*, Paris : Pitois-Levrault [t. I, IV(1)] ; Bertrand [t. II-III, IV(2)-IX] & Strasbourg : Levrault, 1835/47, t. II, p. 647.

125. LUSSAGNET, *op. cit.*, 1961/62, vol. I, p. 191.

126. A.D. D'ORBIGNY (1839), *L'Homme américain (de l'Amérique méridionale) : Considéré sous ses rapports physiologiques et moraux*, Paris : Pitois-Levrault, 1839, p. 142-152.

127. CARDÚS, *op. cit.*, 1886.

128. LUSSAGNET, *op. cit.*, 1961/62.

(1860-64), Cardús (1886), Bresson (1886) ou Brinton (1898). Moment fondateur s'il en est, ce corpus (la *modernité* de l'américanisme, d'Azara à Humboldt, de d'Orbigny à Domeyko) ordonne et coordonne l'espace linguistique qui présidera dans la région aux travaux ethnologiques du XX^e siècle. Mais il faut bien préciser que la valeur de ce corpus tient surtout à son rendement classificatoire, à sa capacité de synthèse, à son travail de restitution des sources anciennes – notamment jésuites – alors inconnues, et pas tant à des éléments nouveaux qu'il apporterait sur la question. D'Orbigny a beau visiter les missions de Chiquitos, tant que le front de colonisation ne modifie pas sa nature et sa portée, celles-ci n'ont rien ou très peu de nouveau à dire.

Dès la fin du XVIII^e siècle, le front de colonisation « touche » l'espace zamuco sur deux versants différents : celui de Chiquitos, au nord, qui se maintient stable pendant la première moitié du XIX^e siècle ; celui du cours supérieur du fleuve Paraguay, qui sera progressivement ouvert à la colonisation. C'est-à-dire que les descriptions produites en cette période traitent différemment le « dossier zamuco » selon qu'elle le fasse depuis la ligne de contact qui s'ouvre au nord, vers Chiquitos, ou depuis celle qui s'ouvre à l'est, sur le fleuve Paraguay. Il n'est pas de corpus ethnographique qui ne se fonde en dernière instance sur un agencement institutionnel concret sur le terrain (missions, forts, *estancias*... ong's). Tant que le front de colonisation ne bouge pas et que la nature des relations et des mécanismes de médiation avec le monde indien ne changent pas, c'est-à-dire tant que le tissu institutionnel de base ne se transforme pas, le corpus ethnographique résultant est sensiblement le même. Nous savons bien que « Zamuco » est un terme que les jésuites utilisent génériquement pour désigner un ensemble de populations dialectalement, politiquement et territorialement différentes (une seule des douze nations « zamuco » signalées est à la base identifiée sous le nom de *zamuco*) et que le dispositif missionnaire est un opérateur de redéfinitions ethniques (ce n'est pas autrement que se constituent les entités unitaires « Chiquitos » ou « Guarani ») ; toujours est-il que tant que le front de colonisation de Chiquitos ne se transforme pas, d'Orbigny peut encore identifier des groupes « zamuco » dans les missions et il faut bien noter que Chiquitos sera le seul endroit où le terme continuera d'être utilisé au cours du XIX^e siècle. Par contre, sur le versant oriental de ce même espace, dès que la nature du front colonial s'est transformée, et de nouvelles institutions et logiques institutionnelles (de nouveaux médiateurs et truchements, de nouveaux acteurs et des nouvelles logiques de médiation) se sont déployées, toute une portion de l'ethnonymie jésuite s'est détachée, soulevée par un nouveau système de modulations et ponctuations de l'espace indien. Transformation à la base qui se traduit sur la texture ethnonymique : de ce côté du Chaco (le fleuve Paraguay) le terme « Zamuco » disparaît définitivement avec les jésuites, ouvrant la brèche par laquelle fera surface le « Chamacoco ».

4. AYORÉ ET CHAMACOCO : LE CLOISONNEMENT DU DOSSIER « ZAMUCO »

Si la première tâche que l'ethnologie du Chaco eut à confronter fut celle de produire les classifications et les emboîtements nécessaires à se donner un système intelligible d'objets – les ethnies du Chaco –, le deuxième et non moins urgent problème qu'elle eut à résoudre fut celui de justifier et de montrer sa densité et sa consistance historique. Ici plus qu'ailleurs, ce devoir s'annonçait difficile. En différentes époques, le Chaco avait fait l'objet de projets de colonisation toujours interrompus et de longs hiatus historiographiques s'installaient entre les archives et descriptions que chacun d'eux avait produits. Les dénominations ethniques identifiées à chaque époque ne correspondaient pas avec celles de la suivante et il devenait extrêmement difficile d'établir une filiation entre les « ethnies » que rencontraient les ethnologues, les « tribus » mentionnées par les explorateurs dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, les « nations » décrites par les jésuites au XVIII^e siècle et, au-delà, les « générations » qu'avaient croisées les premiers européens au XVI^e siècle. Comme si, à l'heure du retrait, chaque vague colonisatrice avait emporté avec elle un ensemble de noms et d'identifications qui s'entassaient à présent sur les plages de la discipline en des strates successives mais incongrues et discontinuées, sans qu'aucun nom ne survive ni ne se répète. La tâche s'annonçait donc difficile, mais elle était cruciale. Dans cette affaire était en jeu la nature même de l'objet ethnologique. Si la discipline ne réussissait pas à surmonter la discontinuité qui s'installait entre les différents strates ethnonymiques et à démontrer que l'on pouvait passer sans solution de continuité des groupes identifiés au XVIII^e siècle à ceux qu'elle avait sous les yeux, elle devait admettre que ces formations sociales étaient récentes et que leur existence était historique : les ethnies du Chaco auraient alors coulé entre ses doigts, trop fragiles pour soutenir son argumentaire, trop actuelles pour ne pas poser le problème de leur avènement. Ainsi, encadrée par une raison ethnologique, l'histoire du Chaco a été racontée comme un système argumenté de preuves permettant de montrer la continuité historique des ethnies au-delà de la discontinuité de leur présence historiographique.

Cette question s'est posée de façon particulièrement aiguë dans le cas des « Zamuco ». Le corpus « ancien », constitué par les notices et descriptions que firent les conquistadors du XVI^e siècle ne contient aucune mention d'eux ni des autres *nations* que les jésuites trouvèrent au sud de Chiquitos lorsqu'ils ont fondé San Ignacio. La discontinuité entre ces deux corpus est aggravée par le fait qu'aucun autre document ne permet à ce jour de combler le vide historiographique qui s'installe entre les premières entrées espagnoles à l'Alto Paraguay au cours du XVI^e siècle et les premières explorations jésuites dans la région aux débuts du XVIII^e siècle : les deux corpus sont discontinus en ce qu'ils identifient dans un même lieu des populations aux noms irrécoci-

liables et en ce qu'un hiatus bibliographique d'un peu plus d'un siècle les sépare. Après l'expulsion des jésuites et la déchéance des missions de Chiquitos, la région sera progressivement investie par de nouveaux acteurs, surtout des militaires et des explorateurs, qui ouvriront progressivement l'Alto Paraguay à la colonisation au cours du XIX^e siècle. Le corpus constitué par les rapports et les descriptions produits par ces acteurs ne mentionne aucune des *nations* identifiées dans le corpus jésuite, pas plus que les *générations* signalées dans le corpus ancien. Nouvelle discontinuité donc, elle aussi doublée d'un hiatus dans les archives, qui rend incompatibles les cartes ethniques des uns et des autres. A partir des dernières années du XIX^e siècle, les *tribus* identifiées par les explorateurs (Chamacoco, Guarañoca, Tsirakúa, Poturero, etc.) feront progressivement l'objet de descriptions ethnographiques plus approfondies jusqu'à ce qu'au cours de la première moitié du XX^e siècle l'existence de deux seules *ethnies* de famille *zamuco* soit établie : les Chamacoco auxquels Boggiani dédie une première monographie en 1894, et les Ayoré qui suscitent l'attention des ethnologues à partir de 1955, date où le terme « Ayoré » apparaît pour la première fois dans la bibliographie.

Il faut insister sur l'urgence et la pugnacité avec laquelle l'ethnologie s'est affairée à montrer la continuité ethnique et historique des groupes qu'elle investissait. Boggiani, auteur de la première monographie chamacoco, pose d'emblée le problème : « *l'oubli dont ils ont toujours fait l'objet [...] rend extrêmement difficile la tâche de choisir parmi les noms des tribus mentionnées par les anciens celle qui peut correspondre aux anciens Chamacoco, qui doivent eux-mêmes avoir et à leur tour des ancêtres* »¹²⁹. Mais le problème fut vite résolu : « *J'ai de fortes raisons pour croire que Chamacoco ne soit autre chose qu'un nom dérivé de celui des anciens Zamuco, auquel il ressemble beaucoup du point de vue phonétique, surtout si on le prononce exactement comme le font les indiens eux-mêmes, c'est-à-dire chamcuc, donnant à la Ch initiale un son très proche de la Z* »¹³⁰. « Chamacoco » et « Zamuco » seraient donc un même terme ou deux déclinaisons d'un même terme. Ce n'est pas autrement qu'ont procédé les « pères » des études ayoré. Le terme « Ayoré », identifié tardivement¹³¹, désigne dès les années 1960, et de façon unitaire, un ensemble de populations qui étaient jusqu'alors connues sous des noms hétéroclites comme Moro, Guarañoca ou Tsirakúa. Cinq ans seulement après que la première grammaire ayoré ait vu le jour¹³², Kelm, figure fondatrice des études ayoré, « *se livre*

129. G. BOGGIANI (1898), « Etnografía del Alto Paraguay », in : *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, Buenos Aires, vol. XVIII, n° 10-12, p. 86.

130. BOGGIANI, *op. cit.*, 1894, cit. in H. BALDUS (1931a), « Notas complementares sobre os indios Chamacoco », in : *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1931, vol. 17.

131. HAEKEL, *op. cit.*, 1955.

133. (1955). Ayoré. Pedagogical Grammar. Cochabamba : New Tribes Mission.

à une comparaison lexicale des vocabulaires zamuco et ayoré [...] Les Ayoré auraient donc été préservés de l'influence des jésuites et représenteraient, aujourd'hui, les descendants les plus purs des anciens Zamuco »¹³³. Que faire donc de ces Chamacoco et de ces Ayoré, à maints égards différents entre eux, et qui, à peine « découverts » et chacun de leur côté, ne sont « pas autre chose que les anciens Zamuco » et les « descendants les plus purs des anciens Zamuco » respectivement ?

La postérité ne changea pas grand-chose au problème. Les études d'érudition historique ayant perdu progressivement de leur intérêt au profit des ethnographies de terrain, la pure ascendance zamuco des Ayoré et la légitime descendance chamacoco des Zamuco devint un fait établi : les campagnes de terrains se sont succédées, chacune donnant pour vrai ce qu'avait institué l'expertise linguistique ou archivistique des anciens (étrange mimétisme avec leur objet d'étude), sans se soucier de l'infime extension des preuves linguistiques utilisées ni du volontarisme que la transmutation des « Zamucos » en « Chamacoco », des « Guarañoca » en « Ugarañó » ou des « Surucusi » en « Zamuco » exigeait. Aussi, ayant gagné leurs droits au XVIII^e siècle, c'est encore plus loin que les uns et les autres sont allés chercher les preuves de l'inextinguible persistance des ethnies : le caractère « millénaire » des Chamacoco devint un truisme¹³⁴ et les racines ayoré se sont enterrés à vingt-huit siècles de profondeur¹³⁵. Petit à petit, au cours du XX^e siècle, les études portant sur les Ayoré et sur les Chamacoco se sont faites de plus en plus rares¹³⁶ et les corpus ethnologiques respectifs sont devenus de plus en plus étanches. Se réclamant les uns et les autres de leurs « ancêtres » zamuco, les références aux Ayoré ont fini par disparaître presque complètement des monographies dédiées aux Chamacoco et vice-versa. S'il est bien vrai que cet exercice a permis de montrer l'enracinement durable de chacune des ethnies considérées, et de nourrir les chapitres « *histoire des* » servant d'introduction aux monographies qui leurs furent consacrées, il est aussi vrai que confondant leurs existences avec l'histoire, ces formations sociales ont fini par ne plus exister *en elle* ; limites d'une « ethno-histoire » que celles de faire l'histoire des ethnies sans s'interroger sur leur historicité.

133. KELM, *op. cit.*, 1960, cit. in BERNAND, *op. cit.*, 1977.

134. Il a été récemment argumenté par exemple en SEQUERA, *op. cit.*, 2005, p. 114 ; G. SEQUERA (2002), « A la búsqueda de una cultura desconocida : Los Tomárahó del Alto Paraguay », in : *Suplemento Antropológico*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2002, vol. XXXVII, n° 2.

135. Divérgence linguistique de l'Ayoré selon M. SWADESH (1959), *Mapas de clasificación lingüística de México y las Américas*, México : Universidad Nacional Autónoma de México, 1959, cit. in FABRE, *op. cit.*, 2005/07, 4^a partie : « Los Zamuco », vol. XLII, n° 1.

136. A l'expetion notable de l'ouvrage de Carmen Bernand publié à partir des notes de terrain de Lucien Sebag ; BERNAND, *op. cit.*, 1977.

Nous savons que le terme « Ayoré » apparaît pour la première fois dans la littérature en 1955, lorsque les missionnaires évangéliques des *New Tribes Mission* publient la *Ayoré Pedagogical Grammar*¹³⁷ qui sera suivie cette même année de deux articles scientifiques sur les Ayoré¹³⁸ publiés en Allemagne. Quelle était la situation avant que ce terme n'apparaisse ? Métraux publie son ouvrage de synthèse sur le Chaco en 1946¹³⁹, c'est-à-dire onze ans après que la guerre du Chaco ait ouvert définitivement la région et neuf ans avant que la grammaire de l'ayoré n'ait vu le jour. Pour ce qui est des « Zamuco », cet ouvrage décrit donc la situation juste avant l'avènement des « Ayoré ».

En dehors des Chamacoco, alors bien connus, Métraux décrit quatre autres tribus « zamuco » : les *Moro*, les *Tsirakúa*, les *Guarañoca* et les *Poturero*. Les *Guarañoca* et les *Poturero*, nous l'avons vu, avaient été identifiés au XIX^e siècle par d'Orbigny et Azara respectivement. Selon le premier, les *Guarañoca* vivaient, avec les *Morotoco*, dans la région proche des anciennes missions de Chiquitos ; selon le deuxième, les *Poturera*, qu'il nomme en mbyá « *Ninaquiguila* », vivaient entre le Chaco et Chiquitos, à l'est des anciennes missions jésuites. Vers la fin du XIX^e siècle, Cardús¹⁴⁰ parle lui aussi des *Guarañoca* de d'Orbigny et des *Poturero* d'Azara, auxquels il ajoute les « *Empelotas* » qui approchaient alors les salines de San José et la région de l'Isoso. Les « Moro » et les « Tsirakúa » constituent donc les deux « nouvelles » tribus qu'apporte le XX^e siècle. « Moro » est un terme chamacoco qui désigne les « ennemis » de façon générique : Boggiani et plus tard Fric trouvèrent des traces de « la tribu des Moro » dans leurs incursions à l'intérieur du Chaco, guidés toutes les deux par des Chamacoco. Lors de la guerre du Chaco, les troupes paraguayennes, guidées elles aussi par des « baqueanos » chamacoco, ont répandu le terme « Moro » pour se référer aux populations hostiles de l'intérieur et selon Lussagnet, Bélaieff (qui travaillait aussi avec des guides chamacoco) aurait compilé « un grand vocabulaire moro, non encore publié »¹⁴¹ : depuis, le fait que « Moro » soit le « nom paraguayen » des Ayoré est devenu un truisme. Les « Tsirakúa », quant à eux, avaient été identifiés pour la première fois par Nordenskjöld en 1912 à proximité de l'Isoso : « *les Tapiétés appelaient ces indiens Tsirakúa [...], les blancs les appellent "Empelotas", ce qui signifie "nus", et les Chanés des Tsirionó* »¹⁴²,

137. Cf. BERNAND, *op. cit.*, 1977, p. 33 ; *New Tribes Mission, Pedagogical* 1955.

138. HAEKEL, *op. cit.*, 1955, Zerries 1955

139. MÉTRAUX, *op. cit.*, 1946a.

140. CARDÚS, *op. cit.*, 1886.

141. LUSSAGNET, *op. cit.*, 1961/62, vol. I, p. 192 ; Chase-Sardi en sa bibliographie ayoré parle d'un document inédit : « *Vocabularios de los idiomas Siracua, Musuraki, Otuquie, Cautarie, Poturero, Guarañoca, Moro y Ebidoso* », in : J. Zanardini (ed.), *Cultura del pueblo Ayoreo*, Asuncion : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2003, p. 791-821.

142. NORDENSKJÖLD, *op. cit.*, 1910, p. 272.

qu'il faut distinguer des *Sirionó* qui habitent au nord de Santa Cruz de la Sierra. Ces Tsirakúa seraient donc les « Empelotas » de Cardús : Nordenskjöld, qui recueillit un petit vocabulaire, note leur filiation au « zamuco » jésuite, opinion qui est reprise par Métraux. Ainsi donc, avant l'avènement du terme « ayoré », cet espace était habité par les « Moro », les « Poturera », les « Guarañooca » et les « Tsirakúa ».

À partir de 1940, à peine la guerre finie, la zone sera envahie par des missionnaires protestants et catholiques et ceci à partir de trois fronts distincts¹⁴³ :

— Sur le chemin de fer reliant Santa Cruz à Puerto Suárez, les missionnaires protestants installèrent, à partir de 1948, les missions de Tobité, Zapocó et Pozo Verde (s'ajoute plus tard Puesto Paz). Le contact initial fut hostile, cinq missionnaires y perdirent la vie. Ils fondèrent aussi des « campements de rapprochement » qui furent plus tard abandonnés à l'exception de celui de Rincón del Tigre réoccupé plus tard par des missionnaires lettons venus du Brésil. Les franciscains ont agi aussi à partir du chemin de fer Santa Cruz-Puerto Suárez en fondant la mission de Santa Teresita à proximité du village de Taperas (Chiquitania). Dans la zone de Roboré, les frères Maristes et plus tardivement des pentecôtistes ont aussi établi de petites missions.

— À partir de Mariscal Estigarribia et de la colonie mennonite de Filadelfia dans le Chaco paraguayen, les *New Tribes* (évangéliques) installèrent à 200 km. Au nord-est de Mariscal Estigarribia la mission de Faro Moro.

— Enfin, face à Puerto Murtinho au sud de Fuerte Olimpo, les salésiens fondèrent la mission de María Auxiliadora, déplacée vers la rive du fleuve après les premiers « contacts » (1956-1962) avec des Ayoré de l'intérieur du Chaco (zone de Madrejón)¹⁴⁴.

C'est à partir de ce déploiement missionnaire qu'un corpus ethnologique spécifiquement ayoré s'est progressivement constitué dans la deuxième moitié du XX^e siècle. Lucien Sebag résumait en 1964 la situation : « *Aujourd'hui, tous les Ayoré de Bolivie sont rattachés à des missions protestantes. Au Paraguay, par contre, un regroupement partiel des Moros dans une mission catholique ne date que d'un an et demi, et nous croyons estimer à 300 environ le nombre de ceux qui vivent encore à l'état sauvage* »¹⁴⁵. L'appréciation de Sebag doit certes être nuancée, car plusieurs groupes ayoré nomadisaient dans la périphérie des établissements missionnaires et des *estancias* récemment créés dans cette région de la Bolivie¹⁴⁶, mais l'approximation est correcte en ceci que la majorité des Ayoré avaient été réduits dans les missions et le nombre de ceux qui, au

143. BÓRMIDA & CALIFANO, *op. cit.*, 1978, p. 30.

144. <http://www.episcopal.org.py/diocesis/chaco.htm>

145. SEBAG, *op. cit.*, 1964, p. 126.

146. FISCHERMANN, *op. cit.*, 1986, trad. p. 9.

Paraguay, vivaient « en liberté » n'excédait pas les trois ou quatre centaines. Sebag, qui publia une importante étude sur le chamanisme ayoré¹⁴⁷, alterna ses observations entre la mission catholique paraguayenne et celle de Tobité en Bolivie, d'où proviennent la majorité de ses informations ethnologiques («là seulement, en effet, nous avons disposé d'un interprète, en la personne d'une missionnaire protestante (V.B.) »¹⁴⁸). C'est aussi dans les missions protestantes boliviennes que Kelm produisit dès 1960 l'argumentaire devenu depuis canonique sur l'*histoire des ayoré*¹⁴⁹. Les premiers travaux monographiques consacrés aux Ayoré sont menés dans les années 1970. Entre 1970 et 1975, Bórmida et Califano compilent à Tobité et Rincón del Tigre (missions protestantes) les matériaux de *Los indios ayoréo del Chaco Boreal*¹⁵⁰, qu'ils complèteront avec des informations recueillies dans la mission salésienne paraguayenne. A partir de 1969, ce sera aussi dans les missions protestantes boliviennes que B. Fischermann commence ses travaux, sans doute les plus approfondis qui aient été menés parmi les Ayoré¹⁵¹. Volker von Bremen, enfin, publia en 1991 les résultats des campagnes de terrains qu'il mena parmi les Ayoré de Bolivie et de Paraguay¹⁵² dans les années 1980.

Cette liste n'est pas exhaustive mais elle contient les piliers de la bibliographie ayoré et permet de se faire une idée sur la formation et l'évolution du corpus ayoré ainsi que sur son ancrage concret, c'est-à-dire, sur les agences d'écriture ethnographique qui le supportent. De Kelm (1960) à Von Bremen (1991), l'uniformité des lieux d'écriture se double d'une unanimité argumentaire sur ce qui en est venu à s'appeler l'*histoire ayoré*. Von Bremen notait récemment que l'on devait utiliser « le terme *Zamuco/Ayoreo* pour nous référer à l'ethnie de cette époque historique [XVIII^e siècle]. Même si le terme *ayoreo* n'était pas encore connu aux débuts du XX^e siècle, les groupes identifiés à ce moment sont les ancêtres directs des Ayoreode actuels, ce qui justifie aussi l'usage du terme pour cette période historique [début XX^e siècle] »¹⁵³. C'est-à-dire qu'on pourrait parler d'« Ayoreo » pour se référer aussi bien aux populations actuellement connues sous ce nom qu'à celles, « Guarañoca » ou « Zamuco », qui figuraient dans les cartes des XIX^e et XX^e siècle. Cette projection rétrospective est autorisée par la démonstration

147. L. SEBAG (1965), « Le chamanisme Ayoreo », in : *L'Homme*, Paris, 1965, vol. V, n° 1 et 2.

148. *ibid.* p. 6.

149. KELM, *op. cit.*, 1960, cit. in BERNAND, *op. cit.*, 1977.

150. BÓRMIDA & CALIFANO, *op. cit.*, 1978.

151. FISCHERMANN, *op. cit.*, 1986.

152. V. VON BREMEN (1991), *Zwischen Anpassung und Aneignung : Zur Problematik von Wildbeuter-Gesellschaften im modernen Weltsystem am Beispiel der Ayoréode*, München : Anacon, 1991.

153. V. VON BREMEN (2005), « Impactos de la Guerra del Chaco en la territorialidad ayoreo », in : N. Richard, L. Capdevila & C. Boidin (éds.), *Les guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris : CoLibris, 2007, p. 263-280, Actes du colloque international « Le Paraguay à l'ombre de ses guerres : Acteurs, pouvoirs et représentations », Paris, 17-19 novembre 2005, p. 264.

déjà fournie de l'identité entre « Ayoré » et « Zamuco ». En effet (c'est Fischermann qui parle à présent), « *la découverte de la grammaire du zamuco, préparée par le jésuite Ignace Chomé et que l'on a cru longtemps perdue, et les études de Lussagnet et de Kelm, ont permis d'établir de façon certaine [inequívocamente] que les actuels Ayoréode sont les modernes descendants des anciens Zamuco* ». Et comme, toujours selon l'auteur, « *les Samococis, Tamococis et Tomagocis [XVI^e siècle] sont identiques aux Zamuco* »¹⁵⁴, nous pouvons construire une lignée ininterrompue qui irait des « Tomacocis/Ayoreo » du XVI^e siècle, en passant par les « Zamuco/Ayoreo » du XVIII^e, jusqu'aux « Ayoreo/Ayoreo » de nos jours. Ce n'est pas autre chose que disent Bórmida et Califano lorsque, ayant toujours pour base la démonstration de Kelm, ils peuvent « *confirmer pleinement l'idée d'une unité ethnique et linguistique des Zamuco-Ayoreo* »¹⁵⁵.

Quelles sont les évidences qui permettent « d'établir de façon certaine » et de « confirmer pleinement » l'indiscutable continuité *ethnique* entre les « Zamuco » et les « Ayoré » ? Elles sont, d'abord, d'ordre linguistique. Trois ans après la parution de la *Ayoré pedagogical grammar* des missionnaires américains, Suzanne Lussagnet publia, en 1958, l'« Art de la langue zamuca » (1738) du jésuite Ignace Chomé qui avait été retrouvé par Von den Steinen et légué à Paul Rivet¹⁵⁶. Quelques années plus tard (1961-62), la même Lussagnet publia des vocabulaires « samuku, morotoko, poturero et guarañooca », précédés d'une « *Etude historique et géographique sur les anciens Samuku du Chaco bolivien et leurs voisins* » qui est sans aucun doute l'étude la plus complète et la plus claire qu'ait été produite sur le « dossier zamuco »¹⁵⁷. Le premier vocabulaire zamuco est extrait du texte de la « grammaire » de Chomé ; le deuxième, ainsi que ceux des langues morotoko, poturero et guarañooca, ont été recueillis par d'Orbigny vers 1831. À partir d'eux, Lussagnet consolide un vocabulaire comparatif, majoritairement construit à partir de celui de Chomé, ceux compilés par d'Orbigny étant trop réduits. Lussagnet se limite à identifier et contraster les noms ethniques décrits par les jésuites, à essayer de les situer géographiquement et à comparer ces données avec celles qui apportent les explorateurs du XIX^e siècle (Azara, d'Orbigny, Boggiani, etc.). Au sujet des Ayoré, qui venaient alors d'être « découverts », elle signale que « *sous réserve de l'examen de leur vocabulaire dont quelques mots seulement nous ont été communiqués par Fr. von Horn, les Ayorë seraient de langue samuku* »¹⁵⁸ ; et sur les Chamacoco, elle conclut que « *si le chamacoco actuel est loin d'être identique au samuku du XVIII^e*

154. FISCHERMANN, *op. cit.*, 1986, p. 11.

155. BÓRMIDA & CALIFANO, *op. cit.*, 1978, p. 29.

156. CHOMÉ, *op. cit.*, 1738, p. 121.

157. LUSSAGNET, *op. cit.*, 1961/62.

158. *ibid.* vol. I, p. 191.

siècle, il présente du moins des points communs dans le domaine du vocabulaire [...] le Vocabulario du P. Chomé, s'il pouvait être retrouvé, lèverait tous les doutes, car nous posséderions alors, pour une comparaison fructueuse, tous les termes descriptifs qui abondent dans les vocabulaires recueillis récemment, mais qui sont naturellement assez rares dans le texte de l'Arte, riche en formes grammaticales et termes abstraits »¹⁵⁹. De fait, il est très difficile de comparer les brefs vocabulaire du XIX^e siècle avec ceux du XVIII^e siècle. Les premiers, dont ceux de d'Orbigny,registrent très discrètement des « entrées » simples (« œil », « nez », « nuage ») ; les deuxièmes abondent en ces « termes abstraits » mentionnés par Lussagnet : « *est-il possible que vous ne craigniez pas le jugement que Dieu fera de vous ? dokoni kitik ka atodoya tupãde katekariaditie omuak ?* ». Notons aussi que dans la phrase zamuco que Chomé vient de transcrire, le terme abstrait « Dieu » est traduit par *tupãde*, forme « zamuco » peut-être trop proche du *tupã* qu'employèrent les jésuites parmi les guarani¹⁶⁰. Toujours est-il que Lussagnet travaille sur la base de formulations hypothétiques et provisoires, avec une précaution affichée, et elle n'affirme ni ne conclut en aucune façon, comme le voudraient ceux qui la citent, à l'unité ou à la continuité ethnique des Ayoré et des Zamuco.

Quelques réflexions s'imposent. La première tient au *statut* assigné au fait linguistique, et à son identification peut-être abusive avec le fait social « ayoré » ou « chamacoco ». Les matériaux disponibles permettent seulement d'affirmer, avec Lussagnet, qu'une constellation linguistique commune – la « famille zamuco » – réunit ou rapproche les variantes dialectales actuellement attestées (ayoreo, ebidoso, tomaraho), celles qui furent décrites au XIX^e siècle (guarañoca, chamacoco, poturero, morotoko, etc.) et celles qui furent identifiées par les jésuites au XVIII^e siècle (caipoterade, zatiernos, urgaraños, etc.). C'est-à-dire que ces matériaux permettent avant tout de montrer les *différences* qui travaillent cet espace linguistique, et non pas son homogène continuité. Constellation linguistique soumise comme tout horizon linguistique aux aléas des processus historiques, démographiques et sociaux, et animée par de puissantes forces de différenciation dialectale qui tiennent aussi bien à l'intensité et à la vélocité des fractionnements et des recompositions groupales qu'à l'action imprécise, mais constante, des constellations linguistiques voisines qui produisent aujourd'hui comme hier d'importants vecteurs d'hybridation et de colonisation linguistique (actuellement le guaraní, le brésilien ou l'espagnol ; dès le XVIII^e siècle le chiquito ; en amont les influences otuqui et mbayá, etc.). Dans ce sens, après avoir affirmé une nouvelle fois le caractère « certain » (inequívoco) de la continuité entre l'ayoré et le zamuco, Fischermann a rai-

159. *ibid.* p. 194.

160. Fischermann traduit « dupade » par « soleil ». FISCHERMANN, *op. cit.*, 1986.

son de s'interroger : « *les chroniqueurs parlent des différents dialectes que parlaient les peuples zamuco, et il est surprenant de constater l'homogénéité de l'actuelle langue [ayoré] et ceci malgré l'immensité du territoire des Ayoréode et de l'isolement relativement important qui prévaut entre les différents groupes locaux* »¹⁶¹. Le problème qui se pose n'est pas tant de montrer la continuité d'une matière linguistique toujours changeante, que d'expliquer dans quelles conditions historiques, à une période tardive et en tout cas postérieure aux vocabulaires de d'Orbigny (1831, quiregistrent plusieurs « dialectes »), une dé-différentiation de l'espace linguistique zamuco s'est produite qui a permis, au-delà des différences indiquées par chroniqueurs et missionnaires, la formation ou l'extension d'un espace linguistique homogène, l'« ayoré » : ou l'on admet que l'homogénéité actuelle de l'ayoré implique nécessairement une discontinuité avec l'hétérogénéité attestée de l'espace zamuco jésuite – et le problème consiste à poser et à expliquer cette discontinuité ; ou l'on affirme sa consistance et densité multiséculaire, ce qui ne peut être fait qu'à condition de « sur-homogénéiser » rétrospectivement le dossier zamuco.

Une autre considération porte sur la nature des matériaux linguistiques utilisés. En dehors du corpus linguistique contemporain, abondamment et bien documenté¹⁶², ceux-ci n'impressionnent pas par leur ampleur. La démonstration linguistique permettant de montrer le lien entre les Zamuco et les Ayoré a pour base la grammaire de Chomé (1738), qu'elle relie au corpus linguistique contemporain (1955) à travers les brefs vocabulaires recueillis par d'Orbigny (1831) parmi quatre groupes linguistiquement « différents mais de même souche » (guarañoca, zamuco, poturero et morotoko) qui parlaient aussi le chiquitano, langue générale de la région depuis l'époque jésuite¹⁶³. La base de l'argumentation tient donc à l'« Arte de la lengua zamuca » écrit par Ignace Chomé et publié par Lussagnet. En dehors du fait qu'il est impossible de contrôler le texte de Chomé (le seul ouvrage, du seul auteur, de la seule mission qui s'installa parmi les « Zamuco ») il est important de resituer cette ouvrage en son contexte originel.

Contrairement à l'enthousiasme que suscite parmi les anthropologues contemporains l'homogénéité linguistique de la région, c'est par son extrême hétérogénéité linguistique que furent frappés les jésuites au XVIII^e siècle : « *Ce qui effraie le plus et freine le zèle des Pères c'est la diversité des langues ; car à chaque pas on trouve un campement [ranchería] de cent familles au plus qui parlent une langue différente de celles*

161. *ibid.* p. 69.

162. Voir par exemple, en dehors des grammaires et vocabulaire récemment produits à des fins pédagogiques, la compilation de D. AMARILLA-STANLEY (ed.) (2001), *Oé chojninga : Relatos bilingües ayoreo-castellano*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2001.

163. D'ORBIGNY, *op. cit.*, 1835/47, t. II, p. 647.

qui l'entourent, et cela est cause que les langues sont tellement nombreuses que cela paraît incroyable ». La tâche était extrêmement difficile, même s'il « est vrai que si quelque chose de bon ont ces gens, c'est que même si on prononce mal et on parle pire, ils comprennent aussitôt »¹⁶⁴. La diversité des langues était le principal problème des jésuites de Chiquitos et leur stratégie linguistique, ici comme ailleurs, fut celle de promouvoir des « langues générales », à l'occurrence, le chiquito : « pour éviter ces inconvenients à la Sainte Foi, on tient à ce que tous les Indiens apprennent la langue des Chiquitos [... sinon] nous devrions nous accommoder à chaque langue et les missionnaires devraient les étudier précisément »¹⁶⁵. Lorsque le père Zea explore au sud de Chiquitos, et plus tard lorsque les pères Yegros et Romero fondent la première San Ignacio de Zamucos, ils rencontrent plusieurs « nations », l'une d'entre elles étant celle des « Zamuco ». Après l'assassinat de Romero par ses récalcitrants néophytes, lorsque Castañares et Chomé fondent la deuxième San Ignacio, le *Vocabulaire* et la *Grammaire* du Zamuco devaient leur permettre de faire de cette langue la langue générale de la « province des Zamuco » (en général, seules les langues instrumentalisées à cette fin faisaient l'objet d'une *Grammaire*). Ce que nous voulons dire, c'est que l'« Arte de la lengua Zamuco » de Chomé n'est pas le reflet d'une réalité linguistique déterminée mais un instrument qui veut l'intervenir. C'est-à-dire que le « Zamuco » n'était pas une langue d'utilisation générale mais une langue qui *devait être* d'utilisation générale *parce que* la situation était linguistiquement hétérogène. C'est peut-être avec un peu trop de volontarisme qu'on en est venu à faire de cette grammaire, instrument d'intervention linguistique, le reflet d'une réalité linguistique : déduira-t-on le caractère pieu des « Zamuco » à partir des catéchismes *en zamuco* écrit par les jésuites ? Fera-t-on de leurs instruments évangéliques le reflet de la réalité spirituelle de ces populations ? Il nous semble que sur ce point le statut de la « grammaire » et celui des « catéchismes » n'est pas différent.

Notre troisième considération tient à l'*orientation* des arguments linguistiques avancés par Fischermann, Bórmida ou von Bremen. L'existence homogène et présente de l'ethnie et de la langue ayoré *étant donnée*, et s'agissant de lui trouver des antécédents dans le temps, l'argumentation procède rétrospectivement en pointant la similitude entre ce corpus stable et actuel et les traces ou archives (toujours rares) qui permettraient de le confirmer dans le temps. Certes, pour quelqu'un qui est familiarisé avec la langue ayoré, la grammaire de Chomé apparaît comme un matériel trop proche, phonétiquement familier, *intuitivement* ayoré (mais il est inutile de dire que si on est familia-

164. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, 1726, p. 44.

165. *ibid.* p. 45.

risé avec le « chamacoco » la même intuition se fait sentir). L'argument linguistique est là pour confirmer cette intuition. Les matériaux qu'il se donne la contiennent déjà. C'est-à-dire que l'objet de cette argument est bien une langue, mais que le problème qu'il se donne n'est pas d'ordre linguistique. Il fonctionne sans que rien ne lui oppose résistance et sans qu'aucune dialectique ne s'entame. Il ne peut que confirmer ou infirmer une ressemblance. En dernière instance, il n'y a pas de problème parce que l'argument opère dans un champ de redondance, dans l'espace prédéfini d'une identité et donc dans un lieu où les matériaux ne peuvent pas entrer en contradiction.

Si nous nous sommes attardés sur le problème « ayoré » c'est parce que, par des circonstances qui lui sont extérieures, il est devenu de nos jours la « doxa » sur la situation historique de l'horizon « zamuco ». Il est aussi assez représentatif de ce à quoi ont été réduites les études « historiques » sur le Chaco. Certes, au cours du siècle dernier, les préoccupations et les orientations des travaux ont changé : pendant la première moitié du siècle le problème fut de produire les classifications, les emboîtements et les synthèses permettant de regrouper les « ethnies », de leur assigner une « famille » et de leur trouver des ancêtres ; dans la deuxième moitié du siècle ces problèmes de classification historique furent abandonnés au profit des études monographiques et des descriptions détaillées des groupes considérés de façon séparée. Ce double élan n'a pas été contradictoire et les travaux des deuxièmes s'étant appuyé sur ceux des premiers, c'est *tout naturellement* que les monographies ethnologiques ont venu confirmer les taxonomies et les expertises linguistiques. Paradoxalement, par la force de cette unanimité séculaire, on est venu à supposer que l'histoire du Chaco ne posait plus, en l'état actuel de nos connaissances, de grands problèmes à l'analyse : il serait devenu, à l'instar des ethnies qui le composent, soudainement et définitivement transparent. Y aurait-il encore quelque chose à ajouter à l'« histoire des ayoré » ? Peut-on encore douter de leur pure ascendance « zamuco » ? Mais il n'y a jamais problème dans un champ de redondance, tout semble se confirmer avec une unanimité surprenante, tout est déjà là pour affirmer l'unité des conclusions. Même si nous ne porterons pas plus loin cette discussion, l'interprétation courante sur le dossier « zamuco » a tendu, non pas à illuminer les dynamiques et les processus qui ont jalonné l'histoire de la région et de ces populations, mais à cloisonner le champ de recherches en faisant de lui un espace de pure redondance, confirmation volontariste et rétrospective de l'inébranlable continuité des ethnies. Dans les circonstances actuelles, l'analyse ne peut se poursuivre qu'à la condition de « déverrouiller » ce dossier et mettre en suspens, ne serait-ce qu'à des fins dialectiques, la consistance historique des groupes qui intègrent aujourd'hui, *la grande famille des Zamuco*.

DEUXIÈME PARTIE
LES CHIENS DU CHACO

Chapitre III

VERS UNE GRILLE DE LECTURE DU CHACO BORÉAL

1. RELATION TRIBUTAIRE ET RELATION DE DÉPENDANCE PÉRIPHÉRIQUE

a. La Fontanelle américaine

Au centre de l'Amérique méridionale, là où le continent commence à s'étrécir vers le sud et où la côte atlantique commence à s'approcher du massif andin, le Grand Chaco s'interpose, et s'interposa de tout temps, entre les principales aires culturelles et linguistiques amérindiennes. Au nord, les élévations de Chiquitos le séparent sans violence du bassin amazonien tout en le communiquant avec les plateaux brésiliens. A l'ouest, le Chaco fut la dernière frontière de l'expansion orientale du système andin. A l'est, le fleuve Paraguay servit de limite occidentale à la grande aire de dispersion tupi-guarani. Au sud, il se fonda progressivement et sans solution de continuité dans les vastes steppes argentines. Schmidt note pertinemment comment, « *les tribus du Chaco habitent justement la zone où l'entonnoir sud-américain commence à s'étrécir, où les courants de l'est comme du centre, de l'ouest aussi, s'entrechoquent avant de poursuivre vers le sud. Par conséquent, nous verrons fréquemment apparaître, ici dans le Chaco et les unes à côté des autres, des formes de presque toutes les provinces culturelles sud-américaines, même celle de l'extrême nord* »¹⁶⁶. En effet, toutes les forces culturelles du

166. W. SCHMIDT (1913), « Kulturkreise und kulturschichten in Südamerika », in : *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 1913, vol. XLV, trad. port. : *Ethnologia sul-americana : Circulos culturaes e estratos culturaes na Americana do Sul*, São Paulo : Companhia editora nacional, 1942, cit. in A. TOMASINI (1978), « Contribución al estudio de la conquista y colonización del Chaco », in : « Los grupos aborígenes del límite occidental del Gran Chaco », *Cuadernos franciscanos*, Buenos Aires, enero de 1978, n° 49, p. 21.

continent semblent converger dans cette sorte de fontanelle américaine ; cœur liquide, mécanisme central où les grandes plaques culturelles environnantes négocient en permanence leurs frontières et agencent leur mouvement continental. Lieu mou, au centre de l'ossature régionale, animé par la friction permanente des grandes plaques américaines. Espace « monstrueux » pour les uns ¹⁶⁷, lieu structurellement « catastrophique » pour les autres ¹⁶⁸, « Babel » des langues américaines pour les jésuites du XVIII^e siècle ¹⁶⁹, cette « fontanelle américaine » est tissée par des sociologies labiles et des groupements fragmentaires, par une myriade de manifestations linguistiques hétérogènes, par des transitions sans fin et des nuances infinies à même d'amortir et de répercuter le mouvement que lui impriment les blocs périphériques : « *en termes culturels et écologiques, le Chaco est une zone de transition entre les plaines tropicales du bassin amazonien et les steppes arides de l'Argentine. Tout le long de sa frange occidentale, il subit l'influence du monde andin et à l'Est il longe une zone subtropicale peuplée par des tribus « guarani » nombreuses et guerrières. Dans le Chaco ont convergé des courants culturels de toutes ces régions* » ¹⁷⁰.

Le Grand Chaco est une région géologiquement jeune. Ancienne mer intérieure peu profonde, il sépara longtemps les vieux plateaux de l'orient du continent et le système andin. Progressivement desséchée, elle fut couverte par des sédiments fluviaux, du loess et des terres argileuses, puis par une mince strate d'origine alluviale. L'absence de relief est donc doublée par une absence de métaux et de fer, de forges, de mines et d'industrie métallurgique : métaphore, une fois de plus, du caractère « mou » de cet espace que le fer andin et les pierres guarani n'ont pourtant pas pu conquérir. Le bois, les os et dans une moindre mesure les pierres (car il y a très peu de pierres dans le Chaco) ont suppléé de tout temps à cette absence minérale. Cette terre foncièrement plate et argileuse est recouverte par une brousse épaisse, alternant des zones marécageuses et des déserts sablonneux, des îles de forêts et des vastes pâturages. Ancienne mer intérieure, il le resta peut-être même après le départ des eaux : « *il serait possible de considérer le grand bassin aride du Chaco comme une mer méditerranéenne desséchée ; comme toute mer, à la fois une barrière et un lieu d'échanges. Les groupes nomades du Chaco en seraient ses pirates (et les chevaux occidentaux leurs vaisseaux) [...] et les agricul-*

167. E. ROSENZVAIG (1996), *Arboles y Etnias, Historia del universo ecológico del Gran Chaco*, 1996.

168. L'ornithologue Jorge Escobar et l'entomologiste Ulf Drechsel développent actuellement une lecture « catastrophique » de la niche écologique « Chaco », nous les remercions de leur conversation généreuse et amicale.

169. L. HERVAS Y PANDURO (1800/05), *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división, y clases de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*, Madrid : Imp. de la Administración del Real arbitrio de beneficencia, 1800/05, t. I.

170. A. MÉTRAUX (1946a), « Ethnography of the Chaco », in : J.H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Washington : Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, 1946, vol. 1, *The Marginal tribes*, p. 210.

teurs sédentaires installés sur les côtes joueraient le rôle des pêcheurs [...] Le Chaco a toujours été une région d'échanges, d'influences réciproques et de mélanges »¹⁷¹. Si l'on reprenait ici des termes aujourd'hui dépassés, on se dirait donc face à une grande mer intérieure dont toute la côte est peuplée par de puissantes colonies « néolithiques » (andines, arawak, chiquito, otuqui, guarani) mises en communication par l'agitation et le mouvement permanent des bandes « paléolithiques » qui naviguent ses eaux. Un cœur liquide, le point de jonction continental où les grandes plaques communiquent sans pour autant se toucher.

Cet espace n'est pourtant pas homogène. Dans ses mesures maximales, le Grand Chaco atteint quelque 1 500 kilomètres de longueur et 700 de largeur : soit quelque 500 000 kilomètres carrés (à peu près la superficie de l'Espagne). On distingue conventionnellement trois régions séparées entre elles par les seules trois rivières qui réussissent à le traverser en largeur. La plus méridionale est le Rio Salado, qui marque sa limite inférieure dans l'actuelle province de Santa Fe, en Argentine. Plus au nord, le Rio Bermejo traverse les provinces les plus septentrionales de l'Argentine ; enfin, la plus septentrionale des trois, le Rio Pilcomayo qui sert de frontière à l'Argentine et au Paraguay. Ces trois rivières ont leurs sources dans le système andin et traversent le Grand Chaco en direction N.O.-S.E. pour se déverser, à l'est, dans le bassin vertébral du Paraguay-Paraná. Le « Chaco austral » est situé entre le Salado et le Bermejo ; le « Chaco central » entre le Bermejo et le Pilcomayo ; le « Chaco boréal », enfin, s'étend au nord du Pilcomayo et jusqu'aux élévations de Chiquitos. Le « Chaco austral » et le « Chaco central » se trouvent dans l'actuel territoire argentin (le premier fut annexé dans la première moitié du XIX^e siècle, le deuxième au début du XX^e siècle) ; le « Chaco boréal » est majoritairement situé en territoire paraguayen, sa frange occidentale et septentrionale appartiennent au territoire bolivien ; la guerre du Chaco (1932-1935) ouvrit définitivement la région à la colonisation et décida de son statut politique).

Cette distinction a beau être conventionnelle, elle traduit pourtant une graduation écologique importante. Comme le note Kersten, tandis que l'orientation O-E du bassin amazonien lui imprime une végétation plus ou moins uniforme, l'orientation N-S du Grand Chaco (pour une longueur de quelque douze degrés de latitude) conditionne le caractère changeant de sa végétation¹⁷². Ainsi, le « Chaco austral » décline dans une

171. K. LOWREY (2006), « Entre estructura e historia : El Chaco », in : I. Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, Santa Cruz de la Sierra : IFEA, SNV, El País, 2006. Et en ce sens, pour l'auteur, la « chacologie » permettrait d'entamer une dialectique entre l'épistémologie « historique » des Andes et celle, « structuraliste » de l'Amazonie : « *la mer sèche du Chaco connecte les archipels andins et les rivières fractales de l'Amazonie* ».

172. Kersten, qui prépara sa thèse devenue incontournable sous la direction de Ratzel, voit dans cette variation écologique la déterminante des variations ethnologiques qui caractérisent la région. L. KERSTEN (1904), *Die* ••

large zone de transition vers les steppes argentines : le paysage est plus ouvert, les forêts sont moins denses et les pâturages plus vastes annoncent déjà à l'horizon la pampa et la Patagonie. Le « Chaco central », encadré par les deux principales rivières – Bermejo et Pilcomayo –, est plus humide et marécageux ; lors des pluies, les débordements et les inondations sont fréquentes et brouillent la limite entre les deux bassins fluviaux. Les forêts qui accompagnent ces rivières sont plus denses, le paysage est plus fermé et la circulation plus difficile. Au nord du Pilcomayo, le « Chaco boréal » est le plus sec des trois ; le vert est plus opaque, la végétation est plus épineuse, le sol est plus dur et en dehors de la saison des pluies, des vastes déserts sans eaux superficielles règnent dans la région.

La dynamique du Chaco boréal résulte de l'action qu'exercent trois systèmes hydriques indépendants qui l'irriguent pendant la saison des débordements fluviaux et le désertent en saison sèche. Trois zones d'inondation ou de dispersion des eaux, attachées chacune à un écosystème différent : au nord-est, celle du fleuve Paraguay et du Pantanal brésilien ; au nord-ouest, celle du Guapay (Rio Grande) et du Parapetí amazoniens ; au sud celle du Pilcomayo andin. À la saison des pluies, le N.-E. du Chaco boréal cède face à l'avancée du Pantanal brésilien et les débordements de l'Otuquis et du Paraguay inondent une frange qui peut atteindre une centaine de kilomètres de profondeur ; en période sèche, le Chaco regagne du terrain et cantonne le Pantanal à la rive orientale du Paraguay. Au sud, l'aire d'inondation du Pilcomayo irrigue une vaste frange riveraine dont les ruissellements atteignent Puerto Casado, sur la rive du Paraguay, à plusieurs centaines de kilomètres en amont de l'embouchure normale du Pilcomayo. Enfin, le Guapay et le Parapetí participent du bassin amazonien et irriguent la zone nord-occidentale du Chaco, en la mettant écologiquement en communication avec le versant septentrional des élévations de Chiquitos et au-delà, avec l'Amazonie. Cette horlogerie saisonnière permet qu'en période de pluies des pans entiers de la région soient soumis à l'emprise écologique des régions avoisinantes (lorsque le Pantanal avance, au nord-est du Chaco, il le fait avec ses oiseaux et ses poissons, ses animaux, ses plantes et ses odeurs) ; en saison sèche, par une sorte d'émancipation écologique, le Chaco se réinstalle, souverain et hostile, repoussant les eaux andines, amazoniennes et brésiliennes vers leurs bassins d'origine : les eaux partent avec leurs poissons, leurs oiseaux et leurs gens, laissant derrière elles une terre ouverte et sèche, le « désert vert » des chroniqueurs militaires. Ces avancées et ces retraits périodiques des zones écolo-

••• *Indianerstämme des Gran Chaco bis zum ausgange des 18. jahrhunderts : Ein beitrag zur historischen ethnographie Südamerikas*, Leiden : E.J. Brill, 1904 ; trad. esp. : *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta finales del siglo XVIII : Una contribución a la etnografía histórica de Sudamérica*, Resistencia : Universidad Nacional del Nordeste, 1968.

giques périphériques constituent le rouage fondamental de la relation entre l'intérieur du Chaco et sa périphérie. Elles permettent aussi de mieux comprendre les percées colonisatrices que les populations « néolithiques » environnantes firent de tout temps sur le « désert paléolithique » du Chaco.

Cette sorte d'aliénation écologique des franges chaqueñennes entame un plus vaste mouvement. Cet espace est travaillé par une sorte d'irrégularité chronique dans le « régime du propre ». Car il n'y a pas que les noms que ne soient pas « propres » dans cette région. Il n'y a pas non plus, par exemple, d'espèces animales endogènes : aucun oiseau, aucun fauve, aucun mammifère n'est « propre » au Chaco boréal¹⁷³. Ils viennent toujours d'ailleurs, propulsés par la colonisation des eaux étrangères puis repoussés par l'insistance du désert vert. En période sèche, ils se concentrent là où l'eau subsiste, entravée par de légères irrégularités du terrain, dans une agonie qui dure jusqu'aux prochaines pluies ; une belle agonie en tout cas, car ces eaux qui sont sur le point de s'évaporer concentrent tout ce qui reste de vie dans la région, des quantités impressionnantes d'oiseaux, des quadrupèdes mineurs, des yacarés et quelques grands serpents, des batraciens, des cabiais ou des hommes. Colonies d'espèces exogènes qui n'en finissent pas de s'installer, toujours menacées par la disparition probable des eaux, familles entières venues avec l'eau pendant les pluies et qui s'accrochent au dernier petit lac pour ne pas repartir lors de la saison sèche. Espace étrange donc – fontanelle d'Amérique – car rien ne paraît lui appartenir en propre. À une exception près toutefois, car au milieu de cette politique des eaux, de cette aliénation mille fois recommencée, de ces colonisations mille fois avortées et obligées au retrait, les insectes, eux, ont réussi à devenir « propres ». Peut-être par la vitesse de leurs révolutions et de leurs générations, peut-être par l'échelle de leur existence, peut-être parce qu'ils vivent plusieurs fois en une seule après-midi de pluies, peut-être donc parce qu'ils n'ont pas le temps de fêter ces avancées comme une conquête ni de subir ces retraits comme une défaite. Toujours est-il que cet espace grouille d'espèces endogènes ou autochtones d'insectes¹⁷⁴. Là où aucune espèce n'a pu coloniser durablement cette mer sèche et jeune, et à devenir « propre » aux lieux, les insectes ont réussi, en enchaînant les minuscules minutes de leurs existences, à s'installer dans la durée et à s'inventer des formes « propres » au Chaco. Tous, indiens et non indiens, du premier chasseur au dernier jésuite fanatisé, Chamacoco et Mennonites, ethnologues et Ayoré, sont d'accord là-dessus, la malédiction du Chaco tient à ses insectes, « propriétaires légitimes » des lieux, les seuls, par un bien étrange paradoxe, à avoir toujours été là. L'Homme – *l'humanité* – n'a pu s'y installer que

173. Communication personnelle, Jorge Escobar, ornithologue. Asunción.

174. Communication personnelle, Ulf Drechsel, entomologiste. Asunción.

contre eux, c'est-à-dire en vivant encerclé par le feu et la fumée, en se cachant et en se protégeant comme si d'un animal désespéré il s'agissait (de nos jours le feu cède progressivement face aux « spirales » de Bayer : entre ces « spirales » et la fumée se dessine très nettement, aujourd'hui, la frontière *technique* du front pionnier). Mais quels soient les moyens utilisés, à l'heure sauvage du couchant, lorsque tout ce qui est vivant se réveille pour manger ou se faire manger et que des armées colossales d'insectes assaillent l'atmosphère rougeâtre, *Homo sapiens*, soudainement réconcilié dans l'unanimité retrouvée de son espèce, se retire impuissant pour observer et pour entendre, dans un silence émouvant, retranché dans la fumée, sans souffler mot. Retranché dans une sorte de clandestinité écologique, soudainement expulsé de la luxure déchaînée de la brousse, soustrait à la circulation générale du sang qui sera mille fois dévoré et re-dévoré jusqu'à faire le tour du vivant, en quelques heures, passant d'espèce en espèce : même l'homme n'est pas « propre » à cette contrée.

Avec les eaux des régions voisines qui infiltrent périodiquement le Chaco et se retirent en laissant derrière elles une constellation irrégulière de mares et d'étangs, ce sont des écosystèmes entiers qui avancent dans la région pour se retirer ensuite. De la sorte, les franges du Chaco sont périodiquement aliénées par les écosystèmes voisins, pour être plus tard rendues au « désert vert » de l'intérieur. Cette colonisation périphérique infiniment renouvelée amortit le mouvement des systèmes environnants et dynamise les échanges entre l'intérieur des terres et les marches extérieures. Si l'on devait regarder cette image en négatif et revenir à l'image initiale d'une mer intérieure, nous dirions qu'il y a des périodes où le niveau des eaux décroît et où les terres côtières avancent sur plusieurs dizaines de kilomètres, en ouvrant temporairement des passages immergés qui mettent en communication des « îles » situées ici et là à l'intérieur de cette « mer ». Cette colonisation permanente exercée depuis la périphérie vers l'intérieur du Chaco ne concerne pas seulement les écosystèmes, mais aussi les populations et les sociétés humaines. Nous essayons de montrer tout au long de cette étude comment le paysage humain du Chaco boréal se construit à partir de l'action colonisatrice permanente qu'exercent les grands foyers agricoles de la périphérie sur les populations disséminées de l'intérieur : comme si des pans entiers de la sociologie chaquéenne étaient à leur tour périodiquement aliénés par l'action des systèmes voisins.

Prolongeant le sens des eaux amazoniennes du Guapay et du Parapetí, toute la frange occidentale du Chaco fut peuplée par d'importants villages chané parlant des langues de famille arawak (amazonienne, elle aussi)¹⁷⁵. Ces foyers jalonnaient aussi

175. Nous aurons l'occasion tout le long de ce chapitre de développer cet aperçu général de la région : nous nous épargnons en ce paragraphe les références bibliographiques.

l'arc septentrional du Chaco, mettant en communication le piémont andin avec le bassin du Paraguay. Le nord et le nord-est du Chaco boréal étaient aussi ponctués par d'importantes colonies « gorgotoqui », « otuqui » et « bororo ». Avec les eaux venues du Pantanal et du système central brésilien, ces colonies amenaient dans le Chaco boréal l'influence des plateaux brésiliens et celle des langues de filiation gé et otuqui ou otuké. À l'est, le fleuve Paraguay avait arrêté avec une netteté frappante l'aire d'expansion des colonies guarani : à l'arrivée des Espagnols, s'étendait pour celles-ci de l'autre côté du fleuve la sauvagerie « guaykuru » qui hante encore de nos jours l'imaginaire populaire du Paraguay oriental¹⁷⁶. Ces populations « guaykuru » (terme générique adressé en guarani et voulant dire quelque chose de proche à « galeux ») qui freinaient l'avancée colonisatrice guarani, traduisaient une ancienne poussée méridionale de populations « pampéennes » qui s'étaient mobilisées sur l'axe vertical du système Paraguay-Paraná. Les correspondances culturelles entre l'Alto Paraguay et la Terre de Feu ont très tôt surpris les commentateurs et attestent la continuité de ce phylum paléolithique pampéen (chasseurs, canotiers) qui vint s'enfoncer dans les rondeurs agricoles et tropicales guarani. À l'ouest, au sud des foyers arawak, la force colonisatrice du système andin pénétra dans le Chaco avec les eaux des Andes : les fleuves – Salado, Bermejo, Pilcomayo – furent des vecteurs efficaces de colonisation – cultures diverses, maïs, ponchos, jeux de hasard, etc.¹⁷⁷.

L'ensemble de ces colonies agricoles périphériques – arawak, otuqui, guarani et andines – exerçait une action colonisatrice permanente vers l'intérieur de cette « mer sèche » où l'instabilité chronique des eaux rendait extrêmement difficile l'organisation de villages permanents et d'une agriculture significative. Le Chaco boréal apparaît alors comme un bouillonnement permanent et structurellement hétérogène (la « Babel » des jésuites), animé par le mouvement contradictoire des vecteurs écologiques et culturels qui l'assaillent depuis l'extérieur en exerçant une force colonisatrice permanente vers l'hinterland. « Mer intérieure » aux « côtes » jalonnées par des villages importants et densément peuplés exerçant leurs influences contradictoires sur les populations de l'intérieur, plus disséminées et moins denses démographiquement, plus atomisées et instables. Dans ce contexte, il est impossible de comprendre la configuration sociale et culturelle des populations du Chaco sans les inscrire dans leur relation à l'action périphérique des grands foyers colonisateurs andin, arawak, otuqui ou guarani. Ceci est par-

176. C. COLOMBINO (1986), *El Cambaranga*, Asunción : Museo del Barro, 1985.

177. Pour un cadre général en clé diffusionniste des influences culturelles dans le Chaco voir E. NORDENSKJÖLD (1919), *An ethno-geographical analysis of the material culture of two Indian tribes in the Gran Chaco*, Göteborg : Elanders, 1919, trad. fr. : *Analyse ethno-géographique de la culture matérielle de deux tribus indiennes du Gran Chaco*, Paris : Genet, 1929.

ticulièrement vrai dans le cas des populations d'horizon zamuco dont nous nous occuperons tout au long de cette étude.

En effet, un ensemble massif de traits culturels distingue ces populations des autres populations du Chaco. Súsnik, on y reviendra, attribue la majorité de ces traits « atypiques » à l'action des foyers « chiquito » situés sur l'arc septentrional du Chaco ; pour Cordeu par contre, « *au-delà de l'emphase mise par Súsnik sur les plaines de Chiquitos, il paraît évident que les ressemblances les plus frappantes avec la société et la religion ishir se trouvent dans le plateau central brésilien et dans les groupes du Mato Grosso plus directement influencés par ces cultures* »¹⁷⁸. De quoi s'agit-il au juste ? Les analogies entre ces deux ensembles culturels se déploient sur trois niveaux différents. Le premier, le plus clair, tient à l'organisation sociale : comme il a été souvent signalé, les « Zamuco » se distinguent de toutes les autres populations du Chaco en ce qu'ils sont les seuls à reconnaître un système d'organisation par clans (en sa forme actuelle six clans exogamiques et un endogamique) qui tend à une bipartition entre deux « moitiés » exogamiques et hiérarchisées. Il s'agit là d'un principe d'organisation clairement lié aux développements des plateaux brésiliens et des « sociétés dualistes » étudiées entre autres par Lévi-Strauss. Or, comme le signale Cordeu « *ces principes ne semblent pas avoir atteint chez les Chamacoco un degré de cohérence interne comparable à celui des « sociétés dualistes [...] où ils opèrent au niveau de la morphologie globale et de sa traduction urbanistique [...]. Les manifestations incontestablement dualistes de la culture ishir ne revêtent pas un degré d'intégrité comparable. Au-delà d'une règle générique d'exogamie, d'une autre exceptionnelle d'endogamie et de quelques normes préférentielles entre certains des clans, il n'existe pas ici une régulation globale du mariage ni de la résidence* »¹⁷⁹. Mais en dehors de l'organisation par clans distribués en « moitiés », d'autres continuités avec les cultures du plateau brésilien peuvent apparaître, en ce qui concerne l'organisation sociale, dans la commune présence des « *villages circulaires et semi-lunaires, la maison des hommes, le patron matrilocal, les classes d'âge masculines et la société secrète des hommes* »¹⁸⁰.

Le deuxième niveau d'analogies concerne les motifs mythologiques ou religieux. Travaillant plus précisément sur la corrélation entre les Ishir et les Bororó orientaux, Cordeu identifie des analogies dans « *la croyance [commune] en un pays des morts*

178. J.E. CORDEU (1981), *Aishtuwénte : Las ideas de deidades la religiosidad chamacoco*, Tesis doctoral en Filosofía y Letras, Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1981, Manuscrito inédito, p. 285 (transcripción pdf).

179. J.E. CORDEU (1993), « La saga de Basybüky : Sujeción intertribal, rencilla étnica y sumisión cognitiva de los ebidoso del Chaco boreal », in : *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 1993, vol. XV, p. 22.

180. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 285.

situé à l'est (Itubore) et à l'ouest (Bakarroro) respectivement et la référence directe à la mort dans certains cultes, danses et jeux athlétiques » ; « la mort comme thème focal d'un des deux systèmes de croyance des Bororó [...] et les conceptions sur les âmes des morts » ; « les cycles sur Soleil (intelligence)/Lune (bêtise) où celle-ci meurt à plusieurs reprises et doit être ressuscitée par celui-là » ; et « les mythes sur l'origine du tabac enroulé [...] »¹⁸¹. Mais c'est peut être à un troisième niveau que ces ressemblances sont les plus frappantes, un niveau que nous pourrions dire « esthétique » et qui concerne l'art (notamment les nattes, couronnes et bracelets en plumes)¹⁸², la musique¹⁸³, la gestualité et les pas de danses¹⁸⁴, quelques masques et des motifs de peinture corporelle¹⁸⁵. En outre, les Ishir font partie de « ces sociétés [les sociétés Gé] qui ont ceci de remarquable que, contrairement à la plupart de leurs voisines, elles ne font place à aucune transcendance, à aucun hallucinogène, pas même à une boisson fermentée [...] le discours sociologique semble bien être l' "aliénation" que les Gé ont en propre »¹⁸⁶.

Au-delà des précisions qui doivent être apportées, il semble clair que l' « influence » de ces sociétés sur l'espace zamuco a été massive et importante. Où et comment situer cette influence ? Le moment n'est pas encore venu de s'interroger : mais il nous faut garder ces faits en mémoire au moment de partir sur les traces des « Chiens » du Chaco.

La probable « bororisation » ou, mieux, « otuquisation » (du nom des Otuqui, groupe de langue bororó de l'Alto Paraguay), nous permet dans tous les cas d'aborder la problématique chaqueenne, du Chaco en tant que région et non du Chaco en tant qu'habitat d'ethnies imperméables, encapsulées dans leur « identité » ou leur « humanité » : loin de ces monades, loin des « ethnies » pérennes à travers les siècles, il nous intéresse ici de capter une dynamique qui se donne pour cadre général l'action péri-

181. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 286. Voir J. WILBERT & K. SIMONEAU (eds.) 1983, *Folk literature of the Bororo Indians*, Los Angeles : UCLA Latin American Center Publications, 1983.

182. Pour description détaillée de l'art en plumes ishír et ayoré nous renvoyons à T. ESCOBAR (1993), *La belleza de los otros (Arte indígena del Paraguay)*, Asunción : Paraguay, Museo del Barro & RP Ediciones, 1993 ; et T. ESCOBAR (1999), *La Maldición de Nemur : Acerca del arte, el mito y el ritual de los indígenas ishír del Gran Chaco Paraguayo*, Asunción : Centro de Artes Visuales Museo del Barro, 1999.

183. Comparaison disque musique bororo et disque musique tomaraho en annexes : The Bororo world of sound. Coleção Musics and Musicians of the World, Auvidis-Unesco, gravação de Ricardo Canzio, 1989.

184. Vidéo rite funéraire de la mort en Congrès américain anthropologie rosario, etc.

185. Descriptions en J.E. CORDEU (2003), « Textos etnohistóricos de los Ishír del Chaco Boreal », in : E.J. Cordeu, A.J. Fernández, C. Messineo, E. Ruiz Moras & P. Wright, *Memorias Etnohistóricas del Gran Chaco : Etnias Toba (Qóm) y Chamacoco (Ishír)*, Buenos Aires : PICT-BID, 2003 ; et ESCOBAR, *op. cit.*, 1999.

Pour Bororo Voir : Funeral Bororo. Dir. : Heinz Forthmann; Darcy Ribeiro. Vidéo p/b, VHS, 20 min., 1953. Prod. : SPI.

Funeral Bororo. Dir. : Maureen Bisiliat. Video Cor, 46 min., 1990. Prod. : Maureen Bisiliat.

Passado presente. Dir. : Delvair Montagner. Vidéo Cor, HI-8/Betacam, 18 min., 1995. Prod. : CPCE

186. Carneiro da Cunha 1993 : 86.

phérique qu'exercent les grands foyers agricoles de l'arc septentrional sur les terres intérieures du Chaco boréal. Quels étaient ces foyers ? Les premières sources disponibles du XVI^e siècle et celles qui s'ensuivront nous montrent l'existence d'un espace fait de circulations, de flux constants, de commerces et négoce, d'emprunts des uns aux autres, d'« otuquisation », de « chiquitanisation » et autres influences. En 1561 à Santa Cruz de la Sierra, Combès mentionne le groupe des « Gorgotoqui camionos » – *ono* étant une marque de pluriel arawak (chané) –, alors que les mêmes sources indiquent que la langue gorgotoqui était différente du chané : « ce nom même indique un mélange, une fusion peut-être, entre groupes voisins mais de langues différentes, entre lesquels les prêts linguistiques sont possibles » ; plus loin, à la même époque, un chané (de langue arawak) s'exprime en guarani en utilisant un possible suffixe chiquito, etc.¹⁸⁷ : contacts, prêts, métissage, circulations, flux et reflux, « ethnies » qui se font et se défont, qui vivent et se transforment dans l'histoire. Quels types de flux, quels types de relations, quelles chaînes de médiations ?

b. Les « multitudes » chané

Nous savons que l'espace social non seulement alto-paraguayen mais chaqueño boréal en general est axé, depuis les temps précolombiens, sur les grands foyers arawak (chané) qui, à l'est, longent le fleuve Paraguay à quelques kilomètres de sa rive et occupent, à l'ouest, le piémont des Andes (la « Cordillère chiriguano »). Il n'est qu'à lire les récits et lettres d'Irala ou Schmidel pour constater qu'en 1548, au cours de leur voyage à travers le Chaco, les Espagnols d'Asunción rencontrent presque à chaque pas des « Chané » ou « Chanaes » ; récemment, une étude a montré le rôle clé des groupes chané du Chaco et de la périphérie chaqueña dans le commerce du métal andin jusqu'aux rives du Paraguay¹⁸⁸. Il est important de considérer la présence chané dans le Chaco comme un continuum ; Métraux, peut-être pour faciliter les choses, a en effet consacré une distinction depuis lors canonique, mais qui reste conventionnelle et a eu

187. I. COMBÈS (2006b), « Coçi : Hacia una relectura de la historia del oriente boliviano », in : I. Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, Santa Cruz de la Sierra : IFEA, SNV, El País, 2006, p. 76.

188. U. SCHMIDEL (1567), *Warhafftige und liebliche Beschreibung etlicher firmemen indianischen Landschafften und Insulen*, Frankfurt am Main : Feierabend & Hüter, 1567, trad. fr. d'Henri Ternaux-Compans : *Voyage curieux au Río de la Plata : 1534-1554*, Paris : Utz & Unesco, 1998 ; et I. COMBÈS (2006), « “Las riquezas de la tierra” : Acerca de las rutas prehispánicas del metal desde el Guapay hasta el Pantanal », in : *Socio-lógicas*, Santa Cruz de la Sierra, 2006, n° 4 (en colaboración con los alumnos del Seminario de Historia Social II, UAGRM).

l'inconvénient de poser comme des œillères aux chercheurs : « *pour distinguer ces deux branches chaná, dont l'histoire et la culture avancent par des chemins différents, on appliquera la dénomination Chané aux sub-tribus occidentales du piémont andin, et le nom de Guaná à celles orientales du bassin du Paraguay* »¹⁸⁹. Au contraire, il faut souligner ici la continuité économique, linguistique et sociale entre les différents villages chané qui circonscrivent le Chaco boréal. Les élévations de Chiquitos ont constitué en tout époque une voie de communication privilégiée entre les populations du piémont andin et celles du bassin supérieur du Paraguay. Un système de villages et de colonies agricoles punctuaient la région et servaient d'étapes pour les routes assurant le commerce et la mobilité des populations entre les deux versants du Chaco : des personnes, des métaux, du sel, des animaux trafiquaient en permanence ce passage¹⁹⁰. C'est exactement la route que les conquistadors ont pris au XVI^e siècle suivant la trace des métaux andins qu'ils retrouvaient parmi les populations du bassin paraguayens. C'est aussi la route qu'essaieront les jésuites pour communiquer leur mission de chiquitos et celles du Paraguay. C'est, enfin, la route qui relie aujourd'hui Santa Cruz de la Sierra, sur le piémont, et Puerto Suarez, sur le fleuve Paraguay.

La distinction entre les « Guaná » du bassin paraguayen et les « Chané » du piémont andin est donc bien relative et son utilité tient plus aux besoins d'indexation et de vulgarisation ethnologique qu'à la compréhension de la dynamique des populations qui articulaient et façonnaient la périphérie boréale du Chaco. Les uns et les autres étaient bien communiqués, parlaient une même langue et s'organisaient en des villages avec une morphologie relativement homogène. Du reste, le même Métraux reprend Sánchez Labrador pour expliquer que les « Guaná » s'appellent eux-mêmes « Chaná », terme sensiblement proche des « chané » du versant occidental du Chaco. Doit-on y voir le nom d'une « ethnie » ? Probablement pas : ce terme semble à la base décrire de façon bien anodine la principale caractéristique de ces villages, à savoir, l'importante concentration démographique qu'ils suscitaient. Ainsi, J. Francisco Aguirre signale que « *les Guaná, se disent en leur langue Chané, c'est-à-dire, "beaucoup de gens"* »¹⁹¹. Rodrigues do Prado traduit lui aussi le terme « chané » par « foule » (*gentío*)¹⁹² et SúsNIK utilisera constamment le terme « chané » en le traduisant par « foule » ou « multitude ». Cette précision est impor-

189. MÉTRAUX, *op. cit.*, 1946a, p. 239.

190. COMBÈS, *op. cit.*, 2006.

191. J.F. DE AGUIRRE (1783), *Diario del capitán de fragata Don Juan Francisco de Aguirre*, Buenos Aires : Revista de la Biblioteca Nacional, 1948, t. XVIII, n° 45 y 46.

192. F. RODRIGUES DO PRADO (1795), « Historia dos Indios cavalleiros ou da nação Guaycurú », in : *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1839, n° 1 ; J. SÁNCHEZ LABRADOR (1770), *El Paraguay Católico*, Buenos Aires : Coni Hermanos, 1910, vol. II, p. 257 ; B. SÚSNIK (1981), *Etnohistoria de los chaqueños : 1650-1910*, Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1981.

tante car le terme n'est pas un *nom*, mais bien un qualificatif objectivé comme ethnonyme dans le cadre des relations avec les colons. Mais il indique aussi nettement la principale caractéristique de ces villages, qui les distingue des populations avoisinantes. Le terme ne désigne point une nation, ni une langue, mais bien les villages proprement dits, la « multitude » ou la « foule » qu'ils convoquent. Quant au terme « guaná », il résulte lui aussi vraisemblablement d'une réification coloniale. Selon Sánchez Labrador, qui fut missionnaire entre Mbayás, « *guaná, dans la langue des chanás, est le pronom relatif de la troisième personne, "eux". Un espagnol a du demander, en voyant ces indiens, qui sont ceux-là ? et on lui répondit : "Guaná", "eux", et de là ou de quelque chose semblable vient que toute la nation des Chaná ait été appelée « guaná »*¹⁹³.

Ces populations, ces « foules » ou « multitudes » que l'on vient à appeler « chané » et qui occupent depuis des temps lointains les marges nord occidentale et nord orientale du Chaco, se caractérisent, dit SúsNIK, se caractérisent par « *une ouverte tendance à la surproduction et la formation de grands villages avec une force de travail importante constituée par l'intégration de populations ethniquement différenciées sous le statut de « chané-má » (gens apparentés)* ». Caractère expansif, donc, qui procède par nucléation en des villages agricoles denses des populations avoisinantes promptement « chanéisée ». SúsNIK rapporte un mytheme central et caractéristique, celui de deux frères jumeaux, le premier « homme de village » et le deuxième « marcheur colonisateur » qui, avec une « sœur horticultrice », traduisent l'avancée colonisatrice arawak et l'intégration par alliances parentales de populations hétérogènes¹⁹⁴.

Quels que soient pour le moment les mécanismes précis qui permettent cette « *intégration de populations ethniquement différenciés* » dans les « *multitudes* » chaná, on voit bien qu'il s'agit d'une dynamique qui nous est déjà connue. Car si les modalités de sa mise en œuvre peuvent varier, cette « intégration » correspond aux processus de « colonisation périphérique » que nous retrouvons aussi, dans la région, chez les Chiquitos ou chez les Otuqui : une attraction et implication périphérique de différentes populations vers les points de concentration démographique et économique, la « foule » ou la « multitude » décrite dans les campements chané. C'est en ce sens qu'il y a « chiquitanisation » de la périphérie chaqueñenne tout comme il y a eut « otuquisition » d'une strate zamuco. Sous ces aspects généraux, les « multitudes » chané installées sur les marches du Chaco agissent selon une logique commune aux autres colonies agricoles

193. SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*, 1770, t. II, p. 267.

194. B. SÚSNIK (1988), « Etnohistoria del Paraguay. Etnohistoria de los Chaqueños y de los Guaraníes : Bosquejo sintético », in : *Suplemento Antropológico*, Asunción, 1988, vol. XXIII, n° 2, p. 29 ; le motif des frères jumeaux a été repris par Métraux et inscrit dans un cadre plus général dans A. MÉTRAUX (1946c), « Twin heroes in South American Mithology », in : *Journal of American Folklore*, Washington, 1946, vol. LIX, n° 232.

qui ponctuent cet espace, c'est-à-dire, en intégrant les populations avoisinantes en un engrenage productif modulé par des degrés variables de « *dépendance socio-périphérique* », selon les termes pertinemment utilisés par SúsNIK.

c. Relation tributaire, le système mbayá-chaná

Le caractère expansif des populations arawak, et plus précisément de celles qui circonscrivent le Chaco a appelé très tôt l'attention des commentateurs, surtout en ceci que, sur le versant occidental et oriental du Chaco, à l'arrivée des espagnols, les très peuplés villages chaná se trouvaient paradoxalement sous le contrôle politique de populations étrangères et foncièrement minoritaires, guarani dans le premier cas, mbayá dans le deuxième. Concentrons-nous sur la situation du versant oriental.

La question des relations de vassalité et de captivité qu'entretenaient les groupes mbayá (aussi connus sous le nom générique de « guaykurú », d'origine guarani) avec les populations indiennes avoisinantes fut dès le premier moment source d'étonnement pour les observateurs. Schmidel signalait déjà au XVI^e siècle que « *les Mbayaes sont dans l'ensemble un grand peuple et ont leurs vassaux ; ceux-ci doivent labourer et pêcher et faire ce qu'on leur demande. Comme chez nous [acá afuera] où les laboureurs sont soumis à un seigneur noble* »¹⁹⁵. Aux XVII^e et XVIII^e siècles les jésuites, qui essayent sans succès de s'installer parmi eux, sont aussi frappés par la « douce servilité » dans laquelle tiennent les mbayá les populations voisines, notamment les « laboureurs » guaná¹⁹⁶. Aux débuts du XIX^e siècle, les géographes et militaires sont à leur tour surpris par l'énorme masse de captifs qui vivent dans les campements mbayá. Après la monographie qui leur dédia Boggiani à la fin du XIX^e siècle, et les travaux de Ribeiro, Cardoso de Oliveira et de Lévi-Strauss au cours du XX^e siècle, la question des relations de captivité chez les Mbayá (et en particulier chez les Mbayá-Caduveo) est devenue l'un des grands dossiers de l'ethnologie régionale¹⁹⁷.

195. SHMIDEL, *op. cit.*, 1567.

196. Cf. J. JOLIS (1789), *Saggio sulla Storia naturale della Provincia del Gran Chaco*, Faenza : L. Genestri, 1789, trad. esp. : *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco*, Resistencia : Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Instituto de Historia, 1972 ; et SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*, 1770.

197. G. BOGGIANI (1895), *Viaggi d'un artista nell'America Meridionale*, Roma : Leoscher, 1895 ; H. BALDUS (1931a), « Notas complementares sobre os indios Chamacoco », in : *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1931, vol. 17 ; MÉTRAUX, *op. cit.*, 1946a ; B. SÚSNIK (1969), *Chamacocos I : Cambio cultural*, Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1969 ; SÚSNIK, *op. cit.*, 1991 ; D. RIBEIRO (1950), *Religião e mitologia Kadiuêú*, Rio de Janeiro : Serviço de Proteção aos Índios, 1950 ; R. CARDOSO DE OLIVEIRA (1960), *Do índio ao bugre : O processo de assimilação dos Terêna*, Rio de Janeiro : Livraria Francisco Alves, 1976 ; C. LÉVI-STRAUSS (1955), *Tristes tropiques*, Paris : Plon, 1955, chap. Caduveos.

Si ces groupes sont connus dès les premières expéditions de conquête du XVI^e siècle, des descriptions plus précises de leurs sociétés ne nous sont connues qu'à partir des dernières décennies du XVIII^e siècle. Cette « ouverture » tient à plusieurs facteurs, mais ils relèvent en général de leur encerclement progressif par les fronts colons brésilien et paraguayen et de la réduction conséquente de leur espace de mobilité : jusqu'alors, les « indiens cavaliers » – car les Mbayá se caractérisent pour avoir adopté très vite, et d'une façon très efficace, le cheval européen – approchaient la frontière coloniale en laissant toujours leurs campements à plusieurs jours de marche derrière eux, de sorte que si leurs quadrilles guerrières ou commerciales étaient bien connues des colons, la physionomie de leur campements de base restaient inconnue. Dans les dernières décennies du XVIII^e siècle, la fondation des forts de Corumbá, Nova Coimbra et Alburquerque par les portugais et de la ville de Concepción et du fort Bourbon (Olimpo) par les espagnols, changera significativement la donne. Sous la pression de l'avancée colonisatrice et avec leurs campements principaux exposés à l'action des milices, le pays des Mbayá commence à être connu : le jésuite Sánchez Labrador et le militaire Azara du côté espagnol, les commandants Francisco Rodrigues do Prado et Ricardo Franco de Almeida Serra du côté brésilien livreront d'importantes descriptions de la société mbayá.

Le pays était habité par plusieurs groupes autonomes qui entretenaient des relations de coopération lorsque l'intérêt général le demandait : « *a independencia e rivalidade com que vivem entre si as diversas tribus dos Uaicurus que formam a todo d' esta errante e dispersa nação, unidas para o seu interesse geral e separadas pelo seu proprio e para sua subsistencia* »¹⁹⁸. Vers la fin du XVIII^e siècle, les différents groupes mbayá comptaient à peu près 3 à 4 000 individus en tout, repartis en sept grands caciquats. La rive occidentale du fleuve Paraguay avait été progressivement désertée et la plus grande partie de la population se concentrait dans la zone d'Alburquerque, Coimbra et Miranda, à l'est du fleuve et au nord de la ligne défensive espagnole basée à Concepción.

Il est bien vrai que ces gens avaient de quoi surprendre ceux qui commençaient à les connaître. D'abord, par la conviction profonde dans laquelle ils étaient d'être prédestinés à dominer tous les autres peuples de la terre. Azara, Sánchez Labrador et Almeida Serra rapportent avec le même mélange d'étonnement et d'admiration le récit, popularisé plus tard par Darcy Ribeiro puis par Lévi-Strauss, selon lequel les Mbayá avaient été créés pour razzier les peuples et conduire une guerre perpétuelle contre le genre humain¹⁹⁹.

198. R. FRANCO DE ALMEIDA SERRA (1803), « Parêcer sôbre o aldeamento dos Indios Uaicurus e Guanás », in : *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1845, vol. VII, p. 205.

199. F. DE AZARA (1809), *Voyages dans l'Amérique méridionale : Depuis 1781 jusqu'en 1801*, Paris : Dentu, 1809 ; rééd. : *Voyages dans l'Amérique méridionale : 1781-1801*, Paris : CoLibris, 2007, p. 235 ; Rodrigues do Prado : « antes contam esta humilde historia. Dizem que, depois de serem creados os homens, e com elles ••

De par ces guerres incessantes, la masse des captifs était significativement plus importante que celle des « seigneurs » mbayá dans les campements. Ces captifs étaient d'origines extrêmement hétérogènes et il n'y eut probablement pas un seul groupe dans la région qui n'ait contribué à la multitude oecuménique qui se rassemblait dans les campements des « indiens cavaliers ». Cette mixité maximale est un de leurs traits caractéristiques : « *oultre ces esclaves ou ces domestiques [Guaná], les Mbaya en trouvent beaucoup d'autres parmi les enfants et les femmes qu'ils prennent à la guerre ; et ce ne sont pas seulement des Indiens, mais aussi des Espagnols ; de sorte que le Mbaya le plus pauvre a trois ou quatre esclaves* ». Des enfants portugais capturés lors d'un raid sur Cuiabá ou Coimbra côtoyaient des prisonniers « chamacoco » récemment apportés des forêts du Chaco ; des femmes guarani ou métisses soustraites aux colons paraguayens rencontraient des captifs bororó ; des esclaves en fuite du front brésilien se confondaient avec des Chiquitos dérobés aux missions jésuites, « *mélangés parmi eux par des mariages répétés* ». Rodrigues do Prado décrit la composition des campement mbayá : « *... ils [Guaykurú] ont dans leurs campements des Indiens de diverses nations, comme des Guaxis, Guanazes, Guatós, Cayvabas, Bororós, Coroás, Cayapós, Xiquitos, et Xamococos* »²⁰⁰. Mais c'est Ricardo Franco de Almeida Serra, détaché aussi à Nova Coimbra, qui livre une description plus précise de la composition des campements « uaicuru ». Il s'agit de la population « dépendante de Coimbra » (mais ce qualificatif est encore illusoire) dans les premières années du XIX^e siècle : « *Sur les 2 600 Indiens [uaicurús] qui dépendent de Coimbra [...], si on enlève 600 Guanás, qui y vivent comme villageois et séparés d'eux, des 2 000 qui restnet, 500 sont aussi Guanás, et leurs enfants sont établis parmi les Uaicurús, que ce soit comme anciens ou actuels captifs ou par mariage ; ceux de la nation des Xamicocos arrivent avec peu de différence à 500, acquis il y a cinq ans. Finalement, des 1 000 âmes qui restent, ceux qui peuvent véritablement s'appeler Uaicurús n'arrivent peut-être pas à 200 ; les 800 qui manquent pour compléter le total sont un mélange de Bororós, Chiquitos, Cayapós, Cayuabás, quelques Noirs, Caborés, bâtards, et les enfants et petits-enfants de tous ces différents Indiens mélangés entre eux par des mariages répétés...* »²⁰¹

Il faut se concentrer maintenant sur ces différents esclaves. Quel était leur rôle, qui étaient-ils, quelles relations avec leurs maîtres ?

••• repartidas as riquezas, uma ave de rapina que no Brazil chamam *carácará* se lastimára de não haver no mundo Guaycurú ; que os creára, e lhes déra o porrete, a lança, o arco e as flechas, e dissera que com aquellas armas fariam a guerra ás outras nações, das quaes tomariam os filhos para captivos, e roubariam o que pudessem : mas a este seu creador não tributam culto algum, autes o matam as vezes que podem. »

200. RODRIGUES DO PRADO, *op. cit.*, 1795.

201. FRANCO DE ALMEIDA SERRA, *op. cit.*, 1803, p. 210-211.

Tous les observateurs sont d'accord sur deux faits principaux. D'abord que « *cet esclavage est bien doux* »²⁰² et que rares sont ceux qui abritaient des sentiments hostiles envers leurs « seigneurs » ou essayaient d'échapper à leur emprise. Ensuite, que ces captifs n'avaient pas tous le même statut et que les relations qu'ils entretenaient avec les Mbayá étaient elles aussi variables. Revenons à la description d'Almeida Serra : des deux mil six cents Indiens recensés dans les proximités de Nova Coimbra, dont deux cents étaient des « *verdaderos Uaicurus* », a) six cents étaient des Guaná « *qui vivent comme des villageois séparés d'eux* » ; b) cinq cents autres sont aussi des Guaná, mais ils vivent avec les Mbayá et les servent ; c) plus cinq cents « *Xamicocos* » qui ont été « *acquis il y a cinq ans* » ; d) puis, enfin, le « *reste* », un « *mélange de Bororós, Chiquitos, Cayapós, Cayuabás, quelques Noirs, Caborés, bâtards, et les enfants et petits-enfants* ».

La question qui se pose tout d'abord, et que se posèrent aussi les premiers observateurs, est de comprendre pourquoi, et comment, les villages chaná si peuplés, démographiquement beaucoup plus forts que leurs « conquérants », ont pu, d'un côté et de l'autre du Chaco, être dominés par des Guarani ou des Mbayá beaucoup moins nombreux. Comment ont-ils pu devenir ici *niyolola* (terme que les chroniqueurs traduisent par « esclaves » et appliqué par les Mbayá aux Chaná) et là *tapuy* – « esclave » encore, et nom donné aux Chaná par les Guarani du piémont andin ?

Les analystes ont invoqué la « puissance guerrière » des Mbayá et des Guarani, opposée au – « doux caractère » des laboureurs chaná, pour expliquer ce phénomène. La guerre est, du reste, l'élément clé des analyses de T. Saignes sur les Chiriguano. Mais comment expliquer que ces mêmes Guarani, si profondément égalitaires selon le même Saignes, aient construit une société hiérarchisée, une société « esclavagiste » ? Comment expliquer que le même phénomène se soit produit à l'autre bout du Chaco, dans l'Alto Paraguay ?

Il faut sans doute ici considérer les choses sous un angle différent, déjà suggéré par Sánchez Labrador au XVIII^e siècle, et repris récemment dans plusieurs recherches ethnohistoriques sur le cas chiriguano. Sánchez Labrador écrit : « *Les Chanas [les Chaná, et non les Mbayá] sont divisés en capitaineries. Les principales sont celles des caciques qui sont les roitelets des autres. Les [charges de] sous-captaines retombent sur les parents des caciques, et ceux-ci comme les sous-captaines procurent maintenir la mystique noblesse de leur sang en se mariant entre eux, ceux d'un même rang, pour ne pas s'avilir avec la plèbe* » ; au sujet de l'assujettissement des Chaná par les Mbayá, il ajoute : « *nous n'avons pas pu trouver qu'ils aient été conquis par les armes, mais*

202. AZARA, *op. cit.*, 1809, p. 229.

par l'union de leurs mariages »²⁰³. Dans cette servitude, insiste Sánchez Labrador, « tout est question de parenté »²⁰⁴ : « quelques caciques ou capitaines eyiguayegui [mbayá] se sont mariés avec des caciques [« cacicas », féminin] ou capitaines [« capitanas », féminin] guaná. Les vassaux de celles-ci, une fois qu'elles sont mortes, sont restés en perpétuelle servitude des descendants des maris de leurs suzeraines »²⁰⁵. Et encore : « Jusqu'où j'ai pu comprendre, [...] tout est fondé dans la parenté, sans qu'ils ne prétendent les dominer par les armes ou par la conquête. »²⁰⁶

C'est-à-dire que le rapport hiérarchique dont bénéficiaient les Mbayá les préexistait et qu'ils ont hérité des droits de servitude que les « suzeraines » chané détenaient déjà. Ou encore que, dans la « multitude » qui caractérisait leurs villages, bon nombre d'individus étaient déjà subordonnés à des « capitaines » ou des « caciques » (toujours au féminin) chané qui les auraient cédé à leurs époux : « je connais deux capitaines eyiguayegui mariés à avec des “cacicas” ou “capitanas” guaná [...], poursuit Sánchez Labrador, la femme a beaucoup de vassaux echoaladis, qui est une partialité très nombreuse des Guaná, et tous servent son mari »²⁰⁷. Les guerriers mbayá n'ont pas « conquis » les villages guaná, en leur communiquant plus tard le sens de la hiérarchie et de l'esclavagisme : au contraire, et ce renversement est décisif, le système de hiérarchies mbayá est un prolongement, tout comme leur propre statut, des distinctions sociologiques qui organisaient déjà les « foules » guaná. Comme nous le disions, il semble que la même situation ait eu lieu sur le versant oriental du Chaco, où les migrants guarani s'unirent aux femmes des « Maisons nobles » chané²⁰⁸.

Peut-on encore parler dans ces circonstances d'« esclavage » des Niyolola ? : « cet esclavage est bien doux, parce que le Guana s'y soumet volontairement, et qu'il y renonce quand bon lui semble. Outre cela, leurs maîtres leur donnent bien peu d'ordres ; ils n'emploient jamais un ton impérieux ni obligatoire, et ils partagent tout avec les Guanas, même les plaisirs charnels, parce que le Mbaya n'est point jaloux »²⁰⁹. Drôle d'esclavage sans ordres, drôle de « servitude volontaire »... Si les capitaines mbayá recevaient le nom de *oquilidi* – traduit par « seigneur » ou « capitaine » –, c'était en fonction de l'alliance qui les liait aux « maisons » chaná, et le commun des Mbayá

203. SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*, 1767, t. 1, p. 267.

204. *ibid.* t. II, p. 266.

205. *ibid.* t. I, p. 267.

206. *ibid.* t. II, p. 266.

207. *ibid.* t. I, p. 267.

208. I. COMBÈS & K. LOWREY (2006), « Slaves without masters ? : Arawakan dynasties among the Chiriguano (Bolivian Chaco, Sixteenth to Twentieth Centuries) », in : *Ethnohistory*, Fall 2006, vol. 53, n° 4 ; I. COMBÈS & D. VILLAR (2004), « Aristocracias chané : “Casas” en el Chaco argentino y boliviano », in : *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, 2004, vol. 90, n° 2.

209. AZARA, *op. cit.*, 1809, p. 299.

était traité de « frères » : « beaucoup [de chaná] servaient dans les “dimigi (sièges)” de leurs “seigneurs” soit volontairement, soit par l’obligation d’une parenté sociale »²¹⁰. Cette « parenté sociale », tissée dans les villages alto paraguayens, constituait le cadre et servait de fondement aux relations que les uns et les autres entretenaient dans les campements orientaux. On voit donc assez bien la différence qui sépare, en ces campements, le statut des « vassaux » guaná et celui des « captifs » kaingua ou des guarani dérobés aux missions. Les deuxièmes sont des prisonniers de guerre, les premiers des colons. Ils sont venus volontairement ou sur les traces de leurs parents travailler les nouvelles terres que leurs « capitaines » eyiguayegui avaient ouvertes à l’est. Ils gardent des liens actifs dans les villages alto paraguayens et leur rendent des visites périodiques. Ils peuvent se soustraire aux campements mbyá « quand bon leur semble », même s’il paraît que leur éloignement était durable car leurs enfants se confondaient à terme parmi leurs « frères » guaykurú : « Quelques-uns passent aux Uaicurús, et leurs enfants qui y naissent le deviennent [Guaykurú] »²¹¹.

Insistons sur le fait que les Chaná partis s’établir et travailler les terres conquises par les « capitaines » sur la bande orientale gardent des liens avec les villages occidentaux. Lors des visites périodiques que les « capitaines » rendaient aux villages de leurs Niyolola, en marge de la solennité, des dons et des honneurs dont ils faisaient l’objet, le cortège plébéien de Mbayá et Guaná « du commun » profitait de la visite et était bien reçu dans le village : « on les alimentait et ils restaient dans le village chez des amis ou des connaissances »²¹². C’est-à-dire qu’ils étaient reçus dans le « quartier » ou dans la grande maison avec laquelle ils gardaient des affinités et des parentés. La « capitainerie » transmigrée vers les terres orientales maintenait ses prérogatives dans les foyers alto paraguayens. Ces « visites » étaient un événement dense. Elles avaient lieu périodiquement, au moins une fois par an, au moment des récoltes, et elles ne s’étendaient pas au-delà de trois jours, peut-être, comme le signale Sánchez Labrador, « parce qu’ils n’y trouvaient plus de foin pour leurs chevaux ». Les « seigneurs » guaicurú, toujours très peu nombreux, approchaient le village avec leur cortège d’animaux et de « serviteurs », et traversant les palissades qui le protégeaient, ils se dirigeaient directement à « la maison de leurs serviteurs », c’est-à-dire, à la maison des parents de leurs serviteurs : « ils observent cette pratique avec une telle précision que, si la capitaine mbyá a des domestiques [criados] différents que ceux de son mari, ils se séparent pendant la visite et chacun vit pendant ces jours dans la maison des siens. Pendant ces trois

210. B. SÚSNIK & M. CHASE-SARDI (1995), *Los Indios del Paraguay*, Madrid : Mapfre, 1995, p. 122.

211. FRANCO DE ALMEIDA SERRA, *op. cit.*, 1803, p. 209.

212. SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*, 1767, t. II, p. 268.

jours, ceux-ci doivent maintenir leur seigneur et lui offrir le fruit de leurs récoltes »²¹³. Pendant ce temps, les éminents visiteurs étaient servis jusque dans les moindres détails, selon Jolis, « *ils [les Guaná] leur prêtent tous les services demandés et ils n'hésitent pas à battre des ailes et de plumes d'oiseaux pour rafraîchir l'air calcinant et pour leur épargner la gêne de tant d'insectes ailés* »²¹⁴.

Mais ces trois jours étaient surtout l'occasion d'échanges importants. Les Mbayá repartaient avec des denrées tirées des champs guaná (selon Jolis, « *du riz, du miel, des fruits et des racines, du maïs et des Calebasses* » ; selon Sánchez Labrador « *des graines pour le voyage, et tous ce dont ils disposent dans leurs cultures* »²¹⁵) mais surtout l'urucú, nécessaire à aux peintures corporelles, et les manufactures, réputées jusque dans les marchés d'Asunción : « *les Guaná donnent à leurs maîtres quelques boules de Roucou ou de maquillage [afeite] avec lequel ils ont l'habitude de peindre leurs corps et des tissus de coton faits à la manière des nôtres* »²¹⁶ ; « *avant leur départ, on leur offre quelques graines pour le voyage, des boules de Nibadana avec laquelle ils se peignent et des étoffes en coton, quelques fois blanches et d'autres avec des raies en couleurs, excellemment tissées par les Chanás* »²¹⁷. Ces éléments étaient troqués contre « *des couteaux, des canifs en fer, des aiguilles, des pinces, des hameçons et d'autres choses semblables très estimées par les sauvages car elles ont un meilleur résultat que les couteau en silex ou en os et les coquilles qu'ils utilisent pour couper et raser leurs cheveux et les poils de tous le corps* »²¹⁸. Rappelons que, de par sa géologie et l'absence d'élévations significatives, le Chaco est privé de métaux ferreux et que, dès les premières expéditions européennes dans la région, le fer sous toutes ses formes est devenu le principal objet de commerce dans le monde indien.

Il est important aussi de souligner le rôle d'intermédiaires qu'occupent ici les Mbayá. Les tissus guaná étaient transportés vers les foyers coloniaux où ils étaient vendus ou échangés. Aussi, le fer – couteaux, canifs, aiguilles, etc. – qu'ils donnaient aux Guaná provenait du monde colonial, où il avait été échangé contre des chevaux, des captifs ou des tissus, ou volé lors des raids menés contre les convois portugais ou espagnols. De sorte que, selon Sánchez Labrador, « *les Guaná étaient gagnants lors des visites eyiguayegui* ». Et au jésuite de décrire comment cet échange avait lieu : « *il arrive, donc, que l'homme chaná parle à son seigneur et lui dit : je n'ai pas de couteau,*

213. *ibid.* p. 267.

214. JOLIS, *op. cit.*, 1789, p. 319.

215. JOLIS, *op. cit.*, 1789, p. 319 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*, 1767, t. II, p. 268.

216. JOLIS, *op. cit.*, 1789, p. 319.

217. SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*, 1767, t. II, p. 268.

218. JOLIS, *op. cit.*, 1789, p. 319.

mon capitaine, etc., et celui-ci, s'il en a, le lui donne. Et la femme [guaná] demande aussi des verreries et des aiguilles à la capitaine mbayá [fem.] qui partage alors avec elle ses plus précieuses possessions ». Condescendance extrême que celle de ces capitaines qui se laissent impunément dépouiller par leurs vassaux et qui, du haut de leur puissance renoncent gracieusement à toute violence ou représaille : « *s'ils [les Mbayá] ne leur donnent pas volontairement ce qu'ils demandent, ils [les Guaná] cherchent à se récompenser d'eux-mêmes et prennent furtivement ce qu'ils peuvent sans que l'humeur belliqueuse du Mbayá ne s'altère : Olequeguigipi Niloyola, ce sont des voleurs, disent-ils sobrement, sans passer à d'autres démonstrations. Le Chaná reste avec ce qu'il prit et le capitaine, dépouillé, revient à son campement* »²¹⁹. Ce qui permet aussi de mieux comprendre pourquoi les visites ne s'étendaient jamais au-delà de quelques jours.

Cet « esclavage » n'en est donc pas vraiment un et, surtout, la « domination » mbayá s'exerce à partir d'une institution propre à la société dominée. On l'a vu, la « foule » des villages guaná est tout aussi composite que celle des campements guaykurú de la fin du XVIII^e siècle : à une première relation entre mbayá et chaná, que l'on qualifiera de « relation tributaire », se greffe une autre, déjà mentionnée, qui lie les villages « guaná » aux populations de l'intérieur du Chaco en relation de « dépendance socio-périphérique ».

d. La crise du système tributaire (fin XVIII^e siècle)

À la fin du XVIII^e siècle, peu avant l'expulsion des jésuites, Sánchez Labrador visite un village chaná – dans la plus grande clandestinité, les « seigneurs » mbayá s'opposant à la fondation d'une mission parmi leurs « Niyolola ». Le jésuite fournit un récit détaillé de cette première visite et de son entretien, en pleine nuit et dans le plus grand secret, avec un cacique guaná : celui-ci lui demande de ne pas croire à ce que les Mbayá ont du lui raconter sur son peuple, et le somme d'y rester et de s'y établir de façon permanente²²⁰. Le jour suivant, les caciques réunis en assemblée déclarent, et ce sous les

219. SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*, 1767, t. II, p. 268.

220. « Bocharara, no extrañas que a hora tan intempestiva venga a hablarte : pues en eso pretendo huir al registro de los Oquilidis, y el que me oigan. Lo que quiero decirte es que no creas en cuanto contra los de mi nacion chana te pueden haver informado. Sin duda que habrás oido de su boca que los Layanans somos ladrones y malos. Te ruego que no hagas caudal de sus palabras. Los Chanás somos buena gente : a nadie inquietamos Ç : empleamos el tiempo en cuidar de nuestras sementeras. Los malos, los ladrones, son los Eyiguayeguis, que nos quitan nuestro sustento y el de nuestros pobres hijos y mujeres. Satisfice al anciano cacique de modo que se despidió muy consolado, lo que yo experimenté el tiempo que estuve con ellos, no fue, cierto, para calificarlos de ladrones ». SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*, 1767, t. II, p. 270.

yeux des capitaines mbyá, leur volonté d'accepter la mission et acceptent que les acolytes guarani du jésuite dressent une grande croix au centre du village en témoignage de leur compromis. Quelques jours après le départ de Sánchez Labrador, des capitaines mbyá se présentent dans le village chané pour exiger que la croix soit enlevée : non seulement les chané refusent, mais ils obligent encore les Mbayá à vider les lieux. La mission jésuite sera finalement fondée en 1767, sous les auspices de San Juan Nepomuceno, quelques kilomètres en amont de l'embouchure de l'Apa sur le Paraguay, mais elle sera promptement abandonnée, l'expulsion de la Compagnie n'aillant survenue qu'une année plus tard.

Cette scène est symptomatique de la crise que traversent les relations entre les deux sociétés en cette deuxième moitié du XVIII^e siècle. C'est à Rodrigues do Prado, militaire brésilien du fort de Nova Coimbra, de fournir l'équivalent civil de la scène décrite par Sánchez Labrador : « *La nation des Guaná, qui est beaucoup plus nombreuse que celle de ses oppresseurs, commence à reconnaître sa supériorité numérique, et à secouer le joug tyrannique auquel elle était soumise, au point qu'en 1793, en juin, plus de 300 sont venus à Nova Coimbra, conduits par le neveu d'un chef de leur nation, pour demander la protection des Portugais [...]. Depuis, ils vivent encore à Coimbra, indépendants des Guaycurús* »²²¹. En effet, dès 1760 des groupes guaná commencent à quitter la rive droite du fleuve Paraguay pour migrer vers l'actuel Mato Grosso do Sul, sur le bassin du río Miranda, à proximité des forts installés par les portugais. Selon Max Schmidt, « *la principale migration de toute la masse de populations guaná a commencé seulement lorsque les franciscains ont remplacé les missionnaires jésuites* »²²², soit dans la décennie de 1770. Mais il est improbable que l'expulsion des jésuites ait constitué une cause de cette migration, leur présence dans la zone étant extrêmement récente et peu importante. Quoiqu'il en soit, dans les premières années du XIX^e siècle, la grande majorité des populations guaná étaient passés du côté oriental du fleuve Paraguay et s'étaient mises sous la protection des autorités brésiliennes. Selon Almeida Serra, les Mbayá se sont âprement résistés à ce que leurs alliés portugais acceptent l'installation des campements guaná dans la périphérie de leurs forts et encore plus à ce qu'ils se portent garants de leur sécurité. Mais ils n'y purent rien et, dans les premières décennies du XIX^e siècle, le « système » guaná-mbayá touchait définitivement à sa fin : les deuxièmes avaient définitivement perdu leurs prérogatives sur les « multitudes » guaná ; les premiers, libérés de leurs « seigneurs » cavaliers, s'intégrèrent progressivement au front de colonisation portugais en ce que Cardoso de Oliveira a analysé, en une

221. RODRIGUES DO PRADO, *op. cit.*, 1795.

222. M. SCHMIDT (1903), « Guaná », in : *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 1903, vol. XXXV, p. 327, cit. in CARDOSO DE OLIVEIRA, *op. cit.*, 1960, p. 27.

étude devenue incontournable, comme le « *processus d'assimilation des Terêna* » à la dynamique coloniale de l'empire²²³.

Comment expliquer la crise de cette relation ? Il s'agit bien évidemment d'un concours de facteurs hétérogènes, mais il nous semble que quelques lignes de force peuvent être dégagées. Elles tiennent, d'une part, à une variation dans la position relative des villages guaná vis-à-vis du front de colonisation et, d'autre part, à une importante transformation dans la dynamique économique et sociale des groupes mabayá. En ce qui concerne le premier élément, il s'inscrit dans une transformation globale de la relation qu'entretiennent les foyers de colonisation européens avec les populations indiennes dans le cadre des réformes de l'appareil colonial espagnol menée par les Bourbons. De façon générale, au cours du XVIII^e siècle, cette relation tend vers une normalisation des échanges commerciaux entre les périphéries coloniales et les populations situées au-delà des « frontières intérieures » de l'empire. Les raids esclavagistes, les « *encomiendas* » et les prises de guerres caractéristiques aux premiers temps pivotent progressivement vers une « intégration commerciale » des périphéries indiennes, théorisée dans la région par Azara, Aguirre ou Rodrigues do Prado. Cette « ouverture » du monde colonial change sensiblement la donne, notamment pour les « multitudes » chaná. Elles n'ont plus à se prévenir des raids esclavagistes portugais ou des « guerres justes » espagnoles et des groupes chaque fois plus nombreux de Guaná peuvent se rendre dans les villes ou villages paraguayens et brésiliens sans besoin de la médiation des cavaliers mabayá, leur escorte ou protection étant devenue banale voire contreproductive. Azara, qui parcouru la zone vers 1785, décrit très précisément la nouvelle situation : « *on voit journellement descendre au Paraguay des troupes de cinquante et de cent Guanans, pour se louer aux Espagnols en qualité d'agriculteurs, et même de matelots, puisqu'ils vont jusqu'à Buenos Aires [...]. Quand ils entrent sur le territoire espagnol, ils laissent leurs armes chez le premier juge qu'ils rencontrent, pour les reprendre à leur retour. [...] C'est ce dernier parti [revenir à leur villages] que prennent ordinairement les troupes de Guanans au bout d'un an ou deux, en emportant ce qu'ils ont gagné, c'est-à-dire, des habillements et des ustensiles de fer* »²²⁴. Cette dynamique, caractéristique du XIX^e siècle et encore en vigueur de nos jours, introduit une nouveauté importante dans le paysage colonial des siècles antérieurs : cette liberté de mouvement et cette utilisation temporairement circonscrite de la force de travail indienne contraste avec l'impératif de « réduction » définitive en villages, *encomiendas* ou missions propre aux temps antérieurs. Aussi, le regain économique et démographique de l'appareil colonial sous les

223. CARDOSO DE OLIVEIRA, *op. cit.*, 1960.

224. AZARA, *op. cit.*, 1809, p. 230.

Bourbons, la libéralisation des flux commerciaux, et la stratégie de colonisation par reconduction de populations allogènes expressément destinées à « peupler » le pays (qui préfigure la « tabula rasa » du XIX^e siècle et se distingue de la dynamique antérieure qui se « greffait » sur des populations existantes), dynamisent les flux entre les espaces indiens et coloniaux et rendent progressivement obsolètes les instances de différenciation, de séparation et de médiation (notamment la ceinture missionnaire jésuite) entre les deux espaces. La proximité du front colonisateur portugais (fondation de Corumbá, Nova Coimbra, Alburquerque, Miranda, etc.) et espagnol (fondation de Concepcion, San Carlos, Fuerte Olimpo, etc.) et l'« ouverture » des flux commerciaux et humains entre les espaces rendent progressivement superflue la médiation militaire et économique des troupes mbyá.

La deuxième moitié du XVIII^e siècle est aussi celle du déclin des troupes de cavaliers mbyá. Après avoir menacé l'existence même de la province paraguayenne au XVII^e siècle, et l'avoir obligé à désertir l'Itatín et à se redéployer sur Asunción et le bas Paraná, l'étau défensif paraguayen et brésilien se resserre progressivement, au XVIII^e siècle, sur le pays mbyá. Bloqués au nord par l'avancée portugaise sur le Mato Grosso et au sud par la ligne défensive dressée par le Paraguay sur le Jejuí, les « terres libres » de la bande paraguayenne du Chaco leur sont à leur tour fermées par d'autres groupes équestres venus du sud (lengua, toba, enimaga) qui leur offrent une résistance coriace. Cet enfermement progressif pousse les troupes méridionales à signer un traité de paix avec le gouverneur du Paraguay en 1759, puis à accepter l'installation de missionnaires jésuites à Bélem en 1769 ; les groupes septentrionaux signent une alliance, en 1791, avec le gouverneur du Mato Grosso²²⁵. A ces facteurs externes s'ajoutent d'importantes transformations dans l'orientation économique et sociale des sociétés mbyá. Si l'adoption du cheval et le développement d'une stratégie de « raids à distance » avaient produit, au cours du XVII^e siècle, une « militarisation » de la société mbyá, avec une autonomie et une importance croissante des chefs guerriers au détriment des « élites » traditionnelles, l'ouverture commerciale de la province coloniale, la proximité des frontières et l'importance des stocks de bétail et chevaux détenus dans leurs campements et pâturages réorientent les sociétés mbyá vers une activité commerciale importante nécessitant de liens normalisés avec les périphéries coloniales. Selon SúsNIK, « *l'ancien principe guaycuru de "guerre-butin-camaraderie" tend vers un nouveau patron de "agressivité-troque-rivalité"* »²²⁶, marqué par l'orientation des caciques à l'accumulation et à la concentration de biens échangeables (bétails, étoffes, fer, captifs) et par des conflits

225. SÚSNİK & CHASE-SARDI, *op. cit.*, 1995, p. 164-176.

226. *ibid.* p. 167.

chaque fois plus importants entre les différents groupes locaux. La paix avec le Paraguay permit aux troupes mbyá méridionales d'entretenir un important commerce avec Asunción où affluaient des quantités importantes de bétail et de chevaux, ainsi que des stocks significatifs d'étoffes et de ponchos tissés par les « serfs » guaná²²⁷. De même, le traité de paix signé avec les autorités du Mato Grosso en 1791, permit aux groupes septentrionaux d'écouler d'importantes quantités de bétail, pour la plupart provenant des « estancias » paraguayennes : entre 1793 et 1796, les Mbayá ont troqué à Coimbra pas moins de 20 000 têtes de bétail²²⁸. Les expédition de troc revenaient des villes ou des postes frontières chargées de biens destinés au commerce avec d'autres groupes indiens (notamment guaná) mais aussi à l'affirmation sociale d'une classe émergente non plus issue des anciennes alliances et des droits hérités, mais de la proximité et de la capacité de médiation et de négociation avec le front colonial : du fer et des verroteries, des armes plus tard (XIX^e s.), puis des bâtons de commandement, des objets en argent, des vêtements militaires devant assurer le prestige des nouvelles élites émergentes. Les « capitaines » aux titres hérités cèdent progressivement face à des chefs périphériques forts de leur mixité, de leur capacité de négociation et de richesses cumulées.

On voit donc bien que le « système » mbyá-guaná atteint dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle une situation de crise. Les arguments « de force » utilisés par les Mbayá pour perpétuer le servage guaná en constituent l'expression la plus visible. Aux échanges réglementés entre les deux corps, à leur alliance et complémentarité fonctionnelle, à leur proximité parentale et à leurs statuts mutuellement intelligibles, se succèdent, progressivement, des violences et des incompréhensions, des attaques imprévues et des intrigues voilées, des répressions et des fuites qui témoignent du degré de décomposition que cette relation montrait vers 1800 : « *Les Uaicurús, toujours nomades, et toujours atrocement guerriers, confiants en leurx chevaux et connaissant toute leur force et leur supériorité sur les autres nations qui n'en ont pas, persécutent les Guanás avec une guerre d'embuscades journalières et d'intempestives attaques, non contre leurs villages qu'ils entourent toujours de palissades, mais dans leurs plantations qu'ils détruisent et où ils les attaquent, comme quand ils vont ou viennent de leurs champs ; ou dans la campagne, ils tuent et capturent ceux qui passaient sans précaution, en moindre nombre. Ces dévastations et dommages obligent les Guanás à leur demander la paix et à se laisser appeler leurs captifs, en leur donnant volontairement une partie de leurs récoltes pour conserver le reste et éviter les morts qu'ils souffrent chaque année* »²²⁹. De tels niveaux

227. *ibid.* p. 166-167.

228. *ibid.* p. 171.

229. FRANCO DE ALMEIDA SERRA, *op. cit.*, 1803, p. 208.

de violence, avec des populations réfugiées dans des villages protégés par des palissades, assiégés par des escadrons guerriers, empêchés de se rendre aux champs, payant continuellement le prix – en captifs, en manufactures, en produits agricoles – d’une paix bien relative, annoncent l’effondrement du système et rendent autrement compréhensibles les négociations nocturnes et les appels clandestins pour que des missions viennent s’installer dans les villages, ainsi que la décision finale de migrer vers la périphérie coloniale brésilienne sous la protection des militaires et avec les garanties d’un commerce humain et matériel normalisé avec les foyers coloniaux.

Ainsi, nous assistons à une évolution qui, prenant base dans la situation décrite par Schmidel en 1547, valable encore pour les premières décennies du XVII^e siècle (moment où se développe une culture équestre), se transforme de la main de l’orientation guerrière et de la mobilité acquise par les troupes de cavaliers dans la deuxième moitié du XVII^e siècle et jusque dans les premières décennies du XVIII^e siècle, et éclate sous le poids de ses propres contradictions et des facteurs externes qui, vers la fin du XVIII^e siècle, signalent son effondrement définitif.

Et c’est au moment même où ce système éclate qu’apparaît, enregistré pour la première fois dans les sources, le nom des « Chamacoco ».

2. L’APPARITION DES CHAMACOCO

Le terme « Chamacoco » a fait l’objet d’une longue discussion, sans que l’on soit arrivé – ni nous, ni les *Chamacoco*- à aucune certitude. Des argumentations plus ou moins érudites et des hypothèses plus ou moins vraisemblables ont été formulées. Récemment, un chercheur déclarait : « *ce mystère a fustigé ma curiosité, et je me suis proposé de chercher l’origine et le sens de « Chamacoco » dans les bibliothèques et les archives, à travers les écrits des chroniqueurs et des ethnographes. En deux années de recherche systématique, déconcerté, j’ai pu établir une liste de noms [...] ma surprise fut encore plus grande lorsque j’ai constaté que pour les indigènes, le nom « Chamacoco » ne voulait rien dire... »*²³⁰. Dans un texte à peine antérieur, ses recherches systématiques avaient pourtant conclu à ce que « *l’origine étymologique de “Chamacoco” se confond avec les débuts de la conquête (XVI^e siècle). Selon les indigènes de cette ethnie, la dénomination agglutine deux mots : “cham”, compagnon, et “coc”, que selon quelques informateurs est un mot ancien pour dire “ensemble”, même*

230. G. SEQUERA (2005), *Chamacoco cosmografía/Cosmography chamacoco*, Boras [Sverige] : Boras konsmuseum, 2005, p. 6.

si pour d'autres ce mot ["coc"] n'a pas de sens : dans la littérature orale native, le récit mythique "chamacoco" se réfère au temps du choc des cultures avec l'homme blanc ; l'impact sonore de la présence blanche armée de vieux tromblons a marqué profondément les récits indiens [d'où le "coc"] »²³¹. On pourrait multiplier les exemples avec des résultats analogues et tout aussi incertains.

Essayons d'y voir plus clair et, d'abord, de bien cerner ce que nous appellerons ici l'« apparition des Chamacoco », leur entrée sur la scène ethnographique chaqueenne. C'est au cours de la dernière décennie du XVIII^e siècle le terme (Xamicoco, Xamococo) fait surface pour la première fois – il est relevé simultanément par les garnisons militaires d'Olimpo, Coimbra et Albuquerque – et s'installe de façon durable dans les index ethnologiques. Il revient tout le long du XIX^e siècle pour désigner de façon plus ou moins précise des populations indiennes « très primitives » – « uma nação miserri-ma » – vivant sur la rive occidentale du grand fleuve, en aval de Bahia Negra. A la même époque, nous le verrons, la migration des populations mbyá et guaná vers les terres du Mato Grosso, amorcée à la fin du XVII^e siècle, prend des allures définitives : les rapports militaires portugais (Almeida Serra, Rodrigues do Prado) datent précisément l'arrivée des derniers groupes « occidentaux » vers les terres adjacentes à Nova Coimbra et Miranda dans les premières années du XIX^e siècle.

Cette double circonstance – l'apparition du « Xamicoco » sur la rive droite du fleuve et le déplacement définitif vers l'est des populations qui l'habitaient auparavant – a permis de conclure que « lorsque les Mbyá et les Guaná ont abandonné le Chaco pour s'installer dans le Mato Grosso, le territoire qu'ils ont laissé fut occupé par les Chamacoco, qui sont mentionnés pour la première fois lorsqu'ils sont apparus dans les proximités de Fuerte Olimpo, en 1802 »²³². Cette opinion de Métraux sera reprise et argumentée plus tard par SúsNIK : « aux débuts du XIX^e siècle, [les Chamacoco] ont initié un mouvement migratoire vers la rive de l' "onota" (fleuve Paraguay), pressonnés de l'intérieur [du Chaco] par les Guarañoca-Moros, les terres chaqueennes des Mbyá ayant été désoccupées. En 1803, des groupes Chamacoco sont apparus à Coimbra, dans le Mato Grosso »²³³.

C'est-à-dire que l'apparition du terme a immédiatement été traduite comme celle d'une population précise, « les Chamacoco », qui aurait été expulsée de l'intérieur du Chaco (la pression des Guarañoca-Moro) pour gagner la rive désertée (le départ des « capi-

231. G. SEQUERA (2002), « A la búsqueda de una cultura desconocida : Los Tomáraho del Alto Paraguay », in : *Suplemento Antropológico*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2002, vol. XXXVII, n° 2, p. 599.

232. MÉTRAUX, *op. cit.*, 1946, p. 244.

233. B. SÚSNIK (1989), « Etnohistoria de Paraguay », in : *América Indígena*, México : Instituto Indigenista Interamericano, 1989, vol. XLIX, p. 457.

taines » mbayá) du fleuve. On est en droit de s'interroger sur cette conception des choses selon laquelle le mouvement des groupes indiens ne serait pas beaucoup plus complexe que celui de quelques bulles d'huile qui se fusionnent ou se repoussent, celle-là exerçant « pression » sur celle-ci, l'autre occupant la place que sa voisine a libérée. Monades à la merci des forces environnantes et du différentiel des « pressions » – le vide que tel mouvement produit, le trop plein que tel autre exerce – sans ne jamais se contaminer mutuellement, ni se superposer entre elles : ce sont à nouveau toutes les médiations qui disparaissent pour nous laisser face à un tableau de couleurs étanches et intactes, et a-historique.

Nous voulons insister sur le fait que le mouvement « des Chamacoco » ne résulte pas ici d'un constat, mais d'une nécessité de l'argument : *parce qu'*il est devenu impossible de penser que des entités ethniques puissent se former, s'agrouper ou se désagrouper, nous *devons* conclure à leur mouvement perpétuel, toute « apparition » étant forcément une arrivée (ce groupe, entier et intact, vient de quelque part) et toute « disparition » prend la forme d'un départ (s'il n'apparaît plus, c'est qu'il est parti ailleurs). Pas un seul document ne vient à l'appui de la « migration » des Chamacoco, mais si on ne la supposait pas, l'apparition du terme serait inexplicable et le vide produit par la migration des capitaineries mbayá deviendrait insupportable. Or nous essayons précisément de montrer comment ces groupements sont composites, impliqués les uns dans les autres, avec des noyaux et des périphéries, des zones transitionnelles, des engrenages et des stratifications, des lignes de fuite, des populations « captives » et des résidents temporaires, avec des familles et des sociologies mixtes, etc.

Nous chercherons ici à développer une deuxième hypothèse : à savoir que des populations appelées de façon générique « Chamacoco », qui étaient impliquées dans (et nommées par) le complexe multi-ethnique alto paraguayen, ont été sociologiquement « libérées » par la crise de ce complexe à la fin du XVIII^e siècle : le bouleversement de ce système et des modulations politiques qu'il imprimait à l'Alto Paraguay a permis que le *terme* « Chamacoco » face surface. L'apparition du terme ne correspondrait pas à l'apparition d'un groupe précis, mais à la transformation de l'espace politique à l'intérieur duquel ce terme fonctionnait. Essayons donc de mieux cerner quel est ce terme et qu'est ce qu'il met en jeu. Pour ce faire, il faut le situer dans un double système de coordonnées : il s'agira, en un premier moment, de le situer stratigraphiquement (quelle est sa trace dans les différentes strates ethnonymiques) ; puis, dans un deuxième moment, et à l'intérieur d'une strate ethnonymique précise, nous essaierons de déceler les chaînes de médiations qui le véhiculent.

Au cours de ce que nous avons appelé la « strate ancienne », plusieurs noms apparaissent (Tamacoci, Samacoci, Chamicoco, etc.), que les commentateurs ne sont pas privés de rapprocher de celui des « Zamuco » jésuites d'abord, des « Chamacoco »

modernes ensuite. Dès la fin du XIX^e siècle, des hypothèses importantes ont essayé de montrer la relation entre les « Saramacoci », « Tamacoci » ou « Chamicococo » du XVI^e s. et les « Chamoco » et « Chamicoco » du XVIII^e siècle²³⁴. Les ressemblances sont parfois frappantes, par exemple entre le « Chamoco » mentionné dans les *repartimientos* de la première Santa Cruz²³⁵ et le « Chamoco » enregistré par Sánchez Labrador, ou entre le « Chamicococo » inclus dans la *Description générale du Pérou*²³⁶ et les « Xamicocos » de Rodrigues do Prado. Et chacun d’y aller de sa chaîne, comme Domínguez (saramacocis = samacocis = zamuco = chamacoco) ou Boggiani (chamacoco = chamcoc = zamcoc = zamuco, etc.). Mais le premier problème qui se pose alors est d’ordre géographique : les « Tamacoci » du XVI^e siècle sont mentionnés dans les proximités de la nouvelle Santa Cruz de la Sierra, sur le fleuve Guapay ; les « Zamuco » jésuites au sud de Chiquitos (au sud de la première Santa Cruz) ; les « Xamicoco » des militaires portugais aux alentours de Coimbra et Albuquerque²³⁸. D’autre part, les quelques éléments qui se dégagent des descriptions de chacun de ces groupes ne coïncident pas. Comme le signale très pertinemment Bernand, « ces noms, si ressemblants soient-ils, ne peuvent pas nous faire oublier que les maigres références à la culture des Samácocis qui apparaissent ci et là dans les chroniques, ne correspondent nullement à celle des Zamuco. En effet, les Indiens que rencontrèrent les Espagnols non seulement vivaient plus à l’ouest que les Zamuco actuels mais encore, et surtout, ils étaient des agriculteurs stables, dont l’abondance des champs de maïs avait frappé et les Indiens de langue quechua et les conquérants. Si l’on acceptait l’hypothèse de l’identité des Samácocis et des Zamuco, il faudrait supposer qu’après la conquête, ou peut-être au début de l’évangélisation des provinces de Moxos et de Chiquitos, il y eut une migration progressive vers l’intérieur des terres, accompagnée d’une perte considérable – et accélérée – d’éléments culturels. En peu de temps, ces cultivateurs seraient donc devenus de “faux” primitifs »²³⁹. Cet

234. K. VON DEN STEINEN (1895), « Die Schamakoko Indianer nach Guido Boggianis “I Ciamacoco” », in : *Globus*, Hildburghausen, 1895, vol. LXXIV, p. 325-330. ; Ehrenreich, Boggiani voir synthèse de la discussion dans S. LUSSAGNET (1961/62), « Vocabulaire samuku, morotoko, poturero et guaranoca précédés d’une étude historique et géographique sur les anciens Samuku du Chaco bolivien et leurs voisins », in : *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, 1961/62, vols. 50 et 51.

235. R. MUJÍA (ed.) (1914), *Bolivia-Paraguay*, Anexos, La Paz, Anexos, t. I p. 79, cit in S. LUSSAGNET, SUSANE (1961/62), « Vocabulaire samuku, morotoko, poturero et guaranoca précédés d’une étude historique et géographique sur les anciens Samuku du Chaco bolivien et leurs voisins », in : *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, 1961/62, vols. 50 , p. 192.

236. *Descripción general del Perú*, in : R. Mujia, *op. cit.*, t. I, anexos, cit in LUSSAGNET, *op. cit.* 1961/62, p. 192.

238. Le problème se pose notamment pour mettre en relation le corpus « ancien » et le corpus « moderne ». La non coincidence géographique des termes à été pertinemment signalée par Lussagnet, Bernand et Cordeu (1981) entre autres.

239. C. BERNAND (1977), *Les Ayoré du Chaco septentrional : Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag*, Paris & Den Haag : Mouton, 1977, p. 45.

argument fut aussi proposé par Métraux²⁴⁰. Le dilemme est simple : ou l'on postule l'immémoriale existence des « Chamacoco », mais il faut les faire courir tout au long du Chaco en poursuivant leur nom ; ou l'on accepte que « *nous ne devons pas nous faire trop d'illusions face aux fantômes de l'homophonie* »²⁴¹, et il faut se résigner à ne voir entre « Samacocis » et « Xamacocos » que l'effet d'une bien fâcheuse coïncidence.

Il nous paraît sincèrement que l'état de nos connaissances sur ce dossier est limité, non pas (ou pas seulement) par l'absence de nouvelles sources historiographiques, mais par certaines dispositions et conventions du champ disciplinaire qui s'obstinent à faire des « Chamacoco » une entité pérenne dont il faudrait poursuivre la trace, et pas pour montrer des ajustements et des recompositions, des processus et des évolutions, mais pour confirmer leur existence millénaire. Que cherche-t-on au juste ? Montrer qu'il existe des traces « des Chamacoco » au XVIII^e siècle et, plus loin encore, au XVI^e siècle ? Que les « Chamacoco » étaient déjà là, ont toujours été là, camouflés sous les distorsions et les hispanisations hésitantes de leur nom ? que de Samacoci à Zamuco, de Zamuco à Tamoco et ensuite à Chamacoco, ces gens, ces mêmes gens, ont traversé les siècles et l'espace encapsulés en une inébranlable identité avec eux-mêmes ? C'est un mot qui nous occupe ici, la catégorie « chamacoco », ses dérives et ses usages, et non pas un groupe humain qui aurait ce terme gravé sur le front. Peut-être réussirons-nous à mieux cerner le problème – et à débloquent le débat – si nous essayons de restituer les conditions dans lequel ce terme est utilisé, ses conditions d'énonciation, c'est-à-dire, les chaînes de médiation auxquelles il participe.

Car le problème n'existe qu'à la condition de supposer que la catégorie « chamoco » *doit correspondre* à un groupe précis de gens. Nous pensons le contraire : lorsque un même terme fait surface en des positions irréconciliables, il faut s'interroger, non sur l'identité de ceux qui sont désignés, mais sur la situation dans laquelle ce terme fonctionne : le problème n'est pas de savoir comment « les Chamoco » se sont laissés voir à Santa Cruz vers 1570 puis dans le Alto Paraguay vers 1765 ; sinon d'*élucider comment et pourquoi, dans les deux cas, des gens sans aucun doute différents se font traiter de « Chamoco ».*

a. Les « chiens »

Quelle est donc cette catégorie, quelle langue l'énonce – car si une chose est claire, c'est que « Chamacoco » n'est pas « un terme chamacoco » ? Qui, du Guapay à l'Alto Paraguay, pourrait dire d'un autre qu'il est un « Chamoco » ?

240. MÉTRAUX, *op. cit.*, 1946a.

241. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 22.

Toute réponse reste conjecturale mais il nous semble qu'une hypothèse plausible peut être proposée. Dans tout l'arc septentrional du Chaco, on retrouve à différentes époques des termes semblables dont les déclinaisons vont du « Tamacoci » du Guapay au « Chamoco » de la première Santa Cruz, en passant par le « Zamuco » de Chiquitos, jusqu'aux « Chamoco », « Yamoco » et « Xamicoco » de l'Alto Paraguay. Comme nous ne cherchons pas « des Chamacoco » capables de couvrir en des temps différents toutes ces positions, il faut essayer de trouver la *langue* qui pourrait, en chacune de ses positions, dire des autres qu'ils sont des « Chamoco ». Dans l'Alto Paraguay, comme on le verra, Sánchez Labrador est explicite : « Chamoco » serait un terme terena (chané), le terme appliqué entre autres par les Terena aux « Zamuco » jésuites. Et nous savons aussi que, dès le XVI^e siècle au moins et probablement avant, tout l'arc septentrional du Chaco était ponctué de colonies chaná qui établissaient un continuum entre les versants oriental et occidental du Chaco boréal : il n'est qu'à lire les récits de voyage d'Irala et Schmidel à travers le Chaco pour s'en rendre compte²⁴². On pourrait ainsi supposer que depuis l'Alto Paraguay jusqu'au Guapay, c'est toujours *en chaná* que le terme « Chamoco » est utilisé, en chaque cas, pour désigner des populations de l'intérieur du Chaco, des « Chamico », des « Zamuco » ou des « Chamoco ».

Mais rien n'est simple et d'autres langues que celles de famille arawak (chaná) étaient bien répandues en cet arc septentrional qui nous occupe. Combès, en poursuivant la particule « coci » présente dans bon nombre des dénominations ethniques enregistrées au XVI^e dans la région, montre que les langues de familles chiquito (ou apparentées au chiquito normalisé plus tard par les jésuites) étaient d'utilisation générale dans la région. On pourrait y ajouter, peut-être, la langue otuké des Otuquis de l'Alto Paraguay, dont nous avons montré les relations avec les groupes zamuco : de fait, le même auteur suggère que le populeux groupe des Gorgotoqui de la première Santa Cruz pourrait avoir parlé une langue otuké, qui aurait donc été présente sur une aire relativement vaste²⁴³. Dans les trois cas – sans aucun doute pour les langues chiquito et chaná, avec une forte probabilité dans le cas de l'otuké – nous sommes en présence d'une langue (ou plutôt d'une constellation de dialectes rapprochés) bien répandue dans tout l'arc septentrional du Chaco et susceptible dans chaque cas de dire « Chamoco » aussi bien à Santa Cruz que dans l'Alto Paraguay : circonstance exceptionnelle, notons-le, car elle montre bien la complexité des flux et des colonisations qui travaillent la périphérie

242. U. SCHMIDEL (1567), *Warhafftige und liebliche Beschreibung etlicher fürnemen indianischen Landschafften und Insulen*, Frankfurt am Main : Feierabend & Hüter, 1567, trad. fr. : *Voyage curieux au Río de la Plata : 1534-1554*, Paris : Utz & Unesco, 1998.

243. COMBÈS, *op. cit.*, 2006b, p. 69-79. Combès sugiere que Gorgotoqui = gorgotouqui ; además : se sabe que gorgotoqui = muy difundido en zona de Santa Cruz, y que nada que ver con chané ni con chiriguano.

septentrionale du Chaco. Seuls l'affirmation de Sánchez Labrador et le fait que le « chamoco/xamicoco » soit massivement représenté dans l'Alto Paraguay, zone foncièrement chaná, nous permettraient d'argumenter en faveur de la thèse arawak, mais les évidences ne sont pas assez probantes pour l'affirmer catégoriquement. Il suffit, pour le moment, de poser que ce terme, « Chamoco », ne désigne pas une « ethnie » précise dont nous devrions saisir les traces tout à travers le Chaco et qui serait quelque chose comme les « ancêtres » de *nos* modernes « chamacoco ». Bien au contraire, « Chamoco » est une catégorie, employée par l'une des langues parlées tout le long du cordon de colonies agricoles qui circonscrivait la périphérie nord du Chaco. On le voit cependant, cette hypothèse a l'avantage d'expliquer les mêmes éléments avec une majeure économie d'arguments, en nous épargnant le mouvement infini de ces gens qui courent après leur nom.

Peut-on aller plus loin ? SúsNIK soutient à plusieurs reprises que la « *dénomination de "zamuco" ou "tamoco" correspondrait à l'appellatif "tamoc", chien* »²⁴⁴. Cette interprétation a récemment été reprise par Combès. Cherchant à déchiffrer le terme « tamacoci », elle reprend un vieux rapport où les « tamachoois » sont caractérisés en fonction des « chiens d'Espagne » qu'ils ont dans leur village : « *Tamakosh signifie effectivement 'chien' aussi bien en chiquito qu'en plusieurs langues arawak (mojeño et chané) et en zamuco [ayoré], il existe même un terme semblable en yuracaré [...]. Dans ce sens, la graphie de 'tamacocas' utilisée par Irala pourrait résulter du pluriel chiquito tamakosh-ca, les chiens* »²⁴⁵. SúsNIK signale elle aussi que le terme *tamoc* pour « chien », « *était fréquent parmi les Chiquitos, les Mojos-Arawak et même les anciens Chané-arawak* »²⁴⁶. Le fait que le même terme existe dans plusieurs langues peut surprendre; mais ce n'est peut-être pas tout à fait un problème de « langues » : le terme est utilisé « dans la région », c'est un *régionalisme* : priorité de la région sur la langue. Si, dans la région, les « chiens d'Espagne » furent bien évidemment introduits par les expéditionnaires européens, il est cependant plus que probable que *tamoc* désignait, avant la présence européenne, une ou plusieurs races de chiens préhispaniques²⁴⁷. Et si ce terme ne nous aide pas à identifier la langue dans laquelle le « tamoco » ou « chamoco » est exprimé, il nous permet par contre de mieux comprendre quelle est la relation que la catégorie « chamoco » qualifie : dans la région, les grandes concentrations démogra-

244. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 30.

245. I. COMBÈS & V. HIRTZEL (2007), « Apuntes sobre los tamacocis », in : *Anuario del Archivo Nacional de Bolivia*, Sucre, 2007 (en prensa).

246. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 30.

247. L'existence de races de chiens préhispaniques est avérée en Amérique du Nord, mais aussi au Mexique, au Pérou, en Argentine (Patagonie), etc. Voir par exemple http://www.webasset.com.ar/ver_cont.asp?id=2120 pour l'Argentine et <http://swadesh.unam.mx/laboratorios/paleozoologia.html> pour le Mexique.

phiques et agricoles qui jalonnaient l'arc septentrional du Chaco disaient des populations de l'intérieur qu'elles étaient des « chiens ».

Le problème se pose donc à peu près comme il suit :

(a) Colons Sta Cruz ⇒ Chanés (Chiquitos? Gorgotoqui?) ⇒ Tamcoc (Tamacoci)

(b) Missions jésuites (Chiquitania) ⇒ Chané (Chiquitos ?) ⇒ Zamcuc (Zamuco)

(c) Mission jésuites (A. Paraguay) ⇒ Terena (Chané) ⇒ Tamcoc (Tamoco, Chamoco)

À quoi il faut ajouter la chaîne qui commence à apparaître à la fin du XVIII^e siècle :

(d) Militaires A. Paraguay ⇒ Mbayás (⇒ Chané) ⇒ Tamcoc (Chamacoco)

La chaîne (a) traduit la modulation politique dans la région de Santa Cruz et explique l'apparition du « Tamacoci » dans les sources du XVI^e ; la chaîne (b) est celle qui s'étend au sud des missions de Chiquitos et qui explique la mention des « Zamuco » par les jésuites (XVIII^e) ; la chaîne (c) traduit l'espace politique qui s'étend à l'occident des missions de l'Alto Paraguay et explique la mention des « Yamocos », « Chamocos » et « Tamocos » de Sánchez Labrador ou Azara ; la chaîne (d), enfin, permet de comprendre à travers quels relais les militaires des positions brésiliennes sur l'Alto Paraguay disent voir des « Xamicoco ». Dans les quatre cas, ces chaînes sont orientés de la périphérie chaqueenne vers l'intérieur du Chaco ; dans chaque cas la langue qui nomme semble appartenir au tronc arawak (sauf à Chiquitos) ; dans chaque cas ces foyers périphériques qualifient les populations de l'intérieur comme des « chiens ».

b. Les « Chamacoco » dans la strate moderne

Ceci posé, il s'agit à présent de restituer le sens de ces articulations, l'espace social qu'elle traduisent : et pour ce faire, il faut se concentrer sur le moment d'apparition du terme même de « chamacoco » au cours de ce que nous avons appelé la « strate moderne ». Pour les fins de l'analyse, nous distinguerons deux moments différents dans ce corpus « moderne » : un premier moment (« moderne (a) ») qui va des « Chamoco » (1767) de Sánchez Labrador aux « Xamicocos » d'Almeida Serra (1801), en passant les « Yamocos » d'Azara et les « Xamococo » de Rodrigues do Prado ; et un deuxième moment (« moderne (b) ») où un « Chamacoco » bien clair et sans fautes est objectivé et unanimement utilisé par les observateurs du XIX^e siècle (de Castelnau à Boggiani) :

Tableau n° 5 : « Chamacoco », strates ethnonymiques 1765-1950

STRATE MODERNE	TERMES	AUTEURS
a) 1765-1800	Aamoco, Tamoco, Yamoco, Chamoco, Xamicoco, Xamacoco	Sánchez Labrador, Azara, Rodrigues do Prado, Almeida Serra, etc.
b) 1800-1950	Chamacoco	Castelnau, Boggiani, Frick, Wavrin, etc.

La première mention dans la phase « moderne (a) » est un « aamoco » à peine discernable enregistré par Sánchez Labrador. Au cours des deux ou trois années immédiatement antérieures à l'expulsion de la Compagnie, le jésuite tente d'établir la liaison entre la plus septentrionale des missions paraguayennes, celle de Belém (1760) entre Mbayá, et la mission de Chiquitos la plus proche du bassin paraguayen, celle de Santo Corazón (1760). Parti des campements mbayá de Belém, le jésuite avance jusqu'aux villages chaná de l'Alto Paraguay où il essaye d'avoir des nouvelles des missions de Chiquitos : « *un capitaine terena [chaná], dit il, m'a dit que lorsqu'il avait vingt ans, plusieurs Bochararás [européens], appelés Zamucos, s'étaient approchés de leurs villages, amenant avec eux un Père portant les mêmes vêtements que moi [...] il est avéré que ce missionnaire fut le Père Agustín de Castañares et que les Aamocos étaient les Zamucos Ugaraños que cet homme apostolique avait convertis et qui l'accompagnaient dans ses conquêtes évangéliques* »²⁴⁸. Passage intéressant à plusieurs titres, qui fait des « Aamoco » la transfiguration des « Zamuco Ugaraño »²⁴⁹ de la mission de San Ignacio de Zamucos. Il montre, de même, la fluidité des rapports entre les populations zamuco de l'intérieur et la périphérie chaná de l'Alto Paraguay – il faut rappeler ici que, selon Juan de Montenegro, plusieurs Terena s'étaient unis aux néophytes « Zamuco » de San Ignacio²⁵⁰.

Sánchez Labrador revient plus loin sur ce même évènement (dont l'importance est capitale : les missionnaires de San Ignacio de Zamucos auraient approché, avec des guides « zamuco », la rive du Paraguay), mais le « Aamoco » disparaît pour laisser la place à un bien plus reconnaissable « Chamoco » : « *cet indien m'a donné des nouvelles du vénérable Père Agustín Castañares, apôtre des Zamicos [sic], que l'indien Terena appelle Chamocos* »²⁵¹.

248. SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*, 1770, t. II, p. 260.

249. Nous travaillons sur l'édition espagnole. Les « Aamoco » mentionnés dans le volume II sont signalé dans le volume I comme « Chamoco » : coquille ?

250. J. DE MONTENEGRO (1746), « Breve Noticia », in : G. Furlong, *Juan de Montenegro y su "Breve noticia"*, Buenos Aires : Théoria, 1964.

251. SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*, 1770, t. I, p. 41.

Toujours dans la même strate « moderne (a) », les rapports militaires d'Albuquerque, de Nova Coimbra et de Fuerte Olimpo sont les premiers à rapporter le terme dans sa forme presque définitive, « Xamicoco » ou « Xamacoco ». Examinons de plus près ces trois mentions :

— 1795 à Nova Coimbra : première mention, Rodrigues do Prado, commandant de la garnison militaire, décrit la composition d'un campement guaikuru : « lesquels ont dans leurs villages des Indiens de diverses nations, comme les Guaxis, Guanazes, Guatós, Cayvabas, Bororós, Coroás, Cayapós, Xiquitos, et Xamococos ». Nulle autre mention des « xamococos » dans le texte.

— Quelques années plus tard (date non spécifiée), « le commandant de Borbón [Olimpo] J. de Zavala dut organiser une expédition punitive contre des Chamacocos qui approchaient temporairement le fort ; les soldats et pisteurs ont pénétré quatre vingt lieues au nord-ouest de Borbón sans réussir à les trouver »²⁵². C'est vraisemblablement l'expédition de 1803 mentionnée (sans plus de références) par Métraux²⁵³.

— La source la plus abondante, de 1805, toujours à Nova Coimbra : « *presentemente chegam a 2 600 pessoas as adjacentes a Coimbra, por terem comprado nos ditos quatro annos aos Xamicocos, Indios que vivem nas terras occidentaes da Bahia Negra, mais de quatrocentos dos seus filhos, e prisioneiros que esta nação faz sobre outras da sua mesma lingua, situadas mais interiormente n'aquelle paiz* »²⁵⁴. L'auteur revient à plusieurs reprises sur ces « Xamicocos » de la rive occidentale dont bon nombre vit en condition de servage dans les campements guaykurú.

Ainsi donc, selon Sánchez Labrador, « Chamoco » serait un terme en langue chaná (terena). A la même époque, Azara fait des « Yamoco » une des « nations » guaná, c'est-à-dire chané. Ces données pourraient ainsi permettre de confirmer l'hypothèse déjà émise, à savoir que le terme de « Chamaco » appartient à la langue chané ; les « Chamicocos » décrits dans les campements mbyá auraient été ainsi nommés par le truchement des villages chana alto paraguayens.

Il semble relativement clair que nous devons interroger différemment, à l'intérieur du corpus « moderne », chacun des moments (« moderne a » et « moderne b ») que nous avons distingué. En effet, tout le long du XIX^e siècle, le terme « Chamacoco » se maintient stable. Il sert de façon à peu près unanime à désigner les populations indiennes qui habitaient la rive droite de l'Alto Paraguay. C'est encore dans ce sens qu'il fut utilisé

252. SÚSNIK, *op. cit.*, 1989, p. 173. SúsNIK cite le rapport : Archives nationales, Asunción : H-326, f. 24. Le rapport signé à Olimpo mentionné (sans plus de références) par Métraux est probablement le même : MÉTRAUX, *op. cit.*, 1946.

253. MÉTRAUX, 1946 : 244.

254. FRANCO DE ALMEIDA SERRA, *op. cit.*, 1803, p. 206.

jusqu'à bien avancé le XX^e siècle, avant que le « Ishir » ne scelle son sort. Pour ce « Chamacoco » moderne (*b*), le problème n'est pas tant sa signification ou son étymologie que la compréhension du processus d'objectivation par lequel il en est venu désigner une « ethnie » : comment ce terme, soustrait à ses conditions initiales d'énonciation, réifié par les taxonomies ethnologiques ou coloniales, a-t-il fini par fixer une corporation précise, « les Chamacoco ». Le problème se pose autrement pour le corpus émergent (« moderne (*a*) ») qui, dans les dernières décennies du XVIII^e siècle, voit apparaître une série instable de termes (le « Chamoco » de Sánchez Labrador, le « Yamoco » de Azara, le « Xamicoco » d'Almeida Serra) qui préfigurent le « Chamacoco » objectivé au XIX^e siècle. Ces deux moments doivent être étudiés en leur spécificité : pour la première série – « Yamoco », « Tamoco », etc. –, il s'agit de savoir *qui dit de qui* qu'il est un « Chamoco », c'est-à-dire, quel usage cette catégorie reçoit-elle en ce moment émergent, quel acteur l'utilise et dans quel contexte ; pour le deuxième moment – « Chamacoco » – le problème est inverse, il s'agit de savoir comment cette catégorie « perd » son contexte énonciatif et devient progressivement un « ethnonyme ». C'est donc prioritairement la série émergente (« Yamoco », « Tamoco ») qui nous occupera maintenant.

3. LES CHAÎNES DE L'ALTO PARAGUAY AU XVIII^e SIÈCLE

Posons donc que « Chamcoc » est une catégorie extensive que l'on retrouve tout le long de l'arc septentrional du Chaco, en partant des « Tamcoc/Tamacoci » de Santa Cruz, en passant par les « Zamcoc/Zamuco » identifiés par les missionnaires de Chiquitos pour arriver aux « Chamcoc/Chamocos » de l'Alto Paraguay : le terme est vraisemblablement adressé en chaná (ou en chiquito ou en otuké) et il voudrait dire « chiens ». Ce terme a un caractère adjectivant, il traduit une relation ; nous essaierons à présent de comprendre quelle est cette relation, c'est-à-dire que nous essaierons de savoir quel paysage politique traduit la chaîne de médiations qui le contient. Nous disions que celle-ci prend, dans le Alto Paraguay, la forme générale suivante :

(a) Militaires ⇒ Mbayás ⇒ Chanés ⇒ Chamoco

ou encore, si l'on s'en tient à Sánchez Labrador,

(b) Jésuites ⇒ Terena (chané) ⇒ Chamoco

Il s'agit à présent de restituer le sens de ces articulations, l'espace social qu'elle traduisent.

La fenêtre temporelle que nous fournissent les sources s'ouvre vers 1750, avec les missionnaires jésuites, et se ferme dans les premières années du XIX^e siècle, quand, selon les rapports militaires de Coimbra et Corumbá, les chefferies chané désertent la marge orientale du fleuve Paraguay pour s'installer, sous protection militaire brésilienne, dans la zone de Miranda et de Nova Coimbra.

Or, nous l'avons vu, pendant cette période toute l'ethnonymie de la région est bouleversée : la fenêtre qui nous est ouverte correspond donc très précisément au moment où l'ethnonymie régionale bascule entre la strate « jésuite » et la strate « moderne ». Cette circonstance rend extrêmement difficile l'identification précise des groupes et des campements qui jalonnaient alors l'Alto Paraguay. Ainsi, par exemple, les populations décrites par le jésuite Jolis pour cette région ne correspondent en rien à celles que décrira le géographe Aguirre, en cette même région, quelques années plus tard. Pour Jolis, en effet, cet espace était peuplé par des « Lajana », « Ecaloadi », « Eterenas », « Equinquinaos » et autres « Neguccagatemis » ; Aguirre par contre voit des « Nicatisiroe » où Jolis voit des « Neguccagatemís » ; des « Chaarayaane » où le jésuite voudrait des « Ecaloadi » ; des « Caynocoe » là où l'italien cherche des « Equinquinao ». C'est dire si le changement de strate est ostensible. Or comme nous ne voudrions pas une fois de plus faire courir tous ces « Ecaloadi » et « Equinquinao » d'un bout à l'autre du Chaco à la poursuite de leur nom, il y a fort à parier que les divergences entre la description du jésuite et celle du militaire tiennent moins à un bien improbable remplacement soudain et global des effectifs alto paraguayens qu'à une différence dans les truchements et les interprètes que chacun de ces personnages mobilise. Plus largement, cette divergence traduit sur le plan ethnonymique les différences dans l'agencement local des institutions qui dans chaque cas sont à la base du texte ethnographique : quelles alliances locales tisse le projet missionnaire qui lui permettent de voir des « Ecaloadi » et des « Equinquinao » ? Quelles autres alliances nouent les militaires de Olimpo ou de Coimbra qui leur permettent de voir, au même endroit, des « Chaarayaane » et des « Caynocoe » ?

Et de fait, Jolis décrit l'Alto Paraguay à travers les interprètes guaykurú ou mbayá de la mission de Belén, tandis qu'Aguirre parle à travers les interprètes chaná des forts militaires. Deux autres sources contemporaines viennent à notre secours pour restituer une cohérence entre l'ethnonymie mbayá de Jolis et celle, chaná, d'Aguirre. Il s'agit du jésuite Sánchez Labrador, que nous avons déjà cité, et qui transcrit lorsqu'il lui est possible les termes en chaná *et* en mbayá. De même, l'ethnonymie enregistrée par Azara, militaire comme Aguirre, est construite de façon mixte, en retenant à la fois des termes mbayá et des termes chaná. Ainsi, le tableau suivant permet de mettre en paral-

lèle les quatre ethnonymies disponibles pour la « fenêtre » qui nous occupe. Il permet aussi de se faire une première idée de la morphologie de cet espace (Entre parenthèses les noms en mbyá : p.ex. chanás (layaná)) :

Tableau n° 6 : Ethnonymie Alto paraguayenne 1760-1800

Sánchez Labrador (1766-1767)		Azara (1783-1796)	Aguirre (1790 ?)	Jolis (1760)	position/population
Chanás (layaná)	Deux villages	(Layaná) ou (Éguaacchigo)	(Layyaná)	(Lajana)	Riv. occ. 22° lat. sud. En face de San Juan Nepomuceno. 6.000 ind.
	Une colonie : Nigali Ciboe (neguecapa tamigi)	Nigotisibué	Nicatisiroe	(Neguccagatemís)	Une journée à l'ouest du fleuve 21°32 ; quatre villages ; 300 familles (S.L.) 300 indiv. (Azara)
Choarana (echoaladi)	Deux villages	Chabaraná ou Choroana ou (Echoaladi)	Chaarayaane	(Ecaloadi)	Vers 21°, riv. occ. Plus nombreux que les Layanás
Terena (etelena)	Deux villages (infra)	(Ethelenoé)	Tereone	(Eterenas)	Quelques lieues au nord des Echoaladi. riv. occ. intérieur. « très nombreux »
	(alomegodigi)				
	(nagatag egodigi)				
Quainocónas (equinquinao)		Caynaconoe	Caynocoe	(Equinquinaos)	20° ? proche de la mission Sto. Corazon (19°)
?	?	Yunaeno	?	?	?
?	?	Tay	?	?	?
?	?	Yamoco	?	?	?

Nous disposons à présent de toutes les clés nécessaires pour déchiffrer la composition et l'organisation de l'Alto Paraguay à la fin du XVIII^e siècle. Suivons à présent nos quatre témoins.

a. « Matrices » et « colonies » dans l'Alto Paraguay

De façon très générale, les sources s'accordent à signaler que le pays des Chaná s'étend entre les 19° et 21° de latitude sud²⁵⁵ ; Azara l'étend encore un peu plus au sud, jusqu'au 22°²⁵⁶, c'est-à-dire entre l'actuelle ville brésilienne de Corumbá au nord et

255. JOLIS, *op. cit.*, 1789, p. 317 ; SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*, 1770, t. II, p. 257.

256. AZARA, *op. cit.*, 1809, p. 225.

celle paraguayenne de Fuerte Olimpo au sud. Nous avons mentionné aussi que la masse démographique réunie dans les différents villages est importante et que, c'est l'avis unanime des observateurs, il s'agit de la zone la plus peuplée de la région. Les prospections faites par les jésuites avant qu'ils n'installent la mission de San Juan Nepomuceno (1760) donnent des chiffres significatifs : « *le nombre d'individus de toutes les tribus mentionnées ne dépasse pas les 30 000, même si quelques missionnaires vont jusqu'à 45 000 habitants* »²⁵⁷ estime Jolis. Quelques années plus tard, Azara revoit à la baisse les estimations jésuites : « *quelques personnes portent jusqu'à vingt mille âmes le nombre des Guanas ; quant à moi, je regarde comme plus exact le calcul que j'ai fait, et dont le résultat ne donne que 8 300* », mais c'est pour reconnaître que « *suivant ce calcul, c'est encore la nation la plus nombreuse de ces contrées, à l'exception des Guaranis* »²⁵⁸. Notons que les raisons des jésuites pour exagérer ce chiffre sont inversement proportionnelles à celles d'Azara pour le sous-estimer : les premiers cherchent à justifier un futur foyer missionnaire, le deuxième à promouvoir la colonisation occidentale de la région. Aussi, les uns et les autres s'accordent à signaler que dans cette région on parle « *une même langue* » (ce qui ne veut aucunement dire qu'on parle *une seule langue*), le chaná, mais avec quelques différences dialectales qui restent mutuellement intelligibles.

Les problèmes commencent lorsqu'on dépasse le niveau de ces considérations générales et on cherche à savoir quelles sont spécifiquement les nucléations et les modulations qui organisent cet espace. Nous savons déjà que les différentes nucléations ne se reconnaissent pas comme une seule entité : « *et si on leur demande si ce sont des nations différentes, ils diront que oui, parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'une nation, et qu'ils croient que chaque horde en forme une différente. En conséquence ils vous indiquent l'habitation de chaque horde, et de là vient que de la seule nation des Guanas on a fait une multitude qui figure sur les cartes [jésuites]* ». De sorte que l'on ne peut identifier chaque entité que par « *les noms que leur donnent les indiens sauvages qui vivent dans les environs, lorsqu'on leur fait des questions relatives aux Guanás* »²⁶⁰. Soit, le « nom » est toujours le nom prêté à un autre, il participe toujours d'un système de renvois.

Jolis identifie « *sept tribus et autant de villages qui conforment toute la Nation des Guanás [sic]. La première s'appelle Lajanas, la deuxième Echoaladis et la troisième Neguccagemís. Les quatre autres sont groupées en deux paires, sous deux noms : les*

257. JOLIS, *op. cit.*, 1789, p. 317, il reprend Sánchez Labrador.

258. AZARA, *op. cit.*, 1809, p. 225.

259. *ibid.* p. 224.

Eterenás et les Equinquinaos »²⁶⁰. Selon Azara : « *ils reconnaissent dans cette nation huit hordes différentes, appelées Layana, Éthelenoé ou Quinquinao, Chabaraná ou Choroana ou Échoaladi, Caynaconoé, Nigotisibué, Yunaeno, Taiy et Yamoco* »²⁶¹. Pour Aguirre, « *ils ont cinq campements différents qui sont : Caynocoe [...], Chaararaane [...], Terenoe [...], Nicatisiroe [...], Layyanas* »²⁶². Sánchez Labrador, enfin, donne la plus précise des descriptions et il identifie neuf « partialités » : Chanás, Nigali ciboe, Terena, Alomegodigi, Nagatag egodigi, Choroana, Quainocónas et deux autres dont il ne précise pas le nom²⁶³. Certaines séries sont d'entrée intelligibles et stables : a) « nigali ciboe » = « nicatisiroe » = « nigotisibué » ; b) « lajanas » = « layyanas » = « layana » ; c) « terena » = « eterenás » = « terenoe » = « ethelenoé », etc. Par contre, d'autres termes – « taiy », « nagatag egodigi », « alomegodigi », etc. – sont irréguliers.

Sánchez Labrador, qui cultive un véritable art nominaliste, à la fois passion médiatrice et aboutissement jésuite, révèle progressivement le tissu d'interprètes et de transferts qui véhiculent ces noms. Nous suivrons ici le journal du voyage qu'il effectua entre décembre 1766 et janvier 1767, reliant pour la première fois la mission de Nuestra Señora de Belem de Mbayás (près de l'actuelle Concepción, 23°30' de latitude sud) et celle de Santo Corazón, la plus orientale des missions de Chiquitos. Sánchez Labrador fait le voyage accompagné par des guides guaykurú et des acolytes guarani. En allant vers Chiquitos, il traverse le fleuve vers 21° et peut prendre des nouvelles des populations chaná établies sur la rive occidentale du fleuve. Au retour, il traverse le fleuve sensiblement plus au nord (19°30') et redescend par la rive orientale, ce qui l'empêche de revisiter les villages chaná.

A quelques jours de marche de Nuestra Señora de Belem, le jésuite trouve la première concentration, « *sur la rive occidentale du fleuve Paraguay se situe le village de Guanás appelé Chanás, et des Guaycurus* »²⁶⁴. Cette première « partialité », dira-t-il plus tard, « *dont le village est le plus proche de la réduction de Nuestra Señora de Belem, a gardé le nom de Chanás, extensif à tous* [les autres « chanás »]. *Les Mbayás appellent toute cette nation Niyolola, et cette première peuplade, Layaná* »²⁶⁵. Mais il s'agit en fait de deux villages différents. Celui des « Chanás » est situé sur la rive du fleuve, alors que « *les Layayás est à quelques douze lieues d'ici, au milieu d'un forêt très serrée. C'est un village formé par des rues et divisée en quartiers* [cuadras] *avec une grande place au milieu, plus longue que large. Dans ce village vivent beaucoup de*

260. JOLIS, *op. cit.*, 1789, p. 317.

261. AZARA, *op. cit.*, 1809, p. 224.

262. AGUIRRE, *op. cit.*, 1783.

263. SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*, 1770, t. II, p. 255.

264. *ibid.* t. I, p. 25.

265. *ibid.* t. II, p. 255.

gens, peut-être plus de huit cent familles. Tous sont agriculteurs et vivent des fruits de leurs semailles »²⁶⁶. Quelques mois après le passage du jésuite, et puisque la fondation d'une mission avait été décidée avec les caciques, le village « chaná » passera sur la rive orientale du fleuve, où sera effectivement créée la mission de San Juan Nepomuceno (1767). Jolis nous indique la situation de cette mission. Elle est à quatre lieues du fleuve Paraguay vers l'est, cinquante lieues au nord de Belém. Elle compte 6 000 Indiens réduits, sans indication du pourcentage de convertis (la mission durera très peu, le décret d'expulsion survient l'année suivante). Elle se trouve à 22°20 de latitude sud, à l'embouchure « *d'une rivière que les indiens appellent aaba [Apa ?]* »²⁶⁷. C'est donc à travers les Mbayá qu'Azara parle des « Layanas » et Aguirre des « Layyanas ».

A partir du village « layaná », poursuit Sánchez Labrador, « *s'est créée une colonie qui s'est installée non loin de sa matrice, ni du fleuve Paraguay; elle prit le nom de Nigali Ciboé. Les Mbayás l'appellent Neguecaga Temigii* »²⁶⁸. Le terme de « Nigali ciboé » réparaît dans le « Nicatisiroe » d'Aguirre et le « Nigotisibué » d'Azara. Le dénomination mbayá « Negueca temiggi » pourrait correspondre au « Niquegoctemic » d'Azara et au « Neguccagatemí » de Jolis, la correspondance géographique venant à l'appui : l'interprète d'Azara lui parle de quatre villages, de près de trois cents individus, qui vivent à une journée de marche du fleuve vers le couchant, à 21°32 de latitude sud. Le carnet de route de Sánchez Labrador ajoute: « *les Neguecayatemiguis forment une population de quelque trois cent familles. C'est une colonie du village de Chanás; leur façon de vivre, agricole; leur nature [genio] et leurs rites sont les mêmes* »²⁶⁹. Une colonie ? Pourquoi souligner que « leur nature et leurs rites » sont les mêmes que ceux des Chaná ? Nous approchons des « chiens » chaquéens.

Avançant encore vers le nord se trouve la plus grande des « partialités », dit Sánchez Labrador, celle des « Choaraana », que les Mbayás appellent « Echoaladi »²⁷⁰ : « *les Echoaladis vivent sur la rive occidentale du fleuve Paraguay, parallèles à ce campement [du cacique mbayá Caminigó, mariée à une capitaine chaná] ; ils sont divisés en deux grandes populations, chacune plus grande que celle des Chanás [Layaná] [...] Cette année ils ont fait la paix avec des infidèles à cheval qu'ils appellent, selon les Mbayás, Enimagas [Lengua] ou Chiriguano* »²⁷¹. Le « Choaraana » de Sánchez Labrador est repris par Azara – « Choroana » – qui offre aussi un deuxième appellatif, « Chabaraná », en ligne avec le « Charayaane » d'Aguirre. Jolis utilise l'appellation

266. SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*, 1770, t. I, p. 25.

267. JOLIS, *op. cit.*, 1789, p. 324.

268. SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*, 1770, t. II, p. 255.

269. *ibid.* t. I, p. 33.

270. *ibid.* t. II, p. 256.

271. *ibid.* t. I, p. 40.

mbayá, « Ecaloadi ». Selon Sánchez Labrador, « *ils sont redoutés comme les plus barbares et les plus turbulents de toute la nation [chaná]* ». Selon Azara, une partie des « *Echoroana est incorporée aux Mbayás, et vit avec eux à l'est de la rivière du Paraguay, sur des hauteurs situées vers le 21^e degré* »²⁷².

Proches des Echoaladi, poursuit le journal du jésuite, « *à presque une journée de chemin, vivent les Terenas dans d'autres villages populeux. Ils sont frères des Echoaladis mais ils sont mieux disposés* »²⁷³. Les « Terena » sont appelés par les Mbayá « Etelena » : « *ils se sont multipliés de sorte qu'aujourd'hui ils forment deux grands villages ou partialités. Les Mbayá appellent l'une « Alomegodigi » et l'autre « Nagatag-godigi »* »²⁷⁴. Azara et Jolis confondent les deux villages sous le même nom de « Ethelenoé » (« Eterenas » de Jolis), reprenant ainsi l'appellation mbayá. Aguirre, traduit « Terenoe » par « ceux du fond », « les derniers » et, selon SúsNIK, « *ils sont les seuls Chané à avoir adopté le cheval à la façon des Mbayá, en organisant des incursions à l'intérieur du Chaco, cherchant des captifs zamuco. Cependant, les incursions à cheval étaient seulement destinées à l'acquisition de captifs et elles n'ont pas supposé une restructuration sociale du type mbayá* »²⁷⁵.

A proximité des « Terenóa » (à quelques lieues), au nord-ouest des « Chavaraná », se trouvent les « *Quainoconás, dernier village et la plus proche des missions de Chiquitos. Les Mbayá les appellent Equini Quinao* »²⁷⁶. C'est donc à travers les Mbayá que Jolis parle des « Equiniquinaos », tandis qu'Azara – « Caynaconoé » – et Aguirre – « Caynocoe » – reprennent le terme en chaná.

La description de Sánchez Labrador est sans doute la plus détaillée et précise dont nous disposons pour comprendre la structuration de cet espace à la fin du XVIII^e siècle. Les informations qu'il transmet sont précieuses, en commençant par ce fait significatif : toute la colonne de foyers arawak qui structure l'Alto Paraguay est organisée en « paires » de villages. En remontant le fleuve, sur sa rive occidentale, on trouve ainsi successivement une même structuration. La « partialité » chaná ou layaná se compose d'un village (que Sánchez Labrador dit « *proprement chaná* ») situé sur la rive du fleuve et, « *à douze lieues de distance* », c'est-à-dire quelque 60 kilomètres, « *dans une forêt serrée* », un deuxième village, de taille équivalente, qui se confond avec le premier sous un même nom – « layanás » ; le jésuite dit de ces deux villages qu'ils sont « *des frères* ». La même structure se répète, en amont, dans la partialité chavaraná ou

272. AZARA, *op. cit.*, 1809, p. 225.

273. SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*, 1770, t. I, p. 40.

274. *ibid.* t. II, p. 256.

275. B. SÚSNIK (1978), *Etnografía Paraguaya : (Parte Primera)*, Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1978, p. 114.

276. SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*, 1770, t. II, p. 256 ; il écrit « eguririquinaos » dans vol. I, p. 40.

echoaladi, « *divisée en deux grands villages, chacun plus grand que celui des Layaná* » ; puis chez les Terena, qui « *se sont multipliés de sorte qu'aujourd'hui ils forment deux grands villages ou partialités* » ; seuls les « Equinquinao » semblent faire exception, mais nous verrons qu'il n'en est rien. Ces villages vont donc toujours par paires et se tiennent à une distance moyenne les uns des autres (une ou deux journées de marche) ; le fait qu'un même nom serve en chaque cas pour désigner l'ensemble et que les habitants des deux entités se disent « frères » indique l'intensité des rapports qu'ils entretiennent entre eux.

Le problème de l'organisation dualiste ou non des sociétés « chamacoco » a constitué un des grands dossiers de la « chamacologie » contemporaine (cf. SúsNIK vs. Cordeu). Cette discussion a pour contexte immédiat la prégnance manifeste de ce principe dans toute l'aire alto paraguayenne, qu'il s'agisse des prolongement méridionaux bororó ou otuké ou, comme on est en train de le voir, des villages chaná. De notre point de vue, ces analyses sont biaisées par deux circonstances. D'abord parce qu'elles inscrivent le problème du « dualisme » à l'intérieur d'un cadre ethnologique (c'est-à-dire, ayant trait aux *propriétés des ethnies*) : on dira ainsi que « les Chamacoco » sont dualistes, que « les Guaná » sont dualistes et que les « Otuqui-Bororo » sont aussi dualistes, et on analysera le phénomène comme si son existence était circonscrite à la « culture » de telle ou telle autre « ethnie ». Mais, comme nous essayons de le montrer, « Otuqui », « Guaná » et « Chamacoco » étaient ils impliqués en une même dynamique sociale et ethniquement composite, celle qui structure l'Alto Paraguay : peut on alors continuer à faire de ce problème l'affaire d'une « ethnie » ? La prégnance du principe n'est elle pas régionale plutôt que linguistique ou ethnique ? Faut-il analyser différemment le « dualisme » des Chamacoco et celui des Chané, alors que c'est justement ce « dualisme » qui permet que des populations « chamacoco » s'inscrivent dans l'orbite sociale des foyers arawak ? Deuxièmement, la question « dualiste » a été posée de sorte que son niveau d'émergence soit « le village », métaphore de *la société*, au point que c'est à partir du plan d'un village bororó que quelques-unes des démonstrations les plus renommées ont été produites. C'est aussi dans ce sens que la discussion a été posée pour les sociétés chamacoco : à l'argumentation de SúsNIK voulant que la partition de l'espace social en sept clans est doublée d'une bipartition structurante (et structurelle) entre une moitié « forte » et une moitié « faible », Cordeu répondra plus tard que « *il n'existe pas chez les Ishir une organisation en moitiés qui puisse être comparable à celle-ci [bororó, gé]. Comme SúsNIK a été obligée de le reconnaître, il n'y a aucun témoignage clair d'une organisation en moitiés qui aurait du compromettre la totalité des clans ; le détail typique des villages gé, c'est-à-dire l'association rigoureuse de chaque moitié sociale et de ses sous-groupes à une moitié du village circulaire n'est pas non plus*

attesté »²⁷⁷. Nous ne rentrerons pas ici dans cette discussion ; par contre, il nous paraît absolument nécessaire de montrer que, dans les deux cas, les arguments visent toujours un phénomène dont le niveau de réalité serait « *le village* », hypostase de « *la société* ». Or, dans le cas qui nous occupe, le moins que l'on puisse dire est que cette structuration ne peut pas être comprise dans l'enceinte close d'un village. On tirera plus tard les conséquences de cette constatation ; elles sont capitales pour expliquer les relations politiques Horio/Ebytoso ou Arrebytoso/Duweroso qui structurent l'espace social Ishir *sans pour autant* se traduire dans le plan d'un campement. L'hypostase du « village » comme horizon social total traduit théoriquement – et non sans complications – une situation post-réductionnelle, celle de populations circonscrites dans l'enceinte close des missions ou des réserves militaires : tel n'est pas le cas en ces dernières décennies du XVIII^e siècle.

Nous savons donc que la colonne de villages chanés qui structure l'Alto Paraguay se forme en une série de paires de villages. Mais le récit du jésuite nous permet aussi de savoir que ces paires de villages sont doublées, de l'autre côté du fleuve, par des campements mbyá. La première « partialité », celle des « Layaná », est, selon Sánchez Labrador, « immédiate » à la mission de Belém et c'est à travers les « capitaines » eyiguayegui de Belém que le jésuite se rend dans le village. Et puisque, toujours selon Sánchez Labrador, « Layaná » est le terme mbyá pour désigner ces gens, il faut conclure que c'est aussi à travers les capitaines « belenistas » qu'Azara et Aguirre les décrivent. Nous verrons comment la relation entre les « capitaines » eyiguayegui et les femmes caciques chaná repose sur un système d'alliances maritales. Nous trouvons la même configuration dans la deuxième « partialité », celle des Chavaraná : sur la rive opposée aux deux villages se situe le campement du capitaine eyiguayegui Caminigó qui, selon le jésuite, a pour épouse une capitaine chaná (et une autre dans son campement, mais il signale que le cas est exceptionnel) ; et la situation se répète en amont où les villages echoaladis, puis terena, sont respectivement situés en face de différents campements mbyá, comme celui des Gosogotegodis dont le cacique Guayicota est marié au sein des « élites » terena. Dans tous les cas, la sphère sociale déborde bien évidemment l'enceinte du village, mais aussi celle de la « nation chaná » : les « communs » des campements eyiguayegui (mbyá) situés sur la rive opposée du fleuve sont aussi traités de « frères » par les gens des villages echoaladi ou layaná et Azara insiste sur le fait qu'une bonne partie des Chaná vit dans les campements eyiguayegui (mbyá) de la rive orientale.

277. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 30.

b. Les « chiens », dépendance périphérique

La sphère sociale chaná déborde vers la rive opposée du fleuve, où se tiennent les campements mbayá, ce qui explique déjà pourquoi les militaires de Coimbra ou de Albuquerque reprendront le terme arawak « Chamoco » à travers leurs interprètes mbayá. C'est-à-dire, souvenons nous :

(a) Militaires Coimbra ⇒ Mbayá ⇒ Chaná ⇒ Chamoco

Si les deux premières articulations deviennent à présent lisibles, nous ne savons par contre rien de la troisième, à savoir celle qui mettrait en relation les « Chaná » et les « Chiens-chamocos ». Si notre hypothèse est correcte cette relation est toujours orientée vers l'intérieur du Chaco : c'est aux « broussards » de l'intérieur que les « caciques » et les « capitaines » des grands villages riverains s'adressent comme à des « chiens ». Le campement de « Nigali ciboe » est explicitement mentionné par Sánchez Labrador comme étant une « colonie » chaná située à l'intérieur du Chaco. Est-ce la seule ? Comment faire, en absence d'autres mentions explicites, pour identifier parmi les groupes décrits dans les sources celles qui correspondrait à des avancées colonisatrices de foyers arawak dans le Chaco ? Car si la chaîne de médiations est orientée, c'est bien dans les terres intérieures que nous finirons par trouver les « chiens » que nous cherchons. Si les sources ne donnent pas d'information précise à ce sujet, la trame d'interprètes et de médiateurs qui les sous-tend peut nous mettre sur la bonne voie. En effet, nous avons vu que Jolis, Azara, Sánchez Labrador et Aguirre registrent des ethnonymies différentes pour un même espace et que ces différences s'expliquent par l'identité hétérogène des interprètes qu'ils utilisent. Regardons-y de plus près.

Jolis et Aguirre sont dans une situation analogue mais inverse : le premier ne retient que les dénominations mbayá, le deuxième voit ce monde en chaná. Jolis ne se rendit pas personnellement dans la région, ses informations sont indirectes : elles ont été compilées ou transcrites à partir d'autres observateurs, probablement des missionnaires de Nuestra Señora de Belém de Mbayás²⁷⁸. Vu de l'extérieur, en effet, le paysage décrit par Jolis est intégralement constitué par des dénominations mbayá : « Lajana », « Ecaloadi », « Eterenas », « Equinquinaos », « Neguccagatemis » sont tous des termes guaykurú. Aguirre est dans la situation inverse. Il écrit « Nicatisiroe » pour

278. Biographie de Jolis in ed. esp. : Resistencia : Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Instituto de Historia, 1972, étude préliminaire d'A. MAEDER, 1972. Les travaux missionnaires de Jolis dans le Chaco correspondent à la zone de Tucumán, il ne se rendit jamais personnellement dans le Alto Paraguay.

le « Neguccagatemís » de Jolis, « Chaarayaane » pour « Ecaloadi », « Caynocoe » pour « Equiniquinao », etc. Le capitaine espagnol ne décrit pas ce monde à partir de la mission jésuite de Belém, mais au Fuerte Borbón (Olimpo), au cœur du dispositif alto paraguayen : tous les termes retenus sont en langue chana, et nous devons penser qu'elle ne lui est pas inconnue, car il en propose une description sommaire et la traduction de quelques-uns de ses termes²⁷⁹.

La liste mbyá de Jolis et la liste chaná de Aguirre ne deviennent mutuellement intelligibles qu'à travers la description offerte par Sánchez Labrador : tout le long de son voyage vers les Chiquitos il est accompagné par des guides eyiguayegui mais il essaie en permanence d'établir un lien direct avec les « caciques » chaná, de sorte qu'il registre les dénominations mbyá que lui dictent ses guides et celles, chaná, qu'il décèle sur le terrain ; sa description reprend et superpose l'ethnonymie mbyá et l'ethnonymie chaná. On dirait même qu'il voudrait *démentir* l'ethnonymie mbyá à partir de l'ethnonymie chaná et, par ce biais, effacer (ne serait-ce que nominale) la tutelle des « capitaines cavaliers » sur les « doux laboureurs » qu'il se propose d'évangéliser.

Des quatre ethnonymies disponibles, celle retenue par Azara est la plus intéressante, car la plus irrégulière. Il intercale des termes mbyá et des termes chaná. Il ne cherche pas à en garder une en effaçant l'autre, ni à démentir la première en lui confrontant la seconde ; il passe sans ordre repérable de l'une à l'autre, voyant avec Aguirre des « Nigotisibué » là où Jolis notait des « Neguccagatemís », et s'accordant avec Jolis au sujet des « Echoaladi » qu'Aguirre transmute en « Chaarayaane ». Mais ce désordre n'est qu'apparent, et voici que l'affaire se complique. Azara identifie *en mbyá* les partialités « layaná », « echoaladi » et « ethelenoé », c'est-à-dire, unanimement, les principaux foyers chaná de la région, constitués chacun de deux villages bien peuplés et sous contrôle, respectivement, des capitaineries mbyá situées sur la rive orientale du fleuve. Par contre, il retient des termes *chaná* pour se référer aux partialités les moins significatives : « Caynaconoé » et « Nigotisibué ». Nous savons aussi qu'il s'agit, dans les deux cas, des seules nucléations qui ne connaissent pas une organisation par paires de villages : on a déjà mentionné le cas de la *colonie* « Nigali-ciboé » décrit par Sánchez Labrador, la même constatation s'impose vis-à-vis des « Caynaconoé ». Est-ce un hasard ? Nous ne le croyons pas. Nous posons l'hypothèse que l'ethnonymie retenue par Azara respecte et calque la structuration politique de cet espace. Les noms qu'il retient contiennent déjà la structure politique qu'ils qualifient. Ainsi, s'il ne se réfère aux grands foyers chaná qu'à travers la langue des capitaines mbyá qui les contrôlent, il parle des colonies chaquéennes des Chaná à travers la langue des « caciques » chaná

279. AGUIRRE, *op. cit.*, 1783.

sous le contrôle desquels elles sont placées. Ainsi, Azara décrit en mbyá la sphère d'influence des capitaines mbyá et en chaná la sphère d'influence des caciques chaná. Selon cette hypothèse de lecture, les colonies chaná (et donc les « chiens » que nous poursuivons) devraient se distinguer des « matrices » chaná en ce qu'elles sont nommées en chaná. Lesquels des campements signalés par le militaire espagnol répondent à ce critère ? : la colonie de « Nigali ciboe » bien sûr, tout comme le campement « Caynaconoé » déjà mentionné, mais aussi, et là nous arrivons presque aux « Chamoco », ces trois autres campements : « Yunaeno », « Tay » et... « Yamoco ».

Si cette hypothèse est correcte, « Yunaeno », « Tay », « Yamoco », « Nigali ciboe » et « Caynaconoé » ne seraient pas à proprement parler des villages chaná, mais des colonies chaná situées vers l'intérieur du Chaco et regroupant des populations d'origines diverses. Aguirre traduit « Caynocoé » comme « les gens d'en face ou frontaliers » (*gente que hace frente o fronteriza*)²⁸⁰ et SúsNIK dit d'eux que « à l'intérieur de l'horizon chané ils ont le statut de “chanená” [chané-má], c'est-à-dire “accompagnants, parents, associés”, ce qui indique la prédominance de la masse non chané intégrée »²⁸¹. Sánchez Labrador parle explicitement de « colonie » lorsqu'il se réfère aux trois cent familles qui forment le ou les villages de « Nigali ciboe », satellites de la « matrice » layaná. Selon SúsNIK, « les Layaná, comme les Arawak en général, pratiquent le fractionnement des villages trop peuplés, et la fraction séparée s'impose sur une nucléation d'origine ethnique différente, fréquemment de culture paléolithique, ce qui caractérise le dynamisme expansionniste des Arawak »²⁸². Sauf que les « cultures paléolithiques » ne forment pas de nucléations comme celles décrites par Sánchez Labrador ou Azara et que donc, vraisemblablement, les « colons » layaná ne s'imposent pas sur une nucléation sociale préexistante, mais qu'ils la constituent : la force de cette dynamique ne repose pas sur sa capacité à s'imposer sur des villages concurrents, mais sur celle d'attirer et concentrer des populations périphériques dans des villages apparentés. « Le mythe respectif parle de l'horticultrice Livetekecevena qui, continuellement harcelée et dépouillée par son frère, le punit en le divisant en deux “yuriko-yuwakai”. L'un est agressif et possessif ; l'autre marcheur et entrepreneur ; un frère est comminé à voler des femmes, à produire de nouvelles intégrations de “multitudes” ou à fonder de nouvelles colonies ; l'autre devait garder le village et sa parentèle et déterminer les obligations réciproques entre les “ovokuti-groupes domestiques” [...] la société chaná était donc ouverte à l'intégration de femmes ethniquement différenciées »²⁸³. Les Chaná,

280. *ibid.*

281. SÚSNIK, *op. cit.*, 1978, p. 114.

282. *ibid.* p. 110.

283. *ibid.* p. 111.

faisant des femmes l'élément médiateur, impliquent ces populations dans des villages plus ou moins proches constitués par un prolongement des « Maisons » chaná, et apparentés aux « maisons nobles » qui tissent transversalement la cohérence de l'ensemble.

Selon SúsNIK, ces populations hétérogènes intégrées dans la dynamique colonisatrice chaná étaient considérées sous le statut de « chané-má », “gens apparentés” ; et c'est en ce sens que SúsNIK interprète la position de la colonie de « Nigali-ciboe » mentionnée par Sánchez Labrador. Boggiani – et plusieurs autres après lui – identifiait à la fin du XIX^e siècle une population « guaná » sur la rive occidentale du Paraguay, aux alentours du port industriel de Sastre²⁸⁴, soit à l'emplacement du Nigali-ciboe jésuite. Le problème est que ces « Guaná » ne parlent pas une langue de famille arawak, raison pour laquelle l'appréciation de Boggiani a été souvent critiquée : « *les Kaskiha antérieurement connus comme “Guaná”, ne doivent pas être confondus avec les “Guaná” de langue arawak* »²⁸⁵. Même si, de nos jours, le terme « Guaná » continue à être employé pour se référer à ces populations²⁸⁶ et que celui de Kaskiha peine à s'imposer, il est conventionnellement admis que ces Guaná... ne sont pas de véritables Guaná. SúsNIK fait pertinemment noter que les colonies chaná ne sont pas constituées de façon homogène, que les « Guaná/Kaskiha » habitent là même où Sánchez Labrador (entre autres) situe la colonie de « Nigali-ciboe » et que, peut-être encore plus décisif, ces populations disent d'elles-mêmes qu'elles sont « Chanémesh-má »²⁸⁷, “gens apparentés” aux « multitudes/Chané ». Nous serions donc vraisemblablement face à une colonie chaná constituée par des populations de l'horizon linguistique mascoy, intégrées et apparentées à la sphère chaná, reconnues en tant que « Guaná » et se disant elles-mêmes « chané-má » ; la dislocation du « complexe » chaná dans le Alto Paraguay à la fin du XVIII^e siècle aurait rendu invisible cette implication périphérique des populations mascoy, les livrant aux observateurs du XIX^e siècle comme un élément incongru, les « faux Guaná » de Métraux, colonie chaná déserté par les « caciques » et leurs « maisons ».

L'hypothèse de SúsNIK au sujet des Kaskiha comme résultant des nucléations de Nigali-ciboe est extrêmement importante. C'est une des très rares analyses qui montre l'articulation périphérique des populations chaquéennes dans le complexe économique et démographique chaná. Au-delà des corrections et des précisions qui peuvent être apportées à ce dossier (qui reste de nos jours très peu travaillé), il ouvre une porte à la compréhension de processus analogues en œuvre dans toute la périphérie occidentale

284. G. BOGGIANI (1898), « Etnografía del Alto Paraguay », in : *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, Buenos Aires, vol. XVIII, n° 10-12.

285. MÉTRAUX, *op. cit.*, 1946, p. 225.

286. Cf. recensement populations indigènes DGEE paraguay.

287. SÚSNIK, *op. cit.*, 1978, p. 110.

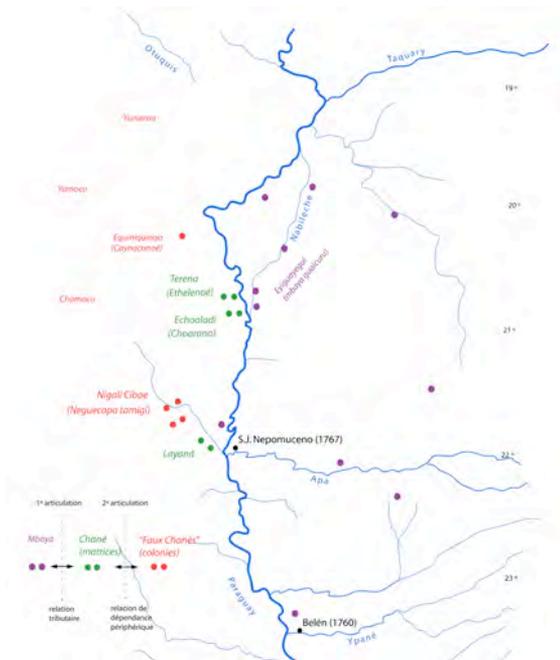
du complexe alto paraguayen. Car, sur le versant chaqueén de ces foyers arawak, des formations sociales spécifiques se cristallisent (« les Kaskiha », « les Chamacoco », « les Tynyro », etc), qui ne peuvent être comprises *qu'à la condition* de les penser à partir de leur implication périphérique aux centres alto paraguayens.

Voici donc l'image d'ensemble qui en résulte. Une colonne massive de populations « chanás » se distribue dans des paires de villages du nord au sud sur la frange riveraine orientale du grand fleuve Paraguay. Ces foyers comptent des quantités importantes de population, sans commune mesure avec la démographie très peu dense qui caractérise les régions voisines, notamment le Chaco. Cette série de village couplés vit en étroite relation et sous contrôle des « capitaines » mbyá qui sont établis sur la rive opposée du fleuve et qui détiennent la médiation (et fournissent les truchements) dans le rapport avec les forts militaires ou les missions évangéliques. Il s'agit là d'une première articulation, celle qui relie les campements mbyá aux foyers chaná, celle que nous avons qualifiée de « relation tributaire ».

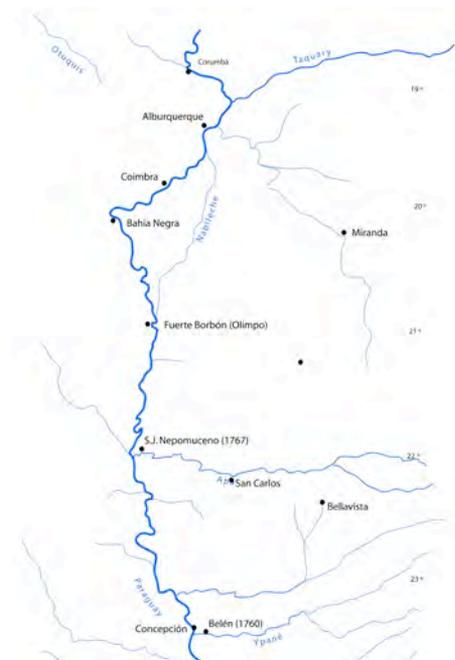
Mais la sphère chaná déborde aussi sur son versant oriental, vers les terres intérieures du Chaco, où elle a des « colonies » qui regroupent des populations d'origines diverses : « Yamoco », « Nigali ciboe », « Caynaconoé », « Yunaeno » sont autant d'avancées chaqueénnes de la sphère arawak. Elles constituent des cristallisations périphériques à caractère composite regroupant en chaque cas vraisemblablement des populations du substrat mascoy (« Nigali ciboe ») et zamuco (« Yamoco », « Yunaeno »), l'identité des plus septentrionaux « Caynaconoé » nous étant inconnue (otuké ? zamuco ?). Il s'agit à présent d'une deuxième articulation, celle qui met en relation les foyers chaná et des populations de l'intérieur du Chaco et qui vient se greffer sur la première qui mettait en relation ces foyers avec les capitaineries mbyá. L'ensemble de la chaîne de médiations devient à présent lisible :

	1° art.	2° art.	
(a) militaires	⇒ mbyá	⇒ chaná	⇒ xamicoco
(b) jésuites		⇒ chaná	⇒ chamoco

La situation alto paraguayenne, dans la « fenêtre » qui nous est ouverte entre 1750 et 1800 approximativement, peut alors être représentée dans la carte suivante :



Carte n° 8 : « Système alto paraguayen » vers 1770



Carte n° 9 : Alto Paraguay, front de colonisation vers 1800

4. VERS UNE GRILLE DE LECTURE DU CHACO BORÉAL

a. Pourquoi des « chiens » ?

Que faut-il comprendre exactement par ce « chien » que les « multitudes » chaná adressent, du Guapay à l'Alto Paraguay, aux populations chaquéennes ? S'agit-il d'un terme forcément péjoratif ? Nous ne savons strictement rien. Combès a fait remarquer que le portugais Antonio Rodrigues, qui accompagnait l'expéditionnaire paraguayen Irala, dit des *tamachoois*, qu'ils « avaient beaucoup de chiens d'Espagne » et que cette circonstance pourrait expliquer leur dénomination de « tamacoci ». Mais l'argument n'est aucunement concluant et, en dernière instance, si la présence de chiens pourrait hypothétiquement justifier le « tamacoci » des rives du Guapay, le problème reste entier pour les « tamoco », « zamuco » et « chamocos » plus orientaux.

Peut-être faut-il se pencher sur une autre piste. En un article récent, à partir de travaux menés parmi les groupes chané contemporains du nord-ouest argentin, D. Villar montre très lucidement la position ambiguë qu'occupe le chien dans les taxonomies indiennes²⁸⁸.

288. D. VILLAR (2005), « Indios, blancos y perros », in : *Anthropos*, Freiburg, 2005, vol. 100, n° 2.

Son analyse prend pour base les différents noms propres qu'on prête à ces animaux et les compare avec ceux qui conforment les onomastiques créoles et indiennes qui travaillent le groupe. Il en résulte une figure moyenne, le caractère domestique ou dépendant de l'animal le reliant à la dynamique sociale du groupe, et donc à son horizon onomastique, qui l'expulse nonobstant à une sorte de périphérie nominale, banlieue des « familles » et des « filiations », position « *circum-sociale* » marquée à la fois par la dépendance économique et l'indépendance sociologique de l'animal. On pourrait encore épaissir ce dossier ; interroger par exemple plusieurs manifestations rituelles qui s'exerce *contre* les chiens, nous pensons par exemple à la chasse au chien ritualisée lors de la fête des anabsoro parmi les « Chamacoco ». On devrait aussi montrer la position particulière que joue le chien dans l'économie quotidienne de la violence, la spécificité symbolique de l'agression au chien, le prolongement canin des querelles humaines, etc. On revient toujours à cette position moyenne, périphérique, susceptible de nom mais non pas de famille, position territorialisée (les chiens de tel quartier du village, de telle maison) qui ne signe pas pour autant une appartenance, dépendance à la fois utile et non voulue, dérangeante et précieuse, individu satellite que les familles n'alimentent pas mais qui s'alimente des familles, etc. Position, enfin, qui n'est pas sans rappeler la « dépendance socio-périphérique » que Súsnik attribue aux « tamocos » et « zamucos » vis-à-vis des centres économiques et démographiques de l'arc chaná-chiquito septentrional. Car dire de l'autre qu'il est un chien ce n'est pas l'expulser vers une altérité animale – et maximale, ni le rendre à la nature, ni le condamner à une infranchissable distance ou aux profondeurs insondables du Chaco : c'est au contraire insister sur cette position moyenne, à la fois dépendante et satellitaire, à peine susceptible de nom, presque sociale, un autre mais proche, impliqué, engrené.

Il nous semble que ce point est décisif. Ces dénominations qualifient et adjectivent une relation ; elles n'identifient pas une ethnie. La question est de comprendre quelle est cette relation et non point de substantialiser ses termes : car elle les précède. Nous avons donc un arc de colonisations agricoles au nord du Chaco, et ce « chien » vraisemblablement dirigé aux populations chaqueennes ; ce que nous avons essayé de montrer, c'est que ce terme n'indique pas simplement une altérité ou une étrangeté (« ceux du Chaco »), mais une condition à la fois périphérique et proche, autre mais impliquée.

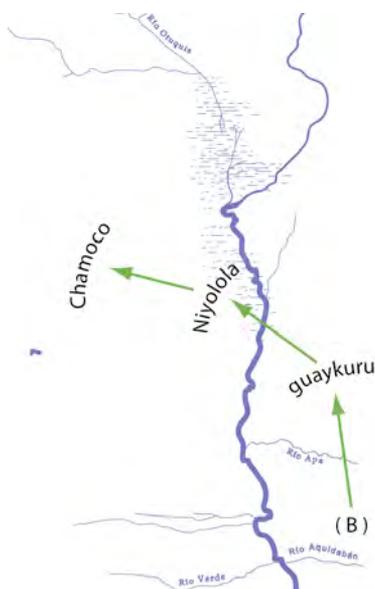
b. Symétrie chaqueenne

Le texte ethnonymique retenu par les différentes sources nous permet de savoir que l'arc septentrional du Chaco s'organise sur une première articulation, celle qui met

en relation le cordon de foyers agricoles qui jalonne le nord du Chaco et les populations de l'intérieur du pays, désignées de façon générique par un terme proche à « Zamcoc », « Tamcoc » ou « Chamcoc » voulant dire dans tous les cas « chiens ». La forme générale de cette articulation serait la suivante :

(A) Front colon \Rightarrow Chané \Rightarrow Tamcoc

De même, nous avons vu que la frange orientale du Chaco (Alto Paraguay) est elle aussi construite à partir d'une relation articulée mais *doublement* articulée. Une première articulation est celle qui relie les capitaineries mbyá de la rive orientale du fleuve à la colonne de foyers chaná situés sur la rive occidentale; une deuxième articulation relie ces foyers aux populations de l'hinterland du Chaco à travers un système de « colonies » établies à quelques dizaines de kilomètres des « matrices » (nous reprenons les termes de Sánchez Labrador) alto paraguayennes. Cette double articulation est traduite par le tissu ethnonymique dont les systèmes de renvois calquent ses principales modulations. Soit :



Carte n° 10 : Chaîne de médiations, Alto Paraguay (croquis)

La forme générale de cette double articulation serait la suivante :

(B) Front colon \Rightarrow Mbayá \Rightarrow Chana \Rightarrow Chamcoc

Il apparaît alors que la première chaîne (A) est incluse dans la deuxième chaîne (B), ou encore, si l'on revient au discours ethnographique, que la suzeraineté exercée

par les capitaineries mbayá sur les foyers chaná dans l'Alto Paraguay (B), se surimpose à une relation première ou antérieure qui est celle que ces foyers établissent de façon homogène tout le long de l'arc septentrional du Chaco avec les populations de l'intérieur (A) et ceci même en absence des capitaines mbayá (qui ne sont pas présents à Chiquitos ni à Santa Cruz) :

(A) front colon septentrional ⇒ chané ⇒ tamcoc
 (B) front colon A. Paraguay ⇒ mbayá ⇒ chana ⇒ chamcoc

Que se passe-t-il sur la frange occidentale du Chaco ? Nous savons que, à peu près au même moment où les conquistadors européens déferlent sur le continent, des groupes guarani venus, selon les hypothèses, de la côte brésilienne ou des forêts septentrionales du Paraguay, traversent le Chaco et s'installent dans le piémont andin – la « Cordillera » – en colonisant et en guaranisant à marche forcée les différentes populations, notamment chané, qui y étaient installées. Ce processus fut bien évidemment progressif et ses développements furent hétérogènes et différenciés selon les lieux. Mais ce sont là, grossièrement transcrites, les circonstances qui ont vu émerger, à l'ouest du Chaco, un puissant complexe social et culturel qu'on est venu à appeler « les Chiriguano »²⁸⁹. Nous avons déjà mentionné cette importante symétrie par laquelle, sur les deux versants du Chaco, des populations chané ont été colonisées ou « dominées », par les « capitaines » mbayá et par les migrants guarani respectivement. Dans les deux cas, les franges orientale et occidentale du Chaco se construisent à partir de complexes culturels à caractère multi-ethnique et composites, tous deux basés sur les foyers chané qui ponctuent la périphérie du Chaco, et tous deux exerçant une force expansive vers les terres intérieures du Chaco et une culture bien poussée de la captivité et des « guerres de capture » indiennes. Cette symétrie s'arrête-t-elle là ?

Longtemps reléguée par une historiographie axée sur les plateaux andins, l'histoire des « Chiriguano » a fait son chemin depuis quelques décennies et bon nombre d'ouvrages de qualité sont aujourd'hui à notre disposition, fait, notons-le, assez exceptionnel dans le contexte régional. L'ensemble de ces analyses s'est concentré prioritaire-

289. F. PIFARRÉ (1989), *Los Guaraní-Chiriguano 2 : Historia de un pueblo*, La Paz : Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1989 ; B. SÚSNIK (1968), *Chiriguano : Dimensiones etnosociales*, Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1968 ; T. SAIGNES (1990), *Ava y karai : Ensayos sobre la frontera chiriguano, siglos XVI-XX*, La Paz : Hisbol ; I. COMBÈS & T. SAIGNES (1991), *Alter Ego : Naissance de l'identité chiriguano*, Paris : École des hautes études en sciences sociales, 1991 ; pour une analyse plus précise sur la situation des populations chané, voir I. COMBÈS (2005), *Etno-historias del Isoso : Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, La Paz : Fundación Programa de Investigación Estratégica en Bolivia & Lima : Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.

ment sur le problème de la « frontière » chiriguano, c'est-à-dire sur la relation que ces populations ont établi avec le front colonial (Inca d'abord, Espagnol plus tard, Bolivien en fin) et sur les différentes dynamiques politiques, sociales ou économiques qui ont modelé la frontière orientale des plateaux andins. De même, les analyses ethnologiques ont tendu à se concentrer sur l'articulation et l'interaction entre les migrants guarani et le substrat chané sur lequel ils se sont installés. Mais même si ces deux points préférentiels d'attention – la « frontière » et la relation « chiriguano-chané » – ont permis au « dossier chiriguano » d'émerger de la marginalité dans laquelle il était plongé, il n'est pas moins vrai que ces développements ont délaissé le problème des relations que ces groupes entretenaient avec l'horizon chaqueño. Cela se doit sans doute en partie à la provenance des sources sur la « frontière » chiriguano, qui toutes ou presque proviennent du front occidental de l'Audiencia de Charcas ; mais il reste que, de cette façon, ces études ont tendu à rendre visible la « dynamique de frontières » des Chiriguano avec le monde colonial tandis qu'elles effaçaient ou sur-homogénéisaient, par omission, celle qui s'installait entre la « Cordillera » et les plaines du Chaco ; de même, la densité de la relation entre « seigneurs » chiriguano et « tapuy-esclaves » chané a été construite en clé dialectique, en écartant de l'analyse tout un ensemble de populations hétérogènes qui étaient elles aussi impliquées dans le fonctionnement des sociétés chiriguano²⁹⁰.

À vrai dire, si la question des relations périphériques des sociétés chiriguano avec le monde chaqueño a très tôt préoccupé les spécialistes, c'est surtout dans une optique diffusioniste qu'elle a été traitée : il s'agissait de déceler, ici ou là, les traces de l'« influence » chiriguano sur la périphérie chaqueño²⁹¹. Mais si les analyses comparées et les corrélations plus ou moins fructueuses d'échantillons de mots et de collections d'objets ont permis de conclure à l'existence de ces « influences », elles n'ont pas prêté attention au cadre sociologique et historique qui les ont permises. De fait, ce concept – « influence », « influence culturelle », etc. – a toujours joué sur un équilibre délicat : montrer l'existence d'une circulation culturelle qui dépasse les clivages ethniques *sans pour autant* entamer la consistance sociologique des entités ethniques, ou encore, montrer *à la fois* que ces éléments se « diffusent » et que la clôture sociologique des ethnies persiste. Mais il apparaît que l'importance des flux, des implications et des enchevêtrements sociaux entre le complexe chané-chiriguano et sa périphérie chaqueño sont autrement plus importants que ce qu'on avait pu jusqu'ici imaginer. Ainsi,

290. Nous pensons bien sûr au « texte fondateur » de I. Combès & T. Saignes (1991), *Alter Ego : Naissance de l'identité chiriguano*, Paris : École des hautes études en sciences sociales, 1991 ; nous nous permettons ces observations parce que nous sommes particulièrement sensibles à leurs travaux.

291. NORDENSKJÖLD, *op. cit.*, 1919 ; MÉTRAUX, *op. cit.*, 1946.

quelques travaux récents²⁹² ont commencé à revisiter la nature de ces rapports, en essayant de leur assigner un cadre sociologique et historiographique de fonctionnement. Ils permettent notamment de comprendre comment un ensemble de formations sociologiques mixtes ont cristallisé sur la périphérie chaqueenne des foyers chané « chiriguanisés ». Ces entités ont permis à différentes époques d'« amortir » la pression des « seigneurs » chiriguano sur les foyers chané en organisant un « arrière-pays » et en leur donnant une « profondeur stratégique » sur laquelle se replier. Ces entités sont le fait d'avancées colonisatrices arawak qui ont impliqué dans leur orbite des populations chaqueennes à leur tour « chanéisées » ou encore « guaranisées » par cette implication périphérique : c'est le cas notamment des populations dites « tapietés » qui circonscrivent sur le versant oriental la sphère chiriguano-chané. Or nous sommes ici face à un problème que nous avons déjà rencontré, à savoir, celui de distinguer le moment historique où ce terme fut objectivé pour désigner une population précise – l'actuelle ethnie des « tapiété » – d'un autre, antérieur, où il fonctionna de façon générique pour désigner une « ceinture » de populations chaqueennes plus ou moins impliquées dans la dynamique chiriguano. Combès montre très précisément comment des populations « tapietés » furent aperçues en des moments différents sur des positions irréconciliables de façon à ce que nous retrouvons un problème semblable à celui des « Tamacocos », « Zamocos » et « Chamacocos » signalés dans tout l'arc septentrional du Chaco²⁹³. La spécificité de cette catégorie étant qu'elle se dirige en général à des populations ayant été linguistiquement investies par les grands foyers guaranophones du piémont andin. Et il s'agit du reste d'une catégorie pas tout à fait étrangère à celle des « chiens » qui nous occupent : au XVIII^e siècle, les Chiriguanos pouvaient dire des chané guaranisés de l'Isoso qu'ils étaient des... « yaguamba pochi », des « sales chiens »²⁹⁴.

D'autres termes, et notamment, le « ñanaigua » (mais aussi le tirumbae ou le tsirakua, etc.) ont servi eux aussi à désigner ces populations périphériquement impliquées dans le dispositif chiriguano-chané : vers l'intérieur du Chaco nous retrouverons ainsi plusieurs cas de figure, des populations ayant été linguistiquement investies, d'autres qui ne le furent pas mais qui étaient couramment « sollicitées » pour faire des captifs, d'autres encore qui s'installaient en une zone interstitielle faite de rapports plus ou moins stables, etc.

292. COMBÈS, *op. cit.*, 2005 ; I. COMBÈS (2007), « Los fugitivos escondidos, acerca del enigma tapieté » (inédito) ; I. COMBÈS (2004), « Tras las huellas de los ñanaigua : De tapii, tapiete y otros salvajes en el Chaco boliviano », in : *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Lima, 2004, vol. 33, n° 2.

293. COMBÈS, *op. cit.*, 2007.

294. P. LEÓN DE SANTIAGO (1791), *Diccionario guaraní-castellano y castellano-guaraní*, Tarija : Centro Eclesial de Documentación & Camiri : Teko Guaraní, 1998, p. 89.

Ainsi, si nous devons caractériser grossièrement l'évolution de ce dossier, nous dirions qu'il a traversé par trois phases, qui correspondent aussi à trois genres de problèmes différents. En un premier moment, l'attention a été portée sur la relation frontalière entre l'espace colonial et les groupes chiriguano. Dossier proprement historique qui a permis de densifier l'analyse d'une première articulation :

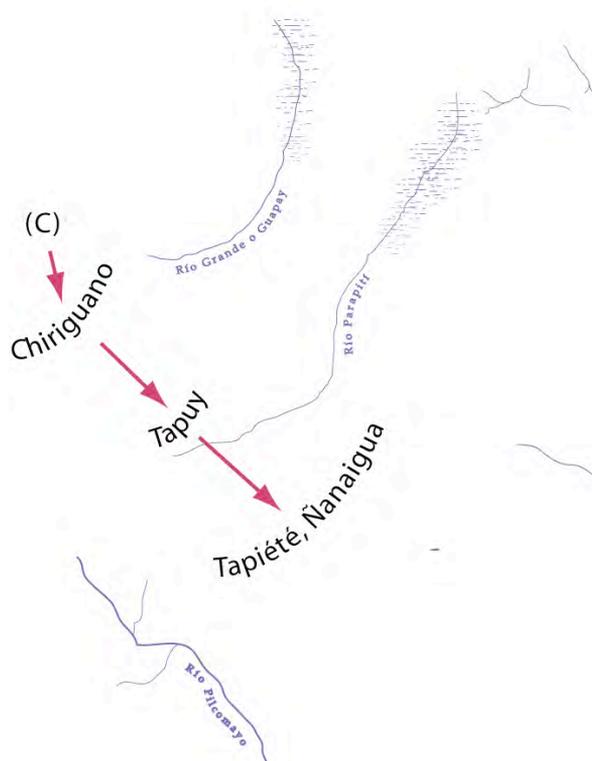
(a) Front colon \Rightarrow chiriguano

Dans un deuxième moment les analyses ont mis en lumière la densité et la complexité des rapports entre les « chiriguano » et la base chané qu'ils investissaient. Plus sensibles à la dimension ethnologique du problème, ces analyses ont permis de rendre visible et de densifier une deuxième articulation :

(b) Front colon \Rightarrow chiriguano \Rightarrow chané

Enfin, les recherches récentes permettent progressivement d'illuminer la complexité et la densité d'un troisième ensemble de relations, celle qui relie ces foyers aux populations chaqueéennes, « ñanaiguas », « tapiétés », etc. :

(C) Front colon \Rightarrow chiriguano \Rightarrow chané \Rightarrow ñanaiguas, tapiétés, tsirakuas, etc.



Carte n° 11 : Chaîne de médiations, versant occidental (croquis)

On voit très clairement que cette troisième « chaîne » a la même morphologie générale que celles qu'on a pu déceler dans l'arc septentrional du Chaco (chaîne (A)) et dans l'Alto Paraguay, sur le versant oriental du Chaco (chaîne (B)). Ainsi, nous savons que sur le versant occidental, sur l'arc septentrional et sur le versant oriental du Chaco une même modulation organise la relation des populations de l'intérieur du pays à celles qui se tiennent sur les grands foyers périphériques. Soit :

(A) arc septentrional	⇒	⇒ Chané/chiquito	⇒ zamkok
(B) front oriental	⇒ Mbayá	⇒ Chané	⇒ chamocos
(C) front occidental	⇒ Chiriguano	⇒ Chané	⇒ tapietés, ñanaiguas, etc.

c. Ce que disent les chaînes de médiations

L'identité entre ces chaînes n'est pas seulement formelle ; elle ne tient pas seulement au fait que toutes les trois soient articulées. Revenons un instant sur le niveau ethnonymique et essayons de traduire ce que ces chaînes « disent ».

Dans l'arc septentrional, nous avons identifié une chaîne à articulation simple, celle qui relie la sphère de « Chiquitos » à sa périphérie méridionale, les « Zamuco » des jésuites. Pour « Zamuco », nous tenons au long de ce chapitre l'hypothèse que ce terme adressé en chiquito ou en chané, voudrait dire « chien ». Qu'en est-il de « chiquito » ? Le mot est espagnol et veut dire littéralement « petit ». Deux hypothèses ont généralement été retenues pour expliquer la réification de ce terme en « nom ethnique »²⁹⁵. La première voudrait que les portes des habitations caractéristiques de la région aient été particulièrement basses, probablement pour protéger les habitants des insectes : voyant ces petites portes les explorateurs auraient *tout naturellement* appelé leurs habitants « chiquitos ». La deuxième hypothèse, moins anecdotique et plus vraisemblable, voudrait que les jésuites aient ainsi traduit les indications de leurs interprètes guaranophones qui, eux, utilisaient le terme « tapuy miri » ou « petits esclaves » pour dénommer l'ensemble des ces populations. Rappelons que l'unité « ethnique » et en tout cas linguistique de cet ensemble est le résultat de l'action missionnaire jésuite : avant le déploiement du dispositif missionnaire dans la zone, elle prenait la forme d'un agrégat de popu-

295. MÉTRAUX, *op. cit.*, 1946a ; COMBÈS, *op. cit.*, 2005, p. 65, pour traduction de tapuy-miri ; J.P. FERNÁNDEZ (1726), *Relación historial de las misiones de los indios, que llaman chiquitos, que están a cargo de los padres de la Compañía de Jesús de la provincia del Paraguay*, Madrid : Manuel Fernández, 1726 ; reed. : *Relación historial de las misiones de indios chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de la Compañía de Jesús*, San Salvador de Jujuy : Centro de Estudios Indígenas y Coloniales, 1994, parmi d'autres, pour « casas chicas ».

lations avec des différences linguistiques poussées et qui, en absence de formes politiques centralisées, ne se reconnaissaient pas une dénomination d'ensemble²⁹⁶. C'est, une fois de plus, par réfraction sur la frontière politique et linguistique chiriguano qu'elle se voit nommée comme une seule et même entité, cette frontière à travers laquelle les jésuites disent « tapuy miri », « petits esclaves », « Chiquitos ». La première chaîne met donc en relation des locuteurs guaranophones qui disent des autres qu'ils sont des « petits esclaves », qui disent à leur tour des autres qu'ils sont des « chiens ». Soit :

(A) arc sept. (guarani) ⇒ « petits esclaves » ⇒ « chiens »

Sur le versant oriental nous avons vu que la chaîne est doublement articulée. Le front de colonisation traite avec les capitaineries « mbayá ». Au XVIII^e siècle le terme « mbayá » est émergent, il vient se substituer à un plus générique « guaykurú » qui fut utilisé dès les premiers moments par les espagnols du Paraguay : « guaykuru », tombé en désuétude au Paraguay, continua d'être utilisé tout le long du XIX^e siècle au Brésil pour désigner les « mbayá » et dès la fin de ce siècle il fut intronisé en Argentine comme le nom d'une des familles linguistiques de la région. « Guaykuru » tout comme « mbayá » sont des termes adressés en guarani, l'unité d'ensemble – « les guaykurú » – n'existant que par réfraction sur la frontière linguistique et politique avec le monde guarani. L'étymologie la plus généralement retenue pour « guaykuru » lui donnerait en sens proche de « galeux ». « Mbayá », qui a un caractère plus neutre, voudrait quant à lui dire quelque chose de proche à « sparterie », ou « ceux des spartes », en allusion, semble-t-il, aux tentes et aux parapets caractéristiques. Une deuxième articulation, nous l'avons vu, met en relation ces « galeux » ou « gens des spartes » avec les foyers chaná de la rive occidentale du fleuve Paraguay. Sauf que, avant l'entrée des jésuites, ces gens se font connaître sur le front de colonisation sous leur dénomination mbayá, c'est-à-dire génériquement « niyolola », « esclaves » ou « serfs » selon les traductions. Une troisième articulation met ces « niyololas » en relation avec les « Chamoco » que, comme « Zamuco », nous croyons résulter du « Tamkok », « chiens », adressé en chané ou chiquito. Ainsi, nous pouvons traduire cette chaîne à peu près comme il suit :

(B) frontière orientale (guarani) ⇒ « galeux » ⇒ « esclaves » ⇒ « chiens »

Enfin, nous avons constaté que le versant occidental du Chaco se structure lui aussi à partir d'une chaîne doublement articulée dont nous avons déjà traduit les termes.

296. SÚSNIK, *op. cit.*, 1978.

« Chiriguano » serait vraisemblablement un terme quechua voulant dire « merde froide » ou « châtiés par le froid ». De même, nous savons que les migrants guarani (chiriguano) se réfèrent aux populations chané qu'ils colonisaient comme à des « Tapuy », terme qui a été généralement traduit par « esclave »²⁹⁸. Une troisième articulation met en relation ces « Tapuy » avec une ceinture de populations chaqueñennes « chiriguanisées » traitées de « Tapiété », « plus esclaves » ou « très esclaves », voire de « Chiens ». D'autres populations chaqueñennes impliquées dans la sphère chiriguano mais non guaranisées linguistiquement étaient qualifiées, entre autres, de « Ñanaigua », c'est-à-dire à peu près « ceux de la brousse »²⁹⁹. De façon à ce que :

(C) frontière occidentale (quechua) ⇒ « merdes froides » ⇒ « esclaves » ⇒ « très esclaves » (sauvages)

d. Vers une typologie des rapports interethniques dans le Chaco

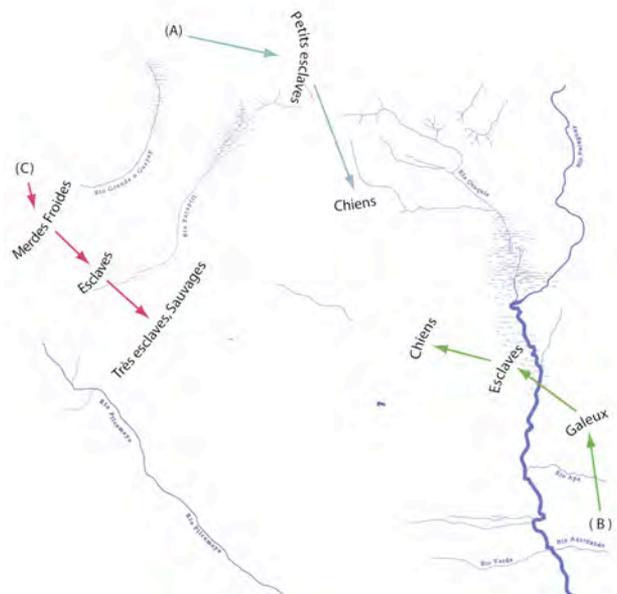
Ce cadre de dénominations croisées et de renvois ethnonymiques prend la forme générale suivante :

Tableau n° 7 : Chaines de médiations et articulations politiques, Chaco boréal

	1 ^e articulation	2 ^e articulation	3 ^e articulation
(A) (guarani)		⇒ « petits esclaves »	⇒ « chiens »
(B) (guarani)	⇒ « galeux »	⇒ « esclaves »	⇒ « chiens »
(C) (quechua)	⇒ « merdes froides »	⇒ « esclaves »	⇒ « très esclaves », « sauvages », « chiens »
	front. coloniale	relation tributaire	dépendance périphérique

298. COMBÈS, *op. cit.*, 2005.

299. COMBÈS, *op. cit.*, 2004.



Carte n° 12 : Chaînes de médiations, Chaco boréal (croquis)

Nous avons voulu montrer, tout au long de ce chapitre, comment le paysage humain et social du Chaco boréal se structure à partir de l'action colonisatrice que les grands foyers périphériques exercent vers les terres intérieures du Chaco. Si nous mettons en parallèle (*supra*) les chaînes de médiations qui structurent les franges occidentale, septentrionale et orientale de cet espace, nous constatons qu'elles reconnaissent une même modulation dans leur organisation. C'est-à-dire qu'elles permettent d'identifier une série d'« articulations » paradigmatiques qui constituent en quelque sorte le canevas politique ou géopolitique de la région. Elles permettent donc de penser la situation de telle ou telle autre formation sociale non plus en la référant à sa propre histoire, qui est l'histoire de son inébranlable permanence, mais au champ de relations et de dynamiques qui structurent cet espace. Ce ne sont pas des corps formés ou donnés qui nous intéressent ici, mais bien le système de relations au sein duquel, par la dynamique qu'il impose, ceux-ci ont pu se former à un moment déterminé.

La première articulation correspond à la frontière coloniale. La violence que comportent les dénominations « Galeux » et « Merdes froides » est caractéristique. Elle traduit la distinction coloniale entre « indien ami » et « indien ennemi ». Du point de vue des colons occidentaux, ce sont les « amis » guaranophones qui se réfèrent aux « ennemis » chaquéens comme à des « galeux/guaykuru » ; de même, c'est à travers la langue de l'empire conquis que les Espagnols de la « frontera » traitent de « merdes froides/chi-

riguano » ceux qui peuplent les cordillères libres de la frange occidentale du Chaco. Cette première distinction, cette première articulation, traduit donc la position de la frontière militaire espagnole et du champ de relations politiques qu'elle habilite : « espagnol (~~quechua~~) ⇒ merdes froides » ; « espagnol (~~guarani~~) ⇒ galeux ». Le terme « espagnol » est bien évidemment imprécis, nous ne l'utilisons ici que de façon indicative.

La deuxième articulation traduit ce que nous avons appelé une « relation tributaire ». Elle se laisse deviner par des termes comme « Tapuy », « Tapuy miri » ou « Niyolola » qui furent tous traduits, à l'époque coloniale, par « esclaves ». Cette deuxième articulation caractérise la relation que les grands caciquats de la frontière (la frontière « guaykuru » ou la frontière « chiriguano ») entretiennent avec leur arrière-pays. Dans chaque cas, celui-ci est fondamentalement constitué par une strate massive de populations d'horizon chané (arawak) concentrées dans des villages démographiquement denses qui ponctuent l'arc septentrional du Chaco et ses franges nord occidentale et nord orientale. Nous avons vu que cette relation prend des formes différentes dans chaque cas : à l'ouest, elle relation supposa une guaranisation linguistique de la strate chané, les « seigneurs » chiriguano sont installés au sein même de ces villages ; à l'est, la strate chané maintient son identité linguistique, la domination mbayá est exercée à distance. Mais ces différences ne doivent pas nous empêcher de saisir l'identité de fond qui se dégage. Dans chacun des cas, une strate minoritaire prend progressivement la forme d'une « classe guerrière » et monte en puissance par le biais de la relation (d'opposition mais aussi d'échange) qu'elle entretient avec le front colonial ; elle exerce une domination avant tout symbolique et économique sur des foyers démographiquement importants situés vers l'intérieur des terres : cette domination prend la forme d'une médiation – imposée ou non – entre ces foyers de l'intérieur et le front de colonisation, qui gère la circulation de métaux, d'armes, de captifs, de tissus, etc.

La troisième articulation correspond à une relation que nous avons appelé, en reprenant le concept introduit par SúsNIK, de « dépendance socio-périphérique ». Elle caractérise l'action colonisatrice que les foyers agricoles de la périphérie chaqueenne (chané, chiquito, otuqui) exercent sur les populations de l'intérieur du Chaco. Il s'agit donc de « colonies » installées vers l'intérieur des terres et dans lesquelles se réunit de façon plus ou moins stable une strate importante de populations chaqueennes. Ces populations de l'intérieur, progressivement impliquées dans le fonctionnement des « colonies », s'installent dans une zone transitive, dite de « dépendance périphérique », dont la spécificité se traduit par des termes comme « chiens » ou « très esclaves ». Situation démographiquement, économiquement et techniquement asymétrique qui est pourtant faite de circulations et d'échanges : cette colonisation intérieure du Chaco, cette dynamique de dépendance périphérique, constitue une des principales clés de lec-

ture pour comprendre la nucléation, à des moments déterminés, d'entités socio-ethniques comme « les Chamacoco » ou « les Tapiété ».

Le texte ethnonymique du Chaco boréal, tel qu'il peut nous apparaître dans les sources antérieures au XIX^e siècle et à la crise des systèmes composites qui structuraient ses frontières, montre ainsi un paysage modulé et structuré par des « types » différents de relations interethniques ; des relations qui ne sont pas circonscrites à l'horizon clos de l'histoire ou de la sociologie particulière de telle ou telle ethnie, mais qui au contraire dessine l'espace politique de fond dans lequel ces entités ont pu se produire à un moment déterminé. Toujours orientées de la périphérie chaqueenne vers le centre, ces relations à caractère asymétrique organisent les échanges – économiques, culturels, sociaux – entre l'intérieur du Chaco et ses frontières. Elles dessinent l'espace où viennent se cristalliser, à des moments déterminés, des formations sociales toujours inscrites en un champ de relation précis et non flottant dans l'éther transcendant qu'imaginent les tenants des humanités parallèles et des identités millénaires. Il apparaîtra que des problématiques qui paraissent propres et particulières à la situation d'une ethnie précise sont communes à l'ensemble de la région et doivent donc être comprises et étudiées à un niveau plus général que celui que dessinent les monographies ethnologiques.

Il est important d'insister sur la spécificité de chacune des « articulations » que nous avons identifiées. Elles ont une « productivité » sociale propre et caractéristique. Le type de formation politique, le type de violence et les modalités de la guerre, la forme et l'objet des échanges, la composition des familles mixtes, l'élaboration culturelle et symbolique de l'asymétrie de ces relations varient selon qu'on envisage la première, la deuxième ou la troisième articulation. Ainsi par exemple, nous y reviendrons dans les chapitres suivants, il est fréquent de penser les phénomènes guerriers dans le Chaco dans le cadre d'analyses mono-ethniques : comme si « les Chamacoco » avaient une forme propre et irréductible de faire la guerre, une forme essentiellement autre que celle « des Ayoré », « des Niwaklé », etc. Or il apparaît, pour nous en tenir au dossier chamacoco, que ces formes de violence tiennent plus au fait qu'elles s'inscrivent au sein d'une relation dite de « dépendance périphérique » qu'aux déterminations linguistiques de l'« ethnie » chamacoco ; dans cette perspective, notre compréhension de ces dynamiques guerrières gagnerait en clarté si l'on introduisait dans l'analyse d'autres manifestations guerrières ayant pour cadre cette même relation. De même, la violence « tributaire » entre Chiriguano et Chané serait peut-être mieux raisonnée en la comparant à la violence tributaire mbyá-chané qu'en la situant à partir de l'horizon « égalitaire » des guerres guarani.

La normalisation ethnologique qui est intervenue au cours du XX^e siècle, et surtout après la guerre du Chaco, a eu pour conséquence celle de rendre équivalentes les

différentes formations socio-ethniques du Chaco : « les Ishir », « les Niwaklé », « les Ayoré » sont des entités différentes quant à leur « patrimoine culturel » mais qui participent d'un même ordre de réalité. Elles sont donc formellement équivalentes, elles le sont même juridiquement. On a déjà signalé que l'émergence de cette nouvelle strate ethnonymique a eu pour condition le démantèlement des systèmes de relations inter-ethniques et d'articulations politiques qui organisaient le Chaco indien. Cette normalisation ethnologique, qui s'est opérée en premier lieu sur le nom, n'a pas seulement effacé la trace de ces relations en faisant de chaque groupe une « humanité » en elle-même entière et étanche : elle a aussi tendu à construire une image du Chaco où ces entités formellement équivalentes se distribuent de façon homogène et exhaustive sur un espace plat et non hiérarchisé. Il apparaît cependant que le Chaco a de tout temps fonctionné sur une trame de relations fondamentalement asymétriques et sur des rapports de domination et hiérarchisation. Il est en ce sens difficile de voir dans la « classe guerrière » mbyá une entité de même niveau que celle des populeux villages chané ou que l'hétéroclite groupe des « chiens » chaqueéns. Ces différences ne tiennent pas seulement au contenu de leurs respectifs « patrimoines culturels », mais à leurs conditions même d'existence historique et aux circonstances précises dans lesquelles ces groupements furent objectivés comme « ethnies » en elles-mêmes consistantes. Il nous paraît ainsi décisif d'étudier ces réalités en considérant la situation précise, au sein du « système Chaco », dans laquelle elles sont advenues et ont évoluées. Des problèmes classiques de la « chamacologie » comme la constitution symbolique d'une identité négative, le flux de captifs vers la rive du fleuve, les logiques de fractionnement tribaux, etc., ont beaucoup en commun avec ceux qui se sont posés aux études sur les « Tapiété » ; ces deux entités se sont en effet constituées sur une même relation de « dépendance périphérique » vis-à-vis des complexes tributaires chiriguano et alto paraguayens. Une situation du même type peut être identifiée dans le cas de certaines formations d'horizon mascoy qui se sont cristallisées sur la frontière chaqueénne du complexe alto paraguayen, ou encore dans le cas des populations niwaklé les plus septentrionales, placées en « troisième articulation » vis-à-vis de la frange massive des campements riverains du Pilcomayo. Il s'agirait donc pour nous de comprendre ces phénomènes non pas en les inscrivant au sein d'une « ethnie » mais en les situant dans un champ dynamique de relations où certains types de problèmes deviennent pour ainsi dire paradigmatiques et communs à toutes les populations situées dans une même position. Ainsi, les types de problèmes que doivent résoudre les formations sociales situées sur la frontière coloniale sont différents de ceux qui travaillent les formations situées en « deuxième articulation » ; celles situées en « troisième articulation » ont à leur tour à affronter des types spécifiques de conflits et de contradictions.

Si l'analyse des dynamiques de frontière de l'espace colonial américain a déjà parcouru un long chemin (frontière chiriguano, frontière guaykuru, frontière mapuche, etc.), et si des études approfondies ont essayé de mieux comprendre la « deuxième articulation » (chiriguano-chané ; mbyá-chané), les relations périphériques que ces complexes tributaires entretenaient avec l'intérieur du Chaco restent, malgré les efforts en cours, dans la plus grande opacité. Or il nous semble que dans cette « troisième articulation » résident les clés pour comprendre la formation, à différents moments, des nucléations socio-ethniques qui organisent l'intérieur du Chaco. Cette « troisième articulation » a une spécificité sociale et culturelle : une façon de penser les rapports à l'autre, un type précis de contradictions sociales émergentes, une forme spécifique d'organiser la violence. Ces « colonisations indiennes » du Chaco illuminent aussi la dynamique de celles qui s'ensuivront : on pourrait dire qu'elles posent « avant la lettre » le problème de l'avancée colonisatrice occidentale sur le Chaco. Dans le chapitre suivant, nous essaierons de comprendre comment ces colonisations indiennes et cette troisième articulation ont été élaborées, travaillées et pensées dans l'univers culturel indien. Quelle idée se faisaient les « chiens/*tamkok* » d'eux-mêmes et de ces colons bororo ou chané qui s'avançaient dans le Chaco ?

Chapitre IV

LES ÉTRANGERS FURIEUX

Si les groupes chané, et à travers eux les Mbayá, puis les Espagnols, « lisent » comme des « chiens » les peuples du Chaco ; qu'en est-il de la réciproque ? Comment cette relation de dépendance périphérique est elle réfléchi et pensée dans les terres intérieures du Chaco ?

1. APPARITION DES ÉTRANGERS FURIEUX

a. Saga des anabsoro, récit (I)

1. Le soleil était particulièrement fort en cet après-midi d'été. Le groupe avançait lentement et péniblement dans l'immense plaine du Chaco. C'était aux temps anciens, quand les hommes n'avaient pas d'entendement (eiwo) et ne distinguaient pas les directions ou les saisons. Ils erraient dans un espace indifférent et silencieux. Le soleil avait tué les ombres, et avec elles tout bruit, tout signal de vie. Ils avaient quitté leur campement et s'avançaient dans le Chaco à la recherche d'un nouvel emplacement. Peut-être la chasse est-elle devenue rare, peut-être une disgrâce ou la mort avaient contaminé les lieux. Peut-être tout simplement ces hommes-sans-entendement suivaient ou fuyaient-ils une sensation première, aussi diffuse qu'inévitable, la soif ou la peur, la faim, l'accablante chaleur. Les hommes avançaient en tête, les femmes fermaient le pas.

2. Un groupe d'entre elles s'attarda sans que le reste ne puisse les voir. C'étaient sept ou dix jeunes filles, des "femmes libres", des yutoro. Elles bavaraient

daient et riaient, elles jouaient. Elles s'éloignèrent avec insouciance. Accroupie, l'une d'entre elles sentit entre ses fesses la douce caresse d'une tige végétale. D'abord surprise, ensuite excitée, elle se laissa caresser et ne put s'empêcher de sourire. Ses amies l'interrogèrent et les unes après les autres s'accroupirent à leur tour sur la tige bienfaisante. C'était la tige d'une **axpora**³⁰⁰. Les femmes s'excitèrent donc avec les caresses de l'**axpora**, elles s'excitèrent trop et la douce caresse de la tige n'était plus suffisante pour assouvir leur désir. Elles tirèrent dessus pour essayer de la faire grandir. Mais une force souterraine leur opposa résistance. Pleines de désir et impatientes, elles insistèrent de toutes leurs forces sans réussir pour autant à libérer la plante de ses attaches mystérieuses. Décidées à rompre cet étrange équilibre, elles essayèrent de déterrer le tubercule à l'aide d'un **alybyk**, un long bâton ou levier en bois. Enfin, la force multipliée des leviers réussit à faire bouger le tubercule, selon certaines versions, ou à le blesser, selon d'autres³⁰¹.

3. Effrayées et terrifiées, les jeunes filles découvrirent alors qu'un être fabuleux leur avait opposé une secrète résistance, un être qui émergeait à présent par l'orifice ouvert, ou de l'intérieur de l'**axpora** béante, ou d'une région encore plus profonde qu'elles ne réussissaient pas à voir, obnubilées qu'elles étaient par les couleurs et les sons, par les vapeurs et les rayonnements qui accompagnaient l'émergence de ce premier **anabson**, être surhumain aux formes terribles mais belles, belles à devenir folles, puissance à la fois terrifiante et fascinante. Certains disent que cet **anabson** fut le terrible **Wagagá**, d'autres, que ce fut **Wioho**, le guérisseur³⁰².

300. L'**axpora** (*Jacuratia corumbensis*) est une plante tubéreuse aux racines profondes dont seule une petite tige superficielle indique la présence : dans les régions ou les périodes sèches, ce melon ou « sandía de monte » constitue la principale ressource hydrique des Indiens.

301. D'autres versions veulent que les jeunes **yutoro** soient parties à la recherche de l'**axpora** pour apaiser leur soif et d'autres encore qu'elles se mirent à jouer avec elle par pur divertissement. Dans tous les cas, la plante exerça sur elles une étrange fascination qui devint bientôt un désir aliénant et à peine descriptible. Selon les unes, le premier **anabson** sortit de sous la terre par l'ouverture que laissa l'**axpora** déterrée ; selon les autres, sous le regard étonné des femmes, la plante se mit à gonfler jusqu'à ce qu'elle s'ouvre : de son intérieur coula alors une grande quantité d'eau, et avec elle de nombreux poissons et plantes aquatiques jusqu'à ce que, enfin, l'**anabson** sortit à son tour. Cf. E.J. CORDEU (1981), *Aishtuwénte : Las ideas de deidades en la religiosidad chamacoco*, tesis doctoral en Filosofía y Letras, Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1981, manuscrito inédito ; E.J. CORDEU (2003), « Textos etnohistóricos de los Ishír del Chaco Boreal », in : E.J. Cordeu, A.J. Fernández, C. Messineo, E. Ruiz Moras & P. Wright, *Memorias Etnohistóricas del Gran Chaco : Etnias Toba (Qóm) y Chamacoco (Ishír)*, Buenos Aires : PICT-BID, 2003, p. 38 ; T. ESCOBAR (1999), *La Maldición de Nemur : Acerca del arte, el mito y el ritual de los indígenas ishír del Gran Chaco Paraguayo*, Asunción : Centro de Artes Visuales Museo del Barro, 1999, p. 23. Toutes les versions sont d'accord pour signaler qu'il émergea d'une région souterraine.

302. ESCOBAR, *op. cit.*, 1999, p. 23.

Les femmes furent fulminées par l'impression. Le pouvoir, la puissance (**woso**) de ces êtres auraient suffi à elles seules pour les faire tomber; abattues par le trouble et l'émotion. D'autres **anabsoro** sortirent alors des profondeurs, en même nombre que les jeunes **yutoro** qui les avaient provoqués : c'étaient **Pojuwo**, **Purt**, **Manume**, **Houch Ylybyd**, **Holé** et **Okio**.

4. L'allure de ces êtres était saisissante et fabuleuse. Ils n'avaient pas de visage et leurs têtes étaient couvertes de poils flamboyants, d'exhalaisons et de rayonnements de couleurs intenses et variées. Leurs corps étaient recouverts d'adhérences étranges et merveilleuses comme le plumage des plus beaux oiseaux ou les écailles des plus colorés des poissons. Leurs peaux étaient tachetées de formes et de couleurs que nul n'avait jamais vues. Ils ne parlaient pas, mais ils lançaient des cris affreux et furieux, tous différents, celui-ci entrecoupé et rythmique, celui-là soutenu et imprévisible. Leurs démarches étaient aussi différentes, leurs genoux étaient invertis, et leurs pas étaient caractéristiques et inédits: celui-ci sautillait en avançant sur le côté, celui-là de biais en longs galops démesurés. Car si tous ces êtres partageaient des traits communs – l'absence de visage, la démarche inhumaine, la parole inaudible, le corps emplumé – chacun se caractérisait par telle ou telle autre anomalie corporelle : **Wagagá**, l'anthropophage, avait la denture des piranhas; **Pojuwo** n'avait pas de bras mais un sexe énorme compensait cette absence; **Purt** était nain et **Manume** manchot; **Holé** avait des plumes au lieu des doigts et **Okio** des oreilles énormes³⁰³.

5. Eblouies par tant de couleurs et de puissances, les femmes hésitèrent. Mais elles furent immédiatement entourées par les êtres miraculeux. Et puis, une étrange fascination les retenait, une paralysie des sens faite d'horreur et de beauté. Ces êtres étranges ne parlaient pas et leurs cris assourdissants brouillaient toute compréhension, mais une étrange communication, que les transpositeurs disent "télépatique"³⁰⁴, leur redonna confiance. Certains assurent que les **anabsoro** ont parlé : "ne craignez rien, nous ne vous voulons aucun mal". Mais il est plus probable que le message ait été senti, ou encore pressenti, comme une force signifiante non pas privée de paroles mais de mots. Fascination extrême en tout cas, car elles ont suivi les étranges visiteurs vers un endroit distant, un lieu, disaient-ils, où elles rencontreraient les autres **anabsoro**, le **Tobich** ou **Osapyk**. Il en est qui disent que les femmes se rendirent spontanément vers l'**osapyk** attirées par la beauté du collier de **Wagagá**³⁰⁵.

303. ESCOBAR, *op. cit.*, 1999, p. 24 ; SÚSNIK 1957 :10

304. ESCOBAR, *op. cit.*, 1999, p. 25 ; SÚSNIK 1957 :10

305. SÚSNIK, *op. cit.*, 1957.

6. Le fait est que les femmes ont suivi les **anabsoro** jusqu'à "l'endroit le plus proche possible de celui par où se lève le soleil"³⁰⁶, à l'Est, vers le fleuve Paraguay. Arrivées à l'endroit convenu, elles découvrirent que des femmes **anabsoro** y habitaient aussi. De fait, elles découvrirent que des classes et des genres, des familles et des relations, des rivalités et des complicités traversaient et organisaient le monde **anabsonique**³⁰⁷. C'est-à-dire qu'elles leur découvrirent une société. Là, au centre, elles virent **Ashnuwerta**, la "Grande mère", la "Déesse à l'éclat rouge", "le Seigneur des **anabsoro**". Vision stupéfiante que celle de cette femme supérieure toute faite de couleurs et d'émanations, couronnée par une auréole d'éclats et de rayonnements intenses, trop intenses pour les regarder en face, rouges (**werta**), d'un rouge vif et pur (**pishó**). Autour d'elle, d'autres femmes **anabsoro** présidaient l'étrange réunion qui comptaient aussi bon nombre d'**anabsoro** masculins, groupés ou solitaires, éclatants et merveilleux.

7. **Ashnuwerta** demanda aux femmes de se rendre à nouveau là où elles avaient déterré l'**axpora**³⁰⁸ et d'y construire un **harra**, petite place de fêtes, ouverture dans la brousse autour de laquelle se tiendraient désormais les campements humains. Une distance significative, quarante kilomètres selon les uns, cent selon les autres³⁰⁹, séparait le **Tobich** (à l'est) où se tenaient les **anabsoro**, et le **harra** (à l'ouest) où allaient s'établir les femmes. Mais même si la distance qui séparait ces deux endroits était importante, elle pouvait être parcourue dans les deux sens sans aucun effort : un dispositif mystérieux, un **nepyte** ou **wyrby** selon les narrations, avait été installé aux deux extrémités du **depich**, le chemin zigzagant qui reliait désormais, à travers la brousse, les Chamacoco et les **anabsoro**. On dit que ce **nepyte** fonctionnait comme un "ressort" et qu'il avait la forme d'un petit cylindre en caoutchouc³¹⁰. Il suffisait de monter dessus pour être propulsé dans l'espace, à travers le ciel, jusqu'à l'autre bout du chemin. Ainsi, deux voies de communication reliaient désormais le **tobich** et le **harra**. Celle, aérienne, habilitée par l'engin mystérieux ; et celle, terrestre, que dessinait le **depich**. Celui-ci était fort pénible, car la distance était trop longue, et sa forme zigzagante et curviligne aurait égaré ceux qui auraient essayé de le parcourir.

306. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 116.

307. SúsNIK est la première (1957) à utiliser le terme « anabsonique », propriété des choses relevant des **anabsoro**. Il s'agit évidemment d'une déclinaison hispanisée, mais elle fut introduite par les informateurs de SúsNIK. Toute chose mystérieuse ou inconnue peut être dite par extension « anabsonique » bien qu'elle n'ait pas de relations explicites avec les personnages mythiques.

308. CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 39.

309. ESCOBAR, *op. cit.*, 1999, p. 28.

310. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 119, pose comme antécédent probable celui du **kuznik**, piège indigène construit à partir d'un lasso et d'une branche tendue.

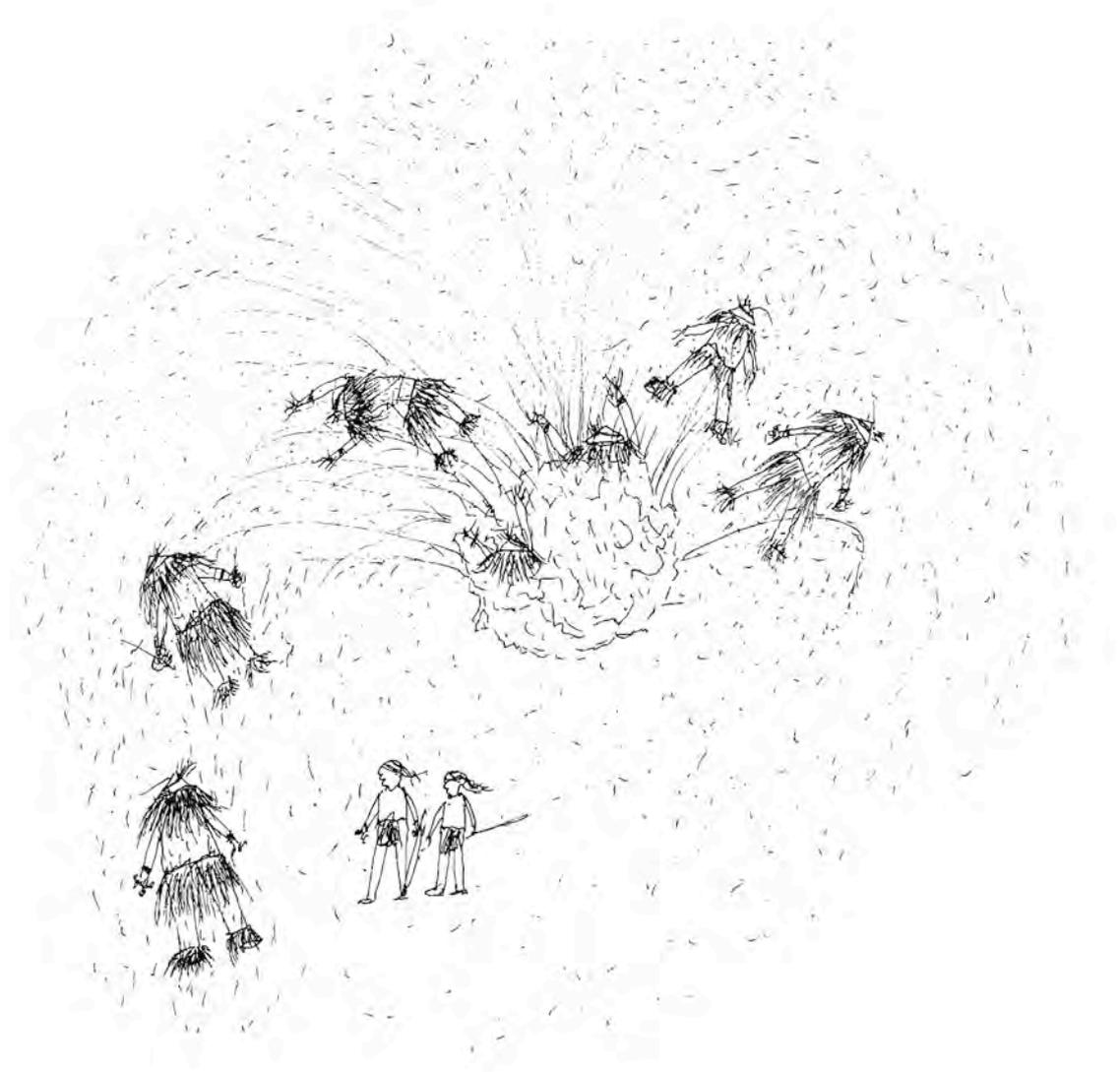
8. Après avoir déboisé les lieux et préparé le **harra**, les femmes attendirent la prochaine visite des **anabsoro**. Elles entouraient la place avec impatience. Lorsque la nuit approcha, propulsée par le ressort, chaque famille d'**anabsoro** fit son apparition et défila pour la première fois sous les yeux humains. Chaque famille, l'une après l'autre, montrait aux femmes les traits spécifiques qui la distinguaient, sa façon de crier, sa démarche, sa puissance particulière, son allure surprenante. Les uns disent que ce fut **Ashnuwert** en personne qui ouvrit le bal à force d'éclats rouges. Les autres, que des **anabsoro** solitaires, des « étrangers furieux », tels Wagagá l'anthropophage ou Wioho le guérisseur, sortirent au début. Toujours est-il qu'à la vue de ces surhommes, les femmes furent prises d'une émotion fulgurante et successive : tremendum, elles furent horrifiées par ce déploiement de puissance et de monstruosité; fascinans, elles succombèrent aussitôt, prises d'un désir irrésistible : le coït se prolongea pendant toute la nuit, et encore, selon quelques-uns, pendant les jours et les nuits qui suivirent.

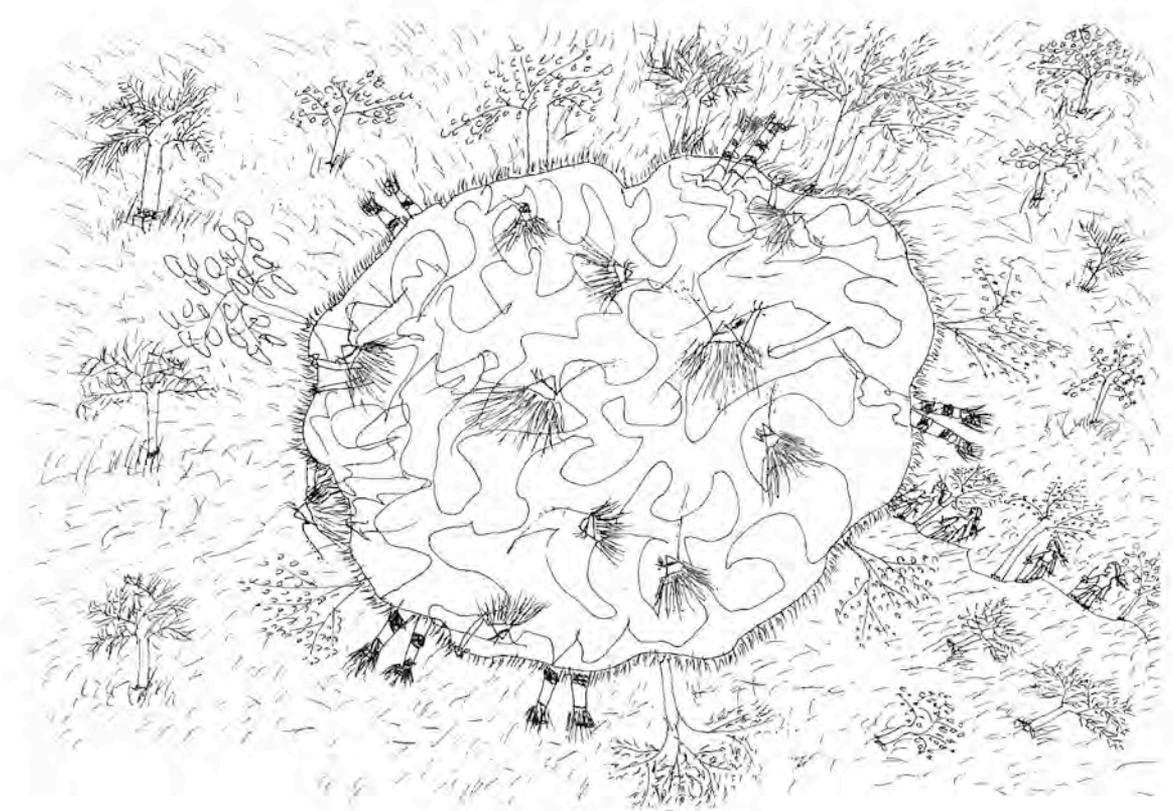
Série n° 1

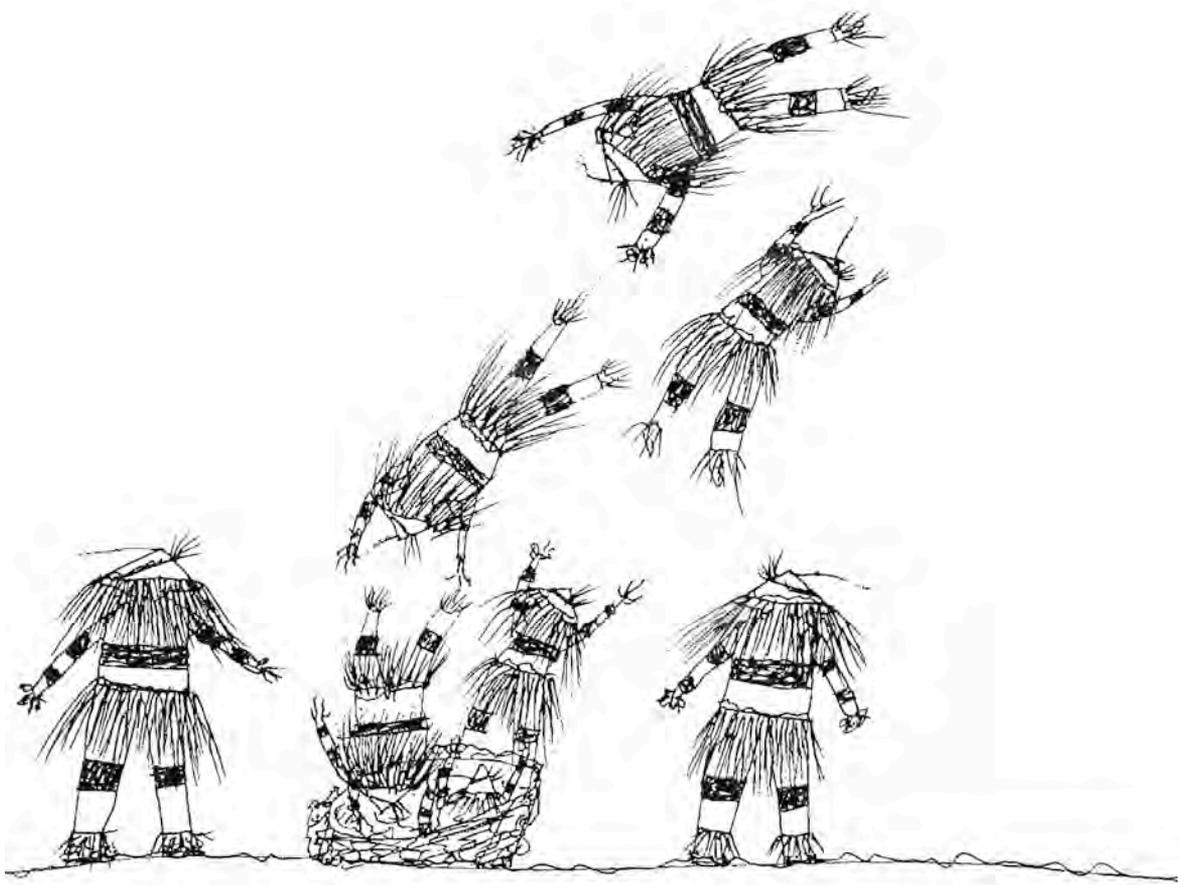
L'apparition des anabsoro

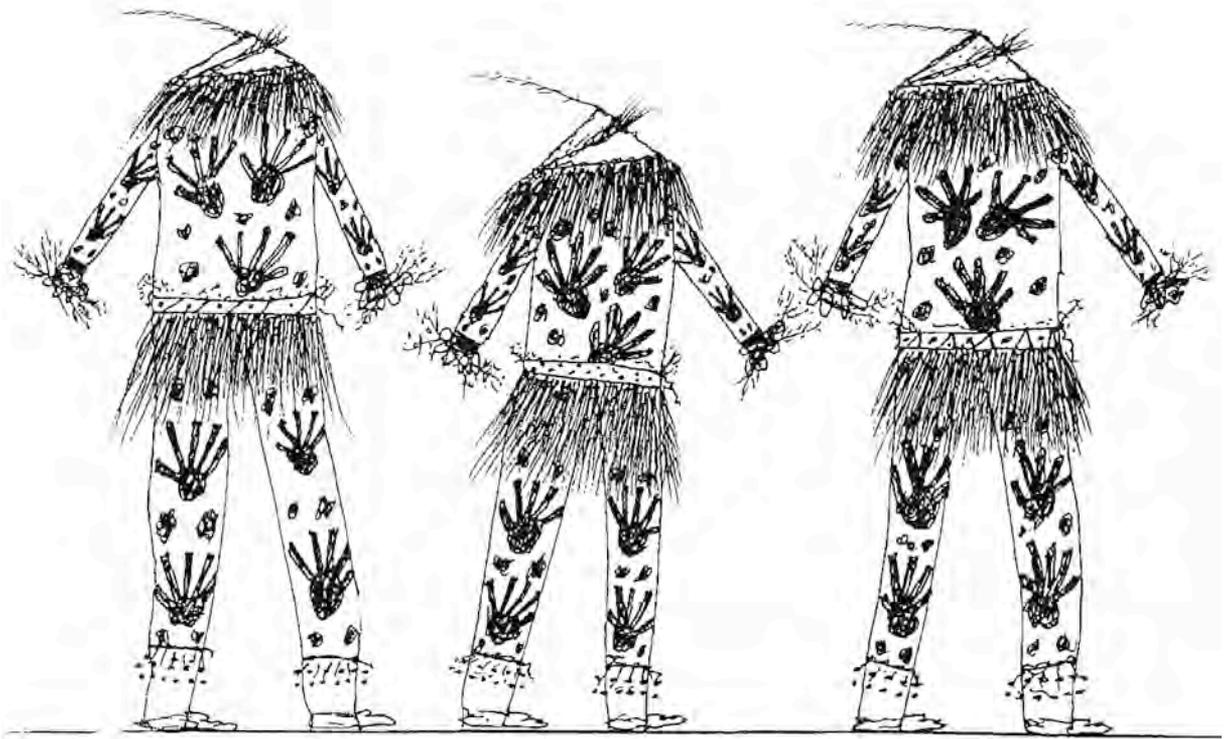
Sources :

Ogwa Flores Balbuena, Collection Museo del Barro, Asunción









b. Où ces évènements se passent-ils ?

Le récit, dans toutes les versions disponibles, se structure spatialement en fonction de l'axe qui réunit les deux seuls « lieux » identifiés, le *harra* que les femmes établissent près de l'endroit où elles ont déterré l'*axpora* et donc à proximité du lieu où se trouvent les hommes (encore absents en ce moment du récit) et le *tobich* ou *osapyk* à l'orient, où vivent les « familles anabsoniques » et où les femmes sont conduites après l'apparition souterraine des anabson « solitaires » (Wioho, Wagagá). Le récit se déroule donc en un théâtre orienté par la position respective des femmes (et hommes) dans le *harra* à l'ouest et celle des familles anabsoniques dans le *tobich* à l'est. L'emplacement de ces lieux est connu.

Celui du *tobich* primitif ne fait pas de doute, puisque toutes les versions s'accordent à le situer à l'actuel Puerto 14 de Mayo ou Karchabalut (« balut » : grand ; « karcha » : coquilles ; « grande coquillière »)³¹¹. L'endroit, une baie fluviale, se distingue très nettement, outre que par la singulière intensité du paysage, par les monticules de coquilles entassées qui produisent une surélévation du sol et lui donnent un étrange air de ruine ou vestige. Les lieux sont aussi parsemés de fragments de poteries dont la filiation culturelle reste à ce jour incertaine³¹². Selon SúsNIK, dans cet endroit « *le mythe devient une réalité pour les Chamacoco* » : les coquilles et les escargots rappellent les aliments préférés des anabsoro, les pierres aplaties correspondent à leurs instruments, les restes de poteries à leurs assiettes divines et les quelques os pétrifiés que l'on y trouve seraient les dépouilles des anabsoro assassinés. Selon les Indiens, on repère toujours les lieux où ont vécu les anabsoro par les traces de coquilles que leurs festins ont laissées³¹³. Selon les versions recueillies par Escobar, « *à cet endroit les anabsoro se baignaient et mangeaient des piranhas et des escargots. Les fragments d'os et de poteries, ainsi que l'infinité de coquilles qui parsèment le sol, parlent des grands banquets qu'ils pratiquaient et gardent encore l'aura de leurs dangereuses démesures* »³¹⁴. Selon Cordeu, enfin, qui reprend l'ancienne dénomination de Karchaute (« karcha »,

311. Il s'agit d'un ancien comptoir situé à une vingtaine de kilomètres en aval de Bahía Negra, sur le cours supérieur du fleuve Paraguay. La référence la plus ancienne que nous ayons de cet endroit est celle de Guido Boggiani, qui signe en 1898 une soixantaine de ses fameux « portraits chamacoco » à « Puerto 14 de Mayo ». Boggiani et son associé argentin ont créé cet établissement qui devait vivre du commerce de fourrures, de plumes et du ravitaillement (en bois, en gibier) des vapeurs qui remontaient le fleuve. Les photographies ont été publiées en 1904, en Argentine, sous forme de cartes postales : R. LEHMANN-NITSCHÉ (1904), *La colección Boggiani de Tipos Indígenas de Sudamérica Central* (Die Sammlung Boggiani von Indianertypen aus dem zentralen Südamerika), *100 fotografías de indios clasificados por grupos, con un suplemento de 14 fotografías especiales*, Buenos Aires, R. Rosauer, 1904. Elles ont fait l'objet d'une réédition : Fric, A.V. and Fricova (1997). *Guido Boggiani, fotógrafo*. Praga, Nakladatelství.

312. SúsNIK y mena dans les années cinquante quelques prospections archéologiques.

313. SÚSNIK, *op. cit.*, 1957, p. 9.

314. ESCOBAR, *op. cit.*, 1999, p. 26.

coquilles ; « uét », tas ; « tas de coquilles »), « *les coquillères et les grands os sont connectés mythiquement aux restes alimentaires et aux squelettes des déités. Ils témoignent encore de ces événements* »³¹⁵. Le fait qu'une bonne partie des entretiens et des campagnes de terrain menés par les anthropologues dans les dernières quinze années se soient déroulés dans ce même endroit pourrait nous rendre sceptiques sur les raisons qui justifient une telle insistance – et convergence – dans l'identification de Karchabalut comme le lieu des événements anabsoniques³¹⁶ ; mais des recherches plus anciennes (celles de SúsNIK notamment) et nos propres entretiens menés dans d'autres communautés tendent à confirmer l'unanimité de cette identification.

En revanche, l'emplacement du premier *harra* diffère selon les versions, ou plutôt, selon la position de l'informateur. SúsNIK, en travaillant avec des Ishir-ebidoso dans les années 1950, situe le lieu où se trouvaient les « hommes anciens » au moment de l'apparition des anabsoro loin dans l'hinterland du Chaco, à proximité de l'actuelle frontière bolivienne³¹⁷. Cordeu, travaillant lui aussi avec des informateurs ebidoso, situe cet endroit en un point « proche d'Oia [un étang] », c'est-à-dire à une centaine de kilomètres de Bahia Negra vers l'intérieur du Chaco³¹⁸. Escobar coïncide avec Cordeu lorsqu'il signale que « *pour les Ebidoso, cet endroit s'appelle Moiéhene et correspond à celui de nos jours connu sous le nom de Caacupé, à 120 kilomètres de Bahia Negra* », c'est-à-dire, dans les environs d'Oia. Mais il indique que « *pour les Tomaraho, il était situé à une quarantaine de kilomètres de la rive du fleuve, vers le couchant, et serait connu par le nom de Nahyn* »³¹⁹, probablement dans le secteur des étangs d'Inmakata. C'est-à-dire que si l'identification du lieu mythique où vivaient les anabsoro est unanime et précise, celle de l'endroit où se trouvaient « les hommes » varie selon les groupes interrogés, ce qui est par ailleurs tout à fait cohérent, chacun des groupes situant le *harra* primitif dans son arrière-pays respectif.

L'orientation cardinale qui sous-tend ce récit a fait l'objet d'hypothèses importantes. Deux grands axes interprétatifs ont été avancés. Le premier a été argumenté par Cordeu. Pour lui, la position relative des anabsoro et des hommes dans le récit traduit

315. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 118.

316. Une communauté Ishir-ebidoso habite actuellement cet endroit, qui fut repeuplé dans les deux dernières décennies. Il s'agit du groupe qui mène avec le plus d'efficacité et de visibilité des actions de diffusion et d'« exploitation » du patrimoine culturel Ishir. Un petit musée vient d'être installé et quelques éco-touristes s'y rendent de temps en temps pour acheter des pièces d'artisanat ou observer la « vie des indiens ».

317. SÚSNIK, *op. cit.*, 1957, p. 9.

318. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 118. Dans ses travaux les plus récents, résultat des terrains fait entre les Ishir-tomaraho dans les années 1990, Cordeu maintient Oia comme emplacement probable du *harra* primitif. Cf. CORDEU, *op. cit.*, 2003. Je crois qu'il s'agit d'une donnée ebidoso qui se filtre par inertie dans son ouvrage dédié aux Tomaraho.

319. ESCOBAR, *op. cit.*, 1999, p. 26.

une structure matricielle de la pensée religieuse chamacoco, à savoir celle qui oppose le levant et le couchant du soleil, l'orient et l'occident. Le récit s'inscrit dans un ensemble mythologique plus vaste – « mythologie de la mort » – à l'intérieur duquel ses coordonnées et sa configuration spatiale trouvent tout leur sens : « *le schéma spatial de la Aishtuwénte or Xau Oso [la parole sacrée d'Ashnuwerta] est sensiblement similaire à celui de la Mythologie de la Mort* », car dans celui-ci « *une déité venu de l'univers chthonien [...] creusa la première tombe en un harra situé à l'ouest et ouvrit un canal souterrain jusqu'au Pays des Morts (kulúlte) situé aux confins orientaux* ». Symptomatiquement, nous dit-il, « *venues elles aussi du monde souterrain, les déités anabsoro expriment aux femmes leur intention de rester dans un endroit proche du lever du soleil – c'est-à-dire kululte – où ils érigeraient ensemble le premier Tobich* ».

Dans cette perspective, le mouvement du soleil serait associé à une dialectique entre la *renaissance* et la *corruption*. Son trajet diurne représenterait une « *courbe onto temporelle* » allant de l'« *eicheráxo* » (renouveau) au « *puruxle* » (corruption). Ce mouvement serait sensiblement associé « *au mouvement de la droite vers la gauche et au spectre chromatique allant du noir [la nuit] au rouge [le coucher] ou encore de la fraîcheur à la corruption* ». En sens inverse, son chemin souterrain – fait pendant la nuit – « *symbolise le voyage du Premier Mort et les liens par lesquels celui-ci devient le fondement du Vivant* »³²⁰. Cette cardinalité binaire et les circulations qu'elle habilite, constitueraient le socle de la pensée religieuse et de l'armature mythologique des Chamacoco. Dans ce sens, la position relative des anabsoro à *Karcháute* (à l'est, sur le fleuve Paraguay) et des hommes à *Moiexne* (à l'ouest, vers l'intérieur du Chaco) « *serait une représentation, à une autre échelle de signification, des vicissitudes et des expériences de base qui sont au cœur de la religiosité chamacoco* ». D'où il s'ensuit que le mouvement « des hommes » vers l'est décrit par le récit « *serait l'équivalent sémantique de la succession des strates générationnelles et l'Histoire Sacrée [le récit] qu'elles représentent correspondrait à la révélation progressive du sens chiffré de la corruption* ». Ainsi, le récit peut être lu comme « *une interrogation mythologique au cours de laquelle la terreur numineuse initiale déchaînée par l'apparition des anabsoro se résout finalement dans l'émergence du sacré* »³²¹, c'est-à-dire, nous le verrons plus tard, dans l'avènement de la *parole sacrée*, de la parole sacrée d'Ashnuwerta - *Aishtuwénte or Xau Oso*.

Premier axe interprétatif donc, qui justifierait la position orientale des anabsoro et celle occidentale des hommes en fonction de la charge symbolique dont chacune de ces

320. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 118.

321. *ibid.* p. 119.

positions est revêtue. La position orientale des anabsoro/déités serait cohérente avec celle qu'occupent d'autres figures mythologiques associées à la corruption et à la mort. S'approchant de l'est, c'est-à-dire des anabsoro, les *hommes-sans-entendement* originellement situés à l'occident *comprendraient* et recevraient le don du raisonnement, de l'orientation et de l'entendement (*eiwo*) par le biais d'un accès eschatologique et progressif au sacré, c'est-à-dire, par une marche progressive vers l'orient.

Une deuxième ligne argumentaire fut proposée par SúsNIK dès ses premiers travaux sur les Chamacoco dans les années 1950. SúsNIK interprète le récit en fonction de la tension sociologique que produit dans ces sociétés le passage « du centre [du Chaco] au fleuve [Paraguay] ». Les sociétés chamacoco articulent successivement, dit-elle, deux modules culturels différents. Celui, primitif, qui était associé à la vie dans la brousse de l'hinterland du Chaco boréal, et celui, plus récent, qui résulte de leur établissement sur la rive occidentale du fleuve Paraguay³²². En effet, à un moment déterminé, des groupes « chamacoco » de l'intérieur du Chaco se sont déplacés vers la rive du fleuve. Ce passage fut déterminant, mais pas unanime : les groupes septentrionaux (Ebidoso) y sont installés de longue date (plusieurs générations) et même si l'arrière-pays était habité par d'autres groupes (Tynyro, Horio), le centre de gravité de ces populations s'est définitivement constitué à proximité du fleuve ; les groupes méridionaux (Tomaraho) se sont maintenus par contre jusqu'à une époque très récente (1982) en retrait du fleuve. Ainsi, l'opposition entre « ceux du fleuve » et « ceux de la brousse » fonctionne sur deux niveaux : a) elle distingue les groupes septentrionaux (Ebidoso, Horio, Tynyro) établis depuis longtemps près du fleuve, des méridionaux (Tomaraho) qui se sont traditionnellement maintenus dans les terres intérieures ; b) elle signale, à l'intérieur de chaque groupe, la tension entre un module culturel « ancien » (la vie dans l'intérieur du Chaco) et un module culturel « moderne » (la vie sur le fleuve). Cette tension est suffisamment vive pour que le « retour à la brousse » ait été prôné avec force aux moments critiques de la vie riveraine : au début du XX^e siècle, la recherche de Xoxit, Seigneur de la brousse, anima un mouvement contestataire important qui voulut échapper à la pression montante qu'introduisait l'ouverture colonisatrice du fleuve ; plus récemment, la scission qui conduit à l'établissement du campement de Potrerito, en retrait du fleuve, se fit aussi avec l'argument d'un « retour au centre » qui seul pouvait protéger contre les forces déstructurantes de la vie sur le fleuve ; il y a quelques années, enfin, les anciens de María Elena prônaient eux aussi le « retour à la brousse » et la séparation d'avec les plus jeunes, acquis aux activités propres à la vie riveraine (commerce, travail, pêche, prostitution, etc.). Ainsi, les différents éléments qui structurent le

322. SUSNIK, *op. cit.*, 1957, p. 9.

récit (l'axpora, l'osapyk, le harra, etc.) sont réintroduits et interprétés en fonction de leur appartenance ou de leur association à l'un ou l'autre de ces habitats³²³.

Súsnik intitule ce récit comme «le mythe du changement du monde» : le moment matriciel de ce changement aurait été le déplacement de ces populations vers le fleuve. Le mythe raconte ce déplacement tout en pensant les contradictions qu'il entraîne. Dans la structuration spatiale du récit, l'orientation cardinale ou « absolue » de la scène (Est/Ouest ; Levant/Couchant) est moins déterminante que son orientation « relative », c'est-à-dire, fondamentalement, l'opposition entre « la brousse », où le récit situe les « hommes anciens », et « le fleuve », auquel sont associés les *anabsoro* et d'où émergeront plus tard les « hommes nouveaux », les « Ishir » : « *Les Zamuco circulaient dans la périphérie des Manasicas et des Chiquitos, il semble qu'avec un degré de dépendance socio-périphérique [...]. Le mythe du "changement du monde" interprète le passage entre "les gens d'avant", chasseurs inférieurs, et "les gens nouveaux", qui ont un autre patron de vie* »³²⁴.

On commence à entrevoir l'importance et la difficulté du problème. Le récit raconterait donc le passage entre une forme de vie ancienne (chasseurs « inférieurs » nomadisant l'espace intérieur du Chaco) et une nouvelle forme de vie (organisation clanique, tabous alimentaires, villages organisés autour du *harra*, art et peintures, *eiwo* ou entendement, etc., on y reviendra). Il raconterait donc l'avènement d'un ordre social – la société Ishir – à partir de la rencontre entre des hommes anciens, des chasseurs qui nomadisaient dans les terres intérieures de l'occident, et des êtres étranges, des *anabsoro* venus de l'est et vivant à proximité du fleuve. Les Ishir, dit le texte, se constituent *parce que* cette rencontre a lieu. Si l'on avait à reprendre les terminologies actuellement en cours, c'est de l'« ethno-histoire » d'une « ethno-genèse » qu'il s'agirait : sauf que la formation de ce *ethno-* constitue à proprement parler *le problème* que ce récit pose. C'est donc peut-être à force d'« *ethnolyses* » successives que nous finirons par le faire signifier.

323. La position qui joue l'*axpora* (le tubercule d'où sortirent les premiers *anabsoro*) dans chacune des deux interprétations signalées peut être caractéristique. Pour Cordeu, le mot « *axpora* » serait le résultat, par troncation, du terme composé « *axák-póra* », ce qui renforcerait sa puissance signifiante au sein du récit, car si « *axák* » peut être traduit comme « faire un sentier » ou « ouvrir le chemin », « *póra* » traduirait quant à lui un concept proche d'« image » ou « reflet ». Non seulement le sens du terme installe la relation spéculaire entre les humains et les *anabsoro* sur laquelle fonctionne le récit, mais, ayant un sens proche à « celle-qui-ouvre-le-chemin-de-l'image » ou du « reflet », elle annonce sa solution, c'est-à-dire, dans l'argument de Cordeu, l'avènement du *sacré*. COREDEU, *op. cit.*, 1981, p. 130. Pour Súsnik par contre, la force signifiante de l'*axpora* dans le récit vient du fait qu'elle est doublement caractéristique : de la vie dans l'hinterland du Chaco, d'abord, où elle constitue la principale ressource hydrique et donc, un élément culturel central de la vie « des temps anciens » ; l'opposition avec le grand fleuve Paraguay (« la grande eau ») est en ce sens flagrante. Caractéristique ensuite, de l'économie féminine, et cette incidence prendra toute sa force lorsque le récit arrivera à l'un de ses moments clés, l'inversion sociologique qui consacra le pouvoir des hommes. SÚSNIK, *op. cit.*, 1957, p. 8.

324. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969.

c. Que sont les anabsoro ?

Qui étaient donc ces étrangers venus de l'orient et habitant la rive du fleuve Paraguay ? Qui étaient-ils, mais avant tout, qu'étaient-ils ? Nous savons peu de choses sur le terme « anabson » et son étymologie reste incertaine. Les quelques et fragmentaires vocabulaires chamacoco enregistrés au cours du siècle dernier, et les efforts plus récents pour établir un dictionnaire ne permettent pas d'éclairer le problème. Boggiani fut le premier à noter le terme – « anábüsén » – qu'il définit comme « danse des esprits »³²⁵. Le fait qu'il ne nomme pas les personnages sinon la danse par laquelle ils sont représentés est significatif : tout indique que Boggiani ne connaît pas le récit (car, nous le verrons plus tard, *il est dans le récit*) et que ce sont les danses et les masques qui attirent son attention. Il travaille aussi à un moment où l'intérêt se porte sur les « objets indigènes » et où les ethnologues ont pour tâche de produire des « collections » et de leur penser des filiations et des diffusions. De cette même strate participe l'explorateur tchèque A.V. Fric qui dédia un bref article – « Notes on the Mask-Dance of the Camacoco » – à la question. Il parle des « anabason » et les définit comme étant des « esprits »³²⁶. Le *Vocabulaire Chamacoco* qu'il compila, et que Loukotka publia plus tard, ne fait cependant aucune référence au terme³²⁷. Frick annota une version du récit qui nous occupe, dont Métraux s'inspira pour écrire un bref article, *The Myth of Chamacoco Indians*³²⁸. Dans l'immédiate avant-guerre du Chaco, lors de sa deuxième visite à l'Alto Paraguay, Baldus s'entretint, sur la côte du fleuve, avec « Belige, um joven que se tornara o meu melhor amigo » : celui-ci lui rapporta le récit des « anápösö » à partir duquel il écrira un article important³²⁹. Il inaugure avec Métraux une nouvelle strate où l'argumentation deviendra proprement mythologique, c'est-à-dire qu'elle portera plus sur le récit, sous son « format mythe », que sur la fête des anabsoro et les masques qui intéressaient Boggiani et Fric. Les anabsoro sont définis comme des

325. G. BOGGIANI (1900), « Compendio de Etnografía Paraguaya Moderna (I. Los Toba, II. Los Machicui, III. Los Chamacoco) », in : *Revista del Instituto Paraguayo*, Asunción, 1900, vols. II, p. 115.

326. A.V. FRIC & P. RADIN (1906), « Notes on the Mask-Dances of the Chamacoco », in : *Man*, London, vol. LXXVII, p. 116-119.

327. C. LOUKOTKA (1930), « Vocabularios inéditos o poco conocidos de los idiomas Chamakoko, Sanapá, Angaité y Sapuki ». - In : *Revista del Instituto de Etimología de la Universidad Nacional de Tucumán*, Tucumán, vol. I, n° 3, p. 557-592.

328. A. MÉTRAUX (1943), « A myth of the Chamacoco indians and its social significance », in : *Journal of American Folklore*, Washington, 1943, vol. LVI.

329. H. BALDUS (1931b), « Die Allmutter in der Mythologie zweier südamerikanische indianerstämme (Kágaba et Tumerehá) ». In : *Archiv für Religionswissenschaft*, Stuttgart, 1931, vol. 29, n° 214, trad. fr. : « La mère commune dans la mythologie de deux tribus sudaméricaines (Kágaba et Tumerehá) », in : *Revista del Instituto de Etimología de la Universidad Nacional de Tucumán*, Tucumán, 1932, vol. II.

« esprits de la forêt » et « Echetevuárhâ » (Ashnuwerta), interprétée comme une « proto-mère », devient le centre de l'argument³³⁰.

La plus inattendue des définitions proposées, parce qu'indéchiffrable à première vue, est celle que fournit l'explorateur russe Ian Bélaieff dans son *Vocabulaire Chamacoco* : « *anabson-anabsonro* : *bombero, bomberos* », c'est-à-dire, « pompiers »³³¹. Ce terme reçoit en Argentine l'acception de « espion, explorateur du champ ennemi »³³². Bélaieff, au service de l'armée paraguayenne, explora pendant dix ans la région afin de préparer les positions pour la Guerre du Chaco. La traduction qu'il propose s'inscrit donc dans le cadre conceptuel et sémantique de la guerre. Mais il est intéressant de noter que les « esprits » de Bogianni ou de Baldus trouvent ici une forme plus précise : sous ce « espions ennemis » ce sont presque les « étrangers furieux » qui transparaissent. Bélaieff ne s'est guère occupé de mythes ou de masques. S'il est bien vrai qu'il a publié quelques chants propitiatoires (p. ex. « chanson pour l'orage »³³³) et qu'il a dressé un tableau des principales partitions claniques³³⁴ chamacoco, son attention s'est surtout portée sur l'emplacement, la démographie et la structuration politique concrète des groupes qui habitaient le territoire qu'il avait exploré. C'est exactement en ce sens que son œuvre – trop concise – a une valeur décisive. Les vocabulaires de plusieurs langues zamuco publiés par Lussagnet³³⁵ ne contiennent pas le terme et il faudra attendre le *glossaire* de SúsNIK pour trouver une définition plus détaillée de ces « anabsonro : démons souterrains et subaquatiques à figure humaine »³³⁶. Mais elle ne propose, dans son « dictionnaire ethnographique »³³⁷, aucune définition ni indice étymologique pour ce terme. Sans grande surprise, le glossaire chamacoco des missionnaires évangéliques ignore le terme³³⁸, mais il réapparaît dans leur dictionnaire *Ishiro-español* : « ahnâpsirc : clown

330. H. BALDUS (1931a), « Notas complementâres sôbre os indios Chamacoco », in : *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1931, vol. 17, p. 539.

331. J. BÉLAIEFF (1937), « El vocabulario chamacoco : Castellano-chamacoco, Chamacoco-castellano. Texto chamacoco. Canción de la tormenta », in : *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 1937, vol. IV, n° 1, p. 29.

332. Dictionnaire de la Real Academia Española, 23^e édition, consultation électronique.

333. BÉLAIEFF, *op. cit.*, 1937.

334. J. BÉLAIEFF (1936), « Clanes entre los chamacocos », in : *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 1936, vol. II, n° 2, p. 192.

335. S. LUSSAGNET (1961/62), « Vocabulaire samuku, morotoko, poturero et guaranoca précédés d'une étude historique et géographique sur les anciens Samuku du Chaco bolivien et leurs voisins », in : *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, 1961/62, vols. 50 et 51.

336. SÚSNIK, *op. cit.*, 1957, p. 127.

337. B. SÚSNIK (1970), *Chamacocos II : Diccionario Etnográfico*, Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1970, p. 191.

338. M. ULRICH & R. DE ULRICH (1989), *Yerahalo Letra Ishir Ahwoso (aprendamos el Alfabeto Chamacoco)*, Asunción : Instituto Lingüístico de Verano, Misión a Nuevas Tribus Paraguay (New Tribes Mission), 1989.

mythologique » (« payaso mitológico »)³³⁹. Sequera, enfin, note une première fois « anabsoro »³⁴⁰ et une deuxième, « ahnapsûro »³⁴¹, sans autre précision quant au sens du terme qu' « êtres originaires » ou « êtres mythiques ». Escobar, pour sa part, utilise lui aussi la graphie « anabsoro », mais ne lui donne pas de sens explicite, laissant jouer le terme dans un flou (« l'essentiellement autre », « les dieux », « les forces numineuses », « le fait fondamentalement esthétique ») qui multiplie et enrichie sa signification mais ne la précise pas³⁴².

Tableau n° 8 : Stratigraphie du terme « anabson » et ses traductions

AUTEUR	DATE	TERME	TRADUCTION
Boggiani	1898	anábüsén	esprits
Fric	1906	anabason	esprits
Baldus	1931	anápösö	esprits de la jungle
Bélaieff	1937	anabsonro	pompiers
Súsnik	1957	anabsonro	démons souterrains et subaquatiques anthropomorphes
Cordeu	1981	axnábsero	théophanie
Sequera	1988	anabsoro	êtres originaires
Escobar	1993	anabsoro	divinités
Ulrich	2000	ahnâpsirc	clowns mythologiques
Sequera	2002	ahnapsûro	êtres mythiques

Le tableau ci-dessus mérite quelques brefs commentaires. Tant que l'attention a été préférentiellement portée sur la trace matérielle du récit et sur les « objets indigènes » qui l'accompagnent, les anabsoro ont été définis ou interprétés comme des « esprits », sans autre précision. Boggiani parle de la « danse des esprits », Fric d'une « mask-dance » et Baldus de l' « anaposo fest ». C'est ce que nous appellerons plus tard la « strate fétichiste » ou muséographique. Mais la guerre du Chaco introduit une coupure, dont les très insolents « pompiers » pourraient servir de symptôme. À partir de ce moment, un double processus se met en marche. D'une part, l'attention est préféren-

339. M. ULRICH & R. DE ULRICH (2000), *Diccionario Ishiro (Chamacoco)/Español - Español/Ishiro (Chamacoco)*, Asunción : Instituto Lingüístico de Verano, Misión a Nuevas Tribus Paraguay (New Tribes Mission), 2000, p. 14.

340. G. SEQUERA (1988), *À la recherche d'une culture inconnue : Les Tomaraho*, Paris : Unesco, document de travail, 1988, p. 108.

341. G. SEQUERA (2002), « A la búsqueda de una cultura desconocida : Los Tomaraho del Alto Paraguay », in : *Suplemento Antropológico*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2002, vol. XXXVII, n° 2, p. 702.

342. T. ESCOBAR (1993), *La belleza de los otros (Arte indígena del Paraguay)*, Asunción : Paraguay, Museo del Barro & RP Ediciones, 1993, p. 118 ; ESCOBAR, *op. cit.*, 1999, p. 25.

tiellement portée sur le récit (il reçoit sa première mise en forme ethnographique) ; de l'autre, les anabsoro sont progressivement déifiés, jusqu'à en faire des dieux (ou inversement des démons), des théophanies ou des êtres originaires. Constatons que cette inflexion correspond, d'une part, au processus de sédentarisation et de « réduction » de ces populations qui aboutira dans les années 1960 à l'utilisation du terme « communauté » ; de l'autre, à l'établissement de missions religieuses à Bahia Negra et Fuerte Olimpo³⁴³. De la sorte, la « danse » et la « fête » des anabsoro, deviennent progressivement un « rite », le « rite » d'une « communauté ».

Les traductions disponibles n'éclairent pas le sens du terme « anabsoro », elles le classent. Mais s'il est indéniable que ces êtres sont investis d'une puissance numineuse, leur assimilation à des « dieux » risque de brouiller quelques pistes qui sont pour nous autrement intéressantes. De « anabusen » à « ahnapsûro » en passant par « axnábsero » et par « anabsonro », il apparaît qu'en dépit de la variété des graphies utilisées, la structure du terme se maintient stable. Si l'on suit Cordeu, qui est le seul à avoir proposé une étymologie du terme, elle articulerait deux mots ici confondus par apocope : « anabsa » et « sherwo ».

« Anabsa » (que Cordeu pose *axnábsero*) ferait partie d'une famille de mots qui partagent la racine – *absa*, dont *piabsa*, *ixabsa*, *exnabsa*. Dans tous les cas, *absa* serait l'indicatif générique de l'*alter*, de tout être ou chose lié par une relation spécifique au locuteur. Ainsi « *exnabsa* », « ses gens », connoterait la classe composée par tous les êtres (humains ou l'ayant été à un moment) qui sont considérés égaux au locuteur : « *exnabsa* : *pareil à soi* [como uno], *c'est pour cela que l'on ne peut pas le tuer, qu'il faut le laisser libre* ». Au contraire, « *axnábsero* » signifierait tous les êtres, d'aspect humain ou pas, qui suscitent un sentiment d'étrangeté : « *ainsi, de façon primaire, il définit l'appartenance à un autre groupe ethnique ou culturel* »³⁴⁴. Ce qui achève de nous convaincre, c'est que Cordeu donne comme exemple le fait qu'il ait été lui-même traité d'« *axnabsa* » ; nous-même avons reçu à plusieurs reprises le qualificatif d'« *anabsero* » et, malgré les tentations de la discipline, nous n'avons aucunement eu le sentiment d'avoir été pris pour un esprit ou une divinité, mais plutôt pour quelque chose de proche à « *gringo* ». SúsNIK assigne sensiblement le même sens à la particule « *absa* » (*axa*), concluant en un plus simple « *étranger* »³⁴⁵. « *Sherwó* », pour sa part, deuxième composante du terme « *anabsoro* » (*axnabsherwo*), possède, toujours selon Cordeu, plusieurs acceptions mais avec un sens toujours proche de « *féroce* », « *déchaîné* », « *furieux* » ou

343. De New Tribes Mission (évangélique, 1954 à Bahia Negra) et de Santa Teresita (salésienne, à Fuerte Olimpo).

344. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 121.

345. B. SÚSNIK (1969), *Chamacocos I : Cambio cultural*, Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1969, p. 14, 135.

«courroucé ». Ce sont donc des « étrangers furieux » que ces gens de l'intérieur du Chaco ont rencontrés jadis sur la rive du fleuve Paraguay.

Il y a des arguments qu'une situation du « champ » freine ou refoule juste avant qu'ils ne se déploient. SúsNIK est sur le point, tout le long de son exposé, d'affirmer le caractère pluriethnique ou inter groupal de la scène qui ouvre ce récit. Du reste, d'entre tous les exégètes qui se sont penchés sur le problème, elle est la seule à affirmer la dimension sociologique de la rencontre entre ces « gens du Chaco » et ces « étrangers furieux ». Mais l'argument n'est pas poussé plus loin et ces « autres déchaînés » s'enfouissent à nouveau dans le mythe. Cordeu ouvre explicitement le débat en posant, étymologiquement d'abord³⁴⁶, analytiquement plus tard³⁴⁷, que « *les traductions les plus expressives du terme axnábsero disent littéralement qu'il s'agit "des gens furieux aux alentours des Ishir"* » ; mais c'est pour conclure qu'il s'agit « *d'une intuition de la puissance divine à la façon d'un contour fermé qui avance inexorablement sur le monde humain* ». Voici qu'en début d'analyse le terme « anabsoro » voulait dire « littéralement, les gens furieux des alentours » et qu'à la fin de l'argument, il « *condense la notion d'une opposition extrême entre l'humain et l'altérité divine* »³⁴⁸. Les Ishir, en ce temps ou en un autre, étaient-ils seulement entourés de puissances célestes ?

1. PHÉNOMÉNOLOGIE DES « ÉTRANGERS FURIEUX »

a. Saga des anabsoro, récit (II)

[...] *le coït se prolongea pendant toute la nuit, et encore, selon quelques-uns, pendant les jours et les nuits qui suivirent.*

9. *Le harra était situé à proximité du campement des Indiens. Les hommes, s'étaient approchés, alarmés par les secrètes occupations des femmes. Ils les virent déboiser les lieux, puis protéger le futur emplacement du harra par une palissade en branches. Ils virent aussi qu'un dispositif étrange avait été installé au début d'un chemin dont ils ne savaient rien et qu'ils n'osèrent pas explorer. Ils sont restés à une distance prudente en attendant de savoir ce que ces yutoro pouvaient bien être en train de manigancer. Ces hommes n'avaient pas d'eïwo, ils n'avaient aucun entendement. Ils n'avaient pas de woso non plus, pas de puissance vitale, aucune force dans l'être. Quelle fut leur horreur lorsqu'ils entrevirent, à travers*

346. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 120-123.

347. CORDEU, *op. cit.*, 2003, 50-54.

348. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 122.

les branchages qui les protégeaient, la procession inouïe de ces êtres invraisemblables ! Les cris blessèrent leurs oreilles et les couleurs aveuglèrent leurs regards. La puissance, surtout la puissance, ce **woso** intense que dégageaient les **anabsoro**, les fit fuir à toutes jambes, ignorants et terrorisés. Ils n'eurent pas le temps de voir ni moyen d'apprendre le dénouement amoureux de la scène.

10. Cette relation ouvrit des nouvelles perspectives pour les femmes. Ayant installé le **harra** et parcouru la distance qui le séparait de l'**osapyk**, elles apprirent les rudiments de l'**eiuo** (sens de l'orientation, raisonnement, entendement) ; la fréquentation des **anabsoro** les rendit plus belles, des peintures ornaient leurs visages et des plumes prolongeaient leurs cheveux ; elles apprirent des mères anabsoniques des arts et des activités diverses et reçurent d'elles des instruments caractéristiques. **Kaiporta** leur apprit la cueillette et leur offrit les instruments servant à creuser le sol et prospector les arbres, **Pfaujata** leur fit don du caraguatá et leur apprit à utiliser ses fibres pour tresser des objets variés d'utilisation domestique ou rituelle, des sacs mais aussi des masques et certains vêtements. Et ainsi de suite, chaque mère anabsonique offrit aux femmes un bien culturel depuis lors associé à l'économie féminine³⁴⁹. L'apprentissage des femmes se déroulait à l'intérieur de l'**osapyk** des **anabsoro**, le seul endroit où elles pouvaient rencontrer les mères toutes-puissantes. Mais pour s'y rendre, elles devaient parer leurs corps d'ornements divers et leur peau de peintures variées. **Cet** est le nom de ce procédé d'appropriation formelle des qualités de l'autre. La peau des femmes se teinta ainsi progressivement des mêmes couleurs que celle des **anabsoro**, et leurs voix apprirent aussi les cris puissants qui caractérisaient celles de leurs partenaires. Les femmes devinrent à leur tour puissantes, animées d'un **woso** grandissant, image et reflet de celui des **anabsoro**.

11. Profondément asymétrique, cette situation ne pouvait se maintenir trop longtemps. Dès le début, les jeunes **yutoro** avaient caché aux **anabsoro** l'existence des hommes. Elles avaient pu ainsi se rendre à l'**osapyk** et se livrer ensuite à toutes les passions amoureuses que les visiteurs réveillaient en elles. Selon quelques narrations, le mensonge des femmes comptait avec la complicité de quelques-uns des **anabsoro** qui, pour pouvoir s'unir à elles, cachèrent à leur tour l'existence des hommes aux grandes mères anabsoniques. Quoiqu'il en soit et quels qu'aient été leurs complices, les familles anabsoniques vivaient dans l'ignorance de l'existence des hommes. Ceux-ci ne savaient rien non plus des **anabso-**

349. Pour une typification des biens culturels que chaque anabsoro donna aux femmes, voir CORDEU, *op. cit.*, 1999 (2003).

*ro. Ils avaient été terrorisés par leur apparition initiale dans le **harra** et depuis lors ils évitaient les lieux et ne soupçonnaient guère la secrète passion des femmes. Mais, trop attachées à leurs amants célestes, celles-ci commencèrent à délaisser progressivement la vie dans le campement. Leurs visites au **harra** et de là, à travers le **nepyte**, à l'**osapyk** des **anabsoro**, devenaient de plus en plus fréquentes et leurs absences du campement indien de plus en plus notoires. En plus, leur aspect avait sensiblement changé et leur caractère devenait de plus en plus difficile. Non seulement les **yutoro** s'absentaient longtemps dans la brousse en justifiant leurs promenades par des excuses invraisemblables, mais en plus leurs soeurs et cousines, toutes les femmes commençaient elles aussi à s'éprendre d'amours anabsoniques. Les grandes mères **anabsoro**, en multipliant les dons et les faveurs, avaient fait des femmes des êtres sensiblement avantagés vis-à-vis des hommes qui se maintenaient, eux, dans la pénible existence des temps anciens, privés d'entendement, d'art et de beauté.*

*12. Mais cependant, se méfiant de plus en plus des étranges promenades de leurs femmes, les hommes envoyèrent un jour un espion qui les suivit sans être vu. De retour au campement, il raconta aux hommes tout ce qu'il avait vu : les femmes et les **anabsoro**, les dons dont elles bénéficiaient, le **harra** et le **nepyte**, la puissance et les couleurs. Les hommes furent courroucés, mais n'osèrent pas approcher les visiteurs surhumains. Ils se résignèrent, gardant un silence plein de rancune et de peur. Certains disent même qu'ils donnèrent aux femmes des fruits et de la viande pour qu'elles puissent se livrer à leurs relations bienfaitantes dans l'espoir de pouvoir eux aussi en bénéficier. Mais aucun, pas même Syr le "cabeceante" (**os-balut**), n'osa se montrer aux **anabsoro** ni affronter les femmes. Celles-ci, identifiées de plus en plus à leurs puissants amants, étaient devenues redoutables.*

*13. Un homme était désespéré à cause des pleurs incessants de son bébé que sa mère, éprise d'amours et de fêtes olympiques, avait oublié d'alimenter. Les jours passaient et l'enfant ne voulait pas se tranquilliser ni la mère réapparaître. Angoissé, l'homme supplia sa belle-sœur d'aller chercher l'ingrate femme. Elle la trouva dans l'**osapyk**, complètement énamourée de l'anabson **Kaimo**. Elle lui expliqua les difficultés de son mari et les pleurs de son enfant en la pressant de revenir au plus tôt vers le campement. Mais la femme n'entendait pas raison, envoûtée qu'elle était par la présence lumineuse de **Kaimo**. Elle pria sa sœur d'aller chercher l'enfant et de le lui rapporter. **Kaimo** se préparait à danser dans le*

harra et elle ne voulait pas se priver d'un aussi magnifique spectacle. « Elle était complètement amoureuse de ses couleurs », ajoute quelqu'un³⁵¹.

14. Le gamin fut amené à l'*osapyk* et mis entre les bras de sa mère. Mais la fascination de cette femme était telle que, même lorsque son fils commença à téter, elle ne sut pas s'occuper de lui et son *pypyk*, sorte de lange en caraguatá, glissa inopportunément laissant à découvert son jeune sexe masculin face aux regards stupéfaits des *anabsoro*. D'autres versions signalent que ce fut sa façon particulière d'uriner – un arc impropre aux femmes – qui découvrit le sexe de l'enfant. D'autres encore assurent que la révélation ne se dut pas à un enfant, mais à un morceau de viande plein de graisse qu'une femme mangeait diatriquement et que seul un homme aurait pu lui faire parvenir³⁵².

15. *Ashnuwerta* et les autres mères *anabsoniques* entrèrent dans une grande colère. Selon les uns, l'atmosphère se teinta d'un rouge intense lorsqu'elle ordonna aux femmes de partir immédiatement à la recherche de tous les hommes et de les faire venir au *tobich* (*osapyk*). Pour les autres, ce fut *Ashnuwerta* qui, d'un seul et long galop, se déplaça jusqu'au campement et demanda à ce que le plus fort et courageux d'entre eux s'avancasse vers elle. Syr, un guerrier prestigieux, un *pylota*, fit le premier pas.

b. Phénoménologie des étrangers furieux

Les femmes appréhendent ces êtres en trois moments ou étapes. Ce sont d'abord leur apparence et leur allure impressionnante qui les frappent successivement d'effroi, d'admiration et de passion. L'étrangéité de ces êtres tient fondamentalement à cette dimension esthétique, à ce travail sur la forme qui joue entre leurs figures encore humaines et l'anormalité de leurs semblants, l'excès ou le défaut de traits caractéristiques, l'inversion ou la substitution des parties du corps, l'anomalie des démarches, la stridence ou la douceur des chants, etc. Le récit décrit une scène muette, sans dialogues, toute communication prend la forme d'une impression sensible, visuelle, auditive, sensuelle ; ces êtres sont un *phénomène* : présence prodigieuse et hyperbolique, mais aussi présence toute faite d'apparence. La spécificité de leurs semblants les identifie, mais aussi, nous le verrons, elle *est* leur puissance : en se travestissant, les femmes – les hommes plus tard –

351. ESCOBAR, *op. cit.*, 1999, p. 34.

352. SÚSNIK, *op. cit.*, 1957, p. 14. La graisse joue ici le même rôle que l'enfant, c'est-à-dire, dévoiler l'existence du mari. En effet, seules les femmes mariées consomment de la graisse et, plus généralement, seuls les hommes chassent et sont donc en mesure d'approvisionner la femme en viande.

prennent la forme *et* la puissance de ces êtres, elles prennent la puissance parce qu'elle est *dans* la forme. Ensuite, en se rendant au *Tobich*, les femmes découvrent les familles anabsoniques. Elles découvrent que ces êtres reconnaissent des filiations et des relations. Au centre, les mères-des-anabsoro (*anabson lata*) présidant le cortège des fils-anabsoro (*anabson abo*). Si le premier moment consistait en une connaissance phénoménologique des anabsoro, ce deuxième temps ouvre vers une sociologie indienne de ces êtres. Question importante, car c'est en fonction de cette sociologie que les relations établies avec les femmes – avec des catégories de femmes – prennent leur sens : le *changement du monde*, rappelons-le, est un fait sociologique, l'avènement des Ishir comme l'institution des clans, de la filiation, du patriarcat, etc. Le récit pose une relation initiale entre une catégorie sociale de femmes et une catégorie sociale d'anabsoro : c'est en transformant progressivement cette donne à coup d'inversions et de conflits que la morphologie sociale des Ishir est postulée. Cette sociologie, la découverte des différences *entre* les anabsoro constitue donc le deuxième moment dans la connaissance de ces êtres. Le troisième temps de cette compréhension est *éthique*. Les femmes comprennent que leur attitude est variable, parfois bienfaisante et parfois hostile, et qu'ils réagissent différemment à leur présence intrusive, leur voulant du mal ou du bien, leur vouant un amour passionnel ou une rancune déchaînée. Il y a donc des anabsoro *bons* – mais le terme correct serait « équilibrés », *om* – et il y en a des mauvais – mais le terme approprié serait « sauvages » ou déséquilibrés, *sherwo*. Cette attitude varie selon la position de chaque anabson vis-à-vis des mères-anabsoro et de leurs familles, et selon la position qu'ils occupent dans les différents conflits qu'à chaque moment menacent et dynamisent la relation. C'est-à-dire que ces êtres seront progressivement et successivement appréhendés selon leurs aspects et qualités sensibles, selon leur sociologie et les relations qu'ils entretiennent, et finalement selon leur éthique et leurs attitudes variables envers les intrus humains.

Les anabsoro sont des êtres anthropomorphes mais leur semblant diffère de celui des humains. Ces différences, qui varient selon les cas, ont une seule et même raison. Elle constitue le *secret* des anabsoro, celui de leur étrangeté mais aussi celui de leur puissance. Tant que ce secret ne sera pas connu par les « humains », ces êtres resteront invincibles et monstrueux. À un moment donné, mais nous n'en sommes pas encore là, il sera révélé : cette révélation permettra aux hommes de perpétrer le magnicide originel, l'assassinat de ces êtres, et leur permettra aussi de s'appropriier leur semblant et de se substituer à eux lors de la fête des anabsoro. En effet, ces êtres sont travaillés par une inversion première : le « point vital », le *diorá*, ne se trouve pas où il devrait l'être mais sur le cou-de-pied, caché par des plumes et des écailles, « *ils ont le cou dans la cheville* »³⁵³.

353. SÚSNIK, *op. cit.*, 1957, p. 9-11.

Cette inversion physique a pour conséquence des anomalies dans la façon de parler, dans la façon de manger et dans la façon de marcher.

Les anabson ne parlent pas, ils crient ou ils balbutient, ils appellent, ils indiquent mais ils ne prononcent pas de mots. Ils s'aident de leurs index pour indiquer les choses ou appeler les gens. Les cris des anabsoro sont caractéristiques. Chacun peut être signalé par la façon particulière qu'il a de crier : hó-hó ! waaaaaga ! wiooo-hó ! Aussi, « *Wioho* », « *Ma* », « *Wagagá* », « *Ho* » ne sont pas à proprement parler les *noms* de ces anabsoro mais l'onomatopée de leurs cris caractéristiques, des termes qui n'ont pas de signification particulière. Or il est souvent question de la « parole d'ashnuwerta » et des secrets qu'elle révèle successivement aux hommes. Mais ces paroles n'interviendront que vers la fin du récit et elles seront confiées à un seul homme, son amant humain *Syr*. Cette parole est donc conditionnée par une *familiarité* : elle intervient lorsque la cohabitation des anabsoro et des hommes a été suffisamment poussée et elle n'intervient qu'envers le compagnon de la Déesse à l'éclat rouge, *Syr*. Ce qui conduit à penser que ces êtres ne sont pas privés de paroles mais plutôt dans une situation d'extériorité linguistique.

L'inversion du *diorá* a des conséquences sur la démarche des anabsoro, qui est aussi anormale et caractéristique. Cordeu note qu'elle est toujours curviligne, à coups d'arcs successifs et inversés, décrivant toujours un trajet sinusoidale ou circulaire selon les cas³⁵⁴. Elle est aussi syncopée, de sorte que ces êtres bougent selon des rythmes anormaux : les uns avancent à petits pas réguliers, les autres alternent de grands galops et des arrêts, d'autres enfin commencent des courses rapides soudainement interrompues puis reprises. On a dit que ces démarches sont caractéristiques et que chaque anabson peut être reconnu à sa façon de se déplacer. Mais elles semblent varier fondamentalement en fonction de la position qu'ils occupent dans le sociogramme anabsonique. Les familles défilent d'un pas ordonné et rythmé, les mères-*lata* en tête et le cortège de leurs enfants-anabsoro-*abo* derrière elles. La cadence du pas, le dessin du trajet et la disposition convexe ou concave qu'adopte le cortège semblent être les traits distinctifs de chacune des familles. Par contre, les anabsoro *eichoso*, ceux qui n'appartiennent à aucune des familles, ont un pas exaspéré et imprévisible, sauvage, s'éloignant intempestivement du trajet prévisible pour tournoyer dans tous les sens, jamais de façon rectiligne. Ces notes relèvent de l'observation des cortèges anabsoniques qui succèdent au moment de la fête des anabsoro, mais comme le signale pertinemment SúsNIK, « *la présentation d'un anabson équivaut à exposer sa figure spécifique* »³⁵⁵ et cette fête prend la forme d'un lent et long défilé des allures de ces êtres. Dans le récit, la démarche des anabso-

354. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 126 ; CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 61-73.

355. SÚSNIK, *op. cit.*, 1957, p. 10.

ro n'est pas spécifiée : il insiste par contre sur la démesure de leurs déplacements, capables de traverser de longues distances en un seul mouvement. La présentation des anabsoro dans le *harra* et l'obnubilation des femmes face au déploiement d'intensité et de beauté qui sont décrits dans le texte servent de base à la fête actuelle : les anabsoro ne sont jamais surpris, ils défilent et se montrent selon leurs traits spécifiques sur la place des fêtes.

L'inversion du *diorá* a aussi des conséquences sur leurs habitudes alimentaires. Ces êtres mangent tout ce qu'il peut y avoir de plus répugnant – des scorpions, des vers, des escargots, des limaces. Et ils en mangent de façon démesurée : l'espace est aujourd'hui jalonné par les traces que leurs festins pantagruéliques ont laissées. Dans d'autres cycles mythologiques ishir, l'incompatibilité des habitudes alimentaires permet de fonder une cohabitation équilibrée : *dans les premiers temps ... les hommes n'avaient pas d'anús et ne mangeait que des choses liquides, les fauves pouvaient donc manger la viande et les choses solides et tous deux vivaient en harmonie ... jusqu'à ce que, l'anús étant acquis* (par l'action d'un tiers, canoniquement, renard ou l'étranger), *hommes et fauves se mirent à manger les mêmes choses et le conflit apparut*. Les différences alimentaires entre les ishir et les étrangers furieux n'aboutissent à un conflit qu'à un seul moment, décisif il est vrai, celui où le seul anabson anthropophage – *Wagagá* – mange le fils de Syr et d'Ashnuwerta. Mais le conflit se déchaîne plutôt par l'incapacité dans laquelle est l'anabson guérisseur Wioho de le ressusciter : à d'autres moments, les pulsions cannibales de *Wagagá* se libèrent sans que cela pose problème, Wioho étant toujours là pour faire renaître la personne à partir du sang et des os laissés par *Wagagá*. Comme il a été dit, à la différence d'autres groupes de la région et notamment de ceux issus de l'horizon tupi, l'anthropophagie réelle ou symbolique ne joue pas un rôle important parmi les populations de l'horizon zamuco : *Wagagá* est en ce sens une exception notable, peut-être la seule, mais cet être est répugnant et maléfique, même aux yeux des autres anabsoro.

Enfin, recouvert d'adhérences inhumaines, la position occulte du *diorá* donne à ces êtres un pouvoir particulier. Non pas, comme il a été dit³⁵⁶, qu'ils soient immortels : ils sont invincibles. Comme dans d'autres cultures, les armes ishir sont faites pour frapper sur la tête : le *noshikó* (hache ou massue avec une grande pierre attachée), l'*alybyk* (long bâton en bois solide), le *naxuwirte* (gourdin courbé ressemblant à un boomerang), le *peiwarak* (lance servant à porter – à montrer – les scalps ennemis)³⁵⁷. Et ces armes, nous le verrons plus tard lorsque les guerres anabsoniques commenceront, sont inca-

356. ESCOBAR, *op. cit.*, 1999, p. 25-7.

357. CORDEU, *op. cit.*, 1981.

pables d'abattre les anabsoro. Les hommes sont donc face à des êtres qu'ils ne peuvent vaincre avec les armes habituelles, ou encore, plus précisément, des êtres qui ne peuvent être vaincus que par une trahison, par le dévoilement d'un secret, celui de l'emplacement de leur *diorá* vital.

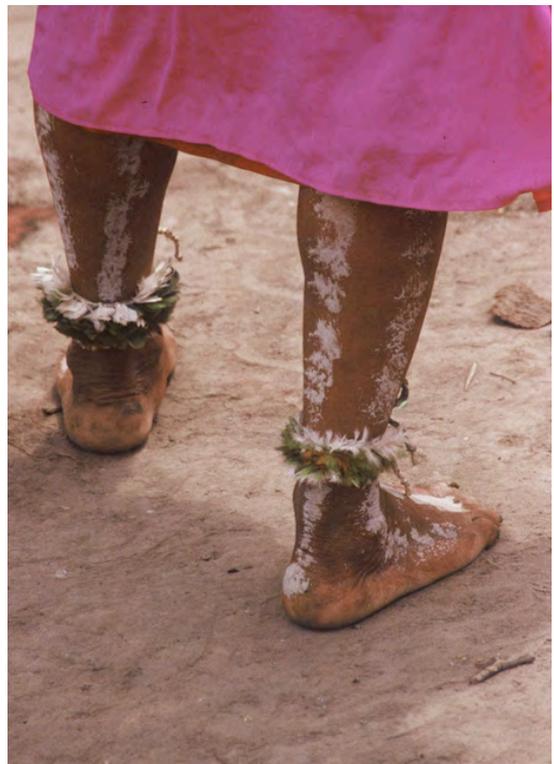
À ces différents traits anormaux qui résultent de l'inversion physiologique du *diorá*, chaque anabsoro ajoute quelque monstruosité ou caractère particulier : celui-ci a des dents particulièrement grandes, celui-là un sexe exagéré, tel autre des plumes au lieu des doigts ou encore une petite tête, les genoux inversés, un bras en moins, etc. Cette caractérisation poussée de l'identité de chacune des personnalités anabsoniques est importante à deux points de vue : d'une part, elle sert de base aux qualités propitiales que les anabsoro acquièrent lors de la fête annuelle qui leur est consacrée : la vision de tel anabsoro aux allures aquatiques fera fructifier les rivières, le contact avec tel autre aux réminiscences célestes multipliera les pluies, etc. ; mais elle contraste aussi avec l'effacement chez les anabsoro des traits qui singularisent l'identité de l'individu humain, et en premier lieu le visage. Car les anabsoro n'en ont pas. Ils ne parlent donc pas, ni le sourire ni le regard n'humanisent leur allure, ils n'ont pas d'autre nom que celui qui leur est *extérieurement* attribué en fonction de leurs qualités sensibles – celle de l'éclat rouge, celui du bâton dans la main – ou de leur cris : sans langue, sans nom et sans visage, ils sont individualisés par un comportement, par une allure corporelle ou par une onomatopée. Distance maximale entre les deux classes d'êtres.

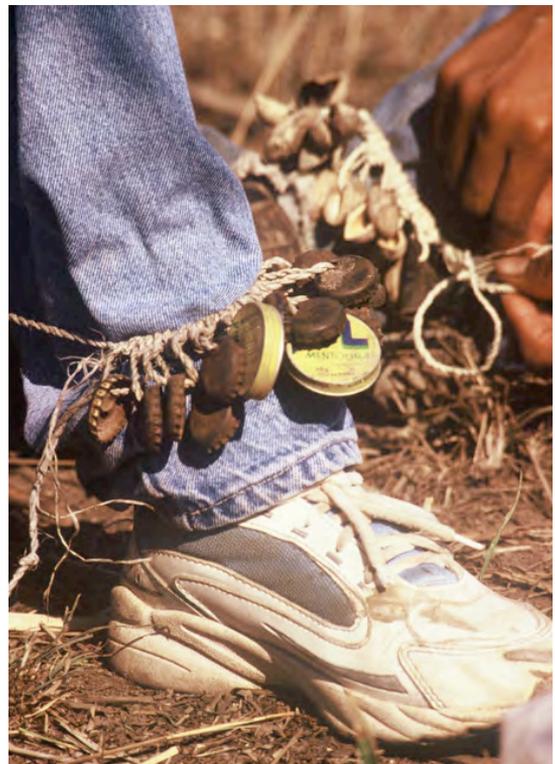
Série n° 2

La cheville anabsonnique

Sources :

N. Richard, María Elena, Alto Paraguay, 2001-2005
Collection Museo del Barro, Asunción





c. Sociologie des étrangers furieux

Lorsque les femmes arrivent à l'Osapyk ou Tobich des anabsoro elles découvrent que ceux-ci se divisent en familles et hiérarchies, en genres et classes. Comme pour leur aspect, pour identifier le sociogramme anabsonique il faut faire appel à des sources subsidiaires, qu'il s'agisse de l'observation directe de l'actuelle fête des anabsoro ou des récits parallèles qui précisent ou circonscrivent les éléments de l'argument matriciel. Mais cela n'est pas sans poser quelques problèmes. En effet, seuls quelques-uns des anabsoro ont un rôle précis et individualisé dans les événements *du changement du monde*. Dans la fête des anabsoro – le *debylytá* – le répertoire s'élargit par contre sensiblement, et pas moins d'une quinzaine des personnages représentés n'est pas explicitement concernée par le récit. Le rituel a une dynamique et une productivité propres et si le récit lui sert de cadre explicatif (mais le récit est aussi un *objet* pris dans l'économie de cette fête), il ne se réduit pas aux éléments que celui-ci propose et il s'affranchit souvent des coordonnées mythographiques qui l'expliquent: la fête appartient à un ordre de réalité différent, animé par des mécanismes et des finalités propres, avec une histoire, des enjeux et une dynamique autres. Ainsi des anabsoro *Púio* ou *Ehrich* qui n'ont aucune place dans le récit mais qui jouent un rôle important dans la fête, ou de Syr dont le rôle dans le récit est crucial mais qui n'apparaît pas dans celle-ci, etc. Par ailleurs, tous les anabsoro ne font pas l'objet d'une attention égale. Il y en a qui deviennent des objets narratifs privilégiés et tout un chacun y va de son petit couplet pour préciser quelques traits du personnage ou en discuter d'autres (*Ashnuwerta* bien sûr, mais aussi *Kaiporta* ou *Uixayo*). Il y en a par contre qui restent obscurs et que seuls quelques anciens décrivent de façon toujours concise (tels *Xekío* ou *Nepanëmük*). La fête et le vaste répertoire narratif *ishir* multiplient donc les personnages, les actuations et les connotations associés au monde anabsonique ; ils libèrent une productivité propre et travaillent selon les règles et les circonstances de leur propre matière signifiante. Cependant, au-delà de cette prolifération, les manifestations anabsoniques s'en tiennent au cadre *génétique* qu'offre le récit : celui-ci contient les clés, les classes et les distinctions à partir desquelles celles-là peuvent se multiplier. Nous n'entrerons pas dans une description détaillée du répertoire anabsonique³⁵⁸ et nous incluons en annexe des éléments ethnographiques sur le *debylytá* qui permettent de préciser (peintures corporelles, chants, actuations rituelles, etc.) les spécificités de chaque personnage. Ce qui nous

358. CORDEU, *op. cit.*, 2003 ; *Transfiguraciones simbólicas*, offre une description détaillée de chacune des trente familles anabsoniques qu'il a identifiées. Il s'agit sans doute du travail le plus abouti qui soit disponible sur la matière : chaque personnage est décrit avec ses peintures corporelles caractéristiques, ses connotations religieuses ou propitiatoires, ses actuations mythologiques et rituelles, ses danses et ses pas, etc.

intéresse ici est de montrer selon quels principes ces êtres se distinguent et s'associent et, par ce biais, de penser la relation qui s'établit dans un premier moment entre les « anciens gens » et ces « étrangers furieux ».

Une première distinction sépare les anabsoro qui appartiennent aux « familles » anabsoniques, et ceux qui agissent en solitaire et ne reconnaissent pas de filiation. Ces « familles » constituent l'ossature du monde anabsonique. Elles ont une composition régulière. Elles sont présidées par une mère, *lata*, et constituées par ses enfants (*ebiyó*) : *abo* lorsqu'ils s'agit de fils, *eebe* lorsqu'il s'agit de filles. En général tous les enfants (*ebiyó*) d'une même famille sont du même sexe mais leur nombre varie. Ainsi, le groupe de l'anabson *Tiriib* (pl. *Tiriibo*) est constitué par la mère *Tiriib'lata* et le cortège de ses quinze ou plus *Tiriib'abo* ; par contre *Xopurpora'lata* préside le groupe de ses cinq *Xopurpora'eebe*. Le nombre des familles anabsoniques varie selon les registres mais il approche vraisemblablement de la vingtaine³⁵⁹. Ces groupes sont exclusivement définis en fonction de la mère-*lata* : les anabsoro-*ebiyó* sont en filiation avec leurs mères et il y a une absence absolue et explicite de toute figure paternelle. C'est en ce sens que SúsNIK parle de groupes maternels ou de matriclans anabsoniques. L'anabson-*lata*, la mère des anabsoro-*ebiyó*, résume les qualités qui caractérisent le groupe anabsonique concerné et les *ebiyó* lui sont subordonnés. En général, la mère est désignée par le même nom que ses enfants (p.ex. pour le groupe d'anabson *Ma*, *Ma'lata*, *Mao'ebiyó*), mais il est des cas où la mère est identifiée individuellement et de façon distincte à ses anabson-*ebiyó*. Ce ne sont pas les cas les plus fréquents mais ils sont importants, car seules les mères qui auront une actuation spécifique dans les événements fondateurs reçoivent ce traitement. Ainsi *Debilibi* est la mère des anabson *Wo'o* ; *Kaiporta* celle des anabson *Kaimo* et *Laptirikĩ* celle des *Pili'o*. *Paucata*, la terrifiante *Paucata*, a aussi un statut de *lata* mais elle n'a pas d'enfants. Ces quatre mères (*Debilibi*, *Kaiporta*, *Laptirikĩ* et *Paucata*) sont identifiées individuellement et elles servent en quelque sorte de figures paradigmatiques pour comprendre la formation des autres familles.

Les quatre mères signalées sont les filles d'Ashnuwerta, la dame à l'éclat rouge, qui devient ainsi la grande mère anabsonique, la *proto-mère* dans la terminologie de SúsNIK ou la *mère commune* dans celle de Baldus. À la différence des autres anabsoro, la figure d'Ashnuwerta déborde le cadre du récit qui nous occupe. Tout un système de narrations multiplie et approfondit le caractère de ce personnage fondamental qui glisse d'un corpus à l'autre à coups de dédoublements et de transitions qui la font apparaître

359. SúsNIK en identifiait quatorze dans les années cinquante, Escobar est arrivé à une vingtaine dans les années 1990 et Cordeu, qui s'en est occupé spécifiquement, identifie près d'une trentaine de familles. Voir tableau n° 7 CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 76.

successivement comme la femme à l'éclat rouge, comme un engoulevent (comparable à l'asojna ayoré)³⁶⁰, comme un cerf, comme une vieille ou comme une présence nocturne et incorporelle. SúsNIK et Cordeu ont identifié et stabilisé un ensemble de récits qui traitent de la maternité d'Ashnuwerta et de ses filles, les mères-*lata* des familles anabsoniques : dans ces récits « [on] parle de la promiscuité d'Ashnuwerta avec les chiens (*poitjuwo*), d'autres insistent sur ce que les chiens ont violé les filles d'Ashnuwerta et que celle-ci aurait réussi à échapper [...mais] l'idée d'une violation et non pas d'une promiscuité consentie est plus répandue » : « un homme s'est rendu avec ses deux chiens sur le chemin où devaient passer Ashnuwerta et ses filles. Il resta là à attendre que le soleil prenne force, puis il partit. Les chiens sont restés sur le chemin et ont violé les filles [ou Ashnuwerta selon d'autres versions] ; lorsque l'homme découvrit ce qui était arrivé, il prit peur de ses chiens et les chassa dans la brousse car ils étaient anabsoniques »³⁶¹. La thèse matricielle de SúsNIK est que la figure d'Ashnuwerta se révèle comme une succession de promiscuités (avec les oiseaux de la pluie osasero ; avec les chiens *potjuwo* ; avec son amant humain Syr ; avec tous les hommes dans les derniers moments du récit). On aura le temps de revenir sur ce sujet : ces promiscuités successives, les viols répétés que subit la déesse à l'éclat rouge, le fait de poser sa théophanie comme l'affaire de promiscuités animales (mais pas seulement animales) réitérées constituerait à proprement parler le travail idéologique que le substrat paléolithique assène à cette déesse agricole et colonisatrice.

360. Cf. BERNAND, *op. cit.*, 1977. B. FISCHERMANN (1986), *Zur Weltsicht der Ayoreode Ostboliviens*, Thèse doctorale, Bonn : Universität Bonn, 1986, trad. esp. inéd. : *La cosmovisión de los Ayoréode del Chaco Boreal*, Santa Cruz de la Sierra, 2001.

361. SÚSNIK, *op. cit.*, 1957, p. 19-20. Le bref récit transcrit par SúsNIK garde des analogies frappantes avec celui de conito, le fils d'anabson. Voir annexe II.

Série n° 3

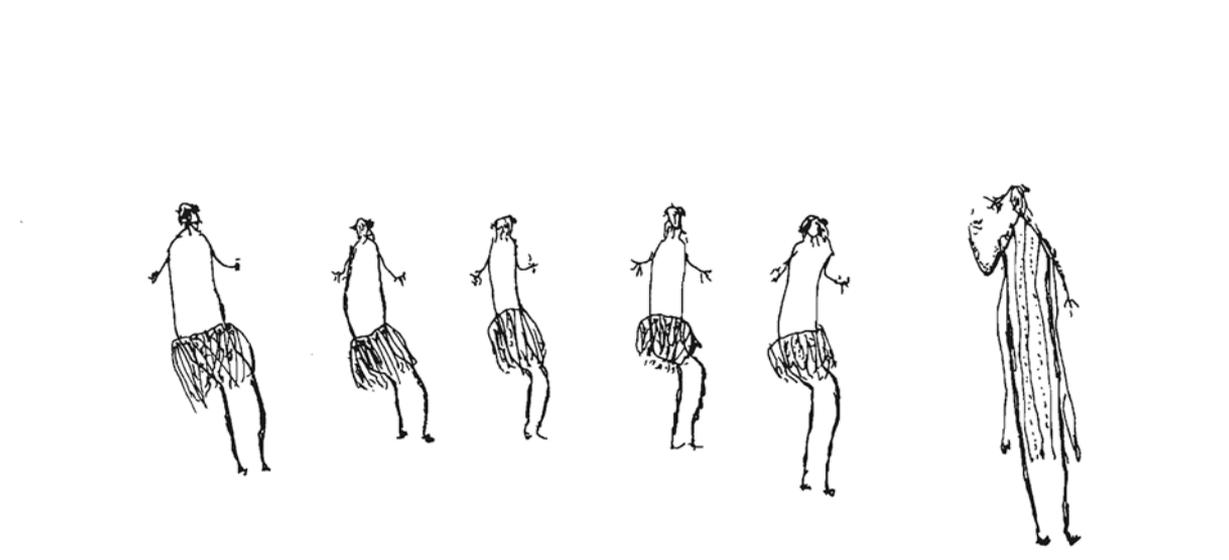
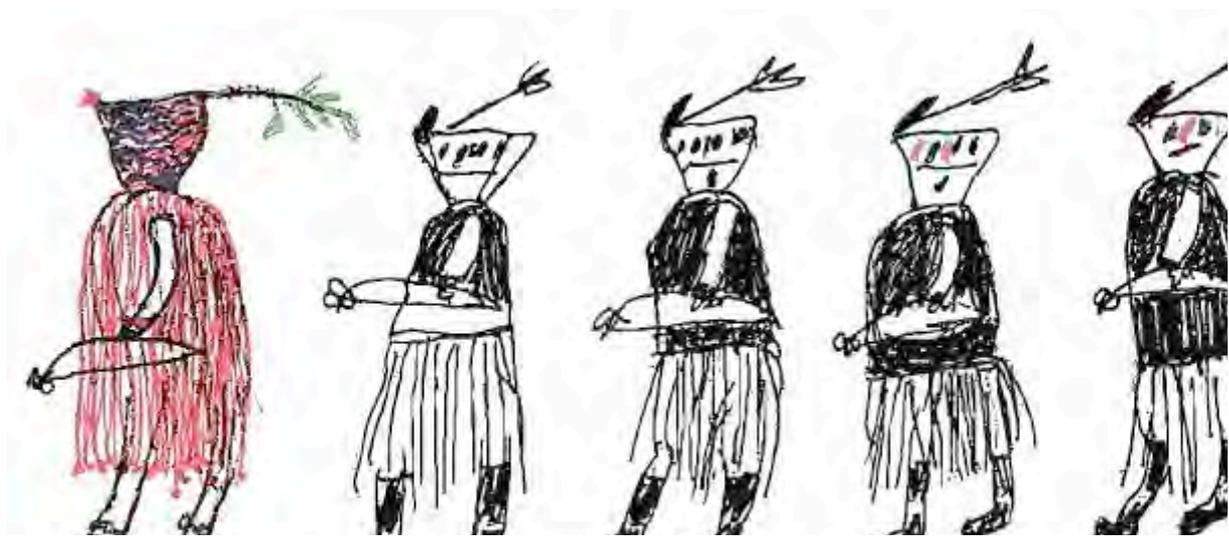
Les matriclans anabsonniques

Sources :

Images 1 et 2, « Xoxota », Collection E. Cordeu

Image 3, « Ashnuwerta », Collection G. Sequera

Photos : N. Richard, María Elena, Alto Paraguay, 2001-2005
Collection Museo del Barro, Asunción







Les mères-*lata* qui président aux matriclans anabsoniques sont donc le résultat des relations promiscues (*äku* dans le cas d'une promiscuité animale) ou du viol d'Ashnuwerta par les chiens potjuwo. C'est aussi par ce procédé que les anabson-*lata* ont engendré leurs anabsoro-*ebiyó*. On a signalé l'absence explicite à toute référence paternelle dans la conformation des clans ou familles anabsoniques et les narrations tendent à maximiser l'indétermination de la filiation paternelle des anabsoro en attribuant leur naissance soit à un viol, soit à une relation promiscue. La scène est donc complètement dominée par ces femmes-mères-promiscues, Ashnuwerta la première d'entre elles.

Mais il y a aussi des anabsoro qui n'appartiennent à aucun de ces matriclans ou familles. SúsNIK les désigne comme des anabsoro *asibo*. *Asibo* signifierait « individuels » dans le sens qu'ils n'apparaissent pas ni n'agissent de façon collective³⁶². Plus tard, elle les identifie comme *êsybo*, « cadets, complices »³⁶³. Cordeu classe ces êtres comme *eichoso*, « terme qui se réfère littéralement à leur condition célibataire, ceux qui sont détachés ou seuls, et qui signale les *axnábsero* sans filiation clanique [...] le terme connote le sens de sauvage ou indéterminé par opposition aux *axnábsero abo* qui sont encadrés par les organisations familiales ou claniques »³⁶⁴. Ces anabsoro *eichoso* (nous retiendrons le terme proposé par Cordeu) ne sont pas nombreux mais, là aussi, leur rôle dans les événements fondateurs est décisif. Traditionnellement ces anabson *eichoso* sont quatre : *Némourt*, les jumeaux *Ouilarxo*, *Sinimit* (*Sínymiç*) et deux anabsoro *Xole*. Mais le répertoire anabsonique n'est pas stable et d'autres manifestations peuvent être introduites dans ce cadre de base. C'est-à-dire (p. ex. l'anabson *Ehrich*) que la liste des anabson *eichoso*, tout comme celle des anabsoro *ebiyó* peut être prolongée ou fécondée par de nouvelles mentions. C'est en ce sens par exemple que SúsNIK interprète la figure des jumeaux *Ouilarxo* qui proviendraient d'un autre horizon culturel (amazonien) et qui auraient « survécus » comme des anabsoro *eichoso* dans le récit. Par contre, *Némourt* joue un rôle aussi important qu'Ashnuwerta dans les événements racontés et il est une figure permanente – nous le verrons – et stable du répertoire anabsonique.

d. Caractérologie des étrangers furieux

Une première distinction sépare donc les anabsoro qui appartiennent à ces matriclans et sont subordonnés à la figure dominante d'une mère-promiscue, et ceux qui agissent individuellement, détachés et sans filiation définie. À cette distinction, que

362. SÚSNIK, *op. cit.*, 1957, p. 13.

363. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 211.

364. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 123.

nous disions sociologique, se superpose une autre qui tient au comportement de ces étrangers furieux vis-à-vis des hommes et à la nature des relations qu'ils ont pu établir avec eux. Ce problème est particulièrement complexe et il a fait l'objet d'interprétations divergentes, notamment en ce qui concerne les *anabsoro-eichoso*.

Pour les *anabsoro-abo* le cadre est à peu près homogène et les commentateurs avancent avec unanimité. Les clans sont travaillés par une tension entre des principes contradictoires que la mère-*lata* synthétise ou contient. Les clans ne sont pas neutres, car ils ont un « caractère » prédominant. Mais ce caractère est compensé par des traits antithétiques qui tendent à le stabiliser ou à le modérer. Ainsi du clan *Wagagá*. Cet *anabsoro* est en général un personnage maléfique : il est anthropophage, il a la mauvaise habitude de manger les enfants des humains, il est agressif et manque de respect envers les hommes, il ne respecte pas les réciprocités et il est en sus le responsable des guerres *annabsonniques* qui aboutiront à l'extermination de son espèce³⁶⁵. Il s'agit donc d'un personnage assez terrifiant. Mais ce caractère prédominant est modéré par l'existence, à l'intérieur du clan, de forces antithétiques qui peuvent, soit l'équilibrer et pacifier l'attitude de *Wagagá*, soit le renverser et faire de *Wagagá* un personnage occasionnellement bénéfique. Ce qui n'empêche aucunement qu'il soit *en général* un personnage redouté. Ces principes en contradiction s'expriment à travers un langage chromatique : le clan de *Wagagá* se compose, on l'a vu, de la mère *wagagá'lata* et de ses fils *wagagá'abo*, mais ceux-ci se distinguent en *wagagá'abo wehirt* (= fils rouges de *Wagagá*), *wagagá'abo pórwo* (= fils blancs de *Wagagá*) et *wagagá'abo wiz* (= fils noirs de *Wagagá*). Le *Wagagá* « au rouge » maximalise son caractère et sa force de nuisance tandis que le *Wagagá* « au noir » est capable de compromis et peut se présenter sous une forme apaisée et quelquefois bénéfique. La mère *Wagagá* contient – sans la résoudre – la tension entre les « composantes » de son clan. Mais les trois lignées de *Wagagá* sont un cas exceptionnel. En général, les *anabsoro* d'un clan déterminé se dédoublent chromatiquement selon un principe binaire (en général « rouge-noir », mais aussi « rouge-blanc »), de sorte qu'il existe des *Xöxöt'abo wehirt* et des *Xöxöt'abo wiz*, des *Xopurpor'eebe wiz* et des *Xopurpor'eebe wehirt*, etc. Ces oppositions entre les composantes du caractère des *anabsoro* ouvrent d'importantes possibilités à l'action chamanique. Elle peut, si le cas se présente, faire appel à la lignée « noire » d'un clan pour apaiser ses traits ou, au contraire, le vivifier en excitant sa lignée rouge. En effet, le dédoublement chromatique de ces personnages semble être un des arguments principaux de la fête des *anabsoro* : en affectant telle ou telle autre des couleurs du person-

365. Description détaillée de *Wagaga* en CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 103-110.

nage, la puissance, toujours associée à son allure, peut être dirigée, sollicitée ou repoussée. Il faut rappeler que la « représentation » des anabsoro est nécessaire *parce qu'ils* ont été assassinés. Tel est le secret structurant : les anabsoro n'existent plus, seules leurs allures ont survécu, elles ont été « expropriées » par les hommes qui peuvent à présent diriger les puissances qui leurs sont associées.

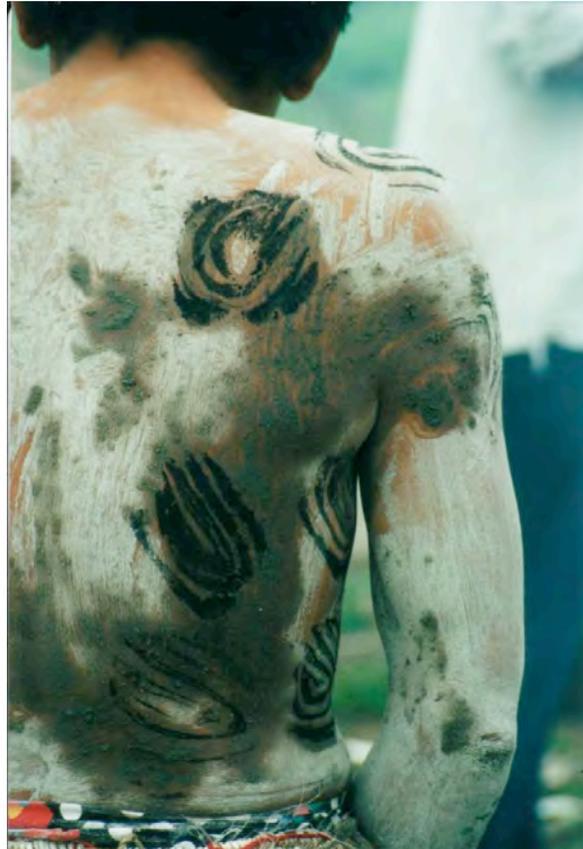
Série n° 4

Oppositions chromatiques

Source :

N. Richard, María Elena, Alto Paraguay, 2001-2005
Collection Museo del Barro, Asunción







La question est plus compliquée en ce qui concerne les anabsoro-*eichoso* qui sont seuls et agissent avec indépendance des matriclans. Pour Cordeu, la diversité des anabsoro peut se représenter en les distribuant sur un espace organisé selon deux axes orthogonaux. Celui qui va du pôle « abo » au pôle « eichoso » et que nous avons décrit, et celui qui va du pôle « om » au pôle « sherwó ». L'adjectif « om » connote une situation d'équilibre et de bonté tandis que le terme « sherwó », nous l'avons dit, approche celui de « sauvage » ou de « furieux » et donc, de déséquilibre et de nuisance. Ainsi, « *extrapolés aux anabsoro, les notions d'abo et eichoso s'opposent symétriquement ; celle-ci comprend les anabsoro "détachés" et celle-là ceux qui sont encadrés en des organisations familiales ou claniques. Parallèlement, les aspects de régulation, normativité et positivité envers les hommes correspondent à l'idée de "abo" et réitèrent partiellement la notion de "om" ; la démesure et imprévisibilité propres au "sherwó" sont ratifiées par le non conditionnement et l'indépendance caractéristiques des "eichoso" »³⁶⁶. C'est-à-dire que les anabsoro « solitaires » seraient plus sauvages et imprévisibles – signe de négativité – que ceux qui sont encadrés par les matriclans. Mais Cordeu argumente à partir d'un horizon transcendant, en fonction d'un espace éthique absolu où le caractère familial se trouverait être, axiologiquement, source d'équilibre et de bonté. Si tel était le cas, l'attitude des anabsoro-abo devrait être en termes généraux bienfaitrice tandis que celle des anabsoro-eichoso serait nuisible ou malfaisante : or, tout comme l'abanson-eichoso Sinymic a une attitude favorable aux hommes, l'anabson-abo Wagagá est l'un des plus redoutés par ceux-ci.*

Nous avons dit que les anabsoro-*eichoso* ne sont pas nombreux mais qu'ils jouent un rôle décisif. En particulier *Némourt*, antagoniste de la proto-mère Ashnuwerta et l'un des seuls anabsoro à avoir survécu au magnicide. La menace de Némourt et la certitude de sa vengeance organisent la téléologie indienne et donnent au temps présent la forme d'une angoissante attente, celle du moment où ces étrangers furieux reviendront pour exterminer les Ishir. Ashnuwerta, par contre, figure protectrice, est la garante de ce temps de sursis dans lequel vivent les Ishir et se déploie leur société. La menace de Némourt et la protection d'Ashnuwerta constituent les clés de ce dossier. Or Némourt est la figure paradigmatique des anabsoro-*eichoso* et Ashnuwerta, en sa qualité de

366. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 123. Cette hypothèse pose quelques difficultés méthodologiques. Si a) les anabsoro peuvent être distribués en un espace constitué par les axes om-sherwó et abo-eichoso et b) ce qui est « abo » tend à être « om » et ce qui est « eichoso » tend à être « sherwó », alors c) le diagramme résultant est forcément plié sur lui-même et les personnalités anabsoniques se concentrent soit sur la « région » om-abo, soit sur celle sherwó-eichoso. Cette présentation du problème permet certes de conclure plus expéditivement au caractère dualiste de la pensée ishir, mais elle risque aussi de réduire à des coordonnées morales et transcendantes – le om et le sherwó ; le abo et le eichoso – une réalité phénoménologiquement plus diverse.

proto-mère, maximalise les propriétés des anabsoro-*abo*³⁶⁷. Faut-il déduire la « négativité » de l'anabson solitaire face à la « positivité » de l'anabson familiale du fait que le premier profère une « menace » et que la deuxième dicte une « loi » ?

Ce qui distingue les anabsoro-*eichoso* est une caractérisation poussée de leur personnalité individuelle. En ce sens il est significatif que, tandis que les anabsoro-*abo* sont généralement désignés par l'onomatopée de leur cri caractéristique (p.ex. wagagá, ma'ó, xhó-xhó) ou la description de leurs traits extérieurs (p.ex. Ashnuwerta), les anabsoro solitaires le soient par un nom propre (p. ex. Nemourt, Sínymic, Ouixayo, etc.). Aussi, face à la prééminence féminine des premiers, les seconds sont invariablement des êtres masculins. Enfin, la protection d'Ashnuwerta prend la forme d'une injonction impérative (*la parole d'Ashnuwerta doit être respectée*) tandis que la menace de Nemourt résulte d'une tractation avec Syr, le *pylota* des hommes (cf. dialogue final). Une fois de plus, c'est vers une intuition à peine dévoilée par SúsNIK que nous voudrions nous tourner : « *Selon la conception socio-mythologique chamacoco, les fils-ebiyó [anabsoro-abo] organisés en groupes ont un caractère démoniaque qui représente un danger potentiel, tandis qu'avec les individus anabsoniques [anabsoro-eichoso] l'homme a toujours pu établir un dialogue (kaytygyry) en produisant des alliances et des pactes ...* »³⁶⁸. SúsNIK est en train d'analyser la figure de l'anabson Sínymic, mais cette affirmation ne vaut-elle pas aussi pour Némourt ? La menace de Némourt répond à la menace inverse et symétrique que lui profère Syr : la société résulte de cette confrontation égalitaire. Par contre, la *parole d'Ashnuwerta* tient sa légitimité d'une asymétrie structurante. Elle est révélée, édictée. SúsNIK note que Sínymic (Shiznimitz dans la notation de Cordeu)³⁶⁹ est un des seuls anabsoro à ne pas avoir été tué lors du théocide, mais n'est-ce pas le cas aussi de Némourt ? n'est-il pas vrai que les anabsoro *eichoso* s'affranchissent du massacre final, qui ne concerne que les anabsoro « familiaux » ? Qui sont donc ces personnages masculins qui orbitent en permanence autour des matriclans collectifs sans pour autant s'y soumettre, les seuls à établir un dialogue et une tractation avec les hommes, les seuls enfin à avoir survécu au massacre fondateur ?

367. Curieusement, cette opposition a aussi gagné les commentateurs de façon à ce qu'Escobar intitule et axe son exposé sur *La malédiction de Némourt* tandis que Cordeu le fait sur *La parole d'Ashnuwerta*.

368. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 211.

369. Description de Shiznimitz en CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 138-143.

3. Contradictions des formes de dépendance périphérique

a. Saga des anabsoro, récit (III)

Furieux d'avoir été trompés par les femmes, les anabsoro ont décidé de les expulser définitivement du Tobich. Aussi, ils leur ont demandé de faire venir les hommes.

16. De retour au village, les femmes ont essayé de convaincre les hommes de se rendre au Tobich. Mais ils résistaient parce qu'ils étaient terrifiés par ces êtres abominables. Après maintes discussions, elles ont réussi à les convaincre. Craintifs et pleurnichant, sans lever les yeux, ils se sont présentés aux anabsoro. Ceux-ci les reçurent avec quelque déception. Ashnuwerta inspecta la troupe et constata l'étroitesse d'entendement de ces gens. Elle choisit néanmoins le plus doué et le plus intelligent d'entre eux et s'adressa à lui : « désormais vous prendrez la place des femmes et vous les remplacerez dans le Tobich »³⁷⁰. Elle prit cet homme pour époux, il s'appelait Syr³⁷¹. Dorénavant elle ne s'adresserait qu'à lui, qui devrait transmettre ses paroles aux autres hommes.

*17. Les hommes sont entrés dans le Tobich. Au début, ils ne savaient pas manger et ils avaient peur du feu. Ashnuwerta les instruisit dans l'étiquette anabsonique, elle leur apprit à manger/parler avec les anabsoro. L'apprentissage commença par la distinction entre le cru et le cuit, les règles de comportement selon l'âge et la façon appropriée de consommer les aliments. Ils apprirent à séparer les parties blessées du gibier, à cuire la viande avec des cendres, à céder la graisse aux adultes. Pour cuire les aliments, ils apprirent la poterie. Ashnuwerta montra aussi aux hommes les règles d'attribution du nom propre, **ich**, et ils apprirent aussi à nommer les animaux domestiques et les chiens.*

*18. Les hommes ont été invité à participer à la fête des anabsoro et ils ont commencé à les accompagner lors de leurs défilés dans le harra. Ils apprirent à se peindre comme eux, à crier comme eux, à danser comme eux. Ils changèrent progressivement leur aspect et cette identification (**cet**) augmenta leur puissance et leur entendement. Ils comprirent le sens et la signification des danses et des incantations. Ils apprirent les qualités purificatoires des mouvements de Wioho ;*

370. Variations : a) Ashnuwerta se rendit au campements des hommes et demanda à ce que le chef s'avance, elle le prit pour époux (ESCOBAR, *op. cit.*, 1999, p. 39) ; b) les hommes et les anabsoro ont joué l' « osiwute » (jeu de balle) pour initier leur sociabilité (SÚSNIK, *op. cit.*, 1957, p. 16).

371. Il s'appelait « Syr » dans la version ebytoso ; dans la version tomaraho il s'appelle « Tzukuixie » ou « Djíle ». CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 58.

ils comprirent le sens de la guerre avec Xhó-Xhó et ainsi de suite pour chaque famille anabsonique. Les hommes acquirent alors l'imagination et ils comprirent la puissance des rêves.

19. Ils restaient dans le Tobich jusqu'au coucher du soleil et puis, le soir, ils sortaient deux par deux, un anabsor et un homme, comme des **agalo**, compagnons et amis. Les hommes ignoraient alors les techniques de chasse et ne savaient pas cueillir le miel : comme des oiseaux, ils ne s'alimentaient que de la poudre de l'arbre Labón et de quelques fruits sylvestres. Les anabsoro avaient des techniques spéciales pour chasser. Ils n'avaient pas besoin d'armes ni de pièges. Ils abattaient leurs proies d'un seul cri puissant et pénétrant. Il leur suffisait de montrer les oiseaux du doigt pour qu'ils tombent à leurs pieds. Pour que les hommes puissent aussi chasser, pendant leurs sorties nocturnes les anabsoro leur apprirent à pister les grands animaux et à capturer des tortues et des tatous. Ils apprirent à identifier l'odeur du gibier, à utiliser le feu pour l'encercler, à poser des pièges, à utiliser l'arc et les flèches, à faire des barrages dans l'eau pour prendre les poissons, à utiliser des crochets pour prendre les anguilles, à se déguiser pour tromper les autruches. Ils apprirent aussi à distinguer les guêpes en fonction de leur bourdonnement, à détecter les ruches cachées dans les troncs et à pondérer d'un simple coup d'œil la qualité de celles qui étaient suspendues en l'air. Guidés par Porchúo, ils apprirent le sens de l'orientation, les secrets de la pêche et de la cuisson des anguilles. Chaque anabson donna à son **agalo** un instrument précis : Butite le grand arc et les flèches ; Kaimo les massues ; Dukusi les grandes haches de pierre ; Ashnuwerta le feu par friction ; Xho-Xho la grande lance pour porter les scalps.

20. Ce fut un temps privilégié où les hommes et les anabsoro cohabitèrent en harmonie. Pendant la journée, ils apprenaient dans le Tobich le secret des parures et des danses, de la beauté et des arts. Le soir, ils apprenaient la chasse et la collecte du miel, la pêche et la connaissance de l'espace. Ils acquerraient l'**eïwo**, l'entendement et l'orientation. Les hommes et les anabsoro s'exerçaient aussi à différents jeux comme l'**osiwute** ou le **pohorro**. Enfin, les hommes avaient tissé d'intenses relations amoureuses avec les mères-lata qui ne mirent pas longtemps à tomber enceintes de leurs amants-humains. Les enfants mixtes naquirent avec un « visage chamacoco » et même s'ils héritaient de plusieurs qualités anabsoniques, ils n'avaient pas les pouvoirs extraordinaires de leurs mères. S'étant accouplée la première avec Syr, Ashnuwerta mit au monde un enfant, **Jolué**.

21. Les relations entre les hommes et les mères anabsoniques eurent des conséquences importantes. D'une part, les femmes qui avaient été exclues du

Tobich et qui se tenaient à présent à une distance prudente, voyaient d'un mauvais œil l'amour grandissant entre les hommes et les femelles anabsoro. Elles étaient doublement jalouses des amours de leurs époux et de la position privilégiée qu'ils avaient acquis dans le campement des anabsoro. Elles se montraient chaque fois plus défiantes envers les mères-lata et elles interrompaient par des cris et des moqueries les danses que les anabsoro et les hommes pratiquaient dans le harra. Elles cachaient le fruit de leur cueillette à leurs époux et leur rendaient la vie impossible. Mais elles ne pouvaient rien contre cette situation et elles se résignaient, frustrées et humiliées, à la position marginale qui leur avait été dévolue³⁷². D'autre part, s'étant accouplés avec Asnuwerta et les autres mères anabsoro, les hommes avaient établi des relations proches et solides avec les anabsor ebiyó qui intégraient les matriclans. De la sorte, chaque groupe d'hommes commença à s'identifier avec le clan anabsonique de la mère-lata avec laquelle il s'était accouplé et auquel ses nouveaux agalo-compagnons anabsor appartenaient.

372. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 117.

Série n° 5

Anabsoro, l'abondance

Source :

N. Richard, María Elena, Alto Paraguay, 2001-2005
Collection Museo del Barro, Asunción









b. Première structure de médiation : Némourt et Pauchata

La relation entre les « gens anciens » et les « étrangers furieux » passe par deux moments bien distincts. En un premier moment, elle s'organise sur le lien qu'établissent des femmes, des *yutoro*, avec les *anabsoro* qu'elles découvrent accidentellement lorsqu'elles s'attardent en chemin. Les femmes sont invitées (ou attirées) dans le Tobich où elles rencontrent les nombreux matriclans *anabsoniques* dirigés par les grandes mères-*lata*. Suit un moment d'apprentissage où elles reçoivent des dons techniques et culturels, moment signalé par une progressive *anabsonisation* de leur allure. Celle-ci change et commence à être travaillée par des peintures et des plumes, des colliers et des vêtements qu'elles n'avaient jamais encore vue. L'acquisition des biens culturels, des rudiments de l'*eiwo* et d'une nouvelle beauté corporelle est redoublée d'une relation passionnelle et déchaînée avec les *anabsoro*. Entre-temps, les hommes sont à distance. Ils observent parfois à travers les branchages, ils envoient d'autres fois des espions ; dans tous les cas, ils regardent sans comprendre et n'osent pas se montrer. Ils sont terrifiés et jaloux, mais attirés par la prodigalité de la scène, ils donnent des aliments à leurs femmes en espérant pouvoir profiter par leur biais des dons *anabsoniques*. Première structure de médiation, donc, qui s'organise autour de la relation entre femmes et *anabsoro* masculins et dont les hommes sont marginalisés.

Lorsque les *anabsoro*, et plus précisément les mères-*lata*, découvrent l'existence des hommes – à vrai dire elles découvrent que ces femmes n'étaient pas toutes des *yutoro*, mais qu'elles étaient mariées, ou avaient des enfants, ou encore un mari qui leur portait de la graisse – un premier conflit éclate et la situation s'inverse diamétralement. S'ensuit un deuxième moment où une deuxième structure de médiation organise la relation entre les « gens anciens » et les « étrangers furieux ». Elle se construit sur le lien qui s'établit entre les hommes et les *anabsoro* féminins, les mères-*lata* des clans *anabsoniques*. Cette relation sera féconde et, en plus des enfants qu'elle produit, elle assure aux hommes leur droit de cité parmi les *anabsor-abo* et des relations d'amitié, voire de complicité (*agalo*) s'établissent entre les uns et les autres. Époque dorée (des hommes) où ils sont initiés aux arts et à la chasse, à la pêche et à la collecte du miel, à l'*eiwo* et à la connaissance des règles et de l'étiquette *anabsonique*. Cet apprentissage est ici aussi marqué par une transformation dans l'aspect de ces rudes gens : ils apprennent à se peindre et à s'emplumer, à danser et à chanter. Les femmes, en cette deuxième situation, sont tenues à l'écart et ne peuvent approcher le Tobich qu'elles doivent se contenter d'observer à distance, en essayant de se faire entendre sans y parvenir et en boudant la beauté et la solennité des *anabsoniques*.

Essayons à présent de préciser les termes de ces deux formes successives, d'imaginer les médiations entre le camp des « gens anciens » et celui des « étrangers

furieux ». Nous croyons, nous l'avons dit, qu'elles sont paradigmatiques et que la séquence qu'elles organisent sert à penser une situation générique, celle de la nucléation d'une entité sociale nouvelle – ici, les Ishir – à partir de la ponctuation colonisatrice par des « étrangers » d'un espace culturel antérieur, celui des « gens anciens ». Ainsi, la séquence que ces deux structures de médiation organisent prépare la solution encore imminente de cette scène, l'avènement des « gens nouveaux », des Ishir. Qui sont donc, en chaque cas, les acteurs en question ? Quelle est la nature des relations qu'ils établissent ? Qu'en résulte-t-il, quelles contradictions contiennent-elles ?

YUTORO

La scène s'ouvre sur la rencontre accidentelle entre des femmes qui s'étaient perdues du reste du groupe et des *anabsoro* qui apparaissent d'une région chthonienne et qui, selon les versions, auraient pu être *Wioho*, *Wagagá* ou *Sínymic*. Dès le début, cette relation est marquée d'une forte sensualité, les caresses érotiques de l'*axpora* et le désir conséquent des femmes auraient été les responsables de la rencontre. Ces femmes, selon tous les commentateurs, seraient des *yutoro* : « *des putes, traduit Clemente [l'informateur], qui cherche l'équivalent sémantique d'un terme qui dans sa culture n'a pas de connotations négatives* »³⁷³. Dans les versions recueillies par SúsNIK, ces femmes sont aussi des *yutoro*, qu'elle traduit par « *pute [ramera]* »³⁷⁴, « *femme libre, sans attaches claniques et qui n'observe pas les règles de mariage* »³⁷⁵. Or le statut de ces *yutoro* est controversé. Toujours selon SúsNIK, « *les femmes stériles ou les veuves trop jeunes, ou celles qui échappaient à un mariage convenu étaient généralement appelées yutoro (...aussi) les femmes trop laides pour se marier ou celles qui larguent trop souvent leurs maris ou celles qui abandonnent la maison familiale* »³⁷⁶. Des « femmes libres », donc, non pas dans le sens des « *kíime* – célibataires » mais dans celui de femmes affranchies des règles sociales d'alliance et des mariages convenus. Mais ce terme indique aussi « les femmes en plus » que compte le groupe. Ainsi, les *yutoro* par excellence sont les captives que le groupe a conquises ou troquées avec un groupe voisin : « *lorsque le nombre des captifs a commencé à augmenter dans la société chamacoco, la situation a changé : les femmes captives étaient prédominantes et les captives tomaraho en particulier [...] le statut de yutoro était généralisé parmi les captives, car les femmes Ebitotas [chamacoco] gardaient le prestige d'une temicâra mariée [...] les contacts*

373. ESCOBAR, *op. cit.*, 1999, p. 22.

374. SÚSNIK, *op. cit.*, 1970, p. 149.

375. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 115.

376. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 115-116.

avec les blancs ont contribué à faire des yutoro un simple excédent [una simple sobra], des “putes” [ramera] dont le statut était fondamentalement associé aux aspects sexuels »³⁷⁷. Des femmes libres en un sens et des femmes « excédentaires » en un autre, car elles ne participent pas à l'économie des alliances que tissent entre eux les différents clans. Des femmes « eichoso » pourrait on dire, aussi, en paraphrasant Cordeu, en ce sens qu'elles conjuguent une situation d'externalité vis-à-vis des grandes familles et un caractère imprévisible dans leurs alliances.

NÉMOURT & PAUCHATA

Les amants-anabsoniques de ces femmes ne sont pas faciles à déterminer. Nous savons que l'acte est rendu en hyperbole – « le coït s'est prolongé pendant plusieurs jours ». Selon les uns, les anabsoro ont pris les femmes après avoir défilé pour la première fois dans le *harra* ; selon d'autres³⁷⁸, les ébats amoureux se seraient produits dès le premier moment, à peine les anabsoro étaient-ils sortis de la séduisante *axpora*. Mais l'identité des amants n'est pas spécifiée et il semblerait qu'aussi bien les anabsor-*abo* que les anabsoro-*eichoso* aient profité du désir démesuré que leur présence éveillait parmi ces jeunes yutoro. Cependant, et malgré l'indétermination ou la pluralité de ces relations, les versions s'accordent à identifier un cas paradigmatique, le seul qui ait produit des enfants mixtes yutoro-anabsoro, celui de l'accouplement entre la femme Pauchata et l'anabson *eichoso* par excellence, Némourt.

Némourt et Pauchata sont les protagonistes d'une des plus intenses histoires d'amour de l'Olympe chaquéen. Sorte de Bonnie and Clyde anabsoniques, Pauchata et Némourt partagent une même misanthropie déchaînée qu'ils dirigent de préférence contre les hommes ou les femmes mariés. Ces personnages, l'alliance impossible, accouplement d'une femme-*yutoro* et d'un anabsor-*eichoso*, ces êtres exilés des familles hantent le Chaco en attendant l'occasion de s'attaquer à l'heureuse épouse ou au mari fortuné. Némourt est « *l'axnábsero le plus sauvage. Il est tout. Il peut te punir, il peut te mettre des vipères pour qu'elles te mordent, devenir lui-même une vipère pour te mordre, devenir lui-même un tigre pour te manger. Tout ! il fait tout ! Dès le début, quand ils l'ont poursuivi sans pouvoir l'attraper, ils l'ont laissé fuir !* »³⁷⁹, Némourt « *qui est dit “le Vengeur”, “le Vigilant”, le “Porteur de tristesses”, ou encore, le “Grand fiscal”, “l'Exterminateur”* »³⁸⁰. Lui et Pauchata vont toujours ensemble. Dès qu'il se

377. SÚSNIK 1969, *op. cit.*, p. 116.

378. CORDEU, *op. cit.*, 1981 ; CORDEU, *op. cit.*, 2003.

379. FLORES BALBUENA, cit. in CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 262.

380. ESCOBAR, *op. cit.*, 1999, p. 49.

métamorphose en oiseau, elle vole à ses côtés ; il se transforme en vipère et elle devient tarentule ; il se fond en autruche et elle court à ses côtés.

PAUCHATA

Pauchata est une figure terrible et ambiguë. « *Les anabsoro prennent contact avec les Chamacoco à travers les femmes et on leur attribue l'intention de vouloir anabsonniser les Chamacoco par le biais des relations sexuelles* »³⁸¹. En effet, selon SúsNIK, ces relations tendaient à transformer physiquement les femmes chamacoco. Cette transformation participe d'une idée ancienne, celle qui attribue une métamorphose physique aux femmes qui ont des relations promiscues – *äku* – avec des animaux, relations qui peuplent et articulent le monde ancien, les temps d'avant l'avènement des anabsoro. Lorsque les femmes s'insèrent dans le monde anabsonique, l'une d'elles, Paucata, s'éprend d'amour envers Némourt. Mais cette relation n'est pas comme les autres car Pauchata devient la femme de Némourt : « *elle est anabsonnisée par Némourt* »³⁸², « *Némourt anabsonnise cette femme chamacoco : ses yeux deviennent comme des flammes rouges qui tuent pendant la nuit et son corps se recouvre de petites plumes* »³⁸³.

Anabsonnisée, elle ne quitte pas le Tobich lorsque les femmes sont bannies. Accouplée à Némourt, elle survit comme lui au massacre des anabsoro. Elle est le seigneur du caraguatá et donc du tissage qu'elle apprend aux autres femmes avant qu'elles ne soient expulsées. Escobar parle pertinemment d'elle comme d'une Arachné chamacoco³⁸⁴. Et en effet, ce n'est pas seulement son opposition à la protomère Ashnuwertá-Athéna ou la qualité de ses tissages la rendent apte au rôle : « *Pauchata est un ñanducabayú [guar. = tarentule], un pauchá. C'est comme une vipère, elle a un poison puissant pour tuer les gens. Cette Pauchata (l'anabson) est comme la pauchá (l'araignée)* »³⁸⁵. Cette femme emplumée aux yeux flamboyants d'un rouge vif, « *est aussi ennemie des hommes mariés que Némourt l'est des femmes-temicâra mariées ; les deux cherchent à nuire la descendance potentielle des clans, car ce sont justement les enfants chamacoco qu'ils cherchent à détruire pour venger l'assassinat des leurs lors du magnicide des anabsoro* »³⁸⁶.

Le premier moment dans la relation entre humains et anabsoro est synthétisé et représenté par la relation entre Pauchata et Némourt. Les deux personnages sont en situation d'extériorité vis-à-vis des « familles » qui composent ou organisent chacun des

381. SÚSNIK, *op. cit.*, 1957, p. 11.

382. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 208.

383. SÚSNIK, *op. cit.*, 1957, p. 14.

384. ESCOBAR, *op. cit.*, 1999, p. 32.

385. BALBUENA, cit. in CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 262.

386. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 208.

camps. La femme, parce que son statut de *yutoro* la situe en marge des stratégies d’alliance et de la perpétuation des familles – elle a le statut d’une pute ou d’une captive ; l’anabsor, parce que son statut d’*eichoso* (Cordeu) ou d’*asibo* (Súsnik) le situe en marge des matriclans, récalcitrant à l’autorité des mères-*lata* qui les dirigent. Ce n’est dans ce sens « par hasard » que leurs actuations postérieures soient chargées d’une haine-des-humains qui se traduit par une aversion contre les « familles », contre toute « familiarité », s’attaquant aux enfants, aux épouses et aux hommes mariés. Mais nous savons aussi que Pauchata et Némourt ont eu des enfants et c’est bien le seul cas dans le récit d’enfants issus d’une relation femme – anabsor (par opposition aux nombreux enfants qui naîtront, dans le deuxième moment, de la relation homme-anabsor). Qui sont ces enfants et quel est leur sort ?

EPÏBÏTE

Selon les versions recueillies par Súsnik, ces enfants seraient connus sous le nom d’ « Epibïte »³⁸⁷ ; selon celles compilées par Cordeu, ils seraient connus simplement comme « Némourt’abo », les enfants de Némourt (et Pauchata)³⁸⁸. Dans le premier cas, il est dit que ces enfants seraient des « **abo yarïs** », des « enfants peints [pintado] » dans le sens de « marqués » : « *aabo yarïs* : “enfants peints”, “marqués”, terme désignant le fruit d’unions promiscues entre femmes et animaux ou entre femmes et anabsoro »³⁸⁹ note Súsnik dans son glossaire. Notons pour notre part que dans un autre contexte, lors de la guerre du Chaco, le « capitaine peint » ou « capitaine peintures » [capitán pintado, capitán pinturas] est un enfant issu de la relation entre une captive tomaraho (donc d’une *yutoro*) et un homme *ebitoso*, c’est-à-dire, ici aussi, un « enfant peint » qui résulte d’une relation formellement équivalente à celle qu’entretiennent Pauchata et Némourt. Ces « enfants peints » ou « marqués », *aabo yarïs*, seraient des êtres anabsoniques, ce en quoi s’accorde Cordeu. Dans le deuxième moment, les enfants qui naîtront des relations entre les hommes et les mères anabsonique seront par contre des *wetern*, des enfants Ishir. Les enfants de Pauchata et de Némourt sont donc des anabsoro et en effet, dans toutes les versions, ils meurent avec les autres anabsoro lors de l’assassinat collectif. C’est, nous l’avons vu, ce qui explique la haine de Némourt et de Pauchata envers les « enfants chamacoco » et les relations (familiales, de mariage) dont ils sont issus.

Cordeu produit une description assez détaillée du rôle que jouent ces enfants lorsqu’ils sont représentés dans la fête des anabsoro : « *Ce sont huit personnages, quatre*

387. SÚSNIK, *op. cit.*, 1957, p. 14-15.

388. CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 224 -226.

389. SÚSNIK, *op. cit.*, 1957, p. 127.

*masculins et quatre féminins [...] On leur attribue une humeur et une disposition terrible envers les humains. Ces anabsoro n'ont pas de filiation clanique préétablie et ils peuvent être représentés par les hommes de tous les clans. La seule diversité qui doit être respectée est celle de leurs carrures et corpulences, qui doivent représenter toute la variété des biotypes qui composent le genre humain », des petits et des grands, des maigres et des gros*³⁹⁰. De tous les personnages représentés dans cette fête, les Némourt'abo ont « *selon l'esthétique tomaraho, la peinture et les ornements, les cris et les vêtements les plus beaux* ». Mais cette beauté est doublée d'une interdiction : ils ne peuvent être regardés qu'à une distance prudente et lorsqu'ils sortent du Tobich leur défilé s'arrête avant qu'ils ne rentrent au Harra – ce qui les empêche d'être vus par les femmes et les gamins du village. Selon Cordeu, ces personnages sont donc sous le signe « *de la contradiction entre ce qui réveille une attraction puissante et ce dont l'accès doit être restreint par la force d'une interdiction* »³⁹¹.

390. CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 224.

391. *ibid.* p. 226.



Ogwa F. Balbuena, « Naissance des enfants peints », Collection Museo del Barro, Asunción

c. Deuxième structure de médiation : Ashnuwerta et Syr

La relation initiale entre les femmes et les anabsoro évolue progressivement jusqu'à déclencher le conflit qui forcera une inversion des termes de la relation : les hommes seront appelés à remplacer les femmes dans le Tobich. Quelle est cette évolution ? Les femmes qui rencontrent les anabsoro sur le chemin, nous l'avons vu, sont des « *yutoro* ». Or au fur et à mesure que le lien se consolide, le spectre de femmes impliquées dans la relation avec les anabsoro s'élargit. Ce ne sont plus des *yutoro*-putes, ni même des *kiime*-célibataires qui approchent périodiquement le Tobich anabsonique, mais toutes les femmes, leurs sœurs et cousines, des femmes mariées qui commencent à délaisser le campement pour s'abandonner à la passion anabsonique. Les « *yutoro* » constituent, selon l'expression de SúsNIK, des femmes « excédentaires » ; leur statut calque celui des captives : leur relations avec les anabsoro n'ont pas un caractère destructurant. Ce n'est pas le cas des femmes mariées qui abandonnent à présent le campement. Les enfants pleurent, les hommes désespèrent. Mais ce n'est pas l'abandon du campement qui produit le conflit, car les « hommes anciens », privés d'*eiwo* (entendement) et de *woso* (puissance), ne sont pas en mesure d'intervenir. Au contraire, le conflit se produit entre les mères anabsoniques et les femmes : « *les anabsoro découvrent qu'elles [les femmes] n'étaient pas kiime [...] les lata-mères anabsoniques, courroucées par le mensonge, repoussent les femmes et les excluent de l'Osypáik [Tobich] en faisant venir les hommes : idye ye'iyuic pe – la femme n'a pas agi de façon judicieuse* ». Selon SúsNIK, cet épisode confirme « *que la participation des femmes dans la fête des anabsoro devait se faire en sa qualité de kiime ; le mensonge de la femme chamacoco constituait une véritable trahison, une fraude à l'agáliyo, la solidarité cérémoniale avec les anabsoro, l'expression d'une faute : les femmes payeront cette faute de leur vie, elles sont dès lors condamnées à mourir* »³⁹². Mais nous n'en sommes pas encore là et l'assassinat de toutes les femmes, qui succède à celui des anabsoro, n'advient pas encore. Que le conflit se pose entre les mères-*lata* et les femmes est confirmé par d'autres versions qui indiquent que les anabsoro-amants ont été complices du mensonge et qu'ils auraient à leur tour caché au grandes mères claniques l'existence des hommes ou, plus précisément, des époux de ces femmes³⁹³. Dans tous les cas ce sont les mères anabsoro que devaient être maintenues dans l'ignorance du réel statut des femmes qu'elles côtoyaient dans leurs fêtes.

Le deuxième moment du récit s'organise autour de la relation que les hommes entretiennent avec les anabsoro : relations amoureuses avec les mères des clans et rela-

392. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 189.

393. Troisième version de SÚSNIK, *op. cit.*, 1957, p. 12.

tions de camaraderie et complicité avec leurs enfants, les anabsor' *abo* ou *ebiyó*. Comme dans le moment antérieur, la nature de ces relations peut être éclairée à partir d'un couple paradigmatique, celui qui résulte de l'union entre Syr, le *pylota* des hommes, et Ashnuwerta, la mère des mères anabsoro. Le caractère paradigmatique de cette relation ne vient pas seulement de l'importance des personnages qui l'intègrent (le chef des hommes, la mère des dieux), mais aussi du fait que de toutes les relations équivalentes (homme-anabsor'lata) celle-ci est la seule dont l'identité de l'enfant qui en résulte (*Jolué*) est précisée : le sort encouru par *Jolué* est à la base du conflit qui déclenchera le théocide.

SYR

Les versions diffèrent quant aux circonstances de la rencontre entre Syr et Ashnuwerta. Selon les uns, le mensonge des femmes ayant été dévoilé, Ashnuwerta se rendit directement dans le campements des Indiens : « *elle demanda à ce que le plus courageux des hommes s'avance. Il s'appelait Syr. C'était un pylota, un guerrier-chasseur aux paroles fortes et claires. Il avait sur son front une peau de jaguar, symbole de sa force et de sa lucidité* »³⁹⁴. Selon d'autres, « *Ashnuwerta a examiné en silence les hommes qu'elle avait en face et après avoir confirmé l'étroitesse de leur entendement [eiwo], elle choisit celui qui lui parut le plus doué intellectuellement, Shirre, et elle le prit pour époux* »³⁹⁵. D'autres enfin, disent qu'« *une fois avertis qu'ils devaient se présenter devant les anabsoro, ils ont été pris de panique, tous voulaient échapper : seul Cýry, leur os-balút [balut = tête, « notre tête »] put les retenir en les haranguant et en faisant appel à la virilité des Chamacoco : Cýry fut le héros qui commença le parti des hommes* »³⁹⁶ Ce sont les seules indications que nous avons quant à l'identité du personnage. Celui-ci n'est d'ailleurs pas toujours présent. Dans les versions tomaraho du récit, il s'efface progressivement, tout comme dans la réalité sociologique s'efface aussi chez les Tomaraho le rôle politique du *pylota* et des autres formes de concentration du pouvoir. Il apparaît encore comme *Tzukúixie* ou *Djile*, mais rarement³⁹⁷.

L'une des versions le signale comme *pylota*, c'est-à-dire chef guerrier ou guerrier avec pouvoir d'assemblée ; l'autre comme *os-balut*, « notre tête », que SúsNIK traduit pertinemment comme « cabeceante », celui qui va en tête, *en faisant/étant tête*. Il faut noter qu'il ne s'agit plus des « *esnanio* » ou des « *ishir porwo* », de ces « gens anciens » et sans entendement : c'est bien une figure politique qui entre en scène et il est caracté-

394. ESCOBAR, *op. cit.*, 1999, p. 36.

395. CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 40.

396. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 190.

397. CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 58.

risé par sa « lucidité », ses « harangues », sa « capacité intellectuelle », sa « virilité » et son « courage ». Aussi, si les autres hommes tremblent de panique face à ces êtres, notre personnage affronte la situation en disposition guerrière: *pylota*, *os-balut*, *héros*. Cette disposition est déclinée et confirmée dans la version où hommes et dieux jouent à l'*osiwute*, le jeu de balle, gradient inférieur de la guerre, technologie de sa médiation.

ASHNUWERTA

Mais la position de Syr est subordonnée à celle d'Ashnuwerta, qui tient le rôle actif et qui « choisit » ou « prend » le *os-balut* chamacoco. La présence d'Ashnuwerta est trop intense, trop puissante. Nous ne chercherons pas ici à épuiser les clés de sa personnalité, nous nous contenteront d'en souligner quelques aspects³⁹⁸. Il semble que le personnage doive être cerné en fonction de deux qualités qu'il maximalise et synthétise à la fois. D'une part, Ashnuwerta est la mère par excellence, la protomère dans la terminologie de Súsnik ou la mère commune dans celle de Baldus. D'autre part, elle est une figure luxuriante qui élargit sa sphère à coups de « promiscuités » – dirait Súsnik – successives. Súsnik avance un argument *historique* pour comprendre ces deux aspects : ils seraient issus d'horizons culturels différents, les qualités maternelles et protectrices étant associées aux « grandes mères » de l'aire amazonienne et péri-andine et l'aspect luxurieux et promiscue traduisant le substrat « paléolithique » chaquéen. Cette interprétation est riche en conséquences, mais elle n'insiste pas suffisamment sur la dimension *fonctionnelle* dans laquelle ces deux aspects se combinent : ils sont peut-être issus d'horizons historiques différents, mais ils sont fonctionnellement impliqués dans un même personnage et il conviendrait, avant de distinguer stratigraphiquement ou généalogiquement ces aspects, de penser l'unité qu'ils produisent et au sein de laquelle ils fonctionnent. Car il semble bien que la maternité universelle d'Ashnuwerta résulte et dépend de sa sexualité illimitée : sa « promiscuité » (nous reviendrons sur ce terme) est le mécanisme par lequel elle devient mère absolue, matrice de toutes choses.

Une scène paradigmatique permet de mieux comprendre cette « promiscuité » d'Ashnuwerta. Mais il faut que nous nous avancions dans le récit. Vers la fin, après que les hommes aient massacrés les anabsoro, conseillés par Ashnuwerta, ils assassinent aussi toutes les femmes. Celles-ci renaîtront, dit-elle, de son propre corps. Les hommes s'exécutent et partent à la recherche d'Ashnuwerta qui s'était éloignée, métamorphosée en femme, en oiseau ou en cervidé. Enfin, Syr la retrouve, sur un grand arbre : « *il la vit sur une branche, elle avait les jambes ouvertes et exhibait son vagin. Elle lui dit de*

398. Nous renvoyons à l'œuvre de Cordeu en général et en particulier à son « Ashnuwerta au oso », fine et extense exegèse de ce personnage.

monter jusqu'à elle et de la prendre avant que les autres hommes n'arrivent »³⁹⁹. Une fois le coït consommé, Ashnuwerta parle à nouveau : « *Si les hommes veulent récupérer leurs femmes, ils doivent faire comme toi. Puis ils me sacrifieront et repartiront mon corps en autant de morceaux que qu'il y avait de familles et disposeront ma chair face aux maisons d'un nouveau village qu'ils auront construit* »⁴⁰⁰. Suivons à présent deux variantes de cette scène : a) « *le lendemain tous sont venus comme elle l'avait demandé. Mais l'excitation qu'ils sentaient était si forte, qu'en essayant de monter ils ne pouvaient pas contenir leurs semences : le tronc devint trop glissant et, en tombant, les hommes s'arrachaient les parties génitales* »⁴⁰¹ ; b) « *les uns après les autres les Ishir ont essayé de monter jusqu'aux branches où se trouvait la femme [Ashnuwerta], mais ils se trouvaient face au même problème : l'expectative de posséder Arpylá [dédoublément d'Ashnuwerta] les perturbait à tel point qu'ils ne pouvaient plus dominer leur désir et le tronc de l'arbre fut vite recouvert par la semence des hommes. Ils glissaient sans pouvoir y monter* »⁴⁰². Enfin, chaque homme réussit malgré tout à s'accoupler avec la Dame à l'éclat rouge (une branche latérale vient à leur secours) et de son corps morcelé renaissent les femmes-nouvelles et avec elles, le monde nouveau, le nouveau monde des Ishir.

Cette scène est caractéristique à plusieurs égards et nous auront à revenir plus tard sur elle. L'accouplement de tous les hommes avec Ashnuwerta est fondateur. Il est aussi – comme sa parole – interminable : les femmes nouvelles sont le corps d'Ashnuwerta et tout accouplement est désormais un accouplement avec Ashnuwerta. Le monde nouveau, la société ishir, est reliée ou contenue en cette double relation à elle : c'est, très grossièrement présentée, l'hypothèse soutenue par Cordeu, en ce sens que la puissance numineuse ou religieuse du personnage vient de ce qu'elle « *re-lie* (reliare) » l'espace social ishir. Mais ce que cette scène a de particulier, et c'est pourquoi elle clôt le récit, c'est qu'Ashnuwerta n'intervient plus en tant que mère. Jusqu'alors, les « *promiscuités* » d'Ashnuwerta engendrent toujours des êtres : sa dimension promiscue lui permet de s'accoupler avec des êtres hétérogènes (non prescrits ni réglementés, indéterminés) et sa dimension maternelle de leur organiser une matri-filiation : elle produit ou engendre ainsi l'« *identité* » de ce qui était hétérogène. La scène ci-dessus est la dernière apparition d'Ashnuwerta. La luxure du personnage – son vagin exhibé, le désir incontrôlé qu'il produit – prend le dessus sur sa dimension maternelle : elle n'engendre pas les femmes, elles n'est pas leur mère ; les hommes dilapident leurs semences en

399. CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 47.

400. ESCOBAR, *op. cit.*, 1999, p. 67.

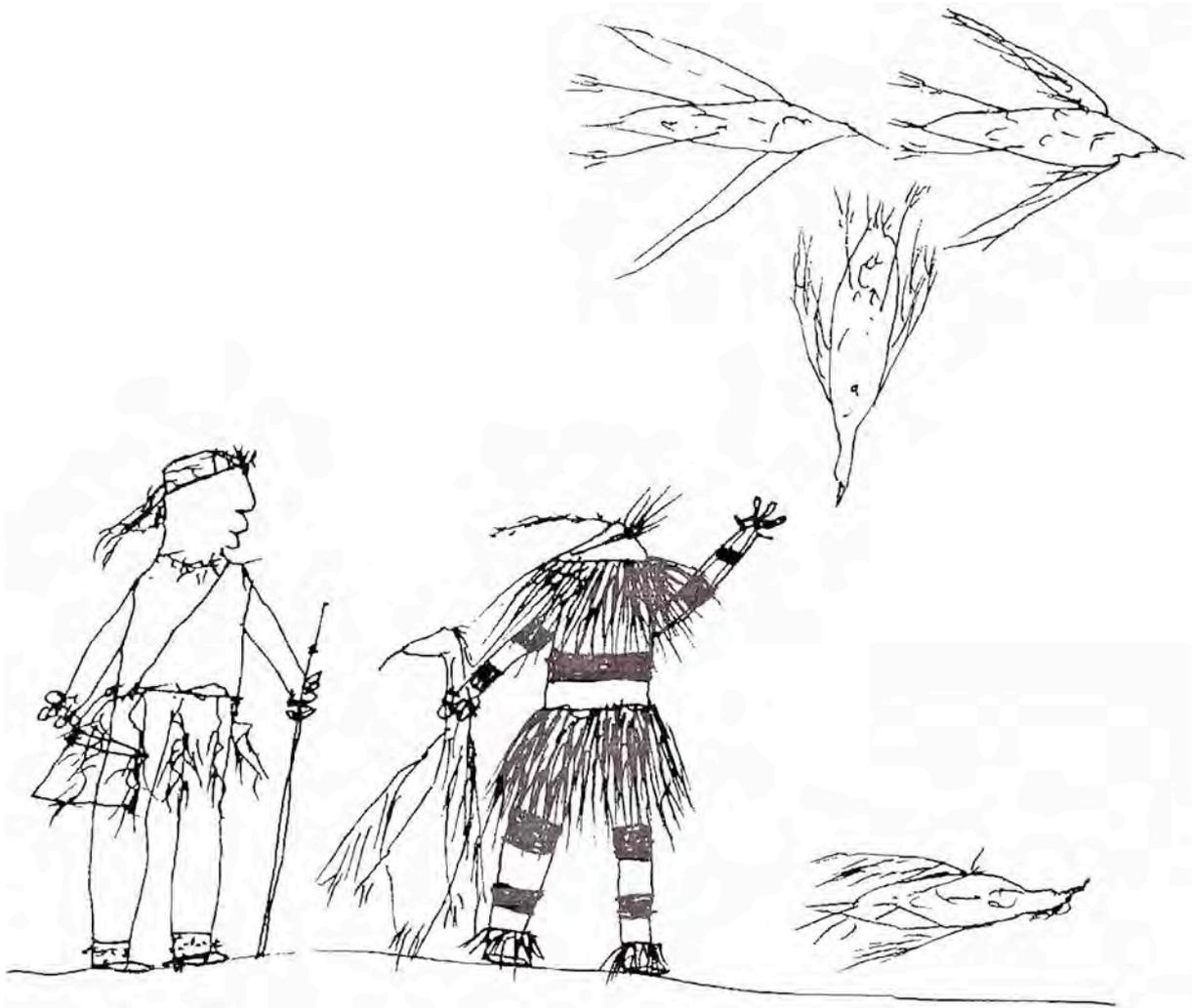
401 CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 117.

402. ESCOBAR, *op. cit.*, 1999, p. 67.

dehors de son corps, etc. C'est, en somme, la scène de sa disparition ou encore, celle de l'avènement d'une maternité non promiscue ou réglementée, la société.

C'est ce double versant du personnage qu'il nous intéresse de souligner ici. Pour SúsNIK, la relation entre Syr et Ashnuwerta entame une sexualité homme-anabsoro dont la scène décrite constitue l'aboutissement. Or cette relation est la dernière des « trois phases de promiscuité » d'Ashnuwerta : a) la première est antérieure aux temps décrits dans le récit et Ashnuwerta y engendre les Osasero, les hommes-oiseaux de la pluie ; b) de la deuxième résultent, par promiscuité ou violation, les hommes-chiens poijuwo ; c) la troisième est celle où elle engendre les anabsoro. Nous croyons que le terme de « promiscuité » utilisé par SúsNIK doit être mis en relation avec l'indétermination permanente de la figure paternelle en chacun de ces « engendrement ». Dans ces phases – comme dans le monde anabsonique – la filiation est toujours maternelle. Ashnuwerta, le vagin d'Ashnuwerta, absorbe la différence et expulse l'identité, elle reçoit l'indéterminé et elle conçoit la filiation des êtres ; ses « phases » de promiscuité sont les phases d'une unification progressive du monde par engendrement successif d'une même mère : « *les esnani'o (Chamacoco pre-anabsoniques) se reliant à Ashnuwerta à travers [ses enfants] les Osasero ; la femme chamacoco à travers [ses enfants] les Poitcuwo ; l'homme chamacoco à travers les anabsoro dont elle est la mère [...] sa relation avec Ciri [Syr] entame cette relation et lors de la révélation finale du secret anabsonique elle devient la propriétaire absolue des nagrobo [nagrab'o], les hommes ishir* »⁴⁰³.

403. SÚSNIK, *op. cit.*, 1957, p. 20-21.



Ogwa F. Balbuena, « Anabsor apprend à chasser des oiseaux.

AGALO

En effet, quand Ashnuwerta « prend » Syr, le *pylota*, elle rend possible une entente entre le monde anabsonique et celui des hommes. Dès lors, ceux-ci ne seront pas seulement reçus et instruits, mais ils établiront aussi des relations fortes – *agalo* – de complicité avec leurs nouveaux compagnons anabsoro. Ces relations entre hommes et anabsoro (masculins) reçoivent dans le récit une attention préférentielle et significativement plus importante que celles qu'ils établissent avec les mères-lata. L'accouplement de Syr avec Ashnuwerta, nouvelle et dernière « promiscuité » de la protomère, *unifie* les deux espaces et permet les liens d'amitié, les transferts culturels et l'épanouissement de ces « gens anciens » qui s'intègrent à présent dans la vie « familiale » anabsonique. Ces liens de camaraderie sont importants pour plusieurs raisons. D'abord, mais nous ne nous occuperons pas de cet aspect, c'est dans le cadre de cette relation que les différents biens culturels (grand arc, lance, feux par friction, etc.) seront acquis par les hommes et l'identification précise de ces biens et des anabsoro qui leur sont associés est à la base des qualités propitiatoires qui leur sont reconnues dans l'actuelle *fête des anabsoro* ou *Debylytá*. Ensuite, et c'est ce qui nous intéresse ici, en s'associant à un anabson en particulier, les hommes intériorisent – et calquent – progressivement les distinctions entre les familles anabsoniques. Si l'union de Syr et d'Ashnuwerta habilite à un niveau supérieur les relations entre « hommes » et « anabsoro », à un niveau inférieur, les relations des différents groupes d'hommes avec les mères-lata spécifiques, habilent des relations précises d'identification: les hommes reconnaissent et s'inscrivent progressivement dans la partition clanique du monde anabsonique. L'« origine des clans » parmi les Chamacoco résulte du type d'anabsoro (du clan anabsonnique) que chaque groupe d'homme a tué lors du massacre : le clan *Tahorn* est constitué par ceux qui ont assassiné le clan anabsonnique des *Wioho* ; les *Datsymárahá* par ceux qui ont éliminé les *Poitjuwo*, etc. Si la « promiscuité » de la grande mère insérait les hommes dans le monde anabsonique, les « promiscuités » respectives des différentes mères-lata distinguent les hommes en les insérant dans leurs sphères familiales spécifiques.

d. Voisinage ou intégration

La relation entre ce groupe de « gens anciens » et les anabsoro qu'ils retrouvent sur le chemin s'organise, dans le récit, en deux moments successifs. Chacun de ces moments pose différemment la logique et les éléments qui assurent la médiation entre les deux camps. Nous pensons que cette séquence traduit un type de dynamique histori-

quement située, celle des relations de voisinage ou de « dépendance socio périphérique » qu'entretiennent les sociétés de l'intérieur du Chaco, plus atomisées et sociologiquement malléables, avec des noyaux de peuplement plus « forts » (économiquement, démographiquement, techniquement) qui le colonisent depuis ses marges. Mais le récit modélise ou stylise aussi ces relations pour leur proposer une forme paradigmatique. Et en effet, nous retrouverons des dynamiques semblables lorsque nous aurons à étudier les différentes formations sociétales qui se cristallisent autour des pôles de colonisation qui se sont successivement avancés dans le Chaco : les relations qu'entretiennent les « gens anciens » avec le *Tobich* anabsonique ne sont pas d'une autre nature que celles qu'en différents moments ces populations entretiendront avec la mission jésuite, l'*estancia* des colons ou le fortin militaire, autant de lieux-de-l'autre autour desquels se regroupent des gens, s'essayent des métissages, s'opèrent des transferts et se tissent des sociabilités nouvelles. La scène décrite dans le récit est donc paradigmatique en ceci qu'elle permet de penser les possibilités et les contradictions que de telles relations supposent, de poser le problème de leur viabilité et d'interroger leur capacité à s'agencer dans la durée.

La première structure ou modalité de médiation est caractérisée par la relation qu'entretiennent la femme Pauchata et l'anabsor Némourt. Il nous semble que ce qui est ici décisif, c'est la situation d'extériorité dans laquelle ces deux personnages se trouvent vis-à-vis des « familles » qui organisent la sociologie de chaque camp. En tant que *yutoro*, les femmes qui s'accouplent initialement avec les anabsoro sont « libres » des réglementations ou des logiques familiales : des femmes « excédentaires », disait Súsnik, dont le statut est homologue à celui des captives, position méprisée que les informateurs traduisent par « pute » (*rameras, putas*). En tant qu'anabsor *eichoso* (Cordeu) ou *asibo* (Súsnik), Némourt est aussi en marge des grands matriclans anabsoniques : c'est un anabsor « sauvage » ou « solitaire » qui n'est pas encadré par l'autorité des grandes mères-*lata*. Cette situation d'extériorité vis-à-vis des familles respectives est confirmée par la misanthropie qui est attribuée à ces deux êtres et qui s'adresse préférentiellement aux couples mariés et à leurs enfants.

C'est-à-dire que les relations qui caractérisent ce premier moment ne compromettent pas les structures familiales de chaque camp. Il s'agit d'une approche ou d'un voisinage entre deux corps sociaux qui n'altère pas leurs structurations de base. Les femmes « libres » qui s'associent aux anabsoro ne déstabilisent ni l'espace humain ni le monde anabsonique ; elles passent de l'un à l'autre sans compromettre la différence ni la nature de chacun. C'est en ce sens, nous semble-t-il, qu'il faut interpréter leur « anabsonisation » progressive : elles sont captées et intégrées sans conflit dans le monde des anabsoro. Anabsonisées, elles habilitent une circulation (ouverture du *depi-ch*/chemin, installation du *nepyte*/ressort) entre les deux camps et se constituent en élé-

ments médiateurs. Escobar et Cordeu⁴⁰⁴ notent l'inégale importance des transferts culturels qui résultent respectivement des deux moments décrits par le récit. Pour Cordeu, « *tandis que la précaution, la restriction et la mesure – c'est-à-dire les règles – définissent dès le début l'attitude masculine envers les déités et se traduisent en une incompatibilité linguistique et un échange de biens mutuellement incompatibles, l'attitude féminine est à l'opposé. Sa tendance est à l'annulation de la distance et cette fusion simple avec les théophanies s'exprime par leur subjugation face à leurs couleurs et leurs plumes, par leurs coïts démesurés [...]. Les femmes inaugurent ainsi, sans la transcender, une expérience purement fascinante du numineux* »⁴⁰⁵. Il nous semble que l'inégale importance des biens véhiculés en chaque cas tient moins au genre des interlocuteurs qu'à leurs positions sociologiques et à la nature des relations qu'ils établissent : dans ce premier moment qui nous occupe, les transferts culturels, tout comme les relations sociales qui les permettent, ne sont pas de nature à transformer l'espace social et culturel des « gens anciens ».

Enfin, dans ce sens aussi, l'accouplement des femmes et des anabsoro produit une génération d'enfants mixtes qui seront immédiatement inclus dans le monde anabsonique : des *abo yäris*, des enfants peints. Nous croyons que le terme « yäris » utilisé par SúsNIK doit être rapproché de celui de « djárek » ou « jarék » relevé par Cordeu : il distingue la couleur propre à un être déterminé (*uturbo*) de celle qui résulte d'une ornementation ou d'une préparation du corps. Ainsi, en signalant que ces enfants naissent « yäris » ou « jarek » l'on pose une ambiguïté entre le caractère naturel de ces couleurs (ils naissent ainsi) et leur caractère acquis (ces couleurs ne sont pas « *uturbo* »). Rappelons que, pour des raisons que nous analyserons plus tard, la peinture corporelle est fondamentalement destinée chez les Ishir à travestir les corps humains en corps anabsoniques : « *les termes utúrbo et djarek sont utilisés pour signaler la différence d'origine et de qualité entre les couleurs authentiques des Axnábsero et leur imitation rituelle* »⁴⁰⁶. Pauchata et Némourt ont des « enfants peints » ; Syr et Ashnuwerta non. Ces enfants, les *Epibïte* ou génériquement les *Némourt'abo*, sont des anabsoro : ils partagent la misanthropie de leurs parents et, le moment venu, ils seront assassinés avec les autres familles anabsoniques, ce qui témoigne de leur complète intégration dans le monde des anabsoro. Ces enfants mixtes n'ont donc pas la couleur naturelle des anabsoro (*uturbo*) mais ils naissent *peints comme s'ils l'étaient* et ils encourrent le sort commun aux autres anabsoro. À la différence de l'homogénéité caractéristique des familles anabsoniques, lors de la fête des anabsoro, les *Némourt'abo* sont représentés comme

404. ESCOBAR, *op. cit.*, 1999, p. 32-33 ; CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 128-129.

405. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 128.

406. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 127.

une troupe hétérogène : quatre *abo* (fils) et quatre *eebe* (filles), de tailles et carrures différentes. Il nous semble que l'hétérogénéité de leurs aspects cherche à souligner leurs origines mixtes et à les habilitier comme une humanité possible ou compossible : voilà ce qu'auraient pu être les Ishir si ce type de relation avec les anabsoro s'était maintenue. Mais ce ne fut pas le cas, et si les Ishir sont eux aussi issus de mariages mixtes, ils ne sont pas « *yäris* », car leurs pères sont humains.

Pauchata et ses enfants « *yäris* » témoignent du sort réservé aux « gens anciens » au sein de cette première logique de médiation : celles qui s'accouplent sont, comme leurs enfants, anabsonnés. À terme, de perte en perte, d'annexion en annexion, l'ensemble du groupe aurait été avalé par la société anabsonne. Le conflit survient au moment même où ce danger devient réel : lorsque ce ne sont plus seulement les femmes « libres » qui sont attirées dans l'orbite anabsonne mais aussi les femmes mariées qui abandonnent progressivement leur vie dans le campement en délaissant enfants et époux. Si, jusqu'alors, la dynamique de voisinage ne compromettait pas les structurations familiales de chaque camp, elle acquiert à présent une dimension déstructurante qui menace l'existence même des *esnario*, ces « gens d'avant ». En inversant les termes de la relation, le récit ouvre alors une deuxième structure de médiation bâtie, non plus sur des figures extérieures aux familles, mais sur celles qui en constituent l'expression la plus aboutie : Syr, le « chef » des hommes et Ashnuwerta, la mère de toutes les mères.

La relation entre Syr (*Cýry*, *Shirre*) et Ashnuwerta s'oppose donc sous plusieurs angles à celle qu'entretiennent Némourt et Pauchata. Toute une génération d'enfants naîtra des relations du type Syr-Ashnuwerta. Qu'en est-il de ces enfants ? Ce ne sont pas des « *abo yäris* », mais bien des « *ishir'abo* », des êtres non anabsonnés.

4. L'AVÈNEMENT DES ISHIR

a. Saga des anabsoro, récit (IV)

[...] *chaque groupe d'hommes commença à s'identifier avec le clan anabsonne de la mère-lata avec laquelle il s'était accouplé et auquel ses nouveaux agalo-compagnons anabsor appartenaient.*

22. La prospérité et l'harmonie dans laquelle vivaient hommes et anabsoro furent vite connues dans toute la région. Les nouvelles couraient rapidement et le campement eut bientôt une grande renommée. De nouveaux groupes d'hommes ont commencé à accourir d'un peu partout. Ils voulaient connaître ces êtres

exceptionnels et bénéficiers de leur généreuse disposition. Mais aussi, le cri des anabsoro – Uuunnnuuuu ! – auquel les hommes répondaient par un Piau ! Piau ! Piau ! sonore, a attiré vers les lieux de nouveaux contingents d'anabsoro désireux comme les hommes de participer à ces événements insolites. Progressivement, la population du campement se fit de plus en plus nombreuse et les tensions n'ont pas tardé à apparaître.

23. Les enfants qui étaient nés des relations entre les hommes et les mères anabsoniques ont commencé à grandir. Les mères-lata se montraient généreuses à leur égard et s'occupaient personnellement de leur instruction et leur croissance. Ces enfants sont devenus les premiers **wetern** (initiés) : quand ils entraient au Tobich, Ashnuwerta leur livrait son « au'oso », sa parole grave, ses mots lourds de sens et d'obligations. Leur tour était venu de s'initier aux mystères des danses et de la chasse, des arts et de la guerre. Mais l'énorme affluence de gens et la multiplication conséquente du nombre d'enfants en âge de faire leur première entrée dans le Tobich rendaient les choses difficiles et les premières dissensions sont apparues. D'une part, les nouveaux venus respectaient de moins en moins l'étiquette anabsonique et se montraient chaque fois plus réticents face aux rudes épreuves que leur initiation supposait. D'autre part, les anabsor'abo, fils légitimes des grandes mères lata, se plaignaient chaque fois avec plus d'insistance de l'attitude des **wetern** : ils ne comprenaient pas la disposition conciliante que celles-ci continuaient de montrer à l'égard de ces jeunes « au visage chamacoco » qui emplissaient à présent les lieux.

24. La patience des anabsoro ne dura pas longtemps à cause de l'attitude irrespectueuse des jeunes **wetern**. Un jour, un groupe de jeunes s'était approché du Tobich en bousculant tout le monde. Dans le désordre, ils heurtèrent aussi le terrifiant Wagagé qui, cette fois, ne voulut plus contenir sa rage : il dévora en un instant la troupe d'adolescents. Les hommes se plaignirent de cet incident et Syr transmit le désarroi des pères à Ashnuwerta qui se tenait à distance des événements. Celle-ci réagit à peine et demanda au guérisseur Wioho de rendre les **wetern** à la vie. Wioho ramassa le sang des enfants et, touchant leurs cadavres de ses plumes miraculeuses, il réussit à les ressusciter. Un autre jour, un Wagagé noir demanda à un jeune **wetern** de lui apporter un objet dont il avait besoin : la paresse du **wetern** et son refus d'accomplir la tâche qui lui était demandée fit éclater le courroux du Wagagé rouge qui le dévora aussitôt. Mais Wioho intervint de nouveau pour réanimer son cadavre. Et ainsi de suite, les plus furieux des anabsoro massacraient les adolescents insolents et les plus bénéfiques d'entre eux venaient ensuite pour les rendre à la vie. Mais Wioho ne pouvait ressusciter les corps

assassinés qu'à partir du sang qu'il réussissait à ramasser : le sang perdu ne pouvant plus être réintégré, les **wetern** ressuscitaient moins forts et plus anémiques. Certes l'équilibre imposé par la grande mère Ashnuwerta entre l'attitude destructrice des uns et l'action régénératrice des autres avait empêché que la situation ne dégénère, mais l'insatisfaction des hommes était chaque fois plus grande et la jalousie des anabsor'abo chaque fois plus prononcée. Et aussi, à force d'être dévorés puis ressuscités, tous les jeunes **wetern** étaient devenus maigres et faibles.

25. Jusqu'au jour où la victime fut Jolué, le fils d'Ashnuwerta et de Syr. Selon les uns, Jolué n'aurait pas supporté les épreuves de l'initiation et Wagagá aurait profité de son incompetence et couardise pour s'acharner sur lui. Selon les autres, Jolué est mort pour ne pas avoir correspondu par un autre à un cadeau que lui avait offert Kaimo. D'autres encore veulent que Jolué ait mangé de la viande d'anguille sans se soucier des tabous alimentaires qu'on lui avait appris. Enfin, il y en a qui disent que Jolué aurait oublié de se protéger comme les autres enfants avaient appris à le faire, et qu'il se serait montré sans précaution face aux plus féroces des Wagagá. Toujours est-il qu'après qu'il eut été tué par Kaimo et dévoré par Wagagá, Wioho ne put pas rassembler la quantité de sang nécessaire pour le ressusciter. Arrivé trop tard, il enfonça ses doigts emplumés dans la terre encore souillée mais ne put récupérer qu'un peu de boue rougeâtre : l'être qu'il redressa tenait à peine debout et, sans force ni sang, il se dissipa aussitôt en un soupir définitif.

26. Syr eut une peine infinie. Et les hommes étaient révoltés par le tournant que prenait la situation. Aussi, disaient-ils, « les Ishirs ont appris tout ce que les anabsoro avaient à enseigner, maintenant, ils ne font que déranger ». Ils se sont donc décidés à les exterminer. Syr, qui était leur chef et dont la souffrance était devenu insupportable, prépara sa vengeance. Il effaça de son visage les traces de son deuil en dissipant ainsi les soupçons des anabsoro. Le lendemain, il se proposa pour accompagner son agalo anabsonique à une partie de chasse. Son meilleur ami fit de même, et tous quatre se mirent en route, Syr et Wagagá d'une part, son ami et Kaimo de l'autre. Lorsque les deux groupes se furent éloignés suffisamment du village, chaque homme prit les armes qu'il avait camouflées et d'un seul et imprévisible coup il décapita l'anabsor qu'il accompagnait. Syr ne put savourer sa vengeance trop longtemps. De retour au campement, il eut du mal à en croire ses yeux lorsqu'il vit, au centre du Tobich, l'inferral Wagagá parfaitement debout, sans aucune trace du coup mortel qu'il lui avait assené. Kaimo se tenait à ses côtés. Les deux anabsoro riaient en moquant de la naïveté de ses agresseurs. Alors, Syr sombra dans une angoisse sans nom. Il s'éloigna du village et se perdit

dans la brousse des semaines durant en criant sa rage et un pleurant son impuissance : « l'angoisse atteint chez les Chamacoco des dimensions ontologiques »⁴⁰⁷, « il est fréquent que face à la douleur produite par la mort d'un proche, l'homme chamacoco se perde dans la brousse, intraitable et inconsolable »⁴⁰⁸.

27. Syr était sombre et inconsolable. Il ne parlait plus, il ne mangeait pas. Ashnuwerta était dans une situation difficile. D'un côté, elle savait qu'à présent rien ne pourrait freiner la légitime vengeance des anabsoro et que le sort des hommes était scellé : n'avaient-ils pas trahi leurs agalo anabsoniques en essayant de les tuer ? D'un autre côté, elle ne pouvait sauver les hommes qu'en leur dévoilant le secret de l'invincibilité anabsonique, mais elle condamnait alors les siens à une mort certaine. Mais elle n'avait pas oublié non plus la peine que lui avait donnée la disparition de son enfant humain. Quelles qu'aient été ses raisons, Ashnuwerta se décida à trahir les siens et à livrer le secret de leur invincibilité. Alors, sous le regard de Syr, la Déesse à l'éclat rouge s'agenouilla et lui découvrit lentement sa cheville. L'homme vit la bouche cachée de cet être inverti et sentit l'haleine qu'elle exhalait sous les plumes qui recouvraient son cou-de-pied. Et elle lui dit : « tu frappera exactement sur ce **diorá** et puis, une fois que je serai morte, tu souffleras dans mes oreilles pour que je revienne à la vie ». À peine l'homme frappa-t-il de son pied la cheville d'Ashnuwert que la mère de tous les anabsoro s'effondra morte à ses pieds. Puis elle fut ressuscitée.

28. Le **pylota** des chamacoco réunit alors les siens. Après la fête des anabsoro, une fois que chacun des homicides ait défilé comme d'habitude, les hommes prendraient leurs **agalo** respectifs à part et chercheraient une excuse pour s'éloigner des lieux en leur compagnie. Seuls les anabsoro coupables seraient tués. **Xólte Wéebich** fut le premier à être abattu alors qu'il collectait un peu de miel ; le terrible **Wagagá** s'effondra ensuite dès que son compagnon lui eut marché sur le pied ; **Kaimo** subit le même sort lorsqu'il se préparait pour la chasse. Les cadavres anabsoniques se couvrirent aussitôt de vers et leur corruption confirma aux hommes l'effectivité de la nouvelle méthode. Ashnuwerta les commina alors à arrêter la bataille et à rentrer chez eux.

29. Mais les hommes, exaltés par leurs pouvoirs insoupçonnés, ne voulurent pas arrêter le massacre et désobéirent pour la première fois aux paroles de la déesse. Les uns après les autres, les anabsoro ont succombé aux attaques humaines. Avertis par les cris des assassinés, ceux qui restaient ont commencé à

407. ESCOBAR, *op. cit.*, 1999, p. 45.

408. SÚSNIK, *op. cit.*, 1957, p. 22.

*se défendre et à user de leurs pouvoirs surnaturels pour équilibrer la bataille. Voyant que les siens étaient en train d'être exterminés, Ashnuwerta demanda des renforts qui ne tardèrent pas à arriver : de nouvelles troupes d'anabsoro vinrent prêter main forte à leurs semblables. Les hommes firent de même et des contingents chaque fois plus nombreux d'hommes gagnèrent le champ de bataille depuis la brousse profonde du Chaco. Bientôt toute la région fut embrasée par les combats et le massacre reprit son rythme déchaîné. Ashnuwerta menaça les hommes une dernière fois : s'ils n'arrêtaient pas le massacre, elle ferait appel aux anabsoro **huwyrö**. Ces êtres redoutables habitaient une région subaquatique et leur **diorá** ne se trouvait pas sur la cheville mais sous leurs aisselles qu'ils pouvaient à tout moment protéger de leurs bras. Ces êtres cannibales étaient aussi muets : aucune négociation ne serait possible avec eux et les hommes seraient irrémédiablement exterminés. Mais l'avertissement d'Ashnuwerta tomba trop tard. Le parti des hommes s'était acharné sur les anabsoro et aucun n'avait survécu. Aucun ?*

30. Tandis qu'aux alentours du harra le magnicide battait son plein, Némourt était resté dans le Tobich, ignorant de la bataille qui incendiait la région. A ses côtés se tenait Syr, qui attendait toujours le moment opportun pour frapper la cheville du dernier anabsor. Soudain, celui-ci écouta des cris désespérés venant de la forêt. Lorsqu'il interrogea son gardien sur l'origine des cris, au lieu de profiter de cette dernière chance de l'abattre, l'homme se défit en explications incongrues en essayant de le tranquilliser. Alors, soupçonnant le piège où il était tombé, Némourt s'éloigna d'un seul pas géant vers l'Est, dans la direction opposée à celle qu'avaient suivie les anabsoro malchanceux. Syr courut derrière lui en le tenant par une corde qui les reliait. Mais la puissance de Némourt empêchait l'homme de le rattraper. Il s'échappait de toutes ses forces laissant derrière lui des obstacles à peine surmontables. Des étangs pleins de piranhas, des fossés remplis de cardes épineux, des cercles de feux, des pâturages infestés de serpents, des essaims de guêpes affolées, des multitudes de scorpions venimeux couvraient le pas de l'anabsor en fuite. Enfin, épuisés par leur course, homme et anabsor se sont arrêtés. D'un geste puissant Némourt ouvrit la terre et créa le fleuve [Paraguay] qui séparerait désormais leurs deux espèces.

31. Alors, pour la dernière fois, l'homme et le dieu ont « échangé leurs paroles » : « Tu pourras fuir toujours, mais ta destinée sera d'être triste et seul, car les tiens n'existent plus ». Sur la rive opposée, Némourt frappa la terre de son pied droit et le croassement de milliers de crapauds se fit entendre : « Je ne suis pas seul. Vers l'Est les miens sont nombreux [es mucha mi gente] et vous,

vous serez exterminés et vos jeunes mourront jusqu'à ce qu'il ne reste plus un seul Ishir »⁴⁰⁹.

32. *Syr revint au campement pris d'une intense tristesse. Il savait qu'il avait condamné les siens aux maladies et à la mort. Il savait que leurs jours étaient comptés et que plus tôt que tard Némourt reviendrait pour exterminer les hommes et faire disparaître jusqu'au dernier Ishir. « Ce fut la faute de Syr. Il n'a pas pu tuer le Némourt et puis, au lieu de lui dire de partir en paix en lui souhaitant bonne chance, il l'a menacé. Il ne savait pas se taire, Syr. »⁴¹⁰ Submergé par sa peine, Syr revint au campement. Et Ashnuwerta parla : « Vous avez tué les anabsoro, maintenant vous devrez prendre leur place (massáxo or ouich) et vous devrez les remplacer dans la grande fête. De même que les femmes vous ont menti en vous cachant l'existence des anabsoro, de même vous devrez leur mentir en niant devant elles l'assassinat que vous avez perpétré : maintenant que vous connaissez leurs danses et leurs mouvements, leurs cris et leurs allures, vous prendrez leur place et vous danserez à leur place jusqu'à la fin des jours. Sinon votre peuple sera exterminé ».*

33. *Puis elle parla à nouveau et demanda à chaque groupe d'hommes quelle était la famille d'anabsoro qu'il avait tué. « Nous avons tué à Kaimo et les siens ! dirent les uns, -Alors vous serez **Posherehá** (guêpes) et votre ami sera le fourmilier. Votre descendance sera protégée par Kaimo'lata, la grande mère des Kaimo. Vos héritiers sauront découvrir les mensonges et connaître le secret des choses. Ils seront décidés et n'hésiteront pas à se venger. Ils seront silencieux et ils bougeront lentement, comme le fourmilier. Mais quand ils participeront aux jeux de mots, ils sauront être mordants dans les réponses et subtils comme les guêpes. Ils devront s'occuper des vêtements et des ornements de ceux qui auront à représenter les anabsoro dans la fête qui leur sera dédiée. – Nous avons tué Wagagá et les siens ! dirent les autres, – Vous et vos enfants serez des **Kytymaraha** et vous serez protégés par Hoho'lata. Vous aurez le privilège d'utiliser le bandeau en peau de Jaguar ; vous serez des guerriers et des chasseurs courageux. Vous serez représentés par le canard et vous aurez sa sagesse et sa prudence. Vous saurez tromper les autres. Vous serez des gens sereins, des hommes et des femmes aux paroles strictes, vous défendrez l'intérêt de votre peuple : vous négocierez en cas de conflit et vous saurez convaincre votre adversaire. Vous serez les responsables de la réalisation annuelle de la fête des anabsoro. » Et ainsi de suite, Ashnuwerta*

409. SÚSNIK, *op. cit.*, 1957, p. 26 ; ESCOBAR, *op. cit.*, 1999, p. 51 ; CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 44 ; CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 113.

410. CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 44.

*assigna à chaque homme un clan en fonction de la famille anabsonique qu'ils avaient assassiné. Chaque clan sera protégé par la mère-lata respective et aura des responsabilités précises, des qualités et des défauts propres. Les hommes restants se répartirent alors entre les **Tymáraha**, le clan des singes, protégés par Wawa'lata ; les **Tahorn**, clan des perroquets, qui avaient assassiné la famille de Wioho ; les **Namoho**, clan du jaguar, protégés par la mère des Kaiporta ; les **Dosypyk**, clan de l'autruche ; les **Datsymáraha**, exterminateurs des Poijuwo.*

*34. Ashnuwerta s'adressa alors aux derniers des hommes. Elle leur demanda quels anabsoro ils avaient assassinés. Mais ils ne dirent rien, car Syr, qui était des leurs, n'avait pas pu tuer l'anabsor Némourt. Ashnuwerta décida alors de les accueillir dans sa propre famille clanique, les **Dychykymsero**. Ils seront apparentés à l'engoulevent [Carancho] et protégés par la redoutable Pauchata. Ce seront des gens obscurs et silencieux, un clan de puissantes qualités chamaniques, un clan qui ne pourra se marier qu'avec lui-même, connaisseur des aspects les plus difficiles et cryptiques des mystères anabsoniques ; ils ne pourront pas jouer au póhorro, le jeu de balle et ils ne participeront pas à la fête des anabsoro, car n'ayant tué aucun d'entre eux, aucune place ne leur est réservé dans la grande représentation.*

Ainsi parla Ashnuwerta.

b. Limites de la deuxième structure, les ishirs

Le récit décrit la relation entre deux entités asymétriques : le « campement » des anabsoro qui ponctue cet espace et les « gens anciens » qui s'installent aux alentours. Nous avons identifié deux moments en cette relation, deux façons d'organiser la médiation entre ces entités. La première correspond à une situation de « voisinage », la deuxième à celle d'une « cohabitation » et le troisième moment verra apparaître les « Ishirs », les gens nouveaux.

Situation de « voisinage », la première structure de médiation proposée rend possible une circulation entre ces deux entités mais n'équilibre pas leur asymétrie initiale, elle l'accroît : l'entité « forte » (les anabsoro) attrape progressivement en son orbite les éléments *libres* de l'entité « faible » (les gens anciens). Ces éléments sont intégrés sans difficulté dans l'entité « forte », confirmant de plus en plus sa position de privilégiée. L'entité « faible », par contre, ne reçoit en échange qu'une bien pauvre compensation et perd de plus en plus d'éléments en aggravant progressivement sa position d'infériorité. Jusqu'à ce que l'asymétrie croissante de la relation atteigne son seuil de résis-

tance : l'entité « forte » menace l'existence même de l'entité « faible » en attirant vers elle non plus des éléments périphériques (*yutoro*) mais ceux qui constituent son noyau dur (femmes mariées). Ayant regard aux situations historiques concrètes, il semblerait que ce genre de relations tend à se résoudre par des conflits que l'on pourrait dire « segmentaires » qui scindent le groupe entre une partie qui prône le « retour à la brousse » et l'éloignement du pôle colonisateur, et une autre qui se livre à sa force déstructurante et s'engrène en son orbite : un espace transitionnel et des médiations successives permettent alors d'habiliter des circulations et des traductions entre les deux partis. C'est-à-dire que ce genre de relations confronte l'entité « faible » à une alternative critique : soit les « gens anciens » abandonnent les lieux, s'éloignent du Tobich et se perdent à nouveau dans la brousse ; soit ils se laissent absorber par le monde anabsonique. Dans le cas qui nous occupe, les *yutoro*-captives, puis les femmes célibataires et enfin toutes les femmes (mais c'est là le seuil de résistance de cette relation) sont progressivement captées par le monde anabsonique : elles sont aussitôt anabsonisées (*cf.* Pauchata) et les enfants mixtes issus de ces relations sont eux aussi des anabsoro. Dans ce scénario, on le voit, les « gens anciens » vont à leur perte.

Cordeu a raison de signaler que le deuxième moment dans la relation avec les anabsoro a un caractère plus réglementaire et normatif, moins « fusionnel ». Non, comme nous l'avons dit, qu'il s'agisse d'un trait spécifique au genre féminin ou masculin des interlocuteurs, mais parce que la relation est dans ce deuxième moment d'une autre nature. Elle ne décrit plus un « voisinage », mais une « cohabitation ». La première scène se fonde en un occultement – celui des hommes et, par ce biais, celui de la société des « gens anciens » –, la deuxième sur un accord ou sur un pacte dont Ashnuwerta et Syr se portent respectivement garants : ce n'est pas un hasard si en ce moment précis les hommes cessent d'apparaître comme des « *esnanio* », des « gens sans entendement », et se présentent sous une forme politiquement organisée ; parallèlement c'est le moment où entre en scène le personnage d'Ashnuwerta et avec lui un principe d'autorité au sein des familles anabsoniques. Cette deuxième structure met donc en scène les « familles » qui de part et d'autre organisent une cohabitation *en règle*. La « promiscuité créative » des mères-*lata* permet d'assurer les liens de fraternité – *agalo* – entre les composantes hétérogènes de ce nouveau monde. L'asymétrie inaugurale est promptement équilibrée : les enfants nés en ce deuxième instant ne sont pas des anabsoro, mais bien des Ishir, les premiers Ishir à être *initiés*, c'est-à-dire, mais ce n'est pas encore tout à fait le cas, les premiers « gens nouveaux ». Mais cette asymétrie est rééquilibrée jusqu'au point où des jalousies et des rivalités entre les anabsor'abo et les ishir'abo éclatent. Si la première structure de médiation atteint son seuil lorsqu'elle confronte l'entité « faible » au choix critique entre la fuite ou la dissolution, quel est le

principe de contradiction qui condamne ou travaille cette deuxième structure de médiation ? Quelle est sa limite, et pourquoi ne s'affirme pas-t-elle dans la durée ? Qu'est ce qui menace cette cohabitation réglementée ?

Le récit signale trois sources de conflit pour ce deuxième moment : l'afflux de contingents chaque fois plus nombreux d'hommes et d'anabsoro vers le campement ; le fait que les jeunes d'abord et les hommes plus tard ne respectent pas ou plus les règles qu'avait imposé le pacte Syr-Ashnuwerta ; la rivalité et la jalousie croissante des anabsor'abo face à leurs nouveaux concurrents humains. Il nous semble d'abord que, comme dans le cas précédent, ces éléments correspondent à des dynamiques historiquement situées et que nous trouverons ici et là des situations de « cohabitation » similaires qui s'effondreront sous la pression des mêmes facteurs – nous y reviendrons. Mais il nous semble ensuite que ces facteurs critiques visent un même problème : si la cohabitation entre éléments hétérogènes est réglée par l'action identificatrice qui résulte de la « promiscuité créative » des mères-lata, la *reproduction* de cette scène n'est, elle, pas assurée. « Cohabitation », donc, en ceci que les éléments peuvent exister ensemble (les « gens anciens » ne sont plus sous la menace de leur dissolution) mais qu'ils ne se « croisent » pas ; anabsoro et humains évoluent de façon parallèle, mais cette coexistence ne devient pas elle-même productive. Ou encore, si nous devons poser le problème en d'autres termes, la première structure de médiation éclate lorsque une femme découvre aux anabsoro son bébé humain (dans cette relation, tout bébé devrait être anabsoro, *abo yaris*) ; la deuxième structure règle l'insertion de ce gamin qui est devenu un adolescent, un *wetern* (ishir'abo et anabsor'abo peuvent cohabiter). Le problème qui se pose à présent, celui des conditions de reproduction de cette cohabitation réussie, est le sort réservé à cet adolescent dès lors qu'il atteint l'âge adulte : ce *nagrab* (homme) se mariera avec qui ? Ses enfants seront-ils des anabsoro, des « gens anciens » ou des êtres nouveaux ? Comment passer d'une cohabitation réglementée entre éléments hétérogènes à une implication productive de ces éléments ? Le conflit qui abolit la deuxième structure et qui ouvre sur une troisième médiation possible doit permettre de passer du « parallèle » au « croisé », d'un pacte cordial mais stérile (car fondé sur une consanguinité assurée par les *mères communes*) à une implication productive et reproductible (c'est-à-dire, à un système stable d'alliances entre les éléments).

Première source de conflit, l'afflux permanent de nouveaux contingents d'hommes et d'anabsoro attirés par la prospérité de cette cohabitation réussie. Lorsque nous analyserons les circonstances de l'assassinat de Guido Boggiani nous retrouverons un développement semblable : le campement de Boggiani attire une quantité importante de familles et, après quelques difficultés initiales, l'Italien (et ses guides et parents Ebitoso) réussissent une cohabitation prospère avec les Tomaraho qui s'y sont installés.

Mais elle éclatera sous la pression des contingents chaque fois plus nombreux de gens qui s'invitent au campement et qui finiront à leur tour par assassiner l'anabso-Boggiani et les siens. Ne peut-on pas penser sous ce même angle le problème posé aux missions jésuites dans le Chaco ? Le missionnaire (et les dizaines d'acolytes indiens qui l'accompagne) réussit en première instance une cohabitation pacifiée dans l'enceinte de la mission ; mais cette assemblée, qui ne devient jamais productive (les missions sont alimentées extérieurement) et qui n'est donc pas durable (elle se dissout dès que s'épuisent les denrées qu'apporte le dispositif), succombe finalement par l'attraction qu'elle exerce sur les populations environnantes : l'anabso-jésuite ne finit-il pas par être assassiné lui aussi ? Première source de conflit, donc, qui fait plonger une cohabitation prospère sous le poids de son propre succès ; attraction et concentration démographiques qui progressent sans jamais s'agencer jusqu'à leur éclatement. On peut noter que dans les trois cas (anabso comme figure paradigmatique, Boggiani et San Ignacio comme figures historiques), la situation s'organise sur un flux unidirectionnel de « dons » (le miel, la chasse et les instruments cédés par les anabso ; les colliers, les étoffes ou la nourriture fournis par l'Italien ; les vaches, le fer, la technique insufflés par le jésuite, etc.). Ces « dons » assurent la prééminence symbolique des « étrangers » mais condamnent l'assemblée provisoire qu'ils convoquent car elle ne peut s'agencer dans la durée qu'en devenant productive, c'est-à-dire, en s'affranchissant du rôle donateur de l'étranger – sous risque de rendre sa présence superflue : « *aussi, disaient-ils, les Ishirs ont appris tout ce que les anabso avaient à enseigner, maintenant, ils ne font que nous déranger* ».

La deuxième source de conflits semble être l'irrespect que montrent les jeunes et plus tard les hommes envers les règles qui devaient assurer la cohabitation pacifique des clans anabso et des familles humaines. Ce thème constitue un véritable leitmotiv du corpus narratif historique des Ishir : Boggiani décrivait déjà les grandes scissions qui avaient modulé l'espace ethnique de l'Alto Paraguay comme des conflits jeunes/vieux qui résultaient dans chaque cas du manque de respect montré par ceux-ci envers les tabous – surtout alimentaires – institués par ceux-là. Nous y reviendrons largement plus tard, mais notons déjà que ce genre de conflits est à la base, dans le discours indigène, de la séparation progressive des différentes « ethnies » de la région : ils ont progressivement séparé du tronc tomaraho (ou ebidoso si le narrateur est ebidoso) les Ayoré, puis les Sanapaná, puis les Ebidoso, etc. C'est-à-dire que nous sommes en présence d'une des principales clés pour comprendre les dynamiques de scission et de différenciation sociale. Nous croyons que ces conflits peuvent ici aussi être pensés comme un problème de productivité ou de reproductibilité normative de l'espace sociétal que cette cohabitation habilite. Quel est le fondement normatif de cet espace ? Quelle portée et quel-

le légitimité a la parole première d'Ashnuwerta et son pacte fondateur avec Syr, le *pylota* des hommes ? On a vu que la cohabitation entre les lignées anabsoniques et humaines se construit par le biais de la « promiscuité créative » des mères anabsoniques et d'Ashnuwerta en premier lieu. S'accouplant avec Syr, elle devient la « mère commune » des uns et des autres. La cohabitation est permise par la filiation des hommes et des anabsoro à cette mère commune et par conséquent ce monde s'organise seulement à partir de relations cognatiques. C'est-à-dire qu'elles ne résolvent ni ne prévoient pas les dynamiques de reproduction ou encore, elles les renvoient indéfiniment à la nécessité de nouveaux accouplements « promiscues » (et donc, par définition, non normatifs) : tant qu'il n'y a pas une normativité de l'alliance, seul l'accouplement avec la mère mythique peut engendrer, toujours par consanguinité, l'identité des différents éléments ; l'ordre normatif doit être toujours et nécessairement renouvelé par l'accouplement avec la mère commune. Aussi, la société résultante prend la forme permanente d'une grande fratrie : d'où le problème, pas seulement du respect des jeunes à la normativité qu'engendre – littéralement – la grande mère, mais aussi de toute différenciation ou hiérarchisation entre les différentes générations. Si seul l'accouplement avec la mère commune assure le droit de cité dans le campement anabsonique, et si les nouveaux éléments (accourus de la brousse ou nés dans le campement) ne peuvent participer du pacte qu'en s'accouplant à leur tour avec elle, alors, dans la grande fratrie résultante, qu'est-ce qui distingue le père du fils, tous deux frères vis-à-vis de leur mère commune ? Et si ces éléments ne s'accouplent pas avec les mères-*lata*, qu'est-ce qui garantit leur inscription dans – et le respect de- la *civitas* anabsonique ?

Nous pensons que la troisième source de conflits (la jalousie des anabsor'abo) doit être interprétée dans le même sens : de par son universalité génitrice, Ashnuwerta identifie en indifférenciant – mais le propre d'un anabson n'est il pas d'être un autre ? Égalisés en une fratrie indistincte, les jeunes anabsoro n'ont d'autre alternative que de réclamer une différence que la mère, parce qu'elle est promiscue, ne peut octroyer. Cette jalousie a quelque chose d'« enfantin » en ceci qu'elle est condamnée par la tutelle maternelle : la différence ne peut être marquée que par la mère, or cette mère-ci a ceci de particulier qu'elle se veut *universelle*. Ici comme ailleurs, la société advient comme un affranchissement de la mère (elle disparaîtra vers la fin, « âge adulte » et condition des « gens nouveaux ») : la société n'est jamais une affaire de frères, mais de cousins.

La première structure de médiation (Pauchata-Némourt) décrit une situation de « voisinage » entre deux entités asymétriques. Sa dynamique tend à accroître l'asymétrie entre ces entités de façon à ce que sa limite est marquée par la menace de dissolution ou déstructuration que l'entité « forte » porte sur de l'entité « faible ». La deuxième structure de médiation (Syr-Ashnuwerta) décrit une situation de « cohabitation ».

Elle équilibre l'asymétrie entre les termes en leur assignant une filiation (unilinéaire) commune. Cette filiation est source de normativité et permet d'habiliter un espace commun, le lieu d'une « époque d'or » toute faite de fraternité. Les limites de cette deuxième structure relèvent du fait qu'elle n'est pas *productive*. Elle ne contient pas les clés de sa propre reproduction, elle ne peut se reproduire qu'en réitérant indéfiniment la « promiscuité » qui la fonde. Improductivité économique : l'assemblée qu'elle convoque ne s'affranchit pas du « donateur » qui la nourrit ; elle n'engendre pas de gens, elle ne peut que les attirer ; elle ne produit pas de biens, elle ne peut que les recevoir. Improductivité sociale : indifférenciés en son intérieur, habitant un monde de lignées parallèles qui ne se croisent ni ne se tissent pas, qui s'engendre à partir du croisement toujours renouvelé d'une mère et de l'absolu, mais incapable lui-même d'engendrer, stérile. Improductivité sociétale, en fin, car indéfiniment attaché à l'accouplement générateur, son fondement normatif ne peut s'affranchir de l'acte qui l'origine. Construite sur la base d'une filiation commune et unilinéaire, cette structure ne contient pas suffisamment de différences en son intérieur comme pour assurer sa perpétuation : cohabitation pacifique, oui, mais stérile car toute faite de parallélisme et de fraternité.

Série n° 6

Anabsoro, la misère

Source :

N. Richard, María Elena, Alto Paraguay, 2001-2005
Collection Museo del Barro, Asunción





5. QUI SONT LES « ÉTRANGERS FURIEUX » ?

Peut-être est-il vain, ou trop prétentieux, de chercher à « identifier » précisément les anabso, cette clé qui permet de penser les autres – les autres Indiens, les autres jésuites, les autres comme Boggiani. La fonction narrative du récit n'est pas celle de garder mémoire d'une circonstance particulière ni celle d'organiser un discours historique. C'est bien en ce sens que les « étrangers » sont désignés en termes génériques et non pas identifiés spécifiquement. Cependant, la scène décrite est caractéristique et il ne paraît pas impossible de lui assigner une situation historique et géographique déterminée. Reprenons donc l'intuition de SúsNIK : « *le mythe du changement du monde interprète le passage entre “les gens d'avant”, chasseurs inférieurs, et “les gens nouveaux”, avec un autre type de vie* ». Quels étaient ces « chasseurs inférieurs » et avec quels « étrangers furieux » se sont-ils rencontrés dans leur démarche vers l'est ?

L'habitat ancien des groupes « zamuco » semble décrire un arc qui va de la région de l'Isoso à l'ouest, qui contourne par le sud les élévations de Chiquitos et qui s'avance vers l'est et nord-est jusqu'à la rivière Otuquis. C'est-à-dire qu'il recouvre la zone de transition entre les terres intérieures du Chaco boréal et les grands foyers démographiques et agricoles qui jalonnent son contour. Espace périphérique donc, où des groupes vivant fondamentalement de chasse et de cueillette, « paléolithiques » ou « inférieurs » selon la terminologie de SúsNIK, négocient en permanence leurs frontières avec le *complexe* Chiriguano (chané, isoso, guarani, etc.) à l'ouest, les différentes populations que les jésuites unifieront sous le nom de Chiquitos au nord (Manisaka, ..., etc.), les groupes otuké au nord-est et le *complexe* mbyayá (terena, guaná, guaykuru, etc.) à l'est et sud-est. Si nous suivons l'hypothèse principale de SúsNIK, cette situation périphérique serait le résultat tardif (XVII^e s.) d'une marginalisation progressive des populations zamuco vers les zones plus pauvres et désertifiées du Chaco septentrional. L'action colonisatrice dans la zone de Santa Cruz (XVI^e) et les expéditions espagnoles venues d'Asunción avec des contingents indiens importants auraient sensiblement transformé l'espace indien dans la zone. Les populations zamuco, qui étaient jusqu'alors plus impliquées dans l'aire chiquitéenne et qui occupaient des zones approchantes de la future Santa Cruz, auraient été marginalisées et repoussées vers le Chaco : « *l'habitat des Zamuco depuis le XVI^e siècle correspond aux zones les plus arides du Chaco boréal au sud des salines de la Province de Chiquitos, ce qui permettrait de considérer que ces groupes immigrés furent acculés et marginalisés [sur le Chaco] par la pression des groupes périphériques* »⁴¹¹.

411. SÚSNIK, *op. cit.*, 1998, p. 197.

Cette pression aurait permis aux groupes zamuco occidentaux (les zatiénos et ugarraños des jésuites) « *de pénétrer les terres nord-occidentales [à l'ouest des salines, vers l'Isoso] dans la deuxième moitié du XVII^e siècle à peine* »⁴¹². Les groupes orientaux par contre (caipotorades, tunachos, timinabas) « *n'ont pas pu s'étendre vers le sud-est où la présence des Tereno-chanés et des Eyiguayegui-mbayá représentait un danger permanent ; tant que ceux-ci n'avaient pas développé la méthode des rapides incursions équestres [adoption du cheval au cours du XVII^e s.] en quête de captifs, une zone dépeuplée intermédiaire les protégeait des attaques belliqueuses et toujours imprévues des Mbayá* »⁴¹³.

La position de marginalité – économique, écologique, sociale – des groupes zamuco vis-à-vis des grands ensembles périphériques a été plusieurs fois et de plusieurs façons argumentée. En les comparant à ces ensembles, Cordeu parle du caractère « *extrêmement rudimentaire de sa vie matérielle* »⁴¹⁴, Métraux les identifie comme « *a nomadic tribe of hunters and gatherers [...] in many aspects [...] the most primitive group in the Chaco* »⁴¹⁵, SúsNIK leur assigne le statut de « *chasseurs inférieurs* » et un très long etc. sert ici à confirmer les premières interprétations jésuites du XVIII^e siècle distinguant les peuples qui cultivent de ceux, « *incultes* » ou « *sans culture* » (incapables de tout « *culte* »), qui habitaient le Chaco. En deçà des zones irriguées par le Parapiti (ouest), par le San Rafael et Tucacabaca (nord) et par l'Otuquis et le Paraguay (est) s'étendait donc une région sèche et hostile (le Chaco boréal) qui ne permettait pas de grandes concentrations démographiques ni un développement important de l'agriculture et qui était habitée par ces peuples « *primitifs* », « *inférieurs* » ou « *rudimentaires* », que les jésuites identifièrent comme « *zamuco* ». Depuis le nord, les groupes de chasseurs chaqueéns étaient génériquement traités de « *chiens* ». Depuis l'est, les mbayá ne tenaient pas une meilleure opinion d'eux : « *Gonoeno-hôdi, le héros civilisateur, créa tous les hommes mais oublia les Chamacoco. Caracará, un charognard, le lui fit remarquer, et le héros s'éloigna alors pour déféquer. Des bâtons qu'il prit pour se nettoyer et qui étaient souillés par ses excréments, sortirent les Chamacoco. Ceux-ci, de la forêt, se mirent à crier plaintivement : dá-dee, dá-dee, qui signifie "ami". Toutes les autres populations avaient obtenu leurs lieux et les Chamacoco ne s'arrêtaient pas de gémir et de faire du bruit dans la forêt. Alors Gonoeno-hôdi décida de les y laisser, c'est pourquoi aujourd'hui ils n'ont pas de maison et ils errent ci et là, comme les caitetu, en quête de fruits* »⁴¹⁶.

412. B. SÚSNIK (1978), *Etnografía Paraguaya : (Parte Primera)*, Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1978, p. 60.

413. *ibid.* p. 59.

414. CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 21.

415. MÉTRAUX, , *op. cit.*, 1943, p. 113.

416. Récit Caduveo recueilli par D. RIBEIRO (1950), *Religião e mitologia Kadiuéu*, Rio de Janeiro : Serviço de Proteção aos Índios, 1950, p. 144, cit. in C. BERNAND (1977), *Les Ayoré du Chaco septentrional : Étude* ••

Ainsi, la relation entre ces grands blocs périphériques et les populations de l'intérieur du Chaco est profondément asymétrique et ceci sous plusieurs angles. Or cette relation a pris des formes différentes au cours des siècles et la solution – sociologique, politique, culturelle- qui assure la médiation entre ces deux ensembles a elle aussi évoluée en des modalités différentes et successives. On l'a vu au cours des chapitres précédents, au XVIII^e siècle le Chaco sert surtout comme réservoir de captifs et les grandes chefferies mbyá (à l'est) ou chiriguano (à l'ouest) multiplient les raids vers l'intérieur du Chaco en quête des captifs nécessaires à alimenter leurs besoins de guerre, leurs économie ou le commerce humain qui caractérise alors les frontières coloniales⁴¹⁷.

S'il est donc bien clair que les grands ensembles périphériques (chiriguano, chiquito, mbyá, etc.) se sont servis des populations zamuco de l'intérieur comme d'un important réservoir en hommes, il faut aussi souligner que cette dynamique est historiquement située et qu'en d'autres moments les mécanismes et la logique de cette relation furent différents. La relation « esclavagiste » (mais le terme *esclave* n'est pas tout à fait approprié) envers les populations du Chaco s'est développée à partir de facteurs qui n'interviennent qu'à partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle et fondamentalement au cours du XVIII^e siècle : le développement du commerce avec les frontières coloniales, l'apogée des cavaleries indiennes (Schindler situe aux alentours de 1600 l'acquisition du cheval par les guaykurú des alentours d'Asuncion)⁴¹⁸, les besoins militaires accrus des grands caciquats, etc. Ce que nous voudrions ici interroger, et le récit qui nous occupe décrirait sa forme paradigmatique, c'est le type d'articulation qu'existait entre ces deux espaces *avant* que cette dynamique esclavagiste ne se développe.

Notre hypothèse est que la situation décrite dans le récit correspond à une forme de « colonisation » du Chaco par ces groupes périphériques. Il montrerait les différents moments d'une dynamique de nucléation sociale de ces « chasseurs inférieurs » advenue sur les marches des grands groupes qui circonscrivent l'espace zamuco. Il expliquerait la formation d'une entité sociale nouvelle – les Ishir – à partir d'une relation de voisinage et d'interaction entre ces *gens-anciens-sans-entendement* et ces *étrangers-*

•• critique à partir des notes de Lucien Sebag, Paris & Den Haag : Mouton, 1977, p. 171, qui, traitant de la fierté affichée des chefs guerriers chamacoco dit « qu'il semble aussi quelque peu ironique que les Chamacoco, esclaves des Mbayá et méprisés par leurs seigneurs, malchanceux de surcroît dans les sorts de la guerre, aient voulu compenser leur misère par l'illusion de leur supériorité ».

417. SÚSNIK, *op. cit.*, 1981, p. 168.

418. H. SCHINDLER, 1985. – « Equestrian and Non-Equestrian Indians of the Gran Chaco during the Colonial Period », in : *Indiana*, Berlin, 1985, n° 10.

furieux-puissants. Car c'est bien de l'avènement des Ishir dont traite le récit et cet avènement est dit comme la solution ou le résultat d'une relation entre ces deux éléments. Peut-on risquer une identification plus précise des acteurs de cette scène ?

a. La piste mbayá

Nous savons que cette relation est circonstanciée par un déplacement des « gens anciens » vers l'est. On l'a vu, Métraux *situe* ce déplacement : « *lorsque les Mbayá et les Guaná ont abandonné le Chaco pour s'établir dans le Mato Grosso, le territoire qu'ils ont laissé fut occupé par les Chamacoco, qui sont mentionnés pour la première fois lorsqu'ils apparaissent à proximité de Fuerte Olimpo, en 1802* »⁴¹⁹. En fait, ils sont mentionnés à Coimbra en 1795⁴²⁰ mais ceci ne change pas grand-chose : les « Chamacoco » auraient quitté les terres intérieures du Chaco à la fin du XVIII^e siècle et se seraient installés sur la rive du fleuve lorsque celle-ci fut désertée par les groupes de cavaliers guaykurú (et leurs niloyola-esclaves guaná ou terena). Quelques années plus tard, SúsNIK reprend et précise l'opinion de Métraux : « [les groupes zamuco orientaux] *n'ont jamais pu s'ouvrir un passage vers le fleuve Paraguay en raison de la présence des chané-arawak et des mbayá-guaycurú qui, depuis la deuxième moitié du XVII^e siècle, réalisaient ses avantageuses 'entrées' en quête de captifs. Lorsque ces deux tribus, l'une numériquement imposante [chané-arawak] et l'autre belliqueusement agressive [mbayá-guaykuru], ont abandonné la marge chaquéenne de l'Alto Paraguay, les groupes zamuco ont pu élargir leurs zones de déplacement vers l'est* »⁴²¹. C'est-à-dire, ici aussi, ils n'auraient pu accéder au fleuve que vers la fin du XVIII^e siècle.

Or la relation qu'entretiennent les « Chamacoco » avec les Mbayá et les Terena ne coïncide pas avec celle décrite par le récit. Celle-là, on l'a dit, est fondamentalement articulée sur la prise et la circulation des captifs et rien en celle-ci ne laisse penser à une telle dynamique. Par ailleurs, les guerres avec les Mbayá et plus tard avec les Caduvéó sont profusément documentées dans la littérature orale des Ishir et elles ont un tout autre statut que la scène fondatrice qui nous occupe ici. Ces récits, complétés par la documentation missionnaire du XVIII^e siècle et par celles des militaires et explorateurs au

419. A. MÉTRAUX (1946a), « Ethnography of the Chaco », in : J. H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Washington : Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, 1946, vol. 1, *The Marginal tribes*, p. 244.

420. F. RODRIGUES DO PRADO (1795), « Historia dos Indios cavalleiros ou da nação Guaycurú », in : *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1839, n° 1.

421. SÚSNIK, *op. cit.*, 1981, p. 172-173.

XIX^e siècle permettent de caractériser avec quelque précision la nature des rapports que les différentes populations chamacoco ont entretenu avec les groupes mbayá : ces rapports sont fondamentalement belliqueux, et même si des circulations, des échanges, des métissages et des visites sont fréquentes, ils se constituent sur l'imminence permanente du fait guerrier. Ce n'est pas le cas dans la situation décrite par le récit : à un moment la guerre adviendra et elle sera décisive, mais elle n'a pas un caractère structurant, elle ne domine pas la scène. L'asymétrie entre les gens du Chaco et ces étrangers puissants ne se pose pas ici – ne se pose pas encore- comme une asymétrie militaire et la subordination que vivent les hommes dans le Tobich anabsonnique ne rappelle en rien les relations de « vassalité » maintes fois décrites dans les campements mbayá.

D'autres arguments pourraient être avancés, mais il paraît déjà clair que le déplacement oriental des zamuco au XVIII^e siècle et leur rencontre sur les rives du fleuve avec les cavaliers mbayá ou avec les « multitudes » terena ou chané ne correspond pas à la logique des événements décrits dans le récit. Il faut bien insister sur ceci : non pas que la *piste* mbayá doivent être écartée parce qu'elle serait trop récente et qu'elle condamnerait notre récit *millénaire* (et avec lui les Chamacoco) à un peu plus d'un siècle et demi de profondeur historique ; elle doit être écartée parce que l'asymétrie entre ces deux ensembles de populations prend ici la forme historique d'une relation que nous appelons très grossièrement « esclavagiste » qui est propre au XVIII^e et XIX^e siècles, et que cette asymétrie est résolue, dans le récit, à travers de mécanismes et des logiques qui sont autres et qui sont antérieurs au développement des grands réseaux de circulation de captifs sur les marges du Chaco.

Cette possibilité écartée, quels autres systèmes de relations périphériques avec les chasseurs-zamuco peuvent servir de contexte à ce récit ? C'est vers une strate plus primitive qu'il faut nous tourner, une strate où cette asymétrie se pose en des termes antérieurs à l'apogée expansionniste des cavaliers mabya.

b. La piste des Chiquito

Nous ne croyons pas nous tromper en affirmant que la relation zamuco-chiquito constitue le socle de l'argumentation historique de SúsNIK en ce qui concerne le Chaco boréal. Rappelons que, pour cet auteur, les groupes zamuco ont approché à une époque ancienne le Chaco en provenance du nord-ouest, ce qui expliquerait les affinités culturelles et linguistiques observables avec les yurakaré du nord de Cochabamba, tous deux issus d'une même et ancienne poussée migratoire. Ces groupes zamuco « paléolithiques » auraient été ensuite repoussés vers les terres hostiles du Chaco par la pression

combinée des foyers « néolithiques » qui s'étaient constitués au nord (Chiquitos) et nord-ouest (chané-arawak) du Chaco. Au cours de ce processus, une partie des populations zamuco aurait été « chanéisée » et intégrée dans le complexe culturel agricole de la zone du Guapay : ce serait le cas des « Tamacoci » signalés par les premières sources coloniales (XVI^e s.) dans la zone de Santa Cruz, « *cultivateurs zamuco chanéisés qui deviendront plus tard des tributaires périphériques des Chiriguano de la cordillère jusqu'au XVIII^e siècle* »⁴²². Si l'hypothèse est correcte, il est en effet bien probable que ces grands foyers agricoles aient attrapé ou intégré en leur orbite une bonne partie des populations non agricoles qui circulaient dans les zones les moins denses démographiquement de la région. Toujours est-il qu'une masse importante des populations qui orbitaient la périphérie de ces foyers agricoles fut progressivement repoussée vers le Chaco et ce dans une époque non trop lointaine : ce processus aurait pris une intensité définitive avec la colonisation occidentale de la zone de Santa Cruz et ses environs (XVI^e s.), processus qui aurait cassé le système de relations inter-ethniques périphérique et qui aurait « libéré » les populations paléolithiques qui étaient prises dans leurs engrenages marginaux. Le passage définitif des groupes zamuco depuis la périphérie de Chiquitos vers l'intérieur du Chaco se serait opéré tardivement (XVI^e s.) toujours en un sens nord-ouest/sud-est : « *la branche orientale des zamuco était représenté par les Caipotorades et autres partialités associées [...] leur mouvement migratoire depuis la rivière San Miguel vers la zone proprement chaqueéne du Riacho Zamuco a probablement commencé après que les expéditions espagnoles venues d'Asunción se soient fermées au XVI^e siècle* »⁴²³. Cette avancée vers le sud-est, on l'a vu, fut freinée par les populations mbayá et terena qui étaient installées dans le Alto Paraguay et ceci même avant qu'ils ne s'approprient du cheval et multiplient leur espace de mobilité.

La démonstration de SúsNIK, mais il en est très peu qui se soit aventurés en ces problèmes difficiles, cherche à montrer que la relation entre les populations zamuco et le foyer de Chiquitos était, au XVI^e siècle, bien plus intense et fluide que ce que ne laissent penser les descriptions jésuites du XVIII^e siècle. L'« isolement » chaqueén des Zamuco serait le résultat de l'action colonisatrice espagnole dans la zone de Santa Cruz et de ses conséquences déstructurantes sur le système de relations interethnique qui tissait le paysage indien de la région. La démonstration cherche aussi à montrer le caractère « subordonné » des populations zamuco vis-à-vis des grands foyers « néolithiques » du nord et du nord-ouest du Chaco. Ces deux éléments sont en relation directe, car l'hy-

422. B. SÚSNIK (1988), « Etnohistoria del Paraguay. Etnohistoria de los Chaqueños y de los Guaraníes : Bosquejo sintético », in : *Suplemento Antropológico*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1988, vol. XXIII, n° 2, p. 24.

423. SÚSNIK, *op. cit.*, 1981, p. 168.

pothèse centrale de SúsNIK est que les Zamuco vivaient en une étroite relation de voisinage asymétrique avec les Chiquitos : « À la différence des Mataco qui recevaient des influences des peuples culturellement néolithiques de filiation arawak et pré andine, les Zamuco circulaient en la périphérie des Manisacas et des Chiquitos vis-à-vis desquels tout indique qu'ils étaient en une dépendance socio-périphérique directe qui se reflète dans le lexique zamuco référant aux aspects socioculturels et dans un certain degré de métissage interethnique préhistorique »⁴²⁴. En un autre ouvrage elle ajoute que « ces influences pouvaient être plus ou moins intenses, mais il est clair que les Zamuco représentent un groupe ethnique anciennement dominé ; la tendance des Chiquitos à « métisser » leur périphérie est connue, de cette manière ils assuraient leur pouvoir sociopolitique et démographique »⁴²⁵.

Cette « dépendance socio-périphérique » des Zamuco vis-à-vis des agriculteurs des plaines de Chiquitos se traduirait (et démontrerait), au-delà de l'influence linguistique et certaines « habitudes phonétiques » (sic) communes, en une importante présence culturelle chez les Zamuco de certains motifs chiquitéens principaux. Et la clé de son argument résiderait justement dans le récit qui nous occupe, dans son personnage principal : Ashnuwerta, la proto-mère des anabsoro, figure bienfaitrice et protectrice des Ishir. En effet, Baldus avait avancé l'idée qu'Esetevuarhâ (Ashnuwerta) devait être interprétée comme une « allmutter », une « mère commune »⁴²⁶, classe de divinités présente aussi parmi les kagaba de Colombie sous le nom de « guatéovan ». SúsNIK reprend l'hypothèse de Baldus et essaye de passer d'un niveau de concordances analogiques ou phénoménologiques à celui d'une concordance historique : cette figure de la « mère commune » est propre à une grande quantité de populations agricoles de l'Amérique du sud et particulièrement à celles qui circonscrivent l'espace zamuco. Ainsi, « Ashnuwerta » représenterait la déclinaison chamacoco de cette classe de divinités qui prend la forme de « Quipozi » chez les manasica-chiquitos, de « Maíso » chez les paresis-arawak ou de « Tae » chez les Tukuna⁴²⁷. Dans tous les cas, cette « mère commune » (dans la terminologie de Baldus) ou cette « proto-mère » (dans celle de SúsNIK) joue le

424. SÚSNIK, *op. cit.*, 1981, p. 161. Quant à la différence entre zamuco et mataco, Métraux : « *Not long ago the chamacoco were a nomadic tribe of hunters and gatherers who had much in common with the typical Chaco Indians of the Pilcomayo river [mataco] but who seem to have been little affected by Andean influences so pronounced among their southern neighbors* ». MÉTRAUX, *op. cit.*, 1943, p. 113.

425. SÚSNIK, *op. cit.*, 1977, p. 61.

426. H. BALDUS (1931b), « Die Allmutter in der Mythologie zweier südamerikanische indianerstämme (Kágaba et Tumerehá) ». In : *Archiv für Religionswissenschaft*, Stuttgart, 1931, vol. 29, n° 214, trad. fr. : « La mère commune dans la mythologie de deux tribus sudaméricaines (Kágaba et Tumerehá) », in : *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, Tucumán, 1932, vol. II.

427. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 194-198. Voir aussi Métraux (1943), « Mojo and Manasi society and religion », *Primitive Man*, January and April 1943, vol. XVI n° 1-2.

rôle d'une figure créatrice et bienfaitrice, gardienne éthique des règles communautaires à laquelle on se réfère comme « notre mère »⁴²⁸.

On voit bien le problème, car il s'agirait d'une déité propre aux populations agricoles, diffusée dans la zone par les grands foyers de peuplement arawak et chiquitéen, et que nous retrouvons à présent comme l'une des figures principales du panthéon « paléolithique » des Zamuco. Chez les Chamacoco, nous l'avons dit, elle apparaîtrait comme Ashnuwerta, la « *déesse à l'éclat rouge* » ; parmi les Ayoré, elle déclinerait en *Asoojna*, personnage bienfaiteur qui annonce l'« ouverture du monde »⁴²⁹. La présence de cette *déesse agricole* parmi des populations non agricoles du Chaco boréal témoignerait donc de l'intensité des liens périphériques qu'ont établis ces populations avec les grands ensembles du Guapay ou de Chiquitos. SúsNIK renforce son argumentation en proposant pour « Ashnuwerta » l'étymologie de « essitu-warxa », la « femme (warxa) essitu » : le terme reprendrait alors celui des « isitúus », déités attestées parmi les Manasica-Chiquitos comme des « seigneurs de l'eau »⁴³⁰. L'étymologie d'« Ashnuwerta » proposée par SúsNIK a été largement discutée et récusée par d'autres auteurs⁴³¹, mais d'autres éléments de la mythologie chamacoco viennent à son secours : les oiseaux mythiques des quatre catégories de pluie du cycle chamacoco, les relations entre l'anabson Nemur et la figure d'Ura-po parmi les chiquitéens, l'imposition de la « parole » propre aux dieux chiquito et zamuco, etc., « *indiquent la multiplicité des prêts aux Chiquitos ; tous les Zamuco anciens vivaient dans la périphérie des cultures chiquitéennes et si nous nous tenons aux traditions, les Chiquitos sont ceux qui ont réduit les Zamuco à la zone inhospitalière du nord chaqueen* »⁴³².

Mais il faut bien saisir la difficulté du personnage, l'ambiguïté tourmentée de cette déesse de cultivateurs déchuë ou perdue dans les terres incultes des chasseurs. Car dans l'exégèse chamacoco, cette déesse chiquitiëenne est maintes fois violée par des chiens et ses filles le seront aussi et de ces outrages répétés naîtront des êtres démoniaques, des anabsoro maudits. Or la « femme violée par le chien » est un thème attesté et largement rependu parmi les peuples « paléolithiques » d'Amérique : il remonte tout le phylum pampéen depuis la Terre du Feu jusqu'au Chaco⁴³³ où il finit par s'écraser, en dernière instance, avec les « proto-mères » andines et amazoniennes et se résout ici dans les notes difficiles d'Ashnuwerta. Cordeu synthétise bien le problème : « *dans la complexi-*

428. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 284-285.

429. BERNAND, *op. cit.*, 1977, p. 71 ; FISCHERMANN, *op. cit.*, 1986, p. 74 ; Levi-Strauss, 1985 :67-81.

430. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 195, a pour source FERNANDEZ, *op. cit.*, 1726.

431. Notamment CORDEU, *op. cit.*, 1981, et ESCOBAR, *op. cit.*, 1999.

432. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 195.

433. Les exemples en SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 196-

té d'Ashnuwerta la religion chamacoco révèle la duplicité de ses sources. D'une part, son rôle d'épouse de Pohicio [le chien] et "mère des anabsoro démoniaques" la confirme comme une "seigneur des forces démoniaques" ajustée au vieux patron paléolithique de la déité violentée par un chien. D'autre part, en tant que "seigneur des eaux et des phénomènes météorologiques" et responsable éthique des humains, elle serait le résultat du contact entre les ishir et les agriculteurs des plaines de Chiquitos »⁴³⁴. Est-il nécessaire de rappeler que ces agriculteurs nommaient génériquement « Chiens » (zankok) les chasseurs zamuco du Chaco ?

Ainsi, en ses différents volets, l'argumentation de SúsNIK tend à montrer que : a) les populations zamuco se trouvaient étroitement impliquées dans la dynamique des grands foyers agricoles du Guapay et de Chiquitos ; b) que cette relation prenait la forme d'une « dépendance socio-périphérique » et qu'elle évoluait vers une progressive « chiquitanisation » des chasseurs zamuco, processus qui laissa d'importantes traces linguistiques et mythologiques ; c) qu'à partir de la colonisation espagnole dans la zone de Santa Cruz (Guapay) au XVI^e siècle et son extension progressive vers la zone de Chiquitos au XVII^e s., ce système de voisinage et de dépendance périphérique a été cassé et que donc, d) l'isolement « chaqueén » des populations zamuco et leur avancée vers la zone central et sud orientale du Chaco boréal est un processus entamé tardivement (XVII^e s.) qui fut bloqué au sud-est par la présence des groupes guaicurú et tereña. Le reste de l'histoire nous est connue, à la fin du XVIII^e siècle les groupes zamuco orientaux auraient enfin pu déboucher sur la rive droite du fleuve Paraguay, moment où le terme « Chamacoco » apparaît pour la première fois et à partir duquel ces populations se voient impliqués en une nouvelle « dépendance périphérique », d'une toute autre nature (prise de captifs) relative cette fois aux grandes chefferies mbyá-guaykurú.

Nous sommes sensibles à l'orientation générale de l'argument de SúsNIK et il nous paraît qu'il s'agit de l'effort le plus poussé qui ait été entrepris pour poser, même avec une terminologie et des éléments discutables, un cadre historique et géographique général à l'intérieur duquel pouvoir penser le « dossier » zamuco. Son effort vise à montrer l'historicité des différentes nucléations sociales que l'action combinée des différents groupes périphériques a produit sur le « substrat » zamuco chaqueén et non pas, comme c'est le cas dans la grande majorité de travaux dédiés au problème, à canoniser rétrospectivement les formations ethniques contemporaines par la démonstration volontariste de leur caractère millénaire. Cet effort est particulièrement important en ce qui concerne la période antérieure à l'entrée jésuite sur le Chaco. Mais la « thèse chiquito »

434. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 284.

soutenue par SúsNIK risque de laisser quelques problèmes dans l'ombre, et non pas des moins importants.

c. La piste otuqui

Nous l'avons mentionné en commençant cette partie dédiée aux « Chiens du Chaco » : si la « colonisation périphérique » que les populations agricoles de Chiquitos auraient exercée sur la frange septentrionale du Chaco permet d'expliquer plusieurs éléments communs aux différentes nucléations ethniques zamuco, ces éléments restent minoritaires face à un ensemble massif d'autres traits, qui semblent résulter d'une « otuquisation » ou « bororisation » des anciens Zamucoet qui les distinguent des autres peuples chaquéens.

Non que SúsNIK n'ait pas vu ces « ressemblances », elle revient à plusieurs reprises sur l'importance des continuités socioculturelles entre les Zamuco et les l'expression la plus méridionale ces populations génériquement appelés « gé »⁴³⁵ : « *quelque tribus Zamuco ont eu une organisation sociale par clans pseudo totémiques, un élément socioculturel qui les unie avec les pampéens Bororó du Mato-grosso et probablement aussi avec leurs parents Otuquis de la zone sud-est des Chiquitos* »⁴³⁶. Le problème est que si lorsqu'il s'agit des Chiquitos, elle s'efforce d'assigner un champ de probabilité historique aux « influences » qu'ils auraient eues sur le Chaco septentrional, tandis que les continuités socioculturelles avec les Otuquis et Bororo sont quant à elles énoncées en une dimension purement phénoménologique toute faite d'analogies et de ressemblances mais sans qu'on puisse entrevoir ni où, ni comment, ni quand ses « ressemblances » se sont elles constituées. Le même problème se pose dans l'argumentation de Cordeu qui est pourtant celui qui insiste le plus sur l'importance de cette filiation culturelle des zamuco, chaînon fondamental de son argumentation en faveur du « dualisme chamacoco ». Sans apporter des éléments nouveaux, nous essaierons de leur ouvrir un champ de possibilités historiques et géographiques.

Cordeu signale très génériquement en s'appuyant sur les travaux menés par les salésiens parmi les Bororo orientaux⁴³⁷ qu'il « *existe des évidences irréfutables sur la*

435. M. DE CARNEIRO DA CUNHA (1993), « Les études ge », *L'Homme*, Paris, 1993, vols. 126/128.

436. SÚSNIK, *op. cit.*, 1979, p. 61.

437. C. ALBISETTI & A.J. VENTURELLI (1962), *Enciclopédia Bororo*, Campo Grande : Faculdade Dom Aquino de Filosofia, Ciências e Letres, Instituto de Pesquisas Etnográficas, 1962, vol. 1 : *Vocabulário e Etnografia* ; C. ALBISETTI & A.J. VENTURELLI (1969), *Enciclopédia Bororo*, Campo Grande : Faculdade Dom Aquino de Filosofia, Ciências e Letres, Instituto de Pesquisas Etnográficas, 1969, vol. 2 : *Lendas e Antropônimos* ; COLBACCHINI, ANTONIO & CESAR ALBISETTI 1942, *Os Bororós orientais : Orarimogodogue do Planalto Oriental do Mato Grosso*, São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1942.

continuité historique et géographique des Chamacoco avec les territoires périphériques influencés par les Gé. Encore au XIX^e siècle l'aire d'expansion des Bororó orientaux couvrait tout le bassin du [rivière] Taquary, affluent direct du [fleuve] Paraguay, et arrivait pratiquement jusqu'à Corumba »⁴³⁸. Mais ce cadre pose quelques difficultés ; s'il montre bien que les « bororo » occupaient dans le passé un espace plus ample, il assigne par contre aux « Chamacoco » une position inamovible. À l'inverse de la démarche de SúsNIK, les « chamacoco » sont ici donnés et la question est traitée rétrospectivement comme l'affaire d'un « contact » entre deux corps – « Bororo » et « Chamacoco » – déjà constituées. Or toutes les hypothèses disponibles convergent dans le sens que l'accès des groupes zamuco les plus orientaux à la côte du fleuve se serait produit à partir du XVIII^e siècle ce qui, dans le cadre proposé, réduit sensiblement la « fenêtre » historique pour de tels contacts. Sans discuter le fond du raisonnement de Cordeu (l'importance de l'apport Gé dans les différentes (toutes ?) nucléations zamuco), il nous paraît que la dynamique de voisinage entre ces deux ensembles de populations doit être située ailleurs et autrement. Non pas comme un « corps à corps » entre ethnies constituées qui aurait eut pour théâtre l'Alto Paraguay mais plutôt, ici aussi, comme un processus de « colonisation périphérique » du substrat zamuco par des foyers néolithiques installés à l'occident du fleuve Paraguay, en approchant (nous y voici de nouveau) des plaines de Chiquitos et de la zone transitive du Chaco septentrional. C'est-à-dire, avant que quelque chose comme « les Chamacoco » ne soit advenue et ailleurs qu'en leur espace actuel.

« Une des tâches les plus désespérantes de l'ethnologie sud américaine est d'obtenir une image claire des filiations linguistiques et même de l'emplacement exact des tribus indiennes qui peuplaient cette vaste région connue comme la province des Chiquitos »⁴³⁹ Et à Combès d'ajouter, « à soixante ans de ce constat, peu de choses ont changé quant à nos connaissances sur cette région au moment de l'arrivée des espagnols »⁴⁴⁰. Toutes les forces culturelles du continent semblent converger en ces seules élévations irriguées et non inondables qui séparent sans violence les premières eaux qui coulent en direction du bassin amazonien de celles qui tendent vers celui du Paraguay. Circonscrites à l'ouest par la dernière frontière incaïque, investies depuis le nord par les migrations amazoniennes arawak, colonisées successivement par les vagues orientales de tupis et guaranis, assaillies par la poussée des pampéens méridionaux et infiltrées

438. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 286.

439. A. MÉTRAUX (1942), *The Native tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso*, Washington : American Folklore Society, 1942, p. 114, cit. in I. COMBÈS & V. HIRTZEL (2007), « Apuntes sobre los tamacocis », in : *Anuario del Archivo Nacional de Bolivia*, Sucre, 2007 (en prensa).

440. COMBÈS & HIRTZEL, *op. cit.*, 2007.

depuis le nord-est par le phylum Gé, les élévations de Chiquitos constituent sans doute l'une des zones les plus denses et les plus difficiles du paysage ethnique américain. Réduites et évangélisées par les missionnaires à partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle, peut-être ici plus qu'ailleurs l'efficacité du travail d'unification linguistique et d'homogénéisation sociale des jésuites apparaît en toute sa dimension : dès le XVIII^e siècle, la « province des Chiquitos », avec sa langue unifiée et ses habitants réduits en un même système de missions, efface progressivement (et rétrospectivement) la pluralité des éléments qui la constituaient.

Il semble relativement établi qu'au moment de la première fondation de Santa Cruz⁴⁴¹ quatre ensembles linguistiques étaient majoritaires dans la région⁴⁴². Le guarani *chiriguana*, parlé dans tout le piémont andin au sud de Santa Cruz et dans des régions plus éloignées comme l'Isoso ou plus au nord, en aval de la rivière San Miguel ; le chané, de famille arawak, répandu au nord, à l'est et à l'ouest du Chaco septentrional mais qui fut, en son versant occidental, progressivement guaranisé ; les langues du groupe chiquito, avant leur uniformisation par les jésuites ; et le gorgotoqui, la plus indéchiffrable des quatre composantes, mais qui était une des « langues générales » de la région.

Le terme « gorgotoqui » est signalé maintes fois dans les premiers rapports du XVI^e siècle. L'Indien chané interrogé par Irala, en racontant le sort qui fut réservé à l'expédition d'Alejo García, dit qu'en revenant du Guapay (payzunos) celui-ci du tordre chemin car il sut que les « corocotoquis » se rassemblaient pour lui faire la guerre⁴⁴³. Ayolas, après s'être rendu chez les mbyá et layanás, serait arrivé en 1537 jusqu'aux « borogotoquis »⁴⁴⁴. Schmidel, en fin, décrit dans son journal l'entrée qu'ils firent à un village gorgotoqui⁴⁴⁵ à trois jours de marche des grandes salines de San José : « *Nous sommes entrés dans le village et nous reconnûmes que la population était la plus nombreuse que nous eussions encore vue dans tout le voyage. Cela nous inquiéta beaucoup; nous fîmes avertir notre chef [...]. Sachant qu'il nous arrivait des renforts, ils furent*

441. En 1561, à trois cent km. à l'est de son emplacement actuel.

442. I. COMBÈS (2005), *Etno-historias del Isoso : Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, La Paz : Fundación Programa de Investigación Estratégica en Bolivia & Lima : Institut Français d'Études Andines, 2005, p. 70 : « *los cronistas mencionan tres lenguas principales habladas en la provincia de Santa Cruz : gorgotoqui, chiriguano et chané* » ; SÚSNIK, *op. cit.*, 1978, p. 40 : « *jugando por las desinencias características [...] trasluce un conglomerado étnico de Chiquitos, Gorgotoquis, Chanés y arawaks de la rama "ono"* ».

443. DHG II 308 : « *Declaraciones hechas por diversos indígenas que fueron interrogados por el cap. D.M. Irala, 1542. cit in SúsNIK 1978 :40*

444. CG XXVII 285 : « *memoria i resolucion de los casos y cosas sucedidas desde la gobernacion de Juan de Ayolas 1559(?)*. Cit. in SúsNIK.

445. Le journal de Schmidel est assez controversé notamment en ce qui concerne les noms, indiens et non indiens, qu'il donne en allemand ancien. Le manuscrit fut publié en allemand et en latin, chaque édition transformant à son tour les noms signalés. Les gorgotoquis apparaissent ici comme karckhokies, harchkokoës, workhobosies.

très effrayés, et pour épargner leurs femmes et leurs enfants qui étaient dans le village, ils s'empressèrent de nous fournir tout ce que nous leur demandions. Ils nous apportèrent de la viande de cerf et autres fauves et oiseaux, des oies, des poules, des moutons, des autruches, des lapins, du maïs, du riz et quelques racines qui sont très communes dans ce pays. Les hommes portent dans leur lèvre une pierre bleue, comme un dé ; leurs armes sont des dardes, des lances et des boules en cuir de guanaco. Les femmes ont une petite perforation dans les lèvres, et elles y mettent quelques cristaux bleus ou verts ; elles mettent une chemise en coton, sans manches ; elles sont assez belles, elles tissent et gardent la maison ; les hommes labourent les champs et se chargent de toute autre chose nécessaire au foyer »⁴⁴⁶.

Après les expéditionnaires d'Asuncion, ce fut le tour de ceux qui avançaient en provenance du Pérou de trouver en leur chemin des orotocoquis, des gorocotoqui ou des jorocotoquis selon les cas⁴⁴⁷. Après d'âpres combats avec les chiquitos, c'est parmi leurs ennemis gorgotoqui que Ñuflo de Chavez fonde la première Santa Cruz. Il s'agit de populations agricoles et nombreuses : en 1561, selon les rapports, les provinces des « *chanés et gorgotoquis [ensemble] comptent 80 000 foyers que d'autres sources ramènent à 50 000* »⁴⁴⁸. D'autres sources insistent aussi sur ce que la « *province des gorgotoqui* » était « *la plus grande et la plus peuplée qu'on ait vu dans la région* »⁴⁴⁹ et qu'ils avaient des métaux, de l'or et de l'argent, qu'ils recevaient à leur tour d'autres « *générations* »⁴⁵⁰ avoisinantes, les payzunos notamment. L'établissement des espagnols dans leur « province » ne fut certainement pas une bonne chose pour ces gens : dans les dernières décennies du XVI^e s. ils sont mentionnés comme étant peu et pauvres, confondus parmi les indiens de la ville où ils travaillaient pour les espagnols et « *se tiennent en paix* »⁴⁵¹. A la fin de ce siècle leurs traces dans la région disparaissent des sources.

La langue gorgotoqui était très répandue dans la région. Vers la fin du XVI^e s. les missionnaires mentionnent plusieurs fois que les deux langues les plus communes à Santa Cruz la Vieja sont le Chiriguano et le Gorgotoqui⁴⁵² ; l'un d'eux dit être en train

446. SCHMIDL, *op. cit.*, 1576, p. 49.

447. Nous remercions Isabel Combès de nous avoir communiqué l'entrée « Gorgotoqui » du dictionnaire historique qu'elle prépare. En avant nous suivons ce texte.

448. COMBÈS, « Gorgotoqui ».

449. Calvete de Estrella 50, *op. cit.*, Combès.

450. *Ibid.* ; Irala interroge un indien dans le Alto Paraguay qui signale que les « corocotoquys » ont des métaux, *op. cit.* COMBÈS, « Gorgotoqui ».

451. (Missio 931 sq ; Matura 1 : 356) *cit. in ibid.*

452. (Anua RGI 92 ; Crón. Anón, 473, 498) *cit. in ibid.*

d'apprendre « *la langue gorgotoqui car elle est très nécessaire en cette région* »⁴⁵³ ; un autre signale que les pères de Santa Cruz la Vieja sont obligés d'apprendre trois langues, le chiriguano, le gorgotoqui et le chané⁴⁵⁴. Quelle était cette langue ? Nous savons qu'elle n'appartenait pas à la famille guarani car elle est différente du *chiriguana* et qu'elle n'appartenait pas à la famille arawak car elle était autre que le chané. Métraux conclut qu'il s'agit d'une « langue isolée »⁴⁵⁵ et SúsNIK, notant pertinemment qu'« *on ne dispose d'aucun document linguistique pour classer leur langue* », y voit la confirmation de « *l'individualité linguistique des gorgotoquis, de leur prédominance démographique dans la zone et de leur prestige sociopolitique* »⁴⁵⁶.

Langue répandue mais isolée, signalée mais inconnue, parlée par beaucoup mais disparue, le *gorgotoqui* apparaît comme une sorte de capsule indéchiffrable enclavée dans les annales de la région. Mais quelques hypothèses qui nous sont ici particulièrement intéressantes ont été formulées. Combès avance avec précaution que « *gorgotoqui pourrait être lu comme « gorgotuqui » et qu'il s'agirait donc d'une langue de famille otuqui-bororo (otuké-bororo). La graphie « borogotuqui » pourrait ainsi se referait aux bororo. Il faudrait alors supposer qu'après l'établissement des espagnols à Santa Cruz la Vieja les gorgotoqui se sont réfugiés plus au sud-est, dans la région des marécages de l'Otuquis. Mais cette suggestion mériterait des recherches plus approfondies* »⁴⁵⁷. SúsNIK, qui n'est pas explicite sur ce point, indique au passage « *qu'il est intéressant de noter que le préfixe « gor » semble correspondre au « kur » de quelques dénominations tribales d'origine Otuqui* »⁴⁵⁸. C'est-à-dire, dans les deux cas, les *gorgotoquis* seraient identifiés au *otuquis*, connus du XVIII^e et du XIX^e siècles. Question importante, car la filiation bororo des *Otuquis* étant avérée, nous serions en présence d'une « fenêtre » bien plus large géographique et historiquement pour penser la relation Gé-zamuco que celle qui s'ouvre dès la fin du XVIII^e siècle dans la zone de Corumbá et des affluents orientaux du fleuve Paraguay évoquée par Cordeu. Essayons de la cerner plus précisément.

La région où fut fondée la première Santa Cruz était dense et hétérogène : d'entre les 18 « générations » d'indiens différents (distinction politique et non pas nécessairement linguistique) identifiés en ce lieu et partagés entre les siens par Ñuflo de Chavez « *la nomenclature des groupes traduit un conglomérat de Chiquitos, Gorgotoquis, Chanés et*

453. (Annua 1598 : 730) cit. in *ibid.*

454. (Missio 931 sq.) cit. in Combès ; SúsNIK signale que le père Diego Martínez produisit un catéchisme en gorgotoqui qui n'a pu être retrouvé, SÚSNIK, *op. cit.*, 1978, p. 44.

455. COMBÈS, « Gorgotoquis ».

456. SÚSNIK, *op. cit.*, 1978, p. 44.

457. COMBÈS, « Gorgotoquis ».

458. SÚSNIK, *op. cit.*, 1978, p. 45.

*Arawak de la branche "ono". Ces nucléations hétérogènes en la région sudouest des chiquitos indique qu'à une époque antérieure aux expéditions d'Asunción [et à l'établissement des indiens qui les accompagnaient] il existait dans la région une véritable effervescence ethnique et des déplacements sensibles vers le sud »*⁴⁵⁹. C'était une région densément peuplée par des populations issues d'horizons différents, fondamentalement agricoles, avec des économies excédentaires et des réseaux commerciaux qui tissaient toute la région comprise entre les contreforts andins et le cours supérieur du Paraguay avec, notamment, une circulation importante de métaux et de sel. Les Gorgotoqui constituent l'un des éléments prédominants en cette multitude. Ils occupent la zone au sud des chaînes de San José et les expéditionnaires d'Asunción les trouvent à proximité des grandes salines qui se trouvent à l'est de l'Isoso. Ils entretiennent vraisemblablement des relations pacifiques avec les populations chané avoisinantes et obtiennent des métaux que des groupes intermédiaires tiennent des mines de Samaipata et Saypurú dans le piémont andin⁴⁶⁰. Ils ont par contre des relations hostiles avec les Chiquitos et montent en guerre contre la compagnie guarani des expéditionnaires d'Asunción. Ils sont donc prédominant dans la zone méridionale des Chiquitos et habitent la zone transitive du Chaco à proximité des salines, circonscrit à l'ouest par les populations chané qui seront progressivement guaranisé et au nord par les « petits ennemis » Chiquitos. Jusqu'où vont-elles vers le sud, dans le Chaco, et vers l'est, en direction du Paraguay ? Irala qui avance depuis l'Alto Paraguay, note, nous l'avons vu, « corocotoquis » et Martin Gonzalez, qui l'accompagnait, « corotoques », « *ce qui permet de penser que la 'generacion de yndios q.se dizen corcoçis' identifiés par les habitants de l'Alto Paraguay comme peuplant la région à l'ouest de Puerto de los Reyes puissent être des Gorgotoqui »*⁴⁶¹. Aussi, c'est au-delà des Layaná et Mbayá qui peuplent alors la région occidentale du fleuve Paraguay qu'Ayolas trouve ses « borogotoquis »⁴⁶². C'est-à-dire, sensiblement dans la même zone où quelques décennies plus tard commenceront à être signalés les « Otuquis », sur la marge de la rivière « otuquis », affluent occidental du Paraguay. Si tous ces éléments convergent, et sous réserve d'un examen plus détaillé des sources, nous avons une aire de dispersion gorgotoqui ou otuqui allant de la région des salines de San José à l'ouest jusqu'à la marge occidentale des marécages de l'Otuquis à l'est, séparée du fleuve Paraguay par le complexe guaná-guaykurú.

459. *ibid.* p. 44-45.

460. I. COMBÈS (2007a), « Saypurú : El misterio de la mina oculta, del Inca chiriguano y del dios mestizo » (en prensa en las actas del congreso Andes/Amazonia, St Andrews, UK). Etc.

461. Lettre de 1556 cit. in COMBÈS, « Gorgotoqui ».

462. CG XXVII 285 : "memoria i resolucion de los casos y cosas sucedidas desde la gobernacion de Juan de Ayolas 1559(?). cit. in SÚSNIK.

Cet espace était-il continu ? S'agissait-il d'un *territoire* ? du *territoire* d'une *ethnie* ? Ou fonctionnait-il plutôt comme un système de ponctuation, avec des zones plus denses – des « nucléations » dirait Súsnik – et des lignes de fuite, des relais et des déclinaisons, – en tant que système de « dépendance socio-périphérique » en somme ? Sous réserve de recherches plus complètes et d'arguments nouveaux, nous penchons pour la seconde hypothèse. Et c'est dans ce contexte, antérieur aux relations belliqueuses avec les Mbayá sur fond d'esclavage, que les « gens anciens » auraient rencontré les « étrangers furieux » : dans ce contexte que seraient nés « les Hommes nouveaux », les Ishir.

TROISIÈME PARTIE
LES « HOMMES »

Chapitre V

BASEBYGY OU L'AVÈNEMENT DES CHAMACOCO

1. TEXTE ETHNONYMIQUE ET GUERRES INDIENNES

a. Saga de Basebygy (I)

1. Il y en avait un qui était un mpolóta, un tueur de tous. Son nom était Basebygy, il pouvait tuer n'importe qui et il défendait les siens. Mon grand-père l'a connu, il racontait cette histoire. Basebygy était bien petit, il n'était pas grand, ni gros. C'était un homme mince et petit. Il était toujours avec son nekáma, le frère de son père. Il grandit à ses cotés, car son père était mort⁴⁶³. Quand il apprenait qu'il y avait une guerre, il voulait toujours partir le premier. Son oncle lui expliquait et il voulait toujours partir le premier⁴⁶⁴.

2. Khëkhëbichí, je crois, était le village où il grandit. Ce Khëkhëbichí était du côté de Pitiantuta, près de Pitiantuta. Basebygy grandit à Khëkhëbichí⁴⁶⁵. Mais il n'était pas Tomaraho. Son oncle lui expliquait les choses. "Pourquoi on fait toutes ces xóp'ënë, toutes ces flèches ? Et pourquoi on fait tous ces noshikó, toutes

463. E.J. CORDEU (1993), « La saga de Basybüky : Sujeción intertribal, rencilla étnica y sumisión cognitiva de los ebidóso del Chaco boreal », in : *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 1993, vol. XV, p. 31.

464. Nous suivons E.J. CORDEU (2003) « Textos etnohistóricos de los Ishír del Chaco Boreal », in : E.J. Cordeu, A.J. Fernández, C. Messineo, E. Ruiz Moras & P. Wright, *Memorias Etnohistóricas del Gran Chaco : Etnias Toba (Qóm) y Chamacoco (Ishír)*, Buenos Aires : PICT-BID, 2003, p. 147-496. r. 29. Nous complétons avec CORDEU, *op. cit.*, 1993, r. 2 ; CORDEU (1981), *Aishtuwénte : Las ideas de deidades la religiosidad chamacoco*, Tesis doctoral en Filosofía y Letras, Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1981, Manuscrito inédito, r. 98.

465. CORDEU, *op. cit.*, 2003, r. 29.

ces azóra et tous ces alebuk ?” Il posait des questions, le Basebygy, et son oncle lui répondait : “heyyyy ! nos grands-pères nous ont laissé ces armes parce qu’elles servent pour se battre ! Nous avons beaucoup d’ennemis, des Tomaraho, des Moro, des Tuxnurú”, lui disait son oncle. “Et quel est l’ennemi le plus puissant, celui qui va nous tuer tous ?”, demandait encore Basebygy, - “les Caduvéó”, lui répondait son oncle ; “ils font un bruit comme un tonnerre – boummmm ! – mais il faut que tu saches que ce n’est pas un tonnerre’. Et il grandit ainsi, il posait des questions à son oncle et son oncle lui répondait⁴⁶⁶. Basebygy était quelqu’un de silencieux. Il était réservé et il se tenait toujours en retrait. Il savait écouter le mouvement, les discussions. Il était silencieux ce Basebygy. Il posait des questions et son oncle lui répondait⁴⁶⁷.

3. Une fois, quelque-uns étaient partis à la chasse. Plusieurs jours. Ils étaient partis du côté de Moiexné. Mais ils ne sont pas revenus. Les anciens étaient inquiets. “Toutes ces femmes seront-elles veuves ?” se demandaient les anciens. Et ils sont partis les chercher⁴⁶⁸. Ils ont suivi des traces qui conduisaient jusqu’à un carrefour. Deux chemins qui se croisaient à côté d’un grand arbre. Et les gens ne savaient pas lequel suivre. Ceux qui connaissaient le mieux se sont arrêtés pour regarder toutes ces traces, mais ils ne comprenaient pas. Ce n’étaient pas les traces d’un animal, car les branches étaient tordues dans le sens inverse à celui de la marche. Mais si c’étaient des gens, ils marchaient de façon bien étrange : on ne voyait pas le talon, on aurait dit qu’ils en avaient deux, et on ne pouvait pas savoir dans quelle direction ils avançaient. Les uns disaient qu’il s’agissait d’un fourmilier, et d’autres d’une autruche, mais les branches n’accompagnaient pas le sens du chemin, c’étaient des gens. Le plus ancien dit que c’étaient des Moro, mais il y a plusieurs sortes de Moro, et on ne pouvait pas savoir lesquels c’étaient. C’était la première fois qu’on trouvait des Moro comme ça. Les gens étaient réunis à cette croisée de chemins et ils ne comprenaient pas. Et ils avaient peur. Et ils sont revenus vers le campement en pleurnichant.

4. Basebygy était encore jeune. Il avait peut-être quinze ou seize ans. Il se décida à partir tout seul, il voulait savoir qui étaient ces gens. Il ne dit rien à personne et il partit. Il se prépara bien. Il mit son päsäpära (corde) à la ceinture, et son oncle lui donna un oïk (sac) nouveau, avec un noshikó (hache) à peine fabriqué. Et il peignit son corps. Arrivé à l’étrange carrefour, il essaya chacun des chemins. ‘Je vais avancer un petit peu par ici’, disait il, puis il revenait. – “Je vais

466. CORDEU, *op. cit.*, 2003, r. 28.

467. CORDEU, *op. cit.*, 2003, r. 28.

468. CORDEU, *op. cit.*, 1993.

essayer maintenant celui-là”, et il revenait à nouveau. Enfin, il essaya le dernier chemin. Il marcha deux nuits avec leurs jours. Il trouva un samuhú bien grand, un arbre grand comme ça. Et l'arbre avait un grand creux. Et il y avait des choses à l'intérieur. Ces Moro gardent leurs affaires dans ces arbres. Basebygy regarda bien. Il écouta et sentit toutes les odeurs. Il y avait une odeur très forte. Et des choses brûlées. Les restes d'une tortue, des cuirs. Et il dit, “je suis près de ce campement. Mais il va pleuvoir, je vais dormir à l'intérieur de ce samuhu”. Et pendant la nuit il pensait : “Ces gens sont bien des gens, ils ont déjà un sens, un eiwo, une compréhension. C'est pour cela qu'ils ont fait ce grand creux. Peut-être qu'ils ont déjà des instruments, des machettes, des lances”.

5. Le matin il continua à marcher jusqu'à ce qu'il trouva un autre arbre avec des creux plus petits. Et des ruches. Et il regarda plus haut et il vit quelques jeunes qui se balançaient suspendus aux branches. Ils cherchaient du miel. Basebygy vit ces gens et pensa : 'je peux revenir maintenant au campement, et dire aux autres que j'ai trouvé ceux qui ont tué nos amis'. Puis il se dit, 'mais il ne vont pas me croire ; il faut que j'apporte quelque chose avec moi, une preuve'. Il marcha encore un peu et se prépara à passer la nuit. Il pensait à ce qui lui avait appris son oncle. Il fallait écouter les oiseaux pour savoir l'heure qu'il était, pour savoir si des gens approchaient, pour savoir combien de gens approchaient. Il connaissait tous les oiseaux parce que son oncle le lui avait appris. Il savait que celui-ci chante à une heure précise, et celui-là plus tard. Que les charatas [dinde sauvage] disent si des gens approchent et qu'elles chantent leur nombre. Que lorsque le taxlá dit qu'il faut rester là, c'est parce que quelque chose peut arriver et qu'il est en train de vous le dire. Basebygy savait écouter tous ces oiseaux. Et il se prépara à passer la nuit.

6. À l'aube il écouta un Moro qui était en train de chanter. Il était loin, mais il écoutait le son de sa maraca. Il coupa quelques branches, les ficela et les mit sur sa tête, comme ça, pour qu'on ne le découvre pas. Et il attendit. Vers dix heures du matin peut-être, un oiseau chantait et disait Choc ! Choc ! Choc ! Il disait qu'il était dix heures et que le Moro approchait. Il entrouvrit un peu sa tente de branches et regarda le chemin ; le Moro approchait comme l'oiseau le lui avait dit. Jusqu'à ce qu'il fut bien près. Ce Moro sentait quelque chose étrange, car il s'arrêta. Il sentit une odeur différente et il pensa qu'il y avait quelque chose sur le chemin. Ils ont une odeur différente ces Moro. Ils ont les coudes et les genoux pleins de miel et l'odeur de la brousse leur colle dessus. Le Moro reconnaissait aussi l'odeur différente de Basebygy. Il dit **Otilh lhabá ?!** (qui est là ?). Basebygy voulait tuer ce Moro mais il se retint. Puis le Moro revint sur ses pas. Basebygy

sortit de sa tente. Il était bien fâché. Il ficela ses cheveux et se prépara. Il disait “bon, je vais suivre ce Moro, sinon, lorsque je reviendrait au campement, personne ne voudra croire que j’ai trouvé les Moro qu’on cherchait. Je vais le suivre pour voir ce qu’il va faire”.

7. Basebygy suivit le Moro et l’approcha. Puis il cria ‘ahaháhay !’. L’autre resta paralysé puis il regarda. Basebygy lui montra son noshikó et l’autre lui montra aussi son noshikó à Basebygy. Le Moro prit son noshikó avec les deux mains et le dressa sur sa tête en appelant Basebygy. Celui-ci regarda bien et lui fit signe de la main, il lui disait ‘non ! non !’, faisant comprendre qu’il ne voulait pas se battre. Il approcha encore et dit ‘Kaiká ! kaiká ! - non ! non !’. Alors le Moro se calma et devint gentil. Il approcha et Basebygy lui fit signe pour qu’ils échangent quelque chose, n’importe quoi, leurs armes ou autre chose. Le Moro avait ses plumes et Basebygy avait son päsäpara. Mais le Moro ne voulut rien donner à Basebygy et il approcha encore jusqu’à être juste en face. Alors Basebygy fit ‘heeyyy !’ et lui montra quelque chose qui était en haut sur l’arbre, à gauche : ‘heeyyy !’. quand le Moro regarda en l’air, Basebygy lui donna un seul coup terrible avec sa massue et il tomba à terre. Il le tua. Il le tua et alluma un grand feu et brûla ce Moro entièrement pour que les autres ne sachent pas de qui il s’agissait. Peut-être croiraient-ils qu’il s’agissait d’un Bolivien. Car ces Moro trafiquent dans toute cette zone jusqu’en Bolivie. Il le brûla entièrement et prit avec lui ses armes et son équipement. Il voulait ces preuves pour les apporter au campement.

8. Il repartit sans prendre le même chemin. Il entra dans la brousse et sortit plus tard au même carrefour qu’au début. Il fut soulagé de trouver ce carrefour : ‘je ne suis pas loin’, se dit-il, et il prit le chemin de son campement. Juste avant d’arriver, il mit toutes les affaires qu’il avait prises au Moro dans un sac et les cacha entre les arbres, pas trop loin du campement. Puis il s’annonça. Et les gens ne le croyaient pas. Ils disaient ‘non, il s’est caché ici tout près et il veut nous faire croire qu’il est parti bien loin’ ; ils disaient, ‘comment ce jeune homme, tout petit et maigre comme il est, a-t-il pu faire tout cela ? » ; ils disaient ‘il est parti se promener et maintenant il veut nous faire croire qu’il a trouvé ces Moro’. Il se rendit à la tente de son oncle. Celui-ci lui demanda : ‘Que s’est-il passé ?’. Et le jeune Basebygy lui raconta son exploit ; il lui dit qu’il avait suivi les traces, et qu’il avait trouvé un grand arbre, et qu’il avait vu ces ruches et que les oiseaux l’avaient aidé à trouver le campement des Moro. Puis il lui dit, excité, ‘mon oncle, mon oncle, j’ai tué un Moro et j’ai apporté toute ses affaires !’.

9. Alors l’oncle de Basebygy se mit à chanter. Cette chanson s’appelle tixne ébich (faire sortir, expulser). C’est une chanson ancienne. Pour faire sortir tout ce

wozósh (puissance), pour qu'il sorte de là. Lorsqu'une personne tue un tigre ou revient de trop loin, elle chante le tixne ebich. Chaque parti (clan) a sa chanson. Alors son oncle se mit à chanter. Il se mit à chanter très fort et les gens ont eu peur. Ils pensaient qu'il avait tué un tigre, ou qu'une disgrâce approchait. L'oncle se mit à chanter très fort. Les plus anciens ont commencé à approcher. Les caciques et quelques vieux se sont approchés de la tente. Même Ashnuwerta est venue voir. C'est une chanson puissante. Elle se chante toujours l'après-midi, lorsque le soleil va se coucher.

10. Les caciques et les vieux se sont approchés et demandaient à savoir ce qui se passait. Et l'oncle dit 'mon neveu est parti chercher les Moro quand vous autres êtes revenus. Il a suivi leurs traces et les a trouvées et il a tué un Moro. Vous autres n'avez pas voulu le croire' et l'oncle demanda à ce qu'on apporte le sac que Basebygy avait caché. Face aux regards incrédules, l'oncle étala par terre le noshikó, les usláguas, et la ceinture du Moro. Ces objets avaient une odeur très forte. Très forte. Alors les gens se souvinrent de ces hommes qui étaient partis chasser et qui n'étaient pas revenus. Et tout le monde se mit à pleurer. Et à applaudir. Et à chanter. Ces vieux pleuraient parce que le jeune Basebygy avait tué un Moro et avait pu revenir.

11. Le jour suivant tout le monde est venu à la tente de l'oncle de Basebygy. Ils apportaient des cadeaux pour le jeune courageux. Ils apportèrent des päsäpära et des colliers, des plumes, des flèches, des tissages. Ils apportèrent de la nourriture. Chacun apportait une chose différente. Puis, ils apportèrent une femme vierge – páarrèk – et la lui donnèrent pour épouse. Elle était très belle cette femme ! Et ils la lui donnèrent pour épouse. Ce jour là, Basebygy débuta comme mpolóta. Le jour où il a apporté les affaires du Moro. Il commença à être un mpolóta le jour où il apporta les affaires du Moro.

[...]

b. Objectivation des Chamacoco, l'effacement des mediations

Nous avons distingué trois moments dans l'archéologie du terme « Chamacoco », qui posent trois types de problèmes différents. Pour le premier moment – corpus « ancien » –, il s'agissait de surmonter un paradoxe qui a occupé longtemps les spécialistes : le terme – ou d'autres apparentés – est mentionné dans des positions géographiquement irréconciliables, de sorte qu'il faut, ou conclure à une « fausse homophonie », ou, au contraire, imaginer de vertigineuses migrations d'un groupe de « Chamacoco »

qui se déplacerait d'un côté à l'autre du Chaco. Nous avons essayé de surmonter ce problème en montrant comment, tout au long de l'arc septentrional du Chaco, la catégorie « tamkok » est employée par les foyers agricoles périphériques pour désigner les populations de l'intérieur du Chaco : dans tous les cas, des « tamkok/tamacoci » au « zamkok/zamuko » et au « chamkok/chamoco », ce terme traduirait et qualifierait une même relation, que nous avons nommée « dépendance socio-périphérique ».

Le deuxième moment tient à l'émergence, dans les sources de la fin du XVIII^e siècle, d'un « Chamoco », « Yamoco » ou « Xamicoco » qui préfigure très nettement le « Chamacoco » de la strate « moderne ». Nous avons essayé de montrer comment la crise du système missionnaire jésuite et le déploiement d'une nouvelle strate institutionnelle se traduisent en une « faille » ethnonymique qui, à cette époque, démantèle la taxonomie jésuite (axée sur les foyers, la langue et les truchements de Chiquitos ou du Paraguay) et permet qu'une ethnonymie mixte mbyá-chané face surface et avec elle le « Chamoco »/« Xamicoco » qui commence à transparaître dans les cartes de l'époque. Nous avons essayé de montrer quelles étaient les circonstances et les modulations politiques que ce terme traduit, comment il fonctionne à l'intérieur du « système alto paraguayen ».

Il s'agit à présent de comprendre le mouvement par lequel, au cours du XIX^e siècle, la catégorie « Chamacoco » est progressivement objectivée par le front de colonisation, jusqu'à ce qu'elle finisse par s'incarner dans une entité précise (et à la produire en tant que telle) : « les Chamacoco ». Nous commencerons par poser ce constat : le processus par lequel « Chamacoco » en vient à désigner une entité ethnique discrète s'accompagne d'un autre à travers lequel le terme perd progressivement son sens : aux débuts du XX^e siècle, tout le monde semble bien savoir *qui* sont « les Chamacoco » mais plus personne – ni les Chamacoco, ni les colons – ne sait ce que ce terme voudrait dire. Ainsi, le processus de définition du corps ethnique « chamacoco » est inversement proportionnel à celui de la perte de sa signification. Nous développerons alors l'hypothèse suivante : à la fin du XVIII^e siècle, ce terme fonctionne encore à l'intérieur d'un champ relationnel précis et sa signification se joue sur la chaîne de médiations qui le véhicule ; au cours du XIX^e siècle, ce champ relationnel est disloqué et le terme, vidé de toute signification contextuelle, peut objectiver une population qui s'engrène alors, pour la première fois, dans une relation non articulée ou directe avec le front de colonisation. C'est cette évolution que nous allons suivre de plus près dans les pages qui suivent.

À la fin du XVIII^e siècle, le terme « Chamacoco » fonctionne à l'intérieur d'une chaîne de médiations précise que nous avons définie plus haut :

(B) colons ⇒ mbyá ⇒ chaná ⇒ « chamoco »

Sánchez Labrador signale très explicitement que le terme est adressé en chaná (terena) ; ainsi, il disparaît ou se submerge lorsque l'ethnonymie retenue est construite à partir des interprètes mbayá (Jolis), et émerge lorsqu'elle découle d'informateurs chané. L'ethnonymie « mixte » enregistrée par Azara permet de saisir encore mieux ce mouvement : tandis que l'ensemble des foyers chané est désigné par des termes mbayá (eux-mêmes désignés par des termes guarani), le cordon de colonies périphériques qui s'avance vers l'intérieur du Chaco est désigné en chaná : c'est le cas des « yamoco ». C'est-à-dire que, de « yamoco » à « chamoco », le terme est toujours adressé par des truchements chaná.

Or, dès les premières années du XIX^e siècle, les observateurs signalent ce terme dans le cadre des campements mbayá et ils le font à travers des truchements mbayá. Ainsi, comme on l'a vu, dès 1795 Rodrigues do Prado signalait la présence de « Xamococo » dans les campements guaykurú, aux côtés d'autres Indiens comme les Guaxis, Guanazes, Guatós, Cayvas, Bororós, Coroás, Cayapós et Xiquitos [Chiquitos] ; quelques années plus tard, Almeida Serra, aussi détaché à Nova Coimbra, revient sur la composition des campements guaykurú : dans ces campements, dit-il, « en plus des Guanás et Xamicocos, il y en a aussi d'autres nations, comme des Bororo, Cayapós, Chiquitos ou Caunis »⁴⁶⁹. Almeida signale aussi que lorsque les « Uaicurús », qui sont en bonne entente avec les militaires brésiliens, veulent excuser leur absence ou justifier leurs visites aux forts paraguayens, ils disent qu'ils partent « pour acheter des Xamicocos »⁴⁷⁰. C'est donc bien à travers les Guaykuru, et non plus à travers les Chané, que les militaires de Coimbra signalent la présence de ces « Xamicoco » qu'ils connaissent à peine. Comment expliquer cette évolution ?

Les sources brésiliennes de Nova Coimbra datent très précisément la migration des campements chané de la côte occidentale du fleuve vers les terres proches de Coimbra, Miranda et Albuquerque. Selon Rodrigues do Prado, observateur direct des événements, « la nation des *Guaná*, qui est bien plus nombreuse que celle de ses oppresseurs, commence à présent à se rendre compte de sa supériorité numérique et secoue le joug tyrannique auquel elle était soumise ; de sorte qu'en l'an 1793, en juin, plus de 300 d'entre eux sont venus à Nova Coimbra demander la protection des Portugais »⁴⁷¹. L'abandon de la rive occidentale du fleuve Paraguay ne se démentit pas dans les années suivantes. Selon Almeida Serra, « Comme conséquence de ces expéditions [attaques de « bandeiras » esclavagistes

469. R. FRANCO DE ALMEIDA SERRA (1803), « Parêcer sôbre o aldeamento dos Indios Uaicurús e Guanás », in : *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1845, vols. VII e XIII, p. 210.

470. *idem.* p. 378.

471. F. RODRIGUES DO PRADO (1795), « Historia dos Indios cavalleiros ou da nação Guaykurú », in : *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1839, n° 1.

portugaises en 1793 et 1796], les Uatedéos, Ejuéos, Guanás et d'autres ont déménagé complètement, abandonnant leurs anciens habitats pour les terrains d'Albuquerque »⁴⁷². Les « Guanás » (avec des groupes guaykuru « Ejuéos » et « Uatadéos ») déménagent donc *complètement* vers la zone de Albuquerque. Et il est vrai que le mouvement des campements alto paraguayens vers la zone sous contrôle militaire brésilien fut massif : après les « Ejuéos » et « Uatadéos », « en mars 1802, trois cents Caduvéos sont arrivés à Albuquerque »⁴⁷³ : de sorte que, conclut le militaire, si dans les dernières années du XVIII^e siècle il n'y avait presque pas d'Indiens aux alentours des fortins, en 1802 pas moins de 2 600 individus s'étaient installés à proximité des forts brésiliens⁴⁷⁴. Cardoso de Oliveira montre très bien l'ampleur que prit la migration des foyers chaná vers les terres plus orientales du Mato Grosso ; il en fait une des clés de son argument sur le processus d'« assimilation » des Terena⁴⁷⁵. Ces faits sont bien connus et le bouleversement qu'ils supposèrent dans la relation entre chaná et mbayá-guaikuru a été bien argumenté⁴⁷⁶. Par contre, rien n'a été écrit sur les conséquences que ce bouleversement eut sur les populations de l'intérieur du Chaco qui vivaient jusqu'alors dans la périphérie des villages chaná. Nous pouvons d'ores et déjà noter que ce bouleversement fait disparaître un des maillons de la chaîne, de sorte que la relation entre les populations de l'intérieur du Chaco et les capitaines guaykuru, autrefois être indirecte ou médiatisée par les Chaná, devient directe ou immédiate :

(a) (1767) ⇒ mbayá ⇒ chaná ⇒ chamoco

(b) (1802) ⇒ mbayá ⇒ ~~chaná~~ ⇒ xamicoco

La première chaîne correspond au paysage décrit par Sánchez Labrador : le « Chamoco » est indéfectiblement utilisé par un locuteur chaná (terena). La deuxième correspond à la situation décrite par Almeida Serra, après la migration des villages chaná : « Xamicoco » est enregistré par le biais de locuteurs mbayá. Et on voit bien comment, dans ce deuxième cas, la signification de « chamoco » commence à se submerger : les guaykuru utilisent une dénomination guaná dont ils ne connaissent peut-être pas le sens, et qui traduisait de toutes façons la lecture chaná d'une relation, pour désigner une ou des popu-

472. FRANCO DE ALMEIDA SERRA, *op. cit.*, 1803, p. 383.

473. *idem.* p. 385.

474. *idem.* p. 394.

475. R. CARDOSO DE OLIVEIRA (1960), *Do índio ao bugre : O processo de assimilação dos Terêna*, Rio de Janeiro : Livraria Francisco Alves, 1976 (2^a ed. rev.).

476. Voir par exemple en A. MÉTRAUX (1946), « Ethnography of the Chaco », in : J.H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Washington : Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, 1946, vol. 1, *The Marginal tribes.* : émergence d'une deuxième « symbiose ».

lation(s) avec la(es)quelle(s) ils entretiendront désormais une relation directe. La migration des villages chaná signe la désarticulation du « système alto paraguayen » et libère progressivement le terme « Xamicoco » de son ancienne signification contextuelle.

Mais vers 1864, un nouveau bouleversement secoue la zone : l'armée paraguayenne envahit le Mato Grosso, déclenchant une guerre qui enflammera l'ensemble de la région pendant cinq ans. La guerre de la Triple Alliance (1864-1870) opposera une puissante coalition brésilienne, argentine et uruguayenne à l'ancienne province coloniale, qui paiera très cher les erreurs de calcul du « maréchal » López : le Paraguay a perdu dans cette guerre les trois cinquièmes de sa population et 80 % de sa population masculine⁴⁷⁷. En ce qui nous concerne, la « campagne du Mato Grosso » transformera définitivement l'espace indien de la région. Les populations indiennes qui s'étaient installées aux abords des anciennes garnisons de Coimbra, d'Albuquerque ou de Miranda prêteront secours aux colons brésiliens en détresse et accompagneront le redéploiement brésilien. Elles seront ensuite armées par l'Empire brésilien pour harceler le front paraguayen⁴⁷⁸. À la fin de la guerre, la plus grande partie des populations chaná (terena, equinquinao, layaná) s'installèrent définitivement dans des régions plus orientales⁴⁷⁹, accompagnant l'extension du front de colonisation à Miranda ou Dourados ; les capitaineries mbyá encore existantes – notamment les « Caduvéo » – furent rétribuées par leurs services de guerre et des réserves sous protection militaire leur furent octroyées, notamment à Nabileche (où les rencontrera Boggiani à la fin du XIX^e siècle)⁴⁸⁰. Privés de la masse de captifs qui constituait jadis le gros de leurs campements, réduits en réserves et privés des haras qui avaient fait leur réputation, les « capitaines » mbyá-caduvéo ne jouaient plus, à la fin du XIX^e siècle, un rôle significatif dans le paysage politique alto paraguayen.

477. N. RICHARD, L. CAPDEVILA & C. BOIDIN (2007), « Présentation », in : N. Richard, L. Capdevila & C. Boidin (éds.), *Les guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris : CoLibris, 2007, p. 11-20, Actes du colloque international « Le Paraguay à l'ombre de ses guerres : Acteurs, pouvoirs et représentations », Paris, 17-19 novembre 2005 ; B. POTTHAST & T.L. WHIGHAM (1998), « La Piedra "Rosetta" paraguaya : Nuevos conocimientos de causas relacionados con la demografía de la Guerra de la Triple Alianza, 1864-1870 », in : *Revista Paraguaya de Sociología*, Asunción, septembre/décembre 1998, vol. 35, n° 103.

478. Voir M. DE F. COSTA (2005), « Les Guaikurú et la guerre de la Triple Alliance », in : N. Richard ; L. Capdevila & C. Boidin (éds.), *Les guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris : CoLibris, 2007, Actes du colloque international « Le Paraguay à l'ombre de ses guerres : Acteurs, pouvoirs et représentations », Paris, 17-19 novembre 2005 ; J. EREMITES (2008), « "Duas no pé e uma na bunda" : Da participação terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança », in : N. Richard (éd.), *Trece guerras del Chaco*, Paris : CoLibris & Asunción : Museo del Barro, 2008, en préparation ; A. D'E. TAUNAY (1867), *La Retraite de Laguna*, Rio de Janeiro : Typographie Nationale, 1871, rééd. : Paris : Phébus, 1995 ; F. DORATIOTO (2002), *Maldita guerra : Nova história da Guerra do Paraguai*, São Paulo : Companhia das Letras, 2002.

479. CARDOSO DE OLIVEIRA, *op. cit.*, 1960.

480. G. BOGGIANI (1895), *I Caduvei*, Roma : Presso la Società geografica italiana, 1895, trad. port. : *Os Caduveo*, São Paulo : Martins, 1945 ; pour réserves octroyées aux Mbayás voir M. DE F. COSTA (1999), *História de um país inexistente : O Pantanal entre os séculos XVI e XVIII*, São Paulo : Livraria Kosmos, 1999 ; HEREMITES, *op. cit.*, 2008.

Après la guerre, le cours supérieur du Paraguay s'ouvre aussi à la navigation mécanisée, et ses rives sont progressivement ponctuées par des ports forestiers, des comptoirs et des stations de ravitaillement qui relaient désormais la navigation entre Asunción et Corumbá. De cette période datent les premières références *directes* aux « Chamacoco ». Elles ne relèvent plus des truchements mabyá, comme c'était encore le cas aux débuts du XIX^e siècle : le terme est repris et utilisé par les colons eux-mêmes qui côtoient à présent des « Chamacoco » installés aux alentours de leurs estancias. Un deuxième effacement intervient alors, qui libère définitivement le terme « chamacoco » de toute référence contextuelle et qui permet sa réification ou objectivation coloniale :

- (a) (1767) ⇒ mbyá ⇒ chaná ⇒ chamoco
- (b) (1802) ⇒ mbyá ⇒ ~~chaná~~ ⇒ xamicoco
- (c) (1880) ⇒ ~~mbyá~~ ⇒ ~~chaná~~ ⇒ chamacoco

Le terme « Chamacoco » hante la rive récemment ouverte à l'observation des voyageurs, des explorateurs et des premiers ethnographes : il sert à désigner une population aux contours diffus, celle qui approche de la rive du fleuve en provenance de l'intérieur du Chaco ; c'est une catégorie qui s'endurcit progressivement mais sans encore désigner pour autant un corps social précis. Pendant la Guerre du Chaco encore (1932-35), les militaires paraguayens nommaient « Chamacoco » l'ensemble indistinct des populations indiennes vivant dans les terres intérieures du Chaco boréal⁴⁸¹. Bribes d'un discours disparu, catégorie détachée d'un système effondré, signifiant en roue libre qui n'en finit pas de se trouver un corps. Après la désarticulation de l'espace politique où il fonctionnait, le terme est repris par les colons récemment installés dans la zone, mais sa nature a changée : il devient un objet dur, un mot clos. Il ne fonctionne plus à l'intérieur du cadre des relations interethniques alto paraguayenne, mais dans le contexte des relations non articulées entre les colons, qui héritent du terme, et les « Chamacoco » qu'ils embauchent ou qu'ils assassinent à proximité de leurs ports ou de leurs estancias. Privé de la mécanique et du champ relationnel qui lui imprimait un sens, le terme se vide progressivement jusqu'à ce que sa signification finisse par disparaître ; nul, au début du XX^e siècle, Indien ou anthropologue, colon ou muséographe, ne sait ce que voudrait dire exactement « Chamacoco ».

481. Voir par exemple carte de l'État major paraguayen lors de la Guerre du Chaco : le terme « chamacoco » recouvre l'ensemble du Chaco boréal : « Carte du Paraguay vers 1930, in « La guerra del Chaco », suplemento *ABC Color*, Asunción, 2005.

Mais ce flottement, qui durera encore un moment, commence à se fixer dans les dernières décennies du XIX^e siècle. Une « tribu » chamacoco commence à prendre forme. Ponctuation des corps qui s'annonce comme la formation d'un corpus : en 1894 la première *monographie* « chamacoco » voit le jour⁴⁸². Guido Boggiani n'est pas seulement le premier à consacrer un livre à la « tribu » des Chamacoco, ni un des premiers colons à s'être installé en *pays* chamacoco (création de l'« estancia chamacoco » sur le port 14 de mayo) : il est aussi le premier à être assassiné par *les* « Chamacoco ». Cet assassinat, sur lequel nous reviendrons plus tard, signe, par une étrange symétrie, l'avènement du « corps » chamacoco comme la disparition du « corps » de Boggiani. Les « Chamacoco » entament alors leur cheminement juridique (condamnation d'un « Chamacoco » par les tribunaux d'Asunción), leur cheminement muséographique (constitution d'une collection « chamacoco »), leur devenir ethnique.

L'œuvre de Boggiani (signée, comme aux meilleurs temps des martyrs jésuites, par l'offrande de son corps) installe « les Chamacoco » dans les annales de l'ethnologie naissante. Après les *Ciamacoco* et plusieurs autres articles scientifiques, Boggiani réunit une collection d'« objets chamacoco » qu'il expédia aux musées ethnologiques européens⁴⁸³ et une collection de « portraits chamacoco », à maints égards notable, qui sera publiée quelques années plus tard à Buenos Aires sous forme de cartes postales (*Collection de types indigènes...*)⁴⁸⁴. Au dossier s'ajoute aussi un premier *Vocabolario dell'idioma Ciamacoco*⁴⁸⁵ qui sera plus tard réédité et complété. Ces collections – de mots, de visages, d'objets – font donc des « Chamacoco » une tribu à part entière : un squelette chamacoco sera promptement expertisé en Europe⁴⁸⁶, de nouvelles collections d'objets y seront répertoriés⁴⁸⁷, des vocabulaires seront dûment comparés et classifiés, et la filiation des Chamacoco à la *grande famille* « zamuco » définitivement établie⁴⁸⁸.

482. G. BOGGIANI (1894), « I Ciamacoco », in : *Atti della Societa Romana di Antropologia*, Roma, 1894, vol. II, n° 1.

483. Museum für Volkerkunde de Berlin ; Museo Preistorico ed Etnografico Luigi Pigorini (ex. Società Geografica Italiana). Cf. M. LEIGHEB (1986), « L'ultimo viaggio e la morte : Ipotesi e testimonianze », in : M. Leigheb & L. Cerutti (eds), *La vita, i viaggi, le opere : Guido Boggiani, pittore, esploratore, etnografo*, Milan : Regione Piemonte.

484. R. LEHMANN-NITSCHKE (1904), *La colección Boggiani de Tipos Indígenas de Sudamérica Central* (Die Sammlung Boggiani von Indianertypen aus dem zentralen Südamerika), *100 fotografías de indios clasificados por grupos, con un suplemento de 14 fotografías especiales*, Buenos Aires : R. Rosauer, 1904.

485. BOGGIANI, *op. cit.*, 1894.

486. E.-T. HAMY (1902), « Les Chamacoco : Esquisse anthropologique », in : *Bulletin du Muséum d'Histoire Naturelle*, Paris, vol. 6, 1902

487. L. BALZAN (1891/94), *Viaggio di esplorazione nelle regioni centrali del Sud America*, Milano : Treves, 1931, éd. orig. in : *Bolletino della Società Geografica Italiana*, Roma, 1891/94, trad. fr. : *Des Andes à l'Amazonie : 1891-1893*, Boulogne-Billancourt : Ginkgo, 2007 ; M. REGO (1899).

488. BOGGIANI, *op. cit.*, 1894 ; K. VON DEN STEINEN (1895), « Die Schamakoko Indianer nach Guido Boggianis "I Ciamacoco" », in : *Globus*, Hildburghausen, 1895, vol. LXXIV ; D.G. BRINTON (1898), « The linguistic ••

Vers la fin du XIX^e siècle, la navigation du cours supérieur du fleuve Paraguay est devenue une chose commune et plusieurs sont ceux qui, s'arrêtant à Bahia Negra, Puerto Esperanza ou Puerto Voluntad, trouvent le temps d'acheter quelques objets ou de noter quelques mots *chamacoco*. Ainsi, J. Brettes recueille un bref vocabulaire⁴⁸⁹ que Brinton utilise plus tard pour sa *Linguistic Cartography*⁴⁹⁰; R. Wavrin acquiert une petite collection d'objets qu'il décrit dans ses *Derniers indiens primitifs...* et apporte quelques informations intéressantes au sujet de leur relation aux colons de la zone⁴⁹¹.

L'ensemble de ces descriptions reste pourtant extrêmement pauvre. Elles proviennent d'observations fragmentaires faites lors des escales plus ou moins prolongées que les voyageurs occasionnels font dans les ports alto paraguayens. Vu de la rive du fleuve, ce monde manque de profondeur : les terres intérieures du Chaco restent inexplo- rées, et avec elles l'ensemble des dynamiques, fissures et tensions qui agitent l'arrière- pays. « Chamacoco » correspond à une ligne de contact : façade riveraine d'un espace invisible. Ces échantillons de mots, de visages, de corps mesurés, ces petites collections d'objets, ces quelques bribes de récits s'agitent contre un vide. Elles représentent un corps qui n'est pas encore, un corps qu'elles ne peuvent pas digérer : la machine taxo- nomique ne sait pas travailler avec des corps ouverts, avec une ligne – cette frontière ouverte, *les Chamacoco* – ; il lui faut des figures entières, des cercles, des carrés, des entités contenues. L'opération métonymique par laquelle ce crâne expertisé acquiert sa valeur de représentation a pour condition que la catégorie représentée – les Chamacoco – soit finie. Pour que le corps de ce « Chamacoco » photographié dans un port forestier corresponde au corps global « des » Chamacoco, il faut bien que « Chamacoco » cesse d'être un horizon ou une ligne de fuite et devienne un ensemble, qu'il se *contienne* en entier, qu'il contienne quelque chose : des « partialités » et « sous tribus » chamacoco sont promptement identifiées.

••• cartography of the Chaco region », in : *American Philosophical Society*, Philadelphia, vol. 37 ; TH. KOCH-GRÜNBERG (1902), « Die Maskoi-Gruppe im Gran Chaco », in : *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Wien, n° 3, 1903 ; L. KERSTEN (1904), *Die Indianerstämme des Gran Chaco bis zum ausgange des 18. jahrhunderts : Ein beitrage zur historischen ethnographie Südamerikas*, Leiden : E.J. Brill, 1904, trad. esp. : *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta finales del siglo XVIII : Una contribución a la etnografía histórica de Sudamérica*, Resistencia : Universidad Nacional del Nordeste, 1968.

489. J.S.-A. MALLAT DE BASSILAN (1892), *L'Amérique inconnue d'après le journal de voyage de J. de Brettes*, Paris : Firmin-Didot, 1892, cit. in C. BERNAND (1977), *Les Ayoré du Chaco septentrional : Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag*, Paris & Den Haag : Mouton, 1977.

490. BRINTON, *op. cit.*, 1898.

491. R. M.D. WAVRIN (1926), *Les derniers Indiens primitifs du bassin du Paraguay*, Paris : Larose, 1926, p. 117-121.

c. Inconsistance des « partialités » chamacoco

Boggiani fut le premier à assigner aux « Chamacoco » un territoire défini et des organes précis. Leur territoire, dit-il, a pour limite orientale le fleuve Paraguay et s'étend vers l'intérieur du Chaco sur une profondeur non supérieure à dix ou douze lieues. Au nord, sa limite est fixée par l'ancien chemin reliant Bahia Negra à l'Isoso (ouvert par Suárez Arana) et au sud, par les forêts qui pénètrent dans le Chaco à la hauteur de Fuerte Olimpo⁴⁹². Quant à ses parties, « les Chamacoco » se divisent entre les *Chamacoco mansos* (dociles) et les Tumanahá ou *Chamacoco bravos* (farouches, féroces) : « *La séparation des deux factions des modernes Chamacóco, c'est-à-dire les Chamacóco proprement dits ou Chamacoco mansos, et les Tumanahá ou Chamacoco bravos est de nos jours absolue [...]* »⁴⁹³. Les « Chamacoco mansos », ajoute Boggiani, ou « *Chamacoco proprement dits* », disent eux-mêmes s'appeler « *Ochiro* » (et nous approchons du « Ishir » de la strate contemporaine). Cependant, ils se *divisent* à leur tour en trois sous-groupes, les « Muria », les « Ibitessa » et les « Ennima ». L'Italien précisera plus tard que « Ennima » ne réfère pas à un sous-groupe des *Chamacoco mansos*, mais qu'il s'agit d'un terme *chamacoco* utilisé pour nommer la tribu des Guaná et, en général, les groupes mascoy⁴⁹⁴. Ces *Chamacoco mansos* (Muria, Ibitessa) vivent aux alentours de Bahia Negra, tandis que les *bravos* errent dans les forêts méridionales qui pénètrent dans le Chaco en partant de Fuerte Olimpo.

Quelques années seulement après la disparition de Boggiani, l'explorateur tchèque Albert V. Frick parcourt la région et décrit un cadre quelque peu différent. Les *Chamakoko*, signale-t-il, reconnaissent trois partitions : les *Chamakoko* proprement dits, les *Tumraha* (Tumanahá de Boggiani) et les *Isira* (et nous revoilà proches de « Ishir ») qui vivent près de Bahia Negra⁴⁹⁵. Le salésien Pittini réduira plus tard la tripartition de Frick à une bipartition, qui reprend sensiblement celle de Boggiani, entre les « Ovio-Ybitoso » et les « Tummava » : « *Ceux-là s'appellent Ovio-Ybitoso. Ce nom*

492. BOGGIANI, *op. cit.*, 1894, p. 21-23 ; G. BOGGIANI (1900), « Compendio de Etnografía Paraguaya Moderna (I. Los Toba, II. Los Machicui, III. Los Chamacoco) », in : *Revista del Instituto Paraguayo*, Asunción, 1900, vols. I et II, p. 85.

493. G. BOGGIANI (1900), « Compendio de Etnografía Paraguaya Moderna (I. Los Toba, II. Los Machicui, III. Los Chamacoco) », in : *Revista del Instituto Paraguayo*, Asunción, 1900, vols. I et II, p. 83.

494. BOGGIANI, *op. cit.*, 1900, p. 86. Rapellons que les « Guaná » dont parle Boggiani sont un groupe de famille maskoy et non pas arawak. Ce sont les « faux Guana » de Métraux, probablement issus des nucléations de Nigali-Ciboe. Le fait que Bélaieff signale des « Guaná » bien à l'intérieur du Chaco, vers la tête du chemin de fer de Sastre, montre bien la profondeur territoriale de la sphère de colonisation « guaná » (arawak).

495. Les notes de Frick furent publiées plus tard par C. LOUKOTKA (1929), « Contribuciones a la linguística sudamericana : Vocabularios inéditos o poco conocidos de los idiomas rankeles, guahino, piaroa, toba, pilaga, tumanaha, caduveio », in : *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, Tucumán, vol. I, p. 157.

désigne la partie de la tribu qui vit à Bahia Negra et la zone riveraine qui s'étend vers le sud jusqu'aux environs de Fuerte Olimpo. On les appelle "Chamacocos dociles" [Chamacoco mansos] pour les distinguer de la section des "farouches" [bravos], les Tummava qui vivent au sud-ouest des premiers »⁴⁹⁶.

Il faut insister sur le fait que toutes ces formulations résultent d'observations faites sur la rive du fleuve, dans la périphérie des ports fluviaux. Ni Frick, ni Pittini, pas plus que Baldus plus tard, ne s'avancèrent vers les terres intérieures. Seul Boggiani s'y essaya avec les conséquences que l'on sait. L'imminence de la guerre entre le Paraguay et la Bolivie (1932-35) change la donne ; les explorateurs militaires s'avancent vers l'intérieur du Chaco pour y créer un système de fortins qui deviendra, après la guerre, le fer de lance de la colonisation paraguayenne dans la région. Il faudra donc attendre les années 1930 pour que le *tableau définitif des tribus qui composent l'ethnie des « Chamacoco »* se stabilise. A partir des observations faites par le général Bélaieff, Baldus énonce, avec une netteté sans appel, quel est le corps et quelles sont les parties des « Chamacoco » : « *Les Chamacoco se répartissent en trois tribus : Horio, Ebidoso et Tumereha* »⁴⁹⁷.

La clarté de cette formulation est renforcée par la précision dans l'assignation territoriale de chacune de ces tribus⁴⁹⁸. Cette formulation de Baldus a acquis depuis un caractère canonique. Il n'y a pas de texte contemporain portant sur les « Chamacoco » qui ne la mentionne pas, de sorte que, comme le répète un très récent travail de Fabre, il semble parfaitement acquis que « *les Chamacoco se divisent en les trois tribus suivantes, citées de nord à sud : 1) Xorshió/Horio [...], 2) Ebitoso [...], 3) Tomereha/Tomaraho* »⁴⁹⁹. Nous ne multiplierons pas les exemples, il suffit simplement d'insister sur le caractère définitif ou canonique unanimement prêté à l'identification fournie par Baldus.

Dès 1931, date de publication de l'opuscule de Baldus, les « Chamacoco » semblent définitivement constitués. Au cours des trente ans qui séparent la monographie de Boggiani et la sentence de Baldus, le terme est passé de désigner l'horizon diffus qui s'étend au-delà de la rive du fleuve à nommer une entité bien précise, aux limites connues, aux organes bien constitués et territorialement délimités, avec un ensemble de typicités qui la particularisent (typicité de ses objets, typicité des crânes et factions, typicité de la langue, de la religion, etc.) et la distinguent de « ses voisins », autant

496. J. de ALARCÓN Y CAÑEDO & R. PITTINI 1924, *Il "Ciacco paraguayano" e le sue tribu*, Torino : Missione salesiana, Società editrice internazionale, 1924, p. 18.

497. H. BALDUS (1931a), « Notas complementares sobre os indios Chamacoco », in : *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1931, vol. 17, p. 530.

498. *ibid.* p. 533.

499. A. FABRE (2005/07), « Los pueblos indígenas del Gran Chaco y sus lenguas », in : *Suplemento Antropológico*, Asunción, 2005/07, 4ª parte : « Los Zamuco » (2007), vol. XLII, n° 1.

d'ethnies dûment formatées. Aux débuts du XX^e siècle donc, il semble acquis que l'entité « chamacoco » *contient* trois sous-entités, elles aussi bien particularisées, aux territoires « *acentuadamente fixos* », sur lesquelles les taxonomies ethnologiques peuvent commencer leur travail : telle différence dans la longueur des flèches, telle autre dans l'accentuation des mots, l'absence d'un motif mythologique, la présence d'une quelconque « influence » plus marquée, la variation d'un schème sociologique, le crâne légèrement plus allongé, etc. Et comme après la guerre plus personne ne sait où sont passés les « Horio », on dit alors, en faisant recours au bien pauvre éventail de possibilités logiques que nous offre la monadologie ethnologique, qu'ils se sont « fusionnés » avec une autre sous-entité, ou bien qu'ils ont « disparu » dans la catastrophe démographique que supposa le conflit, ou encore qu'ils se sont « dispersés » dans la brousse épaisse de l'insondable extra-muros disciplinaire. Ainsi, et nous arrivons à la norme actuelle sur le problème, de nos jours, « les Chamacoco » ne contiennent plus que deux sous-entités : « les Tomaraho » et « les Ebidoso ». Emboîtement peut-être trop parfait pour correspondre aux bien plus difficiles réalités humaines.

Le « corps » décrit par Baldus est un corps mort. Il est déjà préparé pour être mis en réserves. Les « Chamacoco », objectivés, ont un territoire bien défini et des composantes bien nettes, des « tribus » dira-t-on, elles aussi avec des limites territoriales fixes et un catalogue émergent de spécificités culturelles prêtes à confirmer l'irréductible permanence des ethnies. C'est surtout un corps abouti et entier, clos, se contenant lui-même. *Fin d'histoire*, le catalogue est complet, bouclé, ses parties sont étanches et rien en cette scène ne pourrait ressusciter le cadavre qu'on se prépare à disséquer. Pas de tension, pas de courant, pas de mouvement, aucune dialectique : collection de monades en extinction. Et pourtant, nous essaierons de le montrer, cette scène est bien agitée. Elle a une dynamique, elle engendre des différences, elle réorganise en permanence ses modulations politiques et sociologiques. Elle est animée par des flux et des circulations ; elle est chargée, tendue, crispée par des lignes de force qui lui impriment un mouvement. Elle abrite des conflits, des guerres et des captivités. Ses frontières sont diffuses, métissées, négociées en permanence. Des individus et des familles parcourent tous ces espaces en les confondant et en les mélangeant, en les démentant. On peut prendre chacun de ces termes (« Ebitoso », « Tomaraho », « Horio »), chacun de ces *noms*, et montrer qu'ils ne disent pas une appartenance mais qu'ils qualifient des relations, qu'ils se disent et s'engendrent mutuellement, qu'ils habilitent un discours et qu'ils organisent une circonstance. Les gens bougent, d'abord, des cristallisations culturelles plus ou moins durables se produisent, des emphases plus ou moins marquées : on ne peut pas expliquer le mouvement de cette scène en durcissant ses composantes, en faisant d'elles des corps premiers, toujours présents et toujours pesants. On peut constater des nuances

linguistiques, des mots qui prennent des dérives divergentes, des expressions qui se cristallisent régionalement : elles ne déterminent pas le mouvement des gens, elles en sont la conséquence. Les individus ne sont pas incarcérés par une langue ou par un dialecte, il n'est pas possible, il n'est pas pensable d'être attrapé ou contenu dans le petit catalogue de divergences culturelles qu'imaginent les muséologues. Cette scène est multilingue, créatrice, mouvementée. Il faudrait essayer de montrer comment, en ce début de siècle comme aujourd'hui, les gens parcourent cet espace parlant trois ou quatre langues, tordant des mots, trahissant des coutumes, inventant leur circonstance.

Il nous semble en effet que la tripartition « canonique » de Baldus présente plusieurs problèmes. Le premier, le plus évident, tient au statut de ces trois entités : sont-elles politiquement équivalentes ? Participent-elles d'un même niveau de réalité ? Et peut-on, donc, parler de trois « tribus » ? Et en effet, dès qu'on s'arrête sur le détail, il semblerait que la formule de Baldus, sciemment reprise par les études postérieures, soit en train de rendre équivalentes des distinctions qui ne le sont pas. Ce problème est patent au niveau démographique. En effet, les « Horio », nous dit-il, constituent une tribu de 180 à 200 personnes avec un « chef principal » qui s'appelle *Churbit*, mot qui voudrait dire « peinture »⁵⁰⁰. Ils habitent, nous le verrons, à l'intérieur de Bahia Negra aux alentours de l'étang Oia. La deuxième tribu identifiée est celle des « Ebidoso ». Elle compte quelque 175 individus nucléés aux alentours de Puerto Voluntad. Ils ont un « chef principal » qui s'appelle *Wiwí* « *mot guarani qui veut dire "léger, fluctuant"* ». Il dira plus tard qu'il a près de 70 ans. Le problème se pose avec la troisième « tribu », celle des « Tumereha » qui « *contient 60 groupes dirigés par des sous-chefs avec 301 familles en tout, soit : 301 hommes mariés. En attribuant à chaque famille une moyenne de cinq individus, ils seraient approximativement 1 500* »⁵⁰¹. C'est-à-dire que « les Chamacoco » se composent d'une première « tribu » de 180 ou 200 personnes, d'une deuxième « tribu » de 175 personnes, et d'une troisième « tribu »... huit fois plus importante que les autres en nombre d'individus et disséminée en une constellation de groupes familiaux. La disparité de ces entités ne concerne pas seulement leur taille ou volume démographique, mais aussi leur morphologie sociale et politique. Tandis que les « tribus » ebidoso et horio concentrent chacune quelques trente ou quarante familles sous les auspices d'un « chef principal » bien identifié, les « Tomaraho » apparaissent comme une soixantaine de groupes composés de cinq ou six familles chacun sous l'autorité d'autant de « sous-chefs ». Comment cette soixantaine de campements épars dans les terres intérieures du Chaco et ne reconnaissant entre eux aucune autorité commune

500. BALDUS, *op. cit.*, 1931a., p. 534.

501. *Ibid.* p. 534.

ou centrale peut-elle conformer une « tribu » ? Et si elle n'en est pas une, quel genre de relation, quel type d'équivalence, quelle commune mesure les relie aux « Ebidoso » et aux « Horio » ? Il nous semble que l'homologation de ces entités inégales est rendue possible par l'effacement du discours et des circonstances dans lesquelles ces termes sont énoncés : réifiés, ces adjectifs deviennent des noms, signes d'une identité transcendante et non circonstanciée. Une fois de plus, donc, essayons de restituer ce discours et de traduire ces adjectifs ; rendons-les à leur circonstance et essayons de voir quelle scène ils traduisent.

Car si, peut-être pour sa clarté, la formulation canonique de Baldus a fait fortune, les choses deviennent bien plus confuses dès qu'on essaye de savoir d'où sortent les termes retenus. À commencer par cette bien difficile proposition : « *chacune des trois tribus Hório, Ebidoso et Tumereha, s'appelle elle-même Hório. Mais, comme la tribu que e désigne comme Hório est connue sous ce même nom par les deux autres, il semble logique de conserver cette désignation* »⁵⁰².

« Horio », dit Baldus, signifie « *en ebitoso, "nous" (en excluant la personne à qui on parle, comme par exemple "oré" en guarani)* »⁵⁰³. C'est pourquoi, explique-t-il, les trois « tribus » se disent « Horio », terme qui voudrait dire quelque chose comme « nous autres ». Mais plusieurs éléments restent obscurs. D'abord, pourquoi chacune des « tribus » utiliserait un terme qui n'est propre qu'à l'une d'entre elles, car c'est bien « en ebidoso », que « Horio » voudrait dire « nous autres ». Ensuite, comment expliquer qu'un terme voulant dire « nous » *en ebidoso* serve à désigner, non pas les « Ebidoso », mais les « Horio » ? Pourquoi enfin, si « horio » voulait dire « nous autres » et que chaque « tribu » utilisait ce terme pour se référer à elle-même, une seule d'entre elles seulement serait identifiée par les autres comme « Horio » ? Et alors comment expliquer que ce soit justement un autre – *les Horio* – qui soit désigné par les deux tribus restantes à travers un terme voulant dire « nous » ? Il semble donc que ce terme ne correspond pas à un « nous autres » et en effet, aucun des vocabulaires ishir disponibles⁵⁰⁴ ne registrent « Horio » comme un pronom personnel, pas plus que les réponses que les intéressés ont pu nous fournir. Par contre, parmi les « Tomaraho » actuels, le terme a un sens péjoratif proche de « voleurs »⁵⁰⁵. Ces « Horio », dit enfin Baldus (qui transcrit ici les informations que lui a donné Bélaieff), ont leur « siège principal » à l'étang Oia, vers l'intérieur de Bahia Negra. Leur territoire aurait pour limite orientale le fleuve Paraguay

502. *Ibid.* p. 531.

503. *Ibid.* p. 531.

504. B. SÚSNIK (1970), *Diccionario etnográfico*, Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero ; « glosario » in CORDEU, *op. cit.* 1981 ; ULRICH & ULRICH, *op. cit.*, 2000. ; BÉLAIIEFF, *op. cit.*, 1937.

505. Obs. perso.

(Onota) et le río Negro (Neucata) ; au nord le fortin Galpón et au sud l'étang Ipurit, à une soixantaine de kilomètres Ouest de la rive du fleuve Paraguay⁵⁰⁶.

Selon Baldus toujours, « *le mot Tumereha est injurieux pour les Horio et les Ebidoso ; “Nous les appelons Tumereha”, disent-ils avec mépris en parlant de la tribu sœur détestée* »⁵⁰⁷. « Tomaraha » a un sens proche à « épars » ou « dispersés »⁵⁰⁸. Cordeu arrive à une conclusion semblable, donnant à « Tzoxmaráxo » le sens de « séparés » ou « éparpillés » : « *le suffixe /xo/ fonctionne comme quantificateur indéfini du lexème tzoxmará [...] le mot tzoxmaráxo (‘un, un, ..., un’) dénote alors la dispersion caractéristique de l’ancienne société indienne* »⁵⁰⁹. Par ailleurs, dans le cycle mythologique du « soleil et l'étranger », Cordeu transcrit un récit selon lequel les Tomaraho descendent significativement d'un essaim de moustiques⁵¹⁰. Enfin, un passage du « récit de Xarruich » va dans le même sens : « *partez ! maintenant vous serez des Tomaraxo ! Tomaraxo est un mot qui veut dire qu'ils souffrent dans la brousse. Ils souffrent, c'est une souffrance, c'est pour cela qu'il dit ‘maintenant vous serez Tomaraxo’* »⁵¹¹. Le terme « Tumereha » est sensiblement proche du « Timinaha » des jésuites⁵¹², ce qui a poussé Boggiani d'abord et Baldus ensuite à identifier les deux entités. De notre point de vue, nous l'avons déjà signalé, le problème n'est pas de savoir si les « Timinaha » de Jolis sont ou ne sont pas les « Tumereha » de Baldus, mais, dans ce cas précis, de constater qu'une catégorie comme « épars » ou « éparpillés dans la brousse » est dans les deux cas utilisée par les populations riveraines pour s'adresser à celles de l'intérieur : c'est-à-dire que, puisqu'il s'agit d'un adjectif et non d'un *nom*, il faudrait plutôt constater la persistance de la relation qu'il traduit, et non la continuité d'une quelconque ethnie.

Ces « Tumereha », dit l'allemand, ont leur « siège » à proximité de la station « Km. 69 » de la voie ferrée de Puerto Sastre. Ils n'auraient pas de contact avec la rive du fleuve, leur territoire s'arrêtant à l'est à l'étang d'Onarota et au nord et nord-est aux abords du lac de Pitiantuta⁵¹³. Nous verrons plus loin que l'entité « Tumereha » reconnaît en son intérieur une fracture ou frontière qui distingue les « Arrebytoso » (« ceux de l'Arrebyt »,

506. BALDUS, *op. cit.*, 1931a.

507. *Ibid.* p. 532.

508. obs. perso.

509. En : E.J. CORDEU (2004), « Los Tomaráxo y los “indios cavalheiros” (Caduveo) : Aportes para la historia de un sistema intertribal », in : M.S. Cipolletti (coord.), *Los Mundos de abajo y los mundos de arriba : Individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá*, Quito : Abya Yala, p. 307 (note).

510. Récit n° 5. Sol y extranjero, origen de los tomaraho y acciones tesmosfóricas, in E. CORDEU (1990), « Lo cerrado y lo abierto : Arquitectura cosmovisional y patrón cognitivo de los tomáxo del Chaco boreal », in : *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 1990/91.

511. Cordeu Wolko 1999 : 325

512. Mapa de CAMAÑO publicaco en J. JOLIS (1789), *Saggio sulla Storia naturale della Provincia del Gran Chaco*, Faenza : L. Genestri, 1789.

513. BALDUS, *op. cit.*, 1931a.

un lieu proche de Pitiantuta) des « Duweroso » (« ceux du Duwer », plus proches du Paraguay). Nous aurons l'occasion d'examiner comment cette fracture se construit à la fois sur une hostilité mutuelle manifeste et sur une circulation parentale importante : comme il est fréquent dans le Chaco, les hommes quittent leur famille consanguine pour s'installer dans le campement de leur famille politique. Cette circulation ne dément pas l'hostilité que chacune de ces familles peuvent ressentir envers l'autre.

Le sens d'« Ebidoso » nous est aussi connu. Baldus signale que « *le nom Ebidoso m'a été communiqué par Bélaieff comme propre de cette tribu ; je le conserve pour permettre la distinction [vis-à-vis des « Horio »]* »⁵¹⁴. Le « récit de Xarruich » déjà mentionné contient une première piste : « *et Xarruich répondit : je suis peut-être un Tomaraxo, mais vous, vous êtes un Ebidoso. Car vous allez rester là, au fond, sans bouger. Il lui a dit, vous êtes un 'Ebitos'. C'est ce que veut dire 'Ebitoso'. Ebidoso est un mot, par exemple, lorsque vous mangez, ce qui reste dans l'assiette est 'ebitos'. C'est cela 'ebidoso', « ce qui reste », « le reste ». Il est resté là, c'est pour cela que Xarruich l'a traité d'Ebitoso* »⁵¹⁵. C'est dans ce même sens que le mot fut récemment interprété récemment par un dirigeant « ebidoso » qui demandait, dans une « lettre ouverte » publiée dans un journal d'Asunción, à ce que la loi indigène du Paraguay bannisse ce terme et le remplace par celui d'Ishir : « *Ybytosos vient de ybyta, chaise, chose qui sert à s'asseoir. Fond, dans un terrain quelconque, lieu où finit une vallée, arich ybyta [...] dans ce sens, Ybytosos signifie littéralement ceux qui vivent au fond, ceux qui sont restés au fond. Dans un sens figuratif, cela signifie le reste ou le rémanent* »⁵¹⁶. Les « Ebidoso », selon Baldus, auraient leur « siège » à Puerto Voluntad, au sud de Bahia Negra et leur territoire s'étendrait à l'ouest jusqu'au lac d'Inmakata.

C'est-à-dire que « Horio », « Ebitoso » et « Tumereha » peuvent être approximativement traduits par « voleurs », « ceux qui restent » et « les épars » ou « broussards ». Ces termes ont un caractère péjoratif ou méprisant. Ils font partie d'un système de dénominations croisées et de renvois mutuels et ne sont pas auto-attributifs. Chaque entité, nous l'avons déjà signalé, n'existe que par réfraction sur la frontière politique qui la sépare des autres. Dans cette optique, le problème n'est pas tant de savoir quelles sont ces « parties » ou « tribus », mais quelles sont les relations et fractures qu'elles entretiennent et à travers lesquelles, par le biais desquelles, elles sont nommées et distinguées. Qui, donc, dit de l'autre qu'il est un « voleur » ? Quelle relation ce terme qualifie-t-il ? Quelle frontière sépare les « épars » de « ceux qui restent » ? Peut-on dresser

514. *ibid.* p. 532.

515. E.J. CORDEU (1999), *Los relatos de Wölkö*, Buenos Aires : Ciudad Argentina, 1999, p. 325.

516. P. BARBOSA (2005), « Mi pueblo se llama Ishir », in : *Última Hora*, Asunción, 22 junio 2005 (carta abierta).

le catalogue de ces entités sans s'occuper du système de relations qui les engendre ? Essayons donc à présent de dégager l'orientation et la circonstance dans laquelle ces termes sont adressés.

Il semble que l'on puisse distinguer deux séries différentes dans ces termes. « Arrebytosos », « Duwerosos » et « Ebitosos » sont construits à partir d'une même règle, par ajout du génitif « os » (pluriel « osos »), « ceux de ». Soit, respectivement, « ceux de l'arrebyto (grande clairière) », « ceux du duwer (brousse épaisse) »⁵¹⁷ et « ceux de l'ebyto (fond, reste) ». Par contre, les termes « Horio » et « Tumereha » sont autrement construits. Ils ne font pas référence à un lieu particulier, ils ne situent pas géographiquement ceux qui sont ainsi désignés. Au contraire, ces termes ressemblent à une injure, insultes que s'adressent mutuellement deux partis définis non pas géographiquement mais politiquement.

Nous savons que « Tumereha » est un terme adressé aux populations de l'intérieur par les « Horio » et les « Ebitosos » : « 'Nous les appelons Tumereha' », disent ces derniers, selon Baldus. Le terme qualifie donc la relation qui sépare les campements riverains (Ebitosos à Puerto Voluntad, Horio à l'intérieur de Bahia Negra) de ceux qui se trouvent dans l'arrière-pays. Cette désignation est injurieuse : le sens d'« épars » ou de « broussard » est associé à une « souffrance » et plus généralement à la pauvreté de la vie dans la brousse de l'hinterland par opposition à la « richesse » de la rive fluviale. Nous savons de même que, à l'intérieur de l'espace « tumereha », seule fonctionne la distinction entre « Arrebytosos » et « Duwerosos ». Ainsi, nous dirons que ces deux dernières entités ne deviennent « Tumereha » que par réfraction sur la frontière qui les sépare des populations riveraines :

(populations riveraines) \Rightarrow tumereha [arrebytosos \Leftrightarrow duwerosos]

Le problème est plus compliqué en ce qui concerne la deuxième paire de termes, « Horio » et « Ebitosos ». De « Ebitosos » nous savons qu'il se construit comme « Arrebytosos » ou comme « Duwerosos », c'est-à-dire en référence à un lieu géographique. Mais nous savons aussi qu'il a un sens péjoratif : c'est parce qu'il est insultant que Barbosa demande à ce qu'il soit radié de la législation paraguayenne pour ne retenir qu'un plus neutre « Ishir », « les hommes »⁵¹⁹. De même, nous savons que ce terme

517. Voir BÉLAIÉFF cit. in J. BRAUNSTEIN (1983), *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*, Buenos Aires : Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, 1983, lo mismo esta citado mas adelante, creo que en cihcharron.

519. BARBOSA, *op. cit.*, 2005.

est d'usage récent et qu'il est adressé par les « Tomaraho » : dans le « récit de Xarruich », c'est celui qui se fait traiter de « Tomaraxo » qui condamne l'autre en tant qu'« Ebitos ». Comme le signale un vieil « Ebidoso » : « *ce mot 'ebidoso' est nouveau. C'est un nouveau mot. Avant l'on disait par exemple 'Muhrria', 'Dukchént dotéer', celui qui va déféquer et prend une poignée de terre pour se nettoyer le cul. 'Dukchént dotéer' veut dire : il nettoie son cul avec de la terre. C'est comme cela qu'on disait avant ; ce mot ebidoso est un mot nouveau, avant on disait par exemple Múrrhia et Dukchént dotéer. Ce sont ces Tomaraho qui ont commencé à dire 'Ebidoso' »⁵²⁰.*

Pour « Horio », les choses ne sont pas plus faciles. Nous pourrions tenter l'hypothèse que « Horio » résulte de la déformation de « oi'os » : leurs campements se situent à proximité de l'étang de Oia, « ceux de Oia » donnerait quelque chose de proche à « Oia'os », « Oi'os », « Oi'oso », etc. Si tel était le cas, le terme serait construit selon la même règle que « Arrebytoso » ou « Ebitoso ». Mais l'hypothèse est inédite et difficile : personne – ni les Indiens ni les autres – ne semble faire la relation entre « Oia » (le lieu) et « Horio » ; par contre, ce terme est traduit par Baldus comme « nous autres » et parmi les actuels Tomaraho ils est utilisé avec le sens déjà signalé de « voleurs » (rappelez que dans l'actualité les « Horio » n'existent plus). Selon Baldus, c'est « en ebidoso » que le terme est utilisé. Nous ne croyons pas que l'on doive lire « en dialecte ebidoso ». Ces différences dialectales, comme y insistent les récits qui nous occupent, sont le résultat de fractures politiques très récentes : elles sont la conséquence et non pas le fondement de la modulation politique de cet espace. Selon le même Baldus, « *les différences remarquables entre le hórío et l'ebidoso se sont accentuées dans un laps de temps très court, pas supérieur à cinquante ans* »⁵²¹. Selon le même auteur aussi, « les trois tribus » utilisent le terme « Horio ». Nous croyons que « en ebidoso » doit plutôt être lu comme « dit par un Ebidoso ». Notons aussi que Pittini décrit cet univers à partir d'une seule fracture, divisant les « Tummava » et les « Ovio-ybitoso », ce qui renforce l'idée que « Horio » et « Ebidoso » doivent être lus comme un système. Enfin, après la guerre du Chaco, « Horio » disparaît, et de nos jours cette scène ne se structure que sur le système Tomaraho – Ebidoso, les deux « ethnies » reconnues par la loi paraguayenne. Entendons-nous bien : le terme « Horio » disparaît, ce qui ne veut absolument pas dire que des gens se soient vaporisés dans le néant, mais bien que ce système de relations et de renvois contraires a évolué.

520. CORDEU, *op. cit.*, 2003, t. 14, p. 213.

521. BALDUS, *op. cit.*, 1932, cit. in C. BERNAND (1977), *Les Ayoré du Chaco septentrional : Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag*, Paris & Den Haag : Mouton, 1977, p. 38.

En effet, après la guerre du Chaco, « Horio » glisse sous « Ebitoso » de sorte que l'ensemble ne sera désormais désigné que par ce dernier terme. C'est-à-dire que dans cette nouvelle circonstance, les « Horio » et les « Ebitoso » se font désigner (par les « Tumeraha ») comme « Ebitoso ». Or, si Baldus peut croire que « Horio » veut dire « nous », c'est bien parce que autant les « Ebitoso » que les « Horio » se disent eux-mêmes « Horio ». Il semble donc que la distinction « Horio » \Leftrightarrow « Ebitoso » est fonctionnelle à un premier niveau, et que, lorsqu'elle se reflète sur la frontière « tomaraho » l'un ou l'autre des termes devient englobant :

(populations de l'intérieur) \Rightarrow horio [horio \Leftrightarrow ebitoso]

ou

(populations de l'intérieur) \Rightarrow ebitoso [ebitoso \Leftrightarrow horio]

L'ensemble pouvant être appelé « Ebitoso » (ce sera le cas après la guerre) ou « Horio » (c'est le cas dans l'enquête de Baldus). Il est probable aussi que cela tienne au front géographique sur lequel l'ensemble est réfléchi : à Puerto Voluntad cette frontière prend la forme de Tumeraha-Ebitoso (qui persiste jusqu'à nos jours) tandis qu'à Bahia Negra elle prend la forme Tumereha-Horio (registrée par Pittini puis par Baldus).

[ebitoso \Leftrightarrow horio] horio	\Leftrightarrow	tumereha [arrebytosos \Leftrightarrow duweroso]
(populations riveraines)		(populations de l'intérieur)
(« Chamacoco manso »)		(« Chamacoco bravo »)

C'est à dire que l'ensemble peut être représenté par une séquence du type suivant :

Si l'hypothèse est correcte, nous sommes face à un système bien connu d'emboîtements dits « segmentaires », où les désignations se superposent en fonction du niveau sur lequel se place le locuteur, qui dira « Arrebytosos » s'il s'agit d'établir une différence avec un « Duweroso », et qui dira « Tomaraho » s'il s'agit de marquer la différence avec les « Horio » ou « Ebitoso ». Mais, à la différence des modèles segmentaires traditionnellement étudiés par l'anthropologie, l'emboîtement nominal qui nous occupe ne se traduit pas par une organisation segmentaire des formes politiques : même si la dénomination « Tumereha » apparaît à un niveau supérieur à « Arrebytosos » et « Duweroso », elle ne se traduit pas dans une forme politique « tumereha » (confédération, grands caciquats, etc.) et la réciproque (« Horio », « Ebitoso ») est vraie aussi. Il faut rappeler, aussi, la prégnance du principe dualiste tel que nous avons pu le décrire

lorsque nous avons visité la situation des campements chaná de l'Alto Paraguay : la tension entre les différents partis se construit toujours politiquement à partir d'une opposition par paires. Ces paires, on l'a dit, fonctionnent à la fois comme un engrenage d'oppositions et d'hostilités mutuelles et comme un espace de circulation parentales et sociales.

Le catalogue des « tribus » chamacoco risque à présent de se compliquer. Le cadre est dynamique en ceci que ces distinctions s'engendrent et se réorganisent en permanence (« Ebitoso » est un mot récent, son opposition avec les « Horio » est elle aussi récente) ; l'ensemble est intégré en ce sens que les distinctions n'ont de sens qu'à l'intérieur de la trame de renvois et de dénominations croisées qui les habilite ; les parties ne sont pas étanches, un ensemble de circulations organise des relations entre elles, des relations que ces termes qualifient. Quelles sont ces relations ? Quelle scène traduisent ces « voleurs », ces « broussards », et ces « restants » ? Quelle forme politique prend l'espace que ces termes qualifient ?

d. Sources pour un système de guerres invisibles

C'est de guerres qu'il s'agit à présent : l'identification et l'analyse des différentes formes de violence qui modulent cet espace devrait nous permettre de mieux comprendre quelle est sa morphologie politique, et quelles relations, quelles oppositions, quelles circulations le traversent et l'organisent. Mais l'analyse des différentes formes guerrières présentes dans la région requiert de quelques considérations préalables sur la façon dont le phénomène guerrier a été conventionnellement compris dans le Chaco.

En effet, les guerres indiennes ont été pensées dans la région à partir d'une série de concepts qui ne nous semblent pas tout à fait appropriés pour saisir la spécificité du dossier qui nous occupe. Ces guerres ont été pensées comme endogènes (fonctionnant à l'intérieur d'un espace culturel stable qui circonscrit et définit ses modalités), égalitaires (elles tendraient à empêcher toute sorte de concentration ou centralisation du pouvoir ; elles seraient symétriques), territoriales (elles auraient pour principale raison et fonction celle de définir ou défendre un espace ou territoire) et, enfin, équilibrées ou récursives (fonctionnement circulaire, toute perte est rattrapée, tout gain est plus tard perdu).

Le problème du caractère « endogène » ou « exogène » des guerres indiennes est au centre des analyses qui ont été produites sur la question⁵²². Cette distinction a permis

522. Nous reprenons ici la distinction entre guerre endogène et guerre exogène utilisé par P. DESCOLA (1993), « Les affinités sélectives : Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble Jivaro », in : *L'Homme*, Paris, 1993, vols. 126/128.

de séparer analytiquement un ensemble de phénomènes guerriers qui semblent résulter de l'action de facteurs ou d'acteurs externes (p. ex. guerres de milices indiennes ; guerres de capture ou esclavagistes engrenées dans les rouages coloniaux ; guerres avec armes à feu, etc.), d'un autre ensemble de phénomènes où la guerre semble jouer un rôle permanent ou structurel au sein de vastes espaces culturellement unitaires. C'est le cas notamment des analyses fournies sur la guerre dans les sociétés tupi-guarani et amazoniennes⁵²³. Ainsi, dira-t-on, les guerres de capture de prisonniers menées par des troupes guaykuru montées et armées et ayant pour but la vente de captifs sur le front pionnier ne peuvent pas être envisagées de la même façon que les guerres de capture ayant pour but la cannibalisation rituelle d'un autre proche au sein d'un espace culturel stable : les premières seraient l'apanage des historiens ou des ethno-historiens (comment ces guerres sont advenues, comment ces armes ont été diffusées, comment ce commerce s'est-il développé à un moment historique précis, etc.), tandis que les deuxièmes seraient susceptibles d'une analyse ethnologique, puisque fonctionnant à l'intérieur d'une culture et ce de façon bien codifiée et réglementée (quelle relation entre guerre et parenté, symbolisations associées, fonction rituelle du fait guerrier, etc.). Dans cette optique aussi, il a été fréquent de traiter ces phénomènes en les circonscrivant à un domaine culturel et ethnique précis : nous aurons alors, successivement, dans le chapitre « guerre » des différentes monographies, « la guerre chez les Ayoré », « la guerre chez les Niwaklé », « la guerre chez les Chamacoco », etc., la guerre étant dans tous les cas un phénomène intérieur à l'ethnie et comme déterminé par celle-ci. Avec ceci de paradoxal que lorsqu'il s'agira de comprendre la violence qui a pu marquer à un moment donné la relation entre « Ayoré » et « Chamacoco », nous serons conduits à analyser un même événement historique comme s'il s'agissait de deux guerres différentes : celle qui a été faite par les Ayoré et celle qui a été faite par les Chamacoco. Or, dans le cas qui nous occupe, il nous semble que cette distinction entre guerre endogène et exogène n'est pas tout à fait pertinente : des phénomènes que l'on pourrait caractériser de guerre « endogène » (p. ex. les guerres entre « Ebitoso » et « Tomaraho », c'est-à-dire, des guerres « entre chamacocos ») ne sont endogènes qu'à la condition de pré-supposer l'existence de l'entité « Chamacoco » ; ces guerres sont de plus inextricablement liées à d'autres, qui appartiendraient au domaine des guerres « exogènes », par exemple, les raids esclavagistes menés par les Mbayá contre les « Chamacoco ». Cette question

523. P. CLASTRES (1977), « Archéologie de la violence : La guerre dans les sociétés primitives », in : *Libre*, Paris, 1977 ; H. CLASTRES (1975), *La Terre sans mal : Le prophétisme tupi-guarani*, Paris : Seuil, 1975 ; I. COMBES (1992), *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guaraní*, Paris : Presses universitaires de France, 1992 ; DESCOLA, *op. cit.*, 1993.

deviendra particulièrement décisive lorsque nous nous pencherons sur la guerre du Chaco : tout l'intérêt du dossier tient justement à ce que la violence « exogène » des Etats belligérants se greffe sur le paysage de violence indienne, elles-mêmes reconduites ou re-polarisées dans le cadre de cette guerre « nationale ».

Ces guerres ont été aussi généralement pensées comme des guerres « égalitaires ». On pense bien sûr aux analyses de Clastres sur la guerre dans les sociétés tupi-guarani⁵²⁴. Il n'est pas nécessaire de rappeler ici les principaux chaînons de cet argument (la guerre joue un rôle permanent et fondamental dans la production de ces sociétés – aussi fondamental que la parenté dont elle constitue en quelque sorte le revers –, non seulement elle se déroule entre égaux mais encore elle se déroule *pour qu'il y ait des égaux*, elle « défend » la société de toute concentration du pouvoir et, à terme, de toute formation étatiste, etc.). Mais il est par contre important de signaler comment cet argument a été utilisé pour penser les guerres indiennes dans le Chaco. À ce sujet, l'effort le plus poussé d'une lecture « égalitaire » des guerres dans la région a été celui entrepris par Thierry Saignes au sujet des guerres chiriguano : « *les Chiriguano, peu nombreux au début, ont dominé les Chané d'origine arawak qui formaient des denses villages d'agriculteurs et d'artisans [...] Ils les capturaient pour se marier avec les femmes et manger les hommes (...car) l'altérité des Guaná/Chané ou Tapii devait être réduite au minimum pour reconstruire le modèle tupi-guarani de la guerre permanente entre gens de même langue et coutumes* »⁵²⁵. L'argument voudrait que le modèle de « guerre égalitaire » guarani ait permis un métissage poussé des entités sociales – chiriguano, chané – qui se trouvaient initialement en une situation inégalitaire. Autrement dit, parce que ce modèle de guerre est « égalitaire », la situation de domination initiale (les Guarani conquièrent les Chané) tourne à terme vers l'égalité et l'horizontalité d'un métissage poussé. Mais on voit bien que l'argument fonctionne sur un horizon téléologique : dès qu'on fait de toute domination un *moment* dans la constitution finale de rapports égalitaires, il va de soit que toute guerre est *à terme* égalitaire. Que les conquérants espagnols se soient à terme métissés avec les populations indiennes qu'ils massacraient ne rend en rien plus « égalitaire » la guerre de conquête qu'ils ont menée, pas plus que la domination exercée par les Chiriguano sur les villages chané ou celle des Guaykuru sur les villages chaná, etc. Car ce n'est qu'en faisant preuve de beaucoup de bonne volonté que

524. CLASTRES, *op. cit.*, 1977 ; P. CLASTRES (1974), *La société contre l'État : Recherches d'anthropologie politique*, Paris : Minuit, 1974.

525. T. SAIGNES (1990), *Ava y karai : Ensayos sobre la frontera chiriguano, siglos XVI-XX*, La Paz : Hisbol, 1990, p. 24 ; T. SAIGNES (1985), « La guerra "salvaje" en los confines de los Andes y del Chaco : La resistencia chiriguana a la colonización europea », in : *Quinto Centenario*, Madrid : Universidad Complutense de Madrid, 1985.

l'on peut conclure au caractère égalitaire de systèmes tributaires comme celui de l'Alto Paraguay ou de sociétés fondées sur la distinction entre « seigneurs » chiriguano et « esclaves-tapuy » chané⁵²⁶. D'où sort cette conviction selon laquelle ces guerres, par une prescience bien mystérieuse, s'efforceraient de neutraliser les inégalités que la société engendre, et ce même quand il s'agit de société issue d'un fait de conquête ?

Cette conception égalitaire des guerres indiennes a eu également pour conséquence celle de poser le caractère « symétrique » de ces conflits, dans le sens où les forces concernées seraient toujours équilibrées. Cette symétrie est nécessaire si l'on veut postuler le caractère circulaire ou récursif de la violence guerrière. Il nous semble, ici aussi, que cette conception du fait guerrier n'est pas la mieux à même de rendre compte des phénomènes qui nous occupent. Nous avons affaire à des violences guerrières fondamentalement asymétriques. Elles sont orientées (elle s'exercent en général de la rive du fleuve vers l'intérieur) et ne sont donc pas circulaires ou récursives (l'un des éléments est « à pure perte ») et elles ont lieu dans le but de drainer des quantités chaque fois plus importantes de captifs vers la rive fluviale : elles sont donc asymétriques, inégalitaires et elles s'inscrivent dans le contexte des relations de domination qui structurent de longue date le paysage indien de l'Alto Paraguay.

Le Chaco n'a pas été épargné non plus par cette idée bien connue (Rousseau la théorisa en profondeur) selon laquelle la guerre aurait une fonction fondamentalement territoriale : il y a « guerre » lorsque l'« autre » traverse les limites économiques et sociales du « soi ». Cette idée a été reprise dans les différents chapitres « guerre ayoré », « guerre niwaklé » ou « guerre chamacoco » qui jalonnent les monographies chaquéennes. Métraux argumenta son caractère général : « *Quels sont les motifs qui poussent les peuples du Chaco vers la guerre? Même si leurs conflits ont plusieurs causes, ils résultent en général de la violation des frontières. Il n'y a pas de groupe, même nomade, qui ne considère comme propre un territoire et qui ne soit décidé à en faire respecter ses limites par la force* »⁵²⁷. Il est bien vrai que l'appropriation des zones de pêche ou de chasse ou des points d'eau est une cause fréquente de conflits entre différents groupes (et bien sûr à l'intérieur de ces groupes aussi). Mais le phénomène guerrier dans le Chaco n'épuise pas cette proposition de base. En posant le problème en ces termes, on limite en général la compréhension de la dimension « productive » du phénomène guerrier. Car ce ne sont pas des corps entiers et aboutis qui entrent en guerre

526. I. COMBES & D. VILLAR (2004), « Aristocracias chané : "Casas" en el Chaco argentino y boliviano », in : *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, 2004, vol. 90, n° 2 : « ... un autor como Saignes nunca se apartó de su modelo, y llegó a calificar al sistema chiriguano como "un sistema político igualitario con valores que no lo son" (SAIGNES, *op. cit.*, 1990, p. 12) ; frase un tanto enigmática – y muchas veces repetida – que, confesamos, nos deja perplejos ».

527. A. MÉTRAUX (1933), « La Guerra primitiva en el Chaco », in : *La Prensa*, Buenos Aires, 8 de enero de 1933.

chaque fois qu'ils se « touchent » : ces corps sont aussi produits – économiquement, socialement – par les modalités spécifiques qu'adopte, à un moment historique déterminé, le phénomène guerrier. La formation des grands caciquats « chiriguano » ou « mbayá » et la transformation sociale, culturelle et économique qu'elle entraîna aussi bien pour les sociétés directement concernées que pour celles qui eurent à « subir » la nouvelle position de force des caciques, ne peuvent être comprises à partir d'une approche purement « territoriale » de la guerre. Car si ce n'est que pour défendre un territoire que la guerre advient, comment explique-t-on la formation même de ce territoire et de la puissance sociale qui l'occupe ? Dans cette perspective aussi, la guerre est toujours défensive ; et comme on ne peut pas déduire les raisons qui poussent à une offensive guerrière (car la guerre est toujours défense du soi), on finit par ramener le problème à une équation canonique selon laquelle une quantité formellement infinie d'hommes se bat pour une quantité formellement finie ou limitée de ressources et d'espace. La guerre ainsi pensée est pure négativité : elle n'intervient pas dans la formation et dans le fonctionnement du social, elle ne dégage aucune forme de productivité sociologique, elle n'est à la base d'aucune dialectique : elle concerne toujours des sociétés déjà formées, complètes et territorialisées. Or c'est justement la productivité de ces phénomènes qui nous intéresse. Nous cherchons à savoir comment une forme de guerre qui s'est développée à un moment déterminé a forcée une évolution dans les sociétés concernées (montée en puissance des « chefs guerriers », production d'une « caste » ethnique, circulation de captifs, etc.). La « captivité », les « captifs », sont un ressort fondamental de la guerre dans le Chaco et particulièrement dans le cas qui nous occupe ; et il apparaîtra très vite que ces phénomènes ne peuvent être compris à partir d'une conception purement défensive et territoriale de la guerre.

Enfin, la guerre a été généralement théorisée dans la région à partir de formes circulaires ou récursives de violence. C'est en essayant de déceler une dimension socialement « productive » de la guerre qu'on en est venu à la penser comme le revers ou le moteur des systèmes de circulation sociale. Elle devient une « fonction » du social, inextricablement liée à son fonctionnement normal. Elle n'est pas exceptionnelle, elle n'est pas purement territoriale, elle n'est pas accidentelle ou « subie », elle est codifiée, gérée, organisée socialement. Mais, pour que le phénomène guerrier puisse accompagner ou déclencher une circulation (de femmes, de scalps, de tête réduites, d'identités, etc.) il faut qu'il soit lui-même interminable, ou encore, qu'il ne décide jamais entre un vainqueur et un vaincu : toute position doit être réversible et celui qui « prend » aujourd'hui saura qu'il doit « rendre » au prochain tour. C'est en ce sens qu'une abondante théorisation de la guerre a pu se faire...en absence de toute référence à ses réalisations concrètes. On nous dira ainsi que la guerre fonctionne, à l'intérieur d'un ensemble culturel déterminé, comme

un moteur de reproduction sociale : on ne nous dira jamais quels sont les faits historiques et les affrontements concrets qui sont à la base de cette analyse. Car dès qu'on se concentre sur l'évidence historiographique disponible et qu'on examine les faits « réels » on découvre que, même à l'intérieur du monde indien, il est fréquent dans une guerre... qu'une des parties soit vaincue. Aussi, dans le cas qui nous occupera à présent, parce qu'elle n'est pas symétrique, parce qu'elle a pour but l'obtention de captifs, parce qu'elle est orientée, la dynamique guerrière n'est pas réversible ni récursive, elle ne fonctionne pas comme une circulation ; elle organise un flux et une communication, mais ce flux est à pure perte – on ne trouve pas de captifs mbayá dans les campements chamacoco, tout comme on ne trouve pas de captifs chamacoco dans les campements tomaraho, etc. En dernière instance, le problème qui se pose est de pouvoir penser à la fois la dimension productive du fait guerrier (il produit de la « matière » sociale) *et* sa dimension historique, c'est-à-dire en quoi la guerre produit une évolution non réversible de la situation. Or cette « productivité » n'a pu être pensée qu'en effaçant l'historicité du phénomène guerrier et, inversement, l'approche historiographique de la guerre s'est développée en effaçant ce qu'il y avait en elle de « productif » ou de socialement fonctionnel.

Les matériaux historiographiques concernant les guerres qui sévirent dans la deuxième moitié du XIX^e siècle dans l'Alto Paraguay sont extrêmement rares. A la différence du Pilcomayo, par exemple, où la quantité et la qualité des matériaux oraux et archivistiques ont permis de dresser une image plus ou moins complète et informée de la guerre⁵²⁸, ou du piémont andin où la densité historique de la « frontière » a permis de soulever une quantité importante d'analyses sur la mécanique guerrière dans la « Cordillera »⁵²⁹, ici les éléments historiographiques manquent et c'est vers la narrative orale des populations indiennes que nous devons nous tourner.

En effet, un des domaines particulièrement privilégié de cette narrative est celui qui concerne les excursions guerrières, la biographie et les exploits de différents *mpolotá* ou chefs guerriers et les différentes batailles qui ont opposé à des moments différents les acteurs indiens. Cordeu⁵³⁰ a pertinemment interprété ces documents comme une littérature de « sagas » ; nous reprenons ici ce terme qui nous paraît plus approprié

528. Voir les descriptions d'E. NORDENSKJÖLD (1910), *Indianlifi : El Gran Chaco, Syd-Amerika*, Stockholm : Bonnier, 1910, trad. fr. : *La Vie des Indiens dans le Chaco (Amérique du sud)*, Paris : Revue de Géographie, t. VI, fasc. 3, 1912 ; les récits compilés par Chase-Sardi ou l'analyse fournie par A. STERPIN (1993), « L'Espace social de la prise de scalps chez les Nivacle du Gran Chaco », in : *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, Las Lomitas : Centro del Hombre Antiguo Chaqueño, 1993, vol. 5.

529. Voir SAIGNES, *op. cit.*, 1990 ; T. SAIGNES (2006), « Reducciones jesuitas y franciscanas », in : I. Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, Santa Cruz de la Sierra : IFEA, SNV, El País, 2006 ; SAIGNES, *op. cit.*, 1985 ; I. Combès & T. Saignes (1991), *Alter Ego : Naissance de l'identité chiriguano*, Paris : École des hautes études en sciences sociales, 1991.

530. CORDEU, *op. cit.*, 1994 et 1995.

que ceux de « mythes » ou « légendes » généralement utilisés. Ce corpus de récits a l'intérêt particulier de montrer l'hétérogénéité des relations que les différents groupes entretenaient entre eux. Elle transparait ici comme diversité de formes possibles du fait guerrier. Il mobilise, selon les cas, des logiques, des motivations et des acteurs différents. Ces différences dans la façon et dans les raisons de faire la guerre traduisent, plus généralement, l'hétérogénéité du champ de relations et de médiations qui organise cette scène. Il faut aussi noter leur caractère émergent : toutes ces narrations montrent l'émergence et l'évolution d'un cycle de violences indiennes qui s'est développé à un moment déterminé, après la guerre de la Triple Alliance et l'ouverture de l'Alto Paraguay au front de colonisation, après la désarticulation définitive du « système alto paraguayen », au moment, donc, et nous reprenons ici une expression utilisée dans les récits, des « grandes révolutions » ; au moment, aussi, où émerge le texte ethnonymique qui nous occupe : « horio », « ebitoso », « tomaraho », etc.

Le document le plus détaillé que nous connaissions à ce jour est la « saga de Basebygy ». Elle raconte les exploits d'un *mpolotá* ou chef guerrier chamacoco à travers les différentes campagnes ou expéditions guerrières qu'il entreprit successivement contre des groupes moro, tomaraho et caduvé. Nous transcrivons tout le long de ce chapitre une version de synthèse. La première version connue de la saga fut transcrite par Fric en 1909⁵³¹. Elle raconte une importante campagne guerrière entreprise contre des groupes « moro » en représailles d'une attaque intempestive qu'ils avaient effectuée sur un campement chamacoco. Il est à noter que « Basebigi » est identifié comme un cacique « tomaraho ». Cette première version de la saga se réduit exclusivement à une campagne contre les « Moro » (nous verrons plus tard toute la complexité de ce terme aujourd'hui abusivement traduit par « Ayoré »)⁵³². SúsNIK enregistra une version détaillée de la saga de « Básebügü » vers 1955. Le texte commence à montrer l'ensemble de ses articulations, incluant, en sus des campagnes militaires contre les « Moro », celle que le cacique légendaire entreprit contre les Tomaraho et les Caduvé. Malheureusement, si l'analyse fournie par SúsNIK est lumineuse⁵³³, l'auteur ne publia

531. A.V. FRIC (1909), « Die unbekanntes Stämme des Chaco Boreal », in : *Globus*, Hildburghausen, 1895, vol. XCVI, cit. in BERNAND, *op. cit.*, 1977.

532. Une synthèse fut reproduite par Carmen Bernard : « *Les Moro, profitant de l'absence des hommes qui étaient allés en forêt en quête de miel, avaient attaqué un village tumereha et massacré les femmes et les enfants. Cette tuerie déclencha la colère du cacique Basebigi qui décida de se rendre dans le pays des agresseurs et de les exterminer. De saison en saison l'expédition fut remise, car les hommes n'étaient jamais prêts. Finalement, après avoir fait leurs provisions, ils partirent en guerre. La marche fut pénible et dura plusieurs mois. Elle s'acheva par une bataille sanglante où les Moro furent décimés* » (BERNAND, *op. cit.*, 1977, p. 37). Deux éléments sont à noter : Basebigi est ici un cacique tumereha (et non horio) ; la saga se réduit à une excursion guerrière contre les Moro.

533. B. SÚSNIK (1969), *Chamacocos I : Cambio cultural*, Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1969, p. 19-51.

pas une transcription de ses enregistrements. Cependant, en annexe à ses *Chamacoco* elle indique les principales unités narratives retenues : a) « Básebügü et ses luttes contre les Caduvéó. Légende guerrière d'un *pelotak/caudillo* » (M82) ; b) « Básebügü et Tomârxa : le vol malhonnête des créatures captives » (M83) ; c) « Básebügü et Kyr Moro : légende de la grande expédition guerrière des Chamacoco, avec réviviscence des Watrak » (M84)⁵³⁴. Les enregistrements intégraux de ces versions dorment dans les archives, en attente d'être transcrits⁵³⁵. Après SúsNIK, la saga s'endormit à nouveau dans les ports alto paraguayens.

Sans aucun doute, les meilleures versions disponibles de la « saga » sont celles qui furent successivement enregistrées par Cordeu à partir des années 1970. Une première version est intégralement transcrite dans les annexes de sa thèse doctorale⁵³⁶. Elle a été traduite en l'anglais et incluse dans le *Folk Literature of Chamacoco Indians* de Wilbert & Simoneau⁵³⁷, puis publiée en espagnol⁵³⁸. Il s'agit de la version la plus détaillée qui ait été enregistrée jusqu'à maintenant. Elle apporte des nouvelles informations sur l'identité de Basebygy, raconte deux nouvelles expéditions contre les « Moro » (nous transcrivons ici la première d'entre elles et approfondit les campagnes de prises de captifs parmi les « Tomaraho ». Une deuxième version, enregistrée en 1988, complète l'antérieure avec des informations supplémentaires concernant les rixes avec les « Caduvéó » et le peuplement chamacoco de la rive du fleuve⁵³⁹. Enfin, quatre nouvelles versions d'inégale valeur furent enregistrées en 2000 et publiées récemment⁵⁴⁰.

Les événements décrits dans la saga de Basebygy sont situés, ce qui rend encore plus intéressant le texte, car cela nous permet de le mettre en relation avec d'autres événements, contemporains, qui secouaient la région. Ils sont situés « politiquement », d'abord, car hormis la référence de Fric, Basebygy est identifié comme un cacique « horio » (il est aujourd'hui réclamé par la *tradition* « ebidoso », mais nous verrons que ce fait n'est pas contradictoire). C'est-à-dire qu'il appartient appartenant aux « Chamacoco *proprement dits* » identifiés par Boggiani, par opposition aux « Tomaraho » ou « Chamacoco bravos ». Ces événements sont situés géographiquement ensuite, le cacique ayant grandi dans les campements situés bien à l'intérieur de Bahia Negra, au

534. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, annexes A) Mythes et légendes, “yrak” et “mônyny”.

535. Enregistrements sur bande gardées “Archive personnelle” SúsNIK, Museo Barbero. Remercions Mme Adelina Pusineri de nous les avoir montré.

536. CORDEU, *op. cit.*, 1981, r. 98 (¿)

537. J. WILBERT & K. SIMONEAU (eds.) (1983), *Folk literature of the Bororo Indians*, Los Angeles : UCLA Latin American Center Publications, 1983.

538. CORDEU, *op. cit.*, 1993.

539. CORDEU, *op. cit.*, 1995.

540. CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 236-246.

sud-ouest d'Oia, à proximité du futur fortin Bogado. Après quelques combats avec les Caduvéó, il colonise avec « quarante femmes, leurs maris et enfants » la rive du fleuve, à la hauteur de l'actuel Puerto Leda. L'histoire est enfin située historiquement, car dès la première version compilée par Fric, il est acquis que ces événements se sont déroulés aux alentours de 1870-80, c'est-à-dire immédiatement après la guerre de la Triple Alliance, à un moment où la scène politique alto paraguayenne se réorganise en profondeur.

L'identification du contexte de la saga de Basebygy est importante car elle permet de situer par correspondance un autre ensemble de récits qui complète l'antérieur à partir des mêmes coordonnées politiques et historiques. Ainsi des campagnes contre les « Moro ». Nous verrons en fin de chapitre que « Moro » est un terme générique, qui recouvre des réalités différentes et s'adresse à des groupes différentes : « *il existe plusieurs types de Moro* », insiste le narrateur de la saga. Il faut donc étudier ces récits en respectant la variété des situations concernées. Ainsi, on peut distinguer les récits qui traitent des relations « Tomaraho »-« Moro » (où le « Moro » est fréquemment permuté en « Kiligo »), faites de relations parentales, d'intégrations et de croisements multiples, de ceux qui parlent des relations « Chamacoco »-« Moro ». Ce dernier cas est celui des différentes scènes de la saga de Basebygy, dans lesquelles « Moro » décrit plus précisément des groupes venus de la périphérie de Chiquitos (« *ils venaient avec les Boliviens* »), avec lesquels les relations sont signées par la méconnaissance mutuelle (surprise face à leurs objets, surprise face à leur façon de marcher, leur présence est déconcertante). Malheureusement dans les compilations de littérature orale faite parmi les actuels « Ayoré », les récits à caractère historique sont absents : les recherches se sont bornées à une « mythologie » plus classique, l'importance assignée aux questions célestes étant inversement proportionnelle à celle portée aux affaires terrestres⁵⁴¹. Du côté « chamacoco », les trois expéditions contre les « Moro » consignées dans la saga de Basebygy doivent être complétées par trois autres récits : « Luttés avec les Kuráso, version modernisée »⁵⁴² ; « La séparation et la réintégration des Kíligo » et « Attaque d'Ayoweó contre un village proche de Potrerito et plusieurs conflits avec eux »⁵⁴³.

541. Voir : B. FISCHERMANN (1986), *Zur Weltsicht der Ayoreode Ostboliviens*, Thèse doctorale, Bonn : Universität Bonn, 1986, trad. esp. inédite : *La cosmovisión de los Ayoreode del Chaco Boreal*, Santa Cruz de la Sierra, 2001 ; D. AMARILLA-STANLEY (ed.) (2001), *Oé chojninga : Relatos bilingües ayoreo-castellano*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2001 ; J. ZANARDINI (ed.) (2003), *Cultura del pueblo Ayoreo : Manual para los docentes*, Asunción, 2003 ; M. BÓRMIDA & M. CALIFANO, *op. cit.*, 1978 ; BERNAND, *op. cit.*, 1977 ; V. VON BREMEN (1991), *Zwischen Anpassung und Aneignung : Zur Problematik von Wildbeuter-Gesellschaften im modernen Weltsystem am Beispiel der Ayoreode*, München : Anacon, 1991 ; S. D'ONOFRIO (2003), « Guerre et récit chez les Indiens ayorés du Chaco boréal paraguayen », in : *Journal de la Société des américanistes*, Paris, vol. 89, n° 1, p. 39-81.

542. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, annexes M 94.

543. CORDEU, *op. cit.*, 2003, r. 21 et r. 22.

En ce qui concerne les conflits « Chamacoco »/« Tomaraho », la littérature est importante et comporte deux motifs principaux. Il existe d'une part les récits sur la « séparation des Ebidoso et des Tomaraho », qui traitent fondamentalement des conflits intra groupaux à caractère inter générationnel qui sont à l'origine de scissions politiques importantes ; et d'autre part, ceux qui portent sur les campagnes « chamacoco » à la recherche de captifs « tomaraho ». Sur ce point, les campagnes décrites dans les différentes versions de la saga de Basebygy doivent être complétées par les récits suivants: « Kykyrbiye, lieu des affrontements entre Ebitoso et Tomârxa »⁵⁴⁴, « Utybyk, anciennes harangues pour la guerre contre les Tumereha »⁵⁴⁵ et « La captivité de Djilípe »⁵⁴⁶.

Les conflits guerriers entre « Chamacoco » et « Caduvéó », enfin, permettent de compléter l'image qui ressort de la saga. Ces conflits sont beaucoup moins importants de ce que l'on pense généralement ; nous le verrons tout à l'heure. Cependant, les successives rixes décrites dans les versions de la saga doivent être complétées par : « Meicyt, le cacique qui trompa les Caduvéó en leur offrant des captifs »⁵⁴⁷, « Ixybit, les chamanes caduvéó sèment la grippe chez les Chamacoco »⁵⁴⁸, « Luttés visionnaires entre chamanes caduvéó et chamacoco ; luttés des tribus dans le monde céleste »⁵⁴⁹.

Tel est, en ce domaine, le corpus « classique ». Nous disons « classique », car il repose intégralement, depuis les registres de Boggiani jusqu'aux premiers terrains de Cordeu, sur des informations collectées parmi ceux que l'italien appelait les « Chamacoco proprement dits », c'est-à-dire les campements « ebidoso » situés sur la rive du fleuve aux alentours de Bahia Negra. Ce corpus est donc monologique, en ceci que tous les récits partagent une même et seule position d'énonciation. Cette situation est actuellement en train de changer. La « ré-apparition » des Tomaraho dans les années 1980 (ils avaient « disparu » à la fin de la guerre du Chaco) a introduit un élément de contradiction dans la représentation qu'on avait pu se faire jusqu'ici de l'histoire des sociétés chamacoco. Si les premières campagnes de terrain menées parmi les « Tomaraho » ont donné la priorité, comme il est devenu normal, aux récits de mythologie, aux comparaisons vestimentaires et à la typification culturelle de ces groupes, des récits à caractère historique ont été depuis peu déterrés et enregistrés. C'est le cas notamment du corpus publié par Cordeu en 2000⁵⁵⁰ et, plus humblement, de celui que nous publions en annexe à cette étude. Ce corpus émergent permet progressivement de re-

544. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, annexes ... M93

545. M108, sus 69

546. CORDEU, *op. cit.*, 2003, r 14.

547. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, M85.

548. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, M96.

549. M97.

550. CORDEU, *op. cit.*, 2003.

calibrer l'importance et la densité des relations entre « Tomaraho » et « Chamacoco », notamment en ce qui concerne le problème des « captifs », et donc l'expérience guerrière entre ces différents groupes. Fait peut-être plus décisif, ce corpus permet également d'entamer l'analyse de la relation entre les populations « tomaraho » et les groupes caduvéó : jusqu'ici ce problème avait été seulement envisagé à partir de la relation entre Caduvéó et « Chamacoco ».

2. GUERRES « CHAMACOCO » - « CADUVÉO » : ÉCHANGE, IDENTITÉ NEGATIVE ET CRISE DU SYSTÈME TRIBUTAIRE

a. Saga de Basebygy, récit (II)

[...]

12. [...] *Un jour la nouvelle est arrivée au village que les Caduvéó avaient attaqué un autre village qui était plus loin. Ils avaient tué tout le monde et parmi les victimes il y avait le frère de Basebygy. Basebygy avait déjà trente ans peut-être. On a apporté la nouvelle que les Caduvéó avaient tué son frère et tous les hommes de ce village. Son oncle était déjà mort. Et Basebygy se mit à pleurer. Il est parti pour pleurer plusieurs jours. Il pleurait tout seul sa douleur. Puis il est revenu. Il s'entretint avec les autres caciques du village. Et il demandait : – je veux tout savoir sur ces Caduvéó ! On dit qu'ils sont comme un tonnerre et qu'ils vont nous tuer tous ! – Non, lui répondirent les plus vieux, ils ont des fusils ! et ils viennent à cheval ! – Et comment viennent-ils nous tuer ? demanda encore Basebygy ; – Lorsque les vieux brûlent la brousse pour chasser les animaux, ils regardent ce feu et ils savent déjà. Ils traversent le fleuve et viennent les tuer. ils sont comme les insectes qui viennent vers la lumière. Les vieux allument ce feu et les Caduvéó viennent les tuer. – Alors on va tuer tous ces Caduvéó ! répondit le Basebygy, allez chercher beaucoup de xérha (arbre dur pour la fabrication d'armes), beaucoup !⁵⁵¹*

13. *Pendant plusieurs jours Basebygy est resté là à fabriquer toutes ces armes. Son oncle lui avait appris. Il utilisa les meilleures branches pour faire les arcs. Et du bois dur pour faire les flèches. Et il fit un cou à chaque flèche, un cou bien étroit, comme ça lorsqu'elle frappe, elle se casse et la pointe reste dedans. Et la corde n'était pas de caraguatá. Elle était en waimbupí, bien résistante, elle ne*

551. Pour les combats avec Caduvéó nous suivont : « 2^o versión » p. 41-47 : Cordeu, op. cit. 1993 :

lâche jamais. Il fabriqua beaucoup d'armes ! Il fit des massues, et des lances, et des arcs avec deux cordes. Il fabriqua aussi un grand bâton, avec des plumes derrière et une pointe devant, c'est pour le lancer contre les autres, un azoro. Puis il fit un palissade, tout autour, un grand corral. Avec des troncs de palmier, et beaucoup de branches aussi. Et cela faisait comme un matelas, pour que les balles restent dedans. Et il fit une tranchée autour.

14. Puis il parla aux autres caciques : « on va allumer un grand feu pour que ces Caduvéó viennent nous chercher. Nous serons tous à l'intérieur de cette palissade, bien protégés ! ». Il avait mis beaucoup de flèches à l'intérieur. Et il parla de nouveau : « lorsque les Caduvéó viendront, il ne faudra pas se lancer dessus. Il faut attendre. Quand ils tireront, nous nous cacherons là-dedans, puis nous tirerons nos flèches. J'irai le premier, ne sortez pas tous en même temps ! » Mais les vieux avaient peur, « impossible, disaient ils, on ne va pas résister ». Et Basebygy les encourageait pour qu'ils n'aient pas peur des Caduvéó : « les femmes vont se cacher ailleurs et nous, nous serons protégés derrière cette palissade ! ». Quelques vieux avaient commencé à pleurer. Ils avaient peur des Caduvéó : « N'ayez pas peur ! » disait encore Basebygy et ces vieux ont fini par LE croire, et ils disaient « d'accord, tu a raison, on va se battre ! ». Mais Basebygy était triste, une pensée le tourmentait ; il disait : « peut-être, si les Caduvéó viennent, ils vont tous les tuer. Qu'est-ce que je vais faire s'ils ne réagissent pas et que je reste tout seul ? Il vaut mieux que je sois tout seul dès le début ! Je vais leur dire de partir avec les femmes ; ils pourront garder les femmes pour qu'elles ne soient pas toutes seules ». Il pensait ainsi. Et il dit aux autres : « vous serez devant en train d'attendre les Caduvéó. Lorsqu'ils viendront, vous m'avertirez et puis vous passerez derrière la palissade et vous continuerez à courir jusqu'à rejoindre les femmes. Je vais être tout seul, mais ne craignez rien, ils ne pourront jamais me tuer ! »

15. Basebygy avait de longs cheveux. Avant d'allumer le feu, il les noua solidement. Puis il se prépara et déclencha un grand incendie. Les Caduvéó ne tardèrent pas à arriver. Ils étaient plusieurs, à cheval. Ils ont vu tous ces gens qui couraient pour se protéger. Et ils les ont poursuivi. Alors Basebygy leur dit : « arrêtez vous ! Je sais que vous avez des armes puissantes mais c'est fini ! Je ne vais pas courir ! Maintenant on va vraiment se battre ! On va voir si vous êtes vraiment des hommes ! ». Ainsi cria Basebygy, et les Caduvéó n'étaient pas habitués. Ils se mirent à tirer contre cette palissade. Et Basebygy sortait et tirait ses flèches. Il avait plein de flèches qu'il avait fabriqué. Et il pointait dans une direction, puis il tirait dans l'autre, et il ne les ratait pas ! Enfin, il tua un Caduvéó et les autres se mirent à crier. Puis tous les vieux qui étaient cachés prirent courage

en écoutant les lamentations des Caduvéó, et ils se lancèrent sur eux. Tous ensemble. Avec des noshikó et les azoro. Et bientôt ils les tuèrent tous ! Tous !

16. C'est comme ça que travaillait Basebygy. Il prit tous les vêtements, les chapeaux et les armes des Caduvéó qui étaient venus. Ils n'avaient pas l'habitude. Et les gens se sont mis à se réjouir. Qu'il est grand Basebygy ! Maintenant oui, voici notre cacique ! Nous allons faire tout ce qu'il nous dira ! disaient ils. Ils avaient accouru de tous les campements. Tout le monde pleurait de joie pour la mort des Caduvéó. Tout le monde pensait à ces gens que les Caduvéó avaient tués. Et Basebygy pensait à son frère. Qu'il était grand Basebygy ! Tout le monde était venu et il devint comme le chef principal de tous les campements. Tout le monde était heureux. Depuis qu'il s'était battu avec les Caduvéó, ceux-là ne pouvaient plus rien faire. Basebygy avait pris les chevaux des Caduvéó, et il avait pris les armes aussi. Ils ne pouvaient plus rien désormais !

17. Alors Basebygy prit quarante femmes, chacune avec deux enfants. Il prit ces femmes avec leurs maris et leurs enfants. Et il dit « Allons-y ! les Caduvéó ont traversé le fleuve, ils sont partis de l'autre côté. Nous allons nous installer sur la rive du fleuve. Les Caduvéó sont partis de l'autre côté ». Et Basebygy prit ces quelque 100 personnes pour s'installer sur la rive du fleuve⁵⁵³. Ils voulaient peupler la rive. Et Basebygy leur dit : « lorsque les Caduvéó viendront, il ne faudra pas courir. Peut-être ont-ils pris peur et ne voudront plus se battre. Lorsqu'ils demanderont où est Basebygy, vous direz que vous n'en savez rien. Je serais caché près de vous. Ils vont vouloir prendre vos enfants, vos petits. Ils vont vous offrir des choses, des fusils, de la poudre, des vêtements. Vous devez prendre tout ce qu'ils vous offriront. Prenez toutes les armes qu'ils vont vous offrir ! Et gardez-les bien ! » Alors tous ces gens sont partis vivre sur la rive du fleuve. Et Basebygy est parti avec eux.

18. Quelques vieilles étaient sur la plage avec leurs maris et les petits lorsque les canots des Caduvéó ont apparut. Ils ont offert quelques tissus, des vêtements et quelques fusils, plusieurs choses, pour prendre ces enfants. Et les gens ont accepté toutes ces choses et les ont gardées comme Basebygy leur avait dit. Mais alors que les Caduvéó préparaient leurs canots pour transporter les petits, ils ont dit : « Non, nous n'allons pas vous les donner. Maintenant il nous est interdit de donner nos enfants ! » Et les Caduvéó ont dit : « Hey ! Hey ! comment cela ? nous avons donné nos fusils, nos affaires, et maintenant vous ne vou-

553. CORDEU, *op. cit.*, 1981 : « Il disait que maintenant il voulait des grands poissons, qu'il avait marre de vivre au centre, qu'ils pouvaient sortir vers le fleuve maintenant. Avant ils étaient dans l'intérieur, à Duxënëntilé.

lez pas nous donner les enfants ? on va vous écraser et prendre vos enfants par la force ! ». Alors les Caduvéó ont envahi la rive et chacun prenait pour soi un garçon ou une petite fille. Et les petits se battaient contre ces Caduvéó, car ils n'avaient plus d'arme. Coude à coude, les vieux se battaient aussi contre les Caduvéó pour qu'ils ne prennent pas les enfants. Les Caduvéó commençaient à être en danger sur la rive. L'un d'eux traînait un enfant vers les canots, et les vieux lui tombèrent dessus et tirèrent dans le sens contraire.

19. Lorsque les Caduvéó furent bien fatigués, l'un des vieux cria : « Basebygy !! » et Basebygy, qui était caché dans la brousse, accourut sur les lieux. Les Caduvéó étaient déjà fatigués et ce ne fut pas difficile pour Basebygy d'en finir avec eux. Il était gaucher, et il les transperçait de la lance qu'il tenait avec sa main gauche. Bientôt il les tua tous. Sauf un qui s'échappa sur le canot et rama vers l'autre rive. Basebygy visa de bien loin et lui cloua une flèche dans la poitrine, mais la flèche passa à travers le corps de ce Caduvéó et se cloua dans le canot. Le Caduvéó et la flèche sont restés cloués au canot. On aurait dit qu'il n'était pas mort. Et le fleuve l'emporta, cloué à son canot. On aurait dit qu'il n'était pas mort. Et le fleuve l'emporta, comme ça.

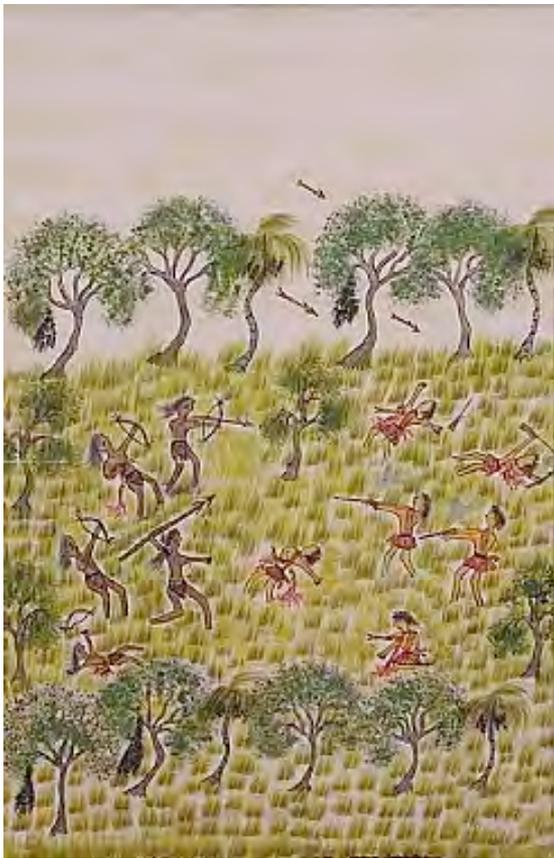
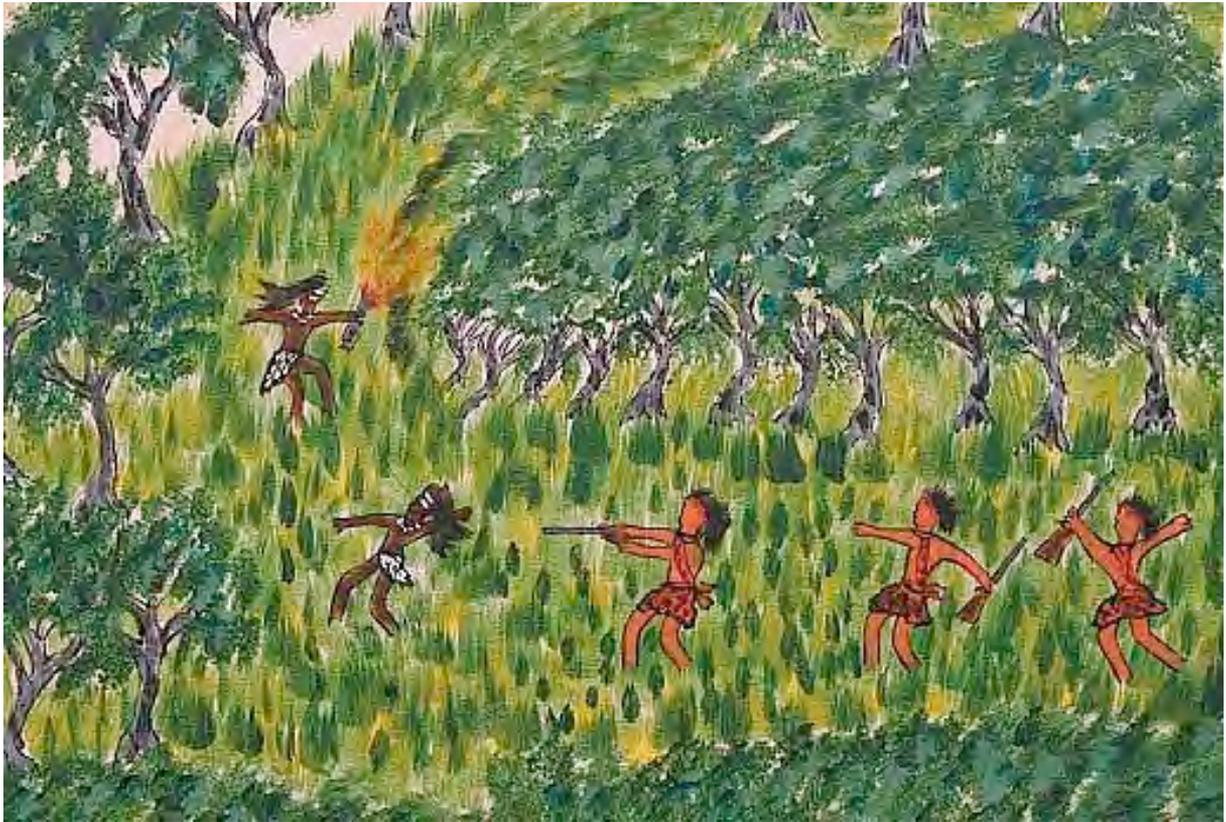
20. Basebygy prit toutes les affaires des Caduvéó et les entassa à ses côtés. Alors il dit : « maintenant je suis vieux. Mon neveu prendra ma place. S'il a la force de continuer tout ce que j'ai fait, alors qu'il vienne et prenne toutes ces affaires pour lui. Il pourra continuer la guerre, je suis un homme vieux à présent, je ne peux plus continuer. Son neveu s'appelait Daatáp, et il prit la place de Basebygy. Il ne fit plus la guerre son neveu prit la responsabilité. Comme il était grand Basebygy ! Il a fait des bonnes choses, puis il est reparti vers l'intérieur s'installer tranquille au centre du Chaco. Daatáp a prit la place de Basebygy, mais c'est une autre histoire.

Série n° 7

Bataille contre les Caduvéo

Source :

C. Balbuena, « Bataille contre les Caduvéo »
Collection Museo de Arte Popular José Hernández, Buenos Aires



b. Guerre sans protocole

Les rapports militaires de Corumbá, Albuquerque ou Nova Coimbra, comme ceux de Rodrigues do Prado ou d'Almeida Serra au début du XIX^e siècle, contiennent des informations précieuses sur la relation entre les groupes mbayá (pas seulement caduvéó) et les « Xamicoco » qu'ils capturent sur la rive chaqueenne du fleuve. Les explorateurs ou naturalistes qui parcourent la région au XIX^e siècle mentionnent la présence massive de « Xamicoco » dans les campements mbayá et apportent des informations importantes sur leur statut : pour autant, ils n'éclairent pas la dynamique par laquelle ces captifs sont acquis ni le type de relation qu'ils entretiennent avec leurs campements d'origine⁵⁵⁵. La situation se prolonge jusqu'à bien avancé le XX^e siècle. Après Boggiani⁵⁵⁶, nombre sont ceux qui, à l'instar de Lévi-Strauss⁵⁵⁷, mentionnent la présence de « Chamacoco » dans les campements caduvéó sans pour autant nous renseigner sur la nature de la relation que ces campements entretiennent avec la rive chaqueenne du fleuve. Or, malgré la présence massive de captifs « chamacoco » dans les campements caduvéó ou terena de la bande orientale du fleuve, la guerre joue, dans cette relation, un rôle bien moins important de ce que l'on pourrait supposer. Certes, tout le long du XIX^e siècle des bandes caduvéó harcèlent en permanence la rive fluviale cherchant l'occasion de faire une « entrée » pour prendre quelques captifs ou terroriser ceux qui auraient voulu s'installer trop ouvertement sur la bande fluviale. Mais si on les compare aux autres fractures et systèmes de violence que nous aurons l'occasion d'analyser, les conflits Caduvéó/Chamacoco semblent occuper une place bien marginale. Nous n'y trouvons pas de grandes excursions guerrières et les rixes plus ou moins fréquentes n'impliquent pas de grandes quantités d'hommes. Elles ne prennent pas un caractère systématique, elles ne donnent pas lieu à un protocole (défi, discours de provocations, ritualisations, etc.) ni ne revêtent les formes « réglementaires » que nous trouverons ailleurs. Elles ont aussi un caractère fondamentalement asymétrique, et la supériorité technique (armes, canots, chevaux, etc.) des Mbayá-Caduvéó est doublée d'une supériorité idéologique bien enracinée (l'« identité négative » des Chamacoco argumentée par Cordeu et Bernand⁵⁵⁸). Or, malgré cette marginalité « réelle » des affrontements

555. L'expédition de Langsdorff en 1828 contient le premier document graphique d'un « xamicoco » (tatoué et peint à la mode Caduvéó). [H. Florence (1825-1829) « esboço da viagem feita pelo sr lansdorff no interior do brasil, desde setembro de 1825 ate março de 1829 ». rev. inst. hist. geogr. brasil. rio 1875 n° 38, 415-416]. Castelnau [1850-51] expéditions parties centrales de l'amerique du sud, paris 1850, t.ii p. 496] mentionnent des chamicoco qu'il rencontre sur le río Preyto. Cit. in Bernand 19 ; mas el ...viagem filosofico etc. de ferreira.

556. BOGGIANI, *op. cit.*, 1895.

557. C. LÉVI-STRAUSS (1955), *Tristes tropiques*, Paris : Plon, 1955, chap. Caduveos.

558. CORDEU, *op. cit.*, 1995 ; BERNAND, *op. cit.*, 1977 : 143-144.

avec les Caduvéó, ceux-ci ont une très forte intensité « symbolique » ; la « conquête du fleuve » est un thème majeur dans la narrative indienne et les exploits des chefs guerriers comme Basebygy ou Meicyt ont une prégnance particulièrement forte dans la mémoire des populations riveraines. Nous sommes donc confrontés à deux sortes de « problèmes » : a) l'importance du flux de captifs vers les campements mbayá-CHANÁ brésiliens ne correspond pas avec la faible intensité de la dynamique guerrière Chamacoco-Caduvéó (et donc c'est autrement que par la guerre qu'il faut expliquer ce flux); b) l'importance idéologique et symbolique assignée à ces conflits ne correspond pas non plus à la position marginale qu'ils occupent dans l'« expérience guerrière » des chefferies chamacoco (et donc l'enjeu fondamental de ces conflits n'est pas d'ordre « militaire »).

Nous pouvons caractériser, à partir des sources disponibles, la forme générale que prenaient ces affrontements. Le trait le plus marquant est sans doute le caractère asymétrique des éléments en conflit. La supériorité technique des Mbayá est signalée dès la première mention connue de leurs visites « chez les Xamococo ». Les guaykurú, signale Rodrigues do Prado en 1795, « *leur font une guerre cruelle, ils sont craints de tous pour l'avantage que leur donnent les chevaux et les armes qu'ils emploient, à savoir : les massues [...] ; la lance [...] ; et la machette. Ces deux dernières armes viennent des Portugais et des Espagnols, quelques-unes ont été achetées à ceux-ci, qui les ont vendues par inadvertance ; et l'arc et les flèches* »⁵⁵⁹. La supériorité militaire des « capitaines » mbayá au début du XIX^e siècle relève encore du « modèle » de guerre « guaykurú » qui s'est développé au cours du XVII^e siècle. Il repose fondamentalement sur une excellente maîtrise du cheval, sur l'excentrement géographique entre le théâtre de violences et les campements de base, et sur l'accès privilégié aux armes métalliques – lances, couteaux, pointes – que leur assure le commerce frontalier avec les foyers coloniaux. Au cours du XIX^e siècle ce « modèle » change sensiblement sans pour autant démentir la supériorité technique des bandes mbayá. La guerre de la Triple Alliance (1865-70) comme plus tard celle du Chaco (1932-35) jouent dans ce sens un rôle de premier ordre, en diffusant et en introduisant les armes à feu au sein des guerres indiennes⁵⁶⁰. La guerre ouvrit aussi l'expansion colonisatrice dans la région et réduisit sensiblement les marges territoriales et démographiques des capitaineries mbayá : les haras deviennent de plus en plus rares et les économies indiennes (et avec elle le commerce fronta-

559. F. RODRIGUES DO PRADO (1795), « Historia dos Indios cavalleiros ou da nação Guaycurú », in : *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1839, n° 1.

560. N. RICHARD, L. CAPDEVILA & C. BOIDIN (éds.) (2007a), *Les guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris : CoLibris, 2007, Actes du colloque international « Le Paraguay à l'ombre de ses guerres : Acteurs, pouvoirs et représentations », Paris, 17-19 novembre 2005.

lier) s'appauvrissent significativement. Aux grandes expéditions de 2 ou 300 guerriers à cheval sur des montures paraguayennes ou brésiliennes et armés par le fer (+/- 1630-1800), se substituent progressivement des équipes réduites à dix ou quinze hommes armés de quelques fusils et des chevaux disponibles (+/- 1840-1900), qui n'ont plus les moyens de s'éloigner sensiblement de la rive du fleuve ni de leur campement de base. L'idéologie et l'exacerbation des valeurs guerrière restent entières chez les capitaines mbyá ; mais un campement caduvéó comme celui décrit par Boggiani à la fin du XIX^e siècle⁵⁶¹, est l'ombre misérable des grands caciquats qui dominaient encore la région à la fin du XVIII^e siècle⁵⁶².

Sur la rive chaquéenne du fleuve, les récits chamacoco comparent les Caduvéó à des insectes nocturnes qui ne peuvent résister à l'attrait de la lumière ou du feu : « *les os porowo [anciens] disaient que les Katiú [Caduvéó] étaient comme des pito [insectes attirés par le feu] ; quand on allumait un feu, ils tombaient dessus* »⁵⁶³. Pour les avancées caduvéó, qui guettaient et parcouraient la frange riveraine, les colonnes de fumée étaient le principal révélateur de la présence de campements chamacoco à proximité du fleuve ; pour ceux-ci, l'encerclement par le feu restait la principale technique de chasse et la frange riveraine la principale réserve de gibier. L'image de ces insectes attirés par la lumière est révélatrice à plusieurs égards. Elle montre, ce qui est confirmé par l'ensemble des récits disponibles, le caractère extérieur et intempêtif de la menace. De fait, c'est à peine s'il y a « guerre ». Dans la relation Chamacoco-Tumereha par exemple, les raids par surprise constituent un moment d'un ensemble beaucoup plus vaste et nuancé de possibilités : les affrontements peuvent être concertés, la violence guerrière peut glisser très facilement vers des joutes ou des affrontements « sportifs », des messagers et des émissaires peuvent prévenir ou négocier un combat, etc. Il arrive aussi que des campements entiers soient raziés sans préambule et les enfants et femmes capturés ; mais même en ces cas-là, un cercle de compensations et de revanches, une proximité territoriale et sociologique, une multiplicité de mécanismes dissolvent l'événement dans un contexte plus complexe : rien de ceci n'apparaît dans les affrontements avec les Caduvéó. Aucune réglementation, aucun jeu, aucune joute, aucun mécanisme de compensation ou de médiation ne nuance, travaille ou élabore cette violence. Les bandes riveraines *subissent* l'harcèlement, le mépris et la prédation des « entrées » caduvéó sans réussir à équilibrer la dynamique et donc, à entamer le jeu d'une dialectique.

561. BOGGIANI, *op. cit.*, 1895.

562. J. SÁNCHEZ LABRADOR (1770), *El Paraguay Católico*, Buenos Aires : Coni Hermanos, 1910.

563. CORDEU, *op. cit.*, 1981, r. 98.

Disproportion des moyens, doublée d'une « identité négative » ou d'une subordination idéologique des « chiens » chaqueéens : le fait guerrier se construit ici sous le signe de l'asymétrie. La « guerre » chamacoco est fondamentalement défensive. On ne verra jamais une équipée chamacoco traverser le fleuve pour entreprendre une campagne de guerre contre les campements caduvéos. Au contraire, tout est fait de dissimulations et d'évitements. Rendre impraticables les chemins qui mènent à la rive du fleuve, rendre invisible la position des campements intérieurs, faire des feux inutiles pour cacher ceux qui sont nécessaires, rendre indéchiffrables les traces, invisible la présence, indécidable la direction. La mémoire de ces événements est signée par la peur : ce qui fait la gloire (mais toute gloire est légendaire) de Basebygy, c'est moins d'avoir gagné une bataille (c'est une bien pauvre expédition caduvéos qui est vaincue) que le fait de les avoir affrontés : « *ils n'avaient pas l'habitude, ces Caduvéos, et ils se demandaient qui était Basebygy* »⁵⁶⁴. L'exceptionnalité de cet affrontement montre bien le caractère général de cette dynamique. Aussi, tous les artifices de guerre sont sous le signe de cette asymétrie. Les « combats » décrits ont toujours la forme d'un piège ou d'un leurre. Des faux feux pour attirer les *pito*/insectes nocturnes vers une improbable embuscade ; des encercllements par le feu ou des bruits désordonnés pour déconcerter la bande d'agresseurs ; des négociations feintes, des interlocuteurs leurrés, etc.

Il faudrait encore noter l'utilisation de fortifications. Lorsque l'affrontement est inévitable – mais il s'agit surtout de l'éviter –, les campements sont protégés par de grandes palissades en branches et troncs de palmiers. Comme le note pertinemment Cordeu, cet élément semble irrégulier dans le contexte chaqueéen. En général, les campements sont légers et très rapidement démontables. La principale tactique, dirait-on à première vue, consiste à abandonner les lieux et se fondre dans la brousse. Ces palissades et fortifications sont donc dignes de mentions. Cordeu suggère qu'il s'agit d'une transposition, dans les récits indiens, d'expériences plus récentes issues de la guerre du Chaco⁵⁶⁵. La participation indienne dans la guerre a été importante et l'impression produite par les tranchées et fortins militaires auraient glissé dans le souvenir de guerres plus anciennes : « *puis Basebygy fit un corral, tout autour, un grand corral. Avec des troncs de palmier, et beaucoup de branches aussi. Et cela faisait comme un matelas, pour que les balles restent dedans. Et il fit une tranchée alentour* »⁵⁶⁶. L'image revient dans plusieurs récits. Sans écarter l'hypothèse de Cordeu, nous pouvons en avancer une

564. 2^e version, in CORDEU, op. cit., 1994.

565. E.J. CORDEU (2004), « Los Tomaráxo y los “indios cavalheiros” (Caduveo) : Aportes para la historia de un sistema intertribal », in : M.S. Cipolletti (coord.), *Los Mundos de abajo y los mundos de arriba : Individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá*, Quito : Abya Yala.

566. CORDEU, op. cit., 1995, saga.

autre. Voici la description du jésuite Jolis sur la façon chaná de défendre leur campements face aux « entrées » mbayá : « *ils dressent leur village dans l'épaisseur des forêts et pour les défendre ils les entourent de grandes palissades ; ils laissent quatre portes dans les angles, qu'ils ferment pendant la nuit, avec des sentinelles qui se relaient quatre fois par nuit* », et, surpris comme nous, il ajoute, « *ils se défendent comme nous le faisons dans les places fortes situées aux frontières et exposées à l'ennemi* »⁵⁶⁷. Rappelons que dans la deuxième moitié du XIX^e siècle les campements « chamacoco » riverains sont situés exactement aux mêmes endroits où l'étaient, à la fin du XVIII^e siècle, les populeux villages chaná ; signalons aussi qu'au XVIII^e siècle les « Tamoco », « Yamoco » et « Chamoco » étaient impliqués dans la dynamique périphérique de ces villages. De longue date, donc, les villages et campements riverains se protégeaient des entrées guaykurú par des palissades et des fortifications. Ainsi, la présence de fortifications dans les récits chamacoco relève moins d'une transposition d'expériences récentes que d'un transfert technique et tactique des anciennes colonies arawak. Donnée critique, car elle montre comment le système [chamacoco <-> caduvéó] constaté au XIX^e siècle doit être pensé dans le cadre du système [chamoco <-> chaná <-> caduvéó (mbayá)] encore en vigueur à la fin du XVIII^e siècle. Pour être plus précis, il faudrait penser la relation de violence Chamacoco-Caduvéó comme la résultante de l'effondrement ou de la dislocation du système tributaire Chamoco-Chaná-Guaykuru.

c. Les ors de Mendoza : crise d'un système tributaire

Premier problème, donc, l'importance du flux de captifs chamacoco vers les campements caduvéó est inversement proportionnelle à celle des guerres qui jalonnent l'histoire entre ces deux peuples ; c'est-à-dire qu'il faut expliquer ce flux autrement que par la guerre. En effet, il apparaît très tôt que ce flux s'opère sur la base d'échanges – fer, tissus, armes, tabac – plutôt réguliers et non pas sur des captures ou des faits de guerre. Avant de nous arrêter sur la nature de ces échanges, notons comment, dans un des récits disponibles, ils apparaissent sous une forme allégorique, l'on dirait même paradigmatique, sous la figure de ces « ors » qui constituaient la richesse des Ebitoso (les Chamacoco « *proprement dits* ») ; ces « ors », donc, qui prennent ici la place des captifs :

567. J. JOLIS (1789), *Saggio sulla Storia naturale della Provincia del Gran Chaco*, Faenza : L. Genestri, 1789, trad. esp. : *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco*, Resistencia : Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Instituto de Historia, 1972.

« Un jour, on apporta des ors au village. Les Ebitoso avaient peuplé la rive du fleuve et ils apportaient ces ors et les montraient. Au début, les Caduvéó achetaient. Mais il n’y avait pas d’argent ; ils donnaient des tissus, des vêtements, de la nourriture et prenaient ces ors. Je ne sais pas d’où étaient sortis ces ors. Peut-être quelques tomaraho les leur avaient donné. Les premières fois, les Caduvéó venaient et échangeaient ces ors. Mais un jour un Caduvéó dit aux autres : “Mais nous devons tuer tous ces gens ! nous devons prendre ces ors ! Allons prendre ces ors ! Nous les tuons tous et nous partons avec ces ors ! Ils en ont plein, ils ont beaucoup de ces ors !” ».

Bien étrange commerce que celui qu’entretiennent Chamacoco et Caduvéó sur la rive du fleuve. Ceux-ci payent en tissus, en vêtements et en tissus ces « ors » que les Ebitoso ont avec eux, ces « ors », que les Tomaraho peut-être leur ont donné. Ce récit est récent (2003) et il revient sur des événements vieux d’un siècle ; c’est le seul, par ailleurs, à parler de ces ors. C’est justement là son intérêt : comment ces ors sont-ils venus se glisser au milieu de cette histoire ? Que cachent-ils ? Qu’est donc cet « or » ?

« Ces ors étaient en morceaux, ils ressemblaient à des pierres. Mon grand-père avait de ces ors, mon grand-père Mendoza. Il avait ces ors dans un coffre. Il avait un coffre et le coffre était en fer, il l’avait ramené d’Europe. Mon grand-père, lorsqu’il était revenu d’Europe avait un coffre en fer, avec un cadenas et une clé grande comme ça ! Quelquefois il ouvrait et il nous montrait : “ce sont des millions ! il disait”. Et il refermait son coffre... ».

Un coffre ? ces « ors » étaient dans un coffre que le grand-père avait ramené d’Europe ? Que faire avec ce passage ? Dans la transcription initiale du récit, il n’a pas pu être interprété et est resté dans l’ombre la plus totale ; on soupçonnerait même le vieux narrateur d’avoir sombré dans le délire. Mais il s’avère que Mendoza est un personnage célèbre, peut-être même l’un des plus célèbres des anciens Chamacoco. Nous croyons pouvoir retracer son histoire, à condition bien sûr de lui restituer son nom indien, Serwiche, sous lequel il fut connu dans les théâtres européens aux alentours de 1910. Car Serwiche est le frère de l’indienne chamacoco que l’explorateur tchèque A.V. Fric prit pour lui lors de son passage par l’Alto Paraguay. Il est donc, d’une certaine façon, son beau-frère. Fric amena Serwiche avec lui lorsqu’il revint en Europe. Ils entreprirent un long périple dans les théâtres et les salons de la haute société pragoise : les « conférences » dans lesquelles l’explorateur racontait ses aventures sud-américaines étaient doublées par les cris et par les gesticulations, les chants et les incantations

de ce bonhomme qui s'agitait en dessous des estrades à la grande surprise et au grand bonheur des spectateurs. Fric lui-même écrivit le récit de ce voyage – « Un indien chamacoco en Europe » – qui resta inédit et fut récemment publié – en tchèque – par ses héritiers⁵⁶⁸. Passons sur les détails de ce périple, passons même sur cette scène privilégiée où Serwiche s'entretient, à Prague, avec un certain Kafka qui lui conseillera d'assassiner son mentor – « est-ce vraiment un ami celui qui te fait danser dans les théâtres ? » – ; passons sur la lente transmutation de ce Chamacoco qui finira en « peau rouge » des plaines américaines ; passons enfin sur « l'anthropologie inverse » que Serwiche fit de la « belle époque » européenne. Mais signalons, par contre, tous ces « ors » – c'est l'expression qu'il utilise dans le récit de Fric –, ces « ors » qu'il accumule au long de son périple, dans les rues de Prague, dans les salons de Prague, et qu'il cherche désespérément à pouvoir emmener avec lui dans le Chaco. Fric n'est pas la seule source pour connaître le sort de Serwiche. La fille indienne de Fric était encore vivante en 2004, et son petit-fils vit actuellement à Bahia Negra⁵⁶⁹. Du récit qu'il nous fit, retenons cette image finale : Serwiche revint à l'Alto Paraguay, parmi les siens, et sombra dans une profonde mélancolie et solitude. Il déclarait être un indien « tchècocoque », le premier indien tchèque du Chaco, et répétait à qui voulait l'écouter des histoires fabuleuses sur un pays où il existe un phénomène inimaginable appelé « neige », un pays dont il gardait jalousement une petite collection d'objets (il n'y a pas que les ethnologues qui font des collections avec les objets de l'autre) : parmi ces objets, les « ors » qu'il conquit en Europe.

Mais revenons à l'Alto Paraguay. Pourquoi la vieille Ceferina – auteur du récit qui nous occupe – introduit-elle ces « ors de Mendoza » dans la scène du commerce riverain qu'entretenaient Chamacoco et Caduvéó ? Il nous semble qu'ils sont à la croisée d'une triple circonstance, qu'ils servent en quelque sorte à dire trois situations différentes à partir d'un même motif. D'abord, bien sûr, que cette relation est fondée sur un échange ; les « ors » sont ici un objet paradigmatique. Ensuite, et peut-être surtout, ils traduisent une circonstance nouvelle, jusqu'alors inédite, celle de la « richesse » des Ebitoso ; les « ors » sont ici le symbole de cette richesse. Car ce qui a changé, dans l'Alto Paraguay de la fin du XIX^e siècle, c'est le coin du front pionnier qui s'intercale à présent entre les chefferies caduvéó et les « chiens chaquéens ». Les Caduvéó ne sont

568. A. FRIC (1993), *Cervicek o Un indio conquista Europa : Recuerdos de Alberto Vojtech Fric*, Praga : Titanic, 1993, (trad. inédite del checo por Ingo T. Herzig).

569. Nous retrouvâmes R. Ferreira Fric dans le bateau qui nous menait à María Elena. Par une longue après midi d'octobre, il fit le récit de Serwiche, premier indien « tchècocoque » du Chaco. En 2002, les descendants tchèques de Fric ont pris contact avec la mission protestante de Bahia Negra et par ce biais avec leurs parents chamacoco. Un reportage fut publié dans la presse d'Asunción et une association, tchècocoque.org fonctionne aujourd'hui dans la région.

plus les médiateurs obligés dans l'accès au fer, au tabac, aux armes. Les Chamacoco ne sont plus cette « nation misérable » décrite par Almeida Serra et que le charognard *Caracará* mythologique des Caduvéo fait aboyer comme des chiens misérables aux abords du Chaco. Ces « ors » proviennent d'Europe, bien sûr, mais ils proviennent avant tout du front colon, ils en sont la synthèse et la preuve. Ils sont ce que, pour la première fois, les Chamacoco ont et que les « capitaines » caduvéo n'ont pas. Ils signent la fin d'une époque, parce qu'ils équilibrent symboliquement la relation asymétrique qu'entretiennent de longue date les deux rives du fleuve ; parce qu'ils commencent à effacer l'objet « réel » de ces échanges (les captifs) sous une forme symbolisée et annoncent ainsi la fin ou le « dépassement » de ce commerce – sa sublimation pourrait-on dire ; parce que, enfin, la scène décrite par Ceferina est bien celle d'un échange raté, d'un échange qui ne sera plus, d'un échange dont les termes sont en crise :

« Les Caduvéo ont voulu prendre tous ces ors aux Ebidoso. Au début, ils échangeaient des choses ; ils échangeaient des fusils, des tissus et même quelque canots contre ces ors. Mais les Caduvéo ont commencé ; ils prenaient ces ors et partaient chez les Brésiliens. Et des militaires brésiliens leur disaient : “bon, lorsqu'ils auront suffisamment de ces ors, tirez-leur dessus et apportez tous ces ors !” »⁵⁷⁰.

Échange qui n'aura plus lieu – échange *qui ne peut plus* avoir lieu- mais qui fut de toute époque la clé de cette relation. Car dès les premières mentions de captifs chamacoco dans les campements mbyá, c'est toujours d'échanges qu'il s'agit. Ils structurent cette relation. C'est en ceci que le système Alto Paraguayen est (était) « tributaire ». C'est en 1795 que le terme « Xamococo » apparaît dans les sources : *« Cette nation [xamococo], de par la nécessité dans laquelle elle se trouve, vend ses enfants aux Guaycurús en échange de machettes et de couteaux ; et ceux-ci leur font une guerre cruelle, étant craints par tous pour l'avantage que leur donnent les chevaux et les armes qu'ils emploient »⁵⁷¹.* Les « Xamococo » vendaient donc « leurs enfants » aux mbyá contre des machettes et des couteaux. Mais le cadre dépeint par Rodrigues do Prado est incomplet. Il faudra attendre l'excellent mémoire d'Almeida Serra pour se faire une image plus précise de la nature de ces échanges. Nous reproduisons ce paragraphe in extenso :

570. CORDEU, *op. cit.*, 2003, t. 28 (236 et suiv.).

571. RODRIGUES DO PRADO, *op. cit.*, 1795.

« [Les « Uaicurús »] leur rendaient visite souvent dans l'année, que ce soit en paix ou en guerre, pour leur acheter des enfants et des captifs; mais en général, et de façon perfide, ils tuaient tous ceux qu'ils trouvaient sans défense: jusqu'à ce que, en 1801, les Xamicocos eux-mêmes, pour se délivrer de ce fléau annuel, appelèrent spontanément les Uaicurús, leur vendirent plus de 200 personnes entre enfants et adultes et firent la paix, en leur proposant d'aller faire la guerre à d'autres Xamicocos [...] Il est digne de mention que ces Xamicocos achetés, après avoir vécu quelques années parmi les Uaicurús, deviennent les plus implacables ennemis de ceux de leur race »⁵⁷².

S'annonce ici pour la première fois cette distinction capitale entre les « Xamicoco » qui vendent 200 captifs et ces « autres Xamicoco » d'où, par des guerres invisibles, proviennent les captifs. Cette distinction n'est pas sans rappeler celle de Boggiani entre les « Chamacoco *proprement dits* » et les *autres* « Chamacoco », les Tumereha ou « épars » de l'intérieur du Chaco. Et en effet, nous verrons, c'est d'une double articulation qu'il s'agit : la violence Caduvéó-Xamicoco de la rive du fleuve, qui évolue promptement vers une relation tributaire, se décline, vers l'intérieur du Chaco, en une deuxième fracture, celle des guerres que les « Voleurs/Horio » entreprennent contre les « Épars/Tumereha » qui fournissent le gros des captifs vendus aux Caduvéó. Dans cette optique, le fait que ces « autres Xamicoco » vendus comme captifs deviennent, à terme, « les ennemis les plus implacables » de leurs capteurs riverains ne doit pas nous surprendre.

L'intensité de la violence qui s'installe entre les « Xamicoco » et les « autres Xamicoco » transparaît dans l'importance du volume de captifs vendus aux campements caduvéó. Le militaire portugais ajoute aux 200 individus mentionnés « *plus de 400 enfants et prisonniers que cette nation a fait parmi d'autres de même langue qui sont situées plus à l'intérieur de ce pays* »⁵⁷³. Ainsi, toujours selon le militaire, des 2 600 Indiens dépendants de la juridiction du fort de Nova Coimbra, 500 sont des « Xamicoco » achetés par les Caduvéó (mais aussi par les Chaná) sur la rive du fleuve⁵⁷⁴. Ces chiffres sont significatifs aussi bien dans le contexte démographique des campements guaná et caduvéó brésiliens (un individu sur cinq était un « Xamicoco », leur nombre étant équivalent à l'ensemble de la population guaná réduite à Coimbra et Miranda) que vis-à-vis des proportions démographiques qu'atteignaient les populations du Chaco. Rappelons que, vers 1925, Bélaieff (transcrit par Baldus) estimait l'ensemble

572. FRANCO DE ALMEIDA SERRA, *op. cit.*, 1803, p. 210.

573. *ibid.* p. 206.

574. *ibid.* p. 211.

de la population « tomaraho » en quelque 1 500 individus, contre 400 « Chamacoco » (Horio et Ebidoso). Certes, à cette époque, les populations chaqueñennes, et notamment celles de la rive, avaient souffert une chute démographique importante due aux épidémies qui accompagnaient l'avancée colonisatrice ; n'empêche, la traite de 600 « Xamicoco » rien que dans les quatre années considérées par le rapport d'Almeida Serra, constitue, par rapport à l'ensemble de la population « tumereha », un chiffre extrêmement élevé.

Jusqu'à quand s'est poursuivie cette traite de « Xamicoco » ? Dans la décennie qui précède la guerre du Chaco (1932-35) les campements « chamacoco » étaient encore majoritairement constitués par des captifs « tomaraho ». Boggiani, qui connaissait de première main les campements « horio », signalait vers 1900 que « *les esclaves sont aujourd'hui peut-être plus nombreux que les individus de descendance pure* »⁵⁷⁵ et qu'ils constituaient une « plèbe » opposée à une « noblesse » minoritaire *purement* chamacoco. Les observations de Boggiani sont confirmées par d'autres sources et cet élément constitue une des clés de l'argument de SúsNIK sur le « changement culturel » des Chamacoco⁵⁷⁶. Mais la présence massive d'« esclaves » tumereha dans les campements « chamacoco » n'indique pas nécessairement qu'on continuait à les vendre aux Caduvéó : elle pourrait même signifier le contraire. Certes, la présence de « Xamicoco » dans le campement caduvéó du Nabileche était importante, et la fameuse série de portraits « caduvéó » prise par Boggiani dans le campement du Nabileche est en réalité majoritairement constituée de portraits de « Xamicoco » peints « à la caduvéó »⁵⁷⁷ ; vers 1940, Lévi-Strauss peut encore signaler l'importante présence de « Chamacoco » dans ce même campement⁵⁷⁸ ; mais aucune « vente » comparable à celles décrites par Almeida Serra au début du XIX^e siècle n'est attestée. Selon SúsNIK, il était encore fréquent dans les premières décennies du XX^e siècle que des captifs « tumereha » soient échangés contre du tabac ou de l'urucú⁵⁷⁹, mais le phénomène avait perdu de son importance.

Il semble donc que les conflits entre Chamacoco et Caduvéó décrits dans les différents récits correspondent à la crise d'une ancienne relation tributaire. Nous avons eu l'occasion de montrer que cette relation a une profondeur historique considérable. Engrenés dans la périphérie des foyers de peuplement chaná, les « Chamoco » et « Tamoco » par-

575. G. BOGGIANI (1898), « Etnografía del Alto Paraguay », in : *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, Buenos Aires, vol. XVIII, n° 10-12, p. 123.

576. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, notamment chap. I.

577. LEHMANN-NITSCHKE, *op. cit.*, 1904. Voir aussi BOGGIANI, *op. cit.*, 1895 : « bom numero de chamacocos se mistorou au caduveo e nao serao esses decerto os que os salvarao da mais un menos completa extincao, nem que lhes melhorão os costumes » (éd. port., p. 119).

578. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, 1955, chap. caduveo.

579. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 31.

ticipaient déjà, au XVIII^e siècle, du système tributaire qui articulait la relation entre les capitaines mbyá et les caciques chaná. Vers la fin du XIX^e siècle, la totalité de capitaineries chaná a émigré dans les terres orientales proches de Miranda, mais c'est cependant encore en « chana » (« Chamacoco » disent-ils) que les capitaines caduvéó parlent des Ishir. Almeida Serra est à ce sujet assez précis : après l'achat de 200 captifs, vers 1801, « *ficaram ous Uaicurus chamando-os seus captiveiros, os quaes com refinada politica deixaram alguns dos seus alli casados, até a chegada de D. Lazaro de Ribeira no ataque que fez contra Coimbra, que os fez retirar asustados para sua morada de Alburquerque, abandonando os Xamicocos suas mulheres* ». C'est-à-dire qu'après la migration des capitaineries chaná vers le Brésil, les « capitaines » mbyá, *suivant une politique raffinée*, essayent de reproduire avec les populations chamacoco riveraines la même relation tributaire de « vassalité » qu'ils exerçaient auparavant avec les « maisons » chaná : « *os mesmos attentados com que os Uaicurus reduziram e agregaram á si os Guanás, sao semelhantemente os mesmos com que tem reduzido parte dos Xamicocos* »⁵⁸⁰.

Les conflits entre Chamacoco et Caduvéó signeraient donc la crise d'un système tributaire issu de l'ancienne vassalité chaná. Examinons deux versions différentes de la dernière scène de la saga de Basebygy. Elle décrivent un même événement : après avoir battu une expédition guerrière caduvéó (mais ce n'étaient que quelques hommes et leurs chevaux), Basebygy et quarante familles s'installent sur la rive du fleuve. Bientôt, les canots caduvéó approchent les nouveaux venus, mais l'échange prévu échoue :

« Le vieux Nauke avait une prisonnière qu'il avait élevée depuis qu'elle était petite. C'était une jeune fille désormais. Un jour, Nauke l'amena pour qu'elle prenne un bain dans le fleuve. Nauke était parti tout seul avec cette fille qu'il avait élevée. Ils étaient sur la rive lorsqu'un canot approcha avec des Caduvéó qui les avaient vus. – Donne-moi cette fille, lui dit un Caduvéó, je vais la prendre pour me marier ! - Non, lui dit le vieux, il faut que tu me payes d'abord. Il faut que tu me donnes ce que tu apportes ! Et le Caduvéó pris la fille d'une main et Nauke la prit de l'autre, et chacun tirait de son côté. Alors Nauke cria bien fort : ces Caduvéó veulent me tromper [« joder », « macanear »]! Ils veulent prendre cette fille comme ça ! Basebygy est accouru au secours de son ami. Lorsque les Caduvéó l'ont vu, ils n'ont rien osé. Il prit la captive et la rendit à Nauke. Il poussa les canots jusqu'au milieu du fleuve et commença à tirer des flèches : il en tua plusieurs. Les autres se sont dépêchés de rejoindre la rive opposée et n'ont plus

580. FRANCO DE ALMEIDA SERRA, *op. cit.*, 1803, p. 210.

*jamais pensé à revenir. Ils avaient peur de Basebygy et les Chamacoco ont pu occuper Puerto Nuevo ! »*⁵⁸¹

La « légende » de Basebygy se construit sur sa capacité à équilibrer une relation jusqu'alors foncièrement asymétrique. L'avènement de ce héros signifie en même temps la fin de ces échanges. La grandeur de Basebygy, son rôle dans la mémoire de ces événements, est celui d'avoir osé ordonner aux siens de ne plus « vendre » aux Caduvéó. Basebygy colonise la rive du fleuve en donnant des instructions précises : quand les Caduvéó approcheront, *vous ne devez plus leur vendre vos enfants et captifs*. Ce moment est décisif, pas seulement parce qu'il montre quelque chose comme l'« émancipation » des Chamacoco, mais aussi, et peut-être surtout, parce qu'il permet de comprendre cette sorte de « mbayaisation » des Chamacoco sur laquelle nous reviendrons en fin de chapitre: « ne vendez plus vos captifs » ne veut aucunement dire « n'ayez plus de captifs » ; les Chamacoco de Basebygy ne démantèlent pas les relations de captivité, ils se les approprient, ils sont en train de devenir eux-mêmes des « capitaines ». C'est ce que montre aussi la version déjà citée de la saga dans laquelle Basebygy « empale » ou cloue un Caduvéó à son canot avec ses flèches.

Le récit enregistré par SúsNIK « *Meicyt, le cacique qui trompa les Caduvéó en leur offrant des captifs* »⁵⁸² pointe dans le même sens. Ces récits décrivent quelque chose de très proche à une émancipation, à une libération de la suzeraineté exercée par les Caduvéó. La « saga » aboutit invariablement à la fin des échanges et du tribut en captifs : ou « *les Caduvéó ne veulent plus payer* » (nous dirions plutôt, ne *peuvent* plus payer), ou « *maintenant il nous est interdit de donner nos enfants* » ; cette scène décrit la fin d'une époque, la crise d'un système. Tous les commentateurs sont d'accord pour situer ces événements, en remontant la généalogie de Basebygy, quelque part vers 1870-80⁵⁸³. Mais après les avoir datés on n'en tire pas toujours les conséquences qui s'imposent. Car ces dates nous renvoient à la décennie immédiatement postérieure à la guerre de la Triple Alliance, au moment de l'ouverture colonisatrice de l'Alto Paraguay et de la désarticulation définitive du « système » mbayá-caduvéó dans la région. Nous retrouverons ce même effacement des événements historiques de la scène indienne lorsque nous aurons à travailler sur la guerre du Chaco. Nous avons eu ailleurs l'occasion d'insister sur l'importance de l'implication indienne dans ces deux guerres et sur la façon dont elles se

581. CORDEU, *op. cit.*, 1981, r. 98.

582. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 240' M85.

583. CORDEU, *op. cit.*, 1981, 1993, 1994 : ¿ ; SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 31 ; FRIC, *op. cit.*, 1909 ; BALDUS, *op. cit.*, 1931.

greffent sur la géographie politique indienne de la région⁵⁸⁴. L'interposition du front colonisateur et la dislocation du circuit de captivités mbyá ne signifie pas la fin des guerres de captivité : ce seront à présent les colons qui bénéficieront des captives tomaraho prostituées dans les estancias et les ports industriels ; les campements « chamacoco » continueront à accumuler une quantité trop importante de captifs issus de guerres plus lointaines qui agitent l'intérieur du Chaco. Mais la géographie de ces circuits change et avec elle les logiques qu'ils mobilisent. Une nouvelle scène s'ouvre sur l'Alto Paraguay et avec elle, une fois de plus, un nouveau texte ethnonymique : n'est-ce pas dans ces mêmes années, toujours selon Baldus, que « Tomaraho », « Horio » et « Ebidoso » commencent à être utilisés ?

d. « Identité négative » : subjugation et force symbolique

Deuxième problème, l'importance idéologique et symbolique assignée aux conflits avec les Caduvéó ne correspond pas à la place marginale qu'ils occupent dans l'expérience historique « réelle » des Chamacoco ; ils signifient plus qu'ils ne sont – et donc, leur enjeu fondamental n'est pas d'ordre « militaire ».

Le mépris manifesté par les Caduvéó envers les populations chaqueennes, et notamment les « Xamicoco », transparait avec force dans le récit déjà cité enregistré par Ribeiro⁵⁸⁵, dans lequel les « Chamacoco » naissent des excréments du héros civilisateur et sont condamnés à errer sans fin et en gémissant dans la forêt. De telles déclarations de dédain sont fréquentes dans la région, qui plus est de la part des « seigneurs » mbyá ; le fait que les « chamacoco » donnent ce récit pour vrai l'est un peu moins⁵⁸⁶. En effet, cette relation est idéologiquement marquée par la « supériorité » caduvéó ou, à l'inverse, par une sorte de conscience négative que les populations chamacoco riveraines avaient d'elles mêmes. Comme le constatait Boggiani à la fin du XIX^e siècle, les Caduvéó sont « *piú forti, piú coraggiosi e meglio armati, avevano sempre el sopravvento ; per cui, nella fervida e timorosa immaginazione de'poveri salvaggi del Ciaco, erano diventati come esseri soprannaturali, terribili, fantastici, invicibili* »⁵⁸⁷. Pour SúsNIK, le sentiment

584. "guerres du Paraguay" et "indios guerra del chaco", cf. Para triple alianza, fatima y heremites, mas dora-tioto maldita guerra mas libro de capdevila sobre guerra del paraguay. Voir aussi pour "chaná" triple alianza el de R. CARDOSO DE OLIVEIRA (1960), *Do índio ao bugre : O processo de assimilação dos Terêna*, Rio de Janeiro : Livraria Francisco Alves, 1976 (2^a ed. rev.).

585. Supra, chap. 4. D. Ribeiro (1950), *Religião e mitologia Kadiuéu*, Rio de Janeiro : Serviço de Proteção aos Índios, 1950, cit. in BERNAND, *op. cit.*, 1977, p. 171.

586. CORDEU, *op. cit.*, 2003 ; aussi, le passage « le mot ebidoso est nouveau, avant s'était 'on se netoie le cul avec la terre' ».

587. BOGGIANI, *op. cit.*, 1895, p. 48.

d'infériorité des « chiens » chaqueños était une « réalité psychosociale » vécue profondément et donnant lieu à d'intenses expressions d'angoisse collective⁵⁸⁸ ; Cordeu, partant de l'analyse d'un ensemble de récits mettant en jeu la relation avec les Caduvéo, conclut que « *le cadre mental issu de cette domination est un mélange de peur et de frustration, mais aussi d'admiration par leur moyens guerriers et le prestige de leur mode de vie ; ils acceptaient communément la légitimité de la primauté caduvéo comme une vérité en elle-même évidente* »⁵⁸⁹. C'est aussi dans ce sens que la narrative guerrière chamacoco, et notamment la saga de Basebygy, a pu être interprétée comme une compensation fictionnelle du misérable destin que leur réservait l'histoire : « *il semble aussi quelque peu ironique que les Chamacoco, esclaves des Mbayá et méprisés par leurs seigneurs, malchanceux de surcroît dans les hasards de la guerre, aient voulu compenser leur misère par l'illusion de leur supériorité* »⁵⁹⁰.

Sur ce point, nous voudrions seulement insister sur l'importance du rôle médiateur que jouent les populations chaná alto paraguayennes. La relation entre Mbayá-Caduvéo et « Xamicoco » n'est ni directe ni immédiate. Ce n'est pas en vain que les capitaines mbayá continuent d'appeler les populations chaqueñennes à travers un terme chaná, « tamcoc ». Dans cette perspective, la « domination » mbayá ne s'est pas exercée sur les populations chamacoco, mais sur les agglomérations chaná auxquelles étaient rattachés, en situation de « *dépendance socio-périphérique* », les « Tamoco » ou « Chamoco » chaqueños. Leur engrenement dans la dynamique périphérique des foyers chaná ne résulte pas d'un fait de guerre, mais cela n'empêche pas que leur position identitaire – signée par ce « chien » qui leur est adressé – est symboliquement *faible*. La situation des « Chamoco » vis-à-vis des capitaineries mbayá est celle de « sous-esclaves » (ce qui n'est pas sans rappeler le « tapuy-eté », « tapieté », du versant occidental), périphérie marginale de villages qui étaient eux-mêmes « Niyolola », *esclaves* ou *serfs* selon les bien imprécises traductions disponibles. Ce qui veut dire aussi, en sens inverse, que l'« admiration » des « Xamicoco » envers les seigneurs mbayá est elle aussi issue d'une relation triangulaire et non immédiate, construite d'abord à partir du prestige dont jouissait les *okidili*/seigneurs mbayá au sein des villages chaná. Certes, ce terme médiateur disparaît au cours du XIX^e siècle et la relation entre les capitaineries mbayá et la rive chaqueñenne devient directe, mais elle garde la trace de sa structuration première ; la persistance des dénominations ethniques est en ce sens révélatrice. Il nous paraît donc que l'« idéologie négative » et la « supériorité » caduvéo ne doivent pas

588. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 25.

589. CORDEU, *op. cit.* 1995, p. 18.

590. BERNAND, *op. cit.*, 1977, p. 144.

être interprétées comme la résultante de leurs affrontements guerriers avec les Chamacoco. Le caractère « *surnaturel, terrible, fantastique, invincible* » des capitaines caduvéó s'enracine plus profondément – aussi loin que les sagas anabsonniques le laissent entrevoir – et de façon plus complexe – plus *politique* pourrait-on dire – dans les dynamiques interethniques qui structurent la marge chaqueéenne. Ces dynamiques n'ont pas un fondement guerrier ou militaire, elles se constituent par attraction, implication et colonisation des populations chaqueéennes vers les foyers démographiques et économiques de l'arc septentrional arawak. Cette « conscience négative » est déjà présente dans le statut de « chiens » – animal sans animalité dirait Deleuze⁵⁹¹ – qu'ils avaient dans les périphéries chaná. L'affrontement direct des Caduvéó et des « Chamacoco » riverains n'est pas à l'origine de cette « identité négative » : au contraire, il précipite son dépassement.

On voit donc bien la charge symbolique et idéologique qu'acquiert cette relation. Dans cette perspective, SúsNIK a raison de signaler que l'activité guerrière est ici moins importante qu'un ensemble de dispositifs qui travaille cette relation sur d'autres registres, chamaniques notamment. Depuis la perspective « chamacoco », la source du pouvoir caduvéó réside, indique-t-elle, dans la puissance de ses chamanes : le « Pan de Azúcar », une des rares élévations dans la région (sur la rive du fleuve, au sud de Fuerte Olimpo), « *était “la montagne des terribles chamanes caduvéó” à partir de laquelle, métamorphosés en “animaux assistants” ils volaient vers les campements chamacoco de l'intérieur du Chaco pour y semer la grippe et la mort* »⁵⁹². Les *konshaha* chamacoco répliquaient par des efforts incessants pour gagner la faveur de ces animaux et retourner contre les campements caduvéó leurs puissances néfastes. « Le fleuve était perdu », selon un récit compilé par SúsNIK, car trois espèces aquatiques, dont le regard fulminait ceux le croisaient, étaient gagnées à la cause caduvéó. Par contre, et comme toujours, les oiseaux étaient de préférence du côté des Chamacoco. D'intenses « luttes visionnaires » permettaient aux *konshaha* chamacoco d'exorciser le pouvoir des anciens « seigneurs » de la région.

L'intensité symbolique de cette relation explique bien l'importance assignée dans la narrative chamacoco aux récits, comme celui de Basebygy, qui racontent l'émancipation ou la libération, après l'ouverture du front de colonisation, de la tutelle – idéologique avant tout – des Caduvéó.

591. « Animal » dans Deleuze, l' « Abecedaire ».

592. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 25.

3. GUERRES « CHAMACOCO » - « TOMARAHO » : LA GUERRE CONTRE ELLE-MÊME

a. Saga de Basebygy, récit (III)

21. Une nation tomaraho qui vivait près de Puerto Sastre s'approcha un jour du campement. Il y avait un Tomaraho qui venait le premier. Il avait de gros boutons sur les joues, et quand il appuyait dessus, un pus (ürro) dégueulasse en sortait. Il avait deux gros boutons, un sur chaque joue. Quand il appuyait sur sa joue droite, il prenait le pus et il souillait sa lance avec. Il s'arrêta devant le campement et parla aux Ebidoso, aux Chamacoco : « voyons s'il y a un mpolotá ici qui sache de battre. Moi, je suis un mpolotá et je veux savoir si un d'entre vous ose se battre ». Mais il n'y avait personne dans le campement ! les uns étaient partis à la chasse et les autres, qui étaient restés, n'osaient rien dire. Ils étaient tous cachés ! Car tout autour il y avait des Tomaraho qui criaient le nom de celui qui avait des boutons : Zarza ! Zarza ! criaient-ils⁵⁹³.

22. Basebygy était chez lui et disait à son oncle : « Nekáma, sortez ! sortez ! », mais le nekáma ne voulait pas sortir, il préférait se mettre à l'abri. Alors Basebygy est sorti. Il avait un cheval, Basebygy. Et Zarza lui dit : « voyons un peu ton cheval, fais-le courir pour voir ! ». – « Non, lui répondit Basebygy, c'est moi qui vais te voir courir sur ton cheval ! Montre-moi ! ». L'un et l'autre montèrent sur leurs chevaux respectifs et se regardaient à la distance. Basebygy prit son päsäpära et le lança vers Zarza ; et celui-ci prit un collier et le lança vers Basebygy. Celui-ci se mit à rire : « Et comment mon päsäpära est passé par-dessus toi et est tombé de l'autre côté, et ton collier est tombé à la moitié du chemin ? Tu n'oses pas me le lancer dessus ? Quelqu'un a vu où est parti l'étranger qui voulait se battre tout à l'heure ? Qu'est-ce que c'est que ce collier, là, au milieu ? Quelqu'un a vu où est passé celui qui l'a lancé ? » Il riait, Basebygy. Et Zarza était furieux : « je n'ai pas encore trouvé celui qui puisse en finir avec les miens ! J'ai demandé à voir un mpolotá et pas un imposteur ! Tu ne sais rien de ces choses et tu es un menteur ! Je vais te montrer ce que je sais ! »

23. Basebygy était excité par les critiques de Zarza. Il avança avec son cheval et avec sa lance et ramassa le collier que l'autre avait jeté. C'était comme un symbole qu'il acceptait de se battre : « mon oncle ! mon oncle ! je vais tuer ce Tomaraho ! criait-il, je vais le clouer sur son cheval ! ». Et Zarza répondit : « Tu as vu mon cheval ? ce ne sera pas si simple de l'abattre ! » et il monta sur son

593. Nous suivons pour combat avec tomaraho, CORDEU, *op. cit.*, 1981, r. 98.

cheval et prit sa lance, « regarde ton cheval ! tout maigre qu'il est ! on va l'écraser un peu pour voir ! » Zarza était déjà sur le terrain et avança au galop, mais lorsqu'ils se heurtèrent, Basebygy lui transperça l'épaule et le fit tomber par terre. Puis il se retourna vers les siens et prit un tártar (sifflet de guerre en os) et se mit à siffler et à siffler pendant que les autres applaudissaient parce que Basebygy avait tué Zarza. Ils s'avancèrent tous vers les Tomaraho qui accompagnaient Zarza et les tuèrent. Ils prirent tous les chevaux qu'ils avaient ! Alors une vieille s'est approchée et a crié à Basebygy : « C'est bien ! mais si vous allez partir de nouveau en guerre, il faudra que vous m'apportiez une machette ! même un petit morceau de machette ! sinon je ne peux pas manger ces palmiers ! ». Et Basebygy lui répondit que oui, qu'elle aurait sa machette.

24. Ils partirent tous à la poursuite des femmes tomaraho qui accompagnaient les hommes morts et qui avaient fui. Ils les ont pistées et suivies pendant toute la nuit. Le matin, ils les aperçurent. Elles étaient en train de manger du kó (graines). Puis ils ont entendu que plus loin d'autres mangeait aussi du kó. On aurait dit des perroquets à cause du bruit qu'elles faisaient. Elles remplissaient leur sac de kó pour en apporter à leur campement ; mais les ennemis les suivaient et elles ne s'en étaient pas rendues compte. Parmi les gens de Basebygy, il y avait trois femmes qui ne perdaient plus leur sang tous les mois (orraxa). Et ces vieilles disaient : « Nous aussi on veut les tuer ! S'il n'y a que des femmes, laissez-nous les tuer ! » – « D'accord, dit Basebygy, allez-y d'abord ». Et ces orraxa ont pris toutes ces femmes qui s'étaient échappées et les tuèrent toutes. Elles tuèrent toutes ces femmes qui mangeaient du kó !

25. Puis ils aperçurent un autre homme à cheval, et qui faisait des gestes étranges. Ils s'approchèrent et comprirent qu'il pleurait la mort de sa femme. Quant il fut bien près, un Chamacoco mit son bítete (ornement de plumes) et monta sur son cheval. L'autre comprit que c'était un Chamacoco parce qu'il vit le bítete. Mais il ne savait pas monter à cheval. Il était sur le cheval comme ça, sans savoir. Il l'avait trouvé lorsqu'on avait tué son ancien propriétaire. Lorsqu'il vit le Chamacoco, il essaya de fuir mais il tomba par terre. Le Chamacoco se précipita sur lui avec son noshikó et lui défonça la tête. Puis il prit son cheval et l'attacha à un arbre : « vous avez vu d'où il venait, celui-la ? C'est de ce côté qu'il venait ce vieux, c'est par là que nous trouverons qui tuer ! »

26. Ils marchèrent jusqu'à ce qu'ils trouvèrent une partie de Tomaraho. Ils campaient sous la protection d'une viúuta. C'est une palissade avec des troncs empilés les uns sur les autres, bien serrés pour que personne ne rentre. Et à l'entrée, ils avaient mis un tronc bien épineux ; ils le mettaient à l'entrée pendant la

nuit pour fermer cette viúuta. Il y avait un petit qui était de l'autre côté de la palissade, et qui criait « Oté ! Oté ! maman ! maman ! ». Ils avaient fermé la palissade, mais la mère du petit n'était pas encore rentrée. Alors les Ebitoso, mais il ne s'appelaient pas encore « Ebitoso », ces Chamacoco ont dit : « les voilà ! nous allons approcher en silence. Envoyez une femme en avant pour qu'elle dise au petit qu'elle est sa mère et qu'elle rentre à la maison. Ils enlèveront l'ehrrúta (le tronc) ! » Ils ont dit aussi qu'il ne fallait pas tuer ce petit. Qu'il fallait l'emmenner. Alors la femme s'approcha et cria « je suis là, mon petit ! je suis arrivée ! » Et le gamin partit chercher son père pour qu'il enlève le tronc. Tout le monde est entré et ils les ont écrasés avec leur noshikó. Basebygy, le groupe de Basebygy, tua tout le monde dans ce campement !

27. Mais ils ne tuèrent pas les petits. Ils ont pris tous ces petits et les ont emmenés avec eux. Ils ont tué leurs pères et ils les ont emmenés avec eux. Ceux qui avaient quatre ou cinq ans restaient dans le parti (clan) de celui qui le prenait ; ceux qui étaient plus grands, dix ou douze ans, avaient déjà un parti, parce que ces Tomaraho avaient les mêmes partis que les Ebitoso, et ils gardaient le parti de leurs parents. Ils prirent tous les petits et rentrèrent chez eux. Maintenant, il y aurait une autre guerre et il fallait se mettre en sécurité. Ils avaient déjà ces úrshuo (adoptés) et il fallait rentrer. Basebygy les emmena au campement.

b. La guerre «Chamacoco » - « Tomaraho »

Les affrontements entre Basebygy et les bandes Caduvéó, dont l'importance est d'abord symbolique ou idéologique, signent la fin d'une époque. Ils étaient en eux-mêmes le symptôme d'une crise, celle de la dislocation définitive du système tributaire qui articulait de longue date la marge chaquéenne de l'Alto Paraguay. Interprétés comme la « conquête » définitive de la rive fluviale, ces événements signent aussi la fin des « entrées » mbayá sur le Chaco et donc, l'avènement d'un nouveau temps, celui que décrivent les explorateurs de la fin du XIX^e siècle : paysage pacifié où la guerre ne subsiste plus que comme un fait littéraire, punctum symbolique d'une narrative de geste et de sagas qui peut travailler cette violence parce qu'elle n'est plus. En fait, elle s'est déplacée. D'un côté, l'ouverture du front de colonisation sur l'Alto Paraguay « émancipe » d'une certaine façon les populations riveraines jusqu'alors soumises à la tutelle mbayá. Mais cette émancipation est bien relative et il faudrait pouvoir lire comment la figure du colon riverain se substitue, en la transformant, à celle des anciens capitaines et caciques du système chaná-mbayá. Si la présence colonisatrice pacifie – par la force

– l’ancienne domination des « Indiens cavaliers », ce n’est que pour lui en substituer une autre, non moins violente, qui, se greffant sur des dynamiques anciennes, les déplace et les transforme vers une nouvelle formulation : sous de nouvelles logiques, la « dépendance périphérique » des campements chamacoco se maintient, le flux de captifs persiste (désormais destinés à l’économie aussi bien libidinale que matérielle des colons), l’asymétrie des moyens et l’idéologie négative (promptement confirmée par les missionnaires qui s’y installeront) ne se démentent pas.

Mais cette image pacifiée de la rive fluviale contient la trace d’autres violences, invisibles, qui agitent l’arrière-pays. D’où viennent sinon tous ces « captifs » et tous ces « esclaves » qui nourrissent la masse démographique des pacifiques campements riverains ? La violence guerrière n’a pas disparu, elle s’est déplacée. Si elle a déserté la rive fluviale, c’est pour sévir dans les terres intérieures – déclinaison chaqueenne de sa forme riveraine. Deuxième articulation donc, qui s’annonçait déjà dans l’opposition faite par Almeida Serra entre les « Xamicoco » et les « autres Xamicoco », qui apparaissait aussi dans celle de Boggiani entre les « Chamacoco *proprement dits* » et les « Tumereha », et qui organise la trame politique de l’arrière-pays *chamacoco*. Le système de violences qui permettait le flux de captifs « chamacoco » vers les campements caduvéó se double d’un autre, intérieur, qui habilite la circulation des captifs « tomaraho » vers les campements « chamacoco ». Or, si ces deux systèmes – ces deux articulations d’un même système – partagent la même orientation (prise de captifs, violence offensive, moyens asymétriques, etc.), ils prennent des formes différentes ; ils conjuguent différemment une même violence.

Comme dans le cas de la faille qui sépare les « Chamacoco » des Caduvéó, celle qui s’installe entre « Chamacoco » et les « Tomaraho » est orientée et asymétrique. Dans les deux cas, le flux de captifs est unidirectionnel. Nous ne trouvons pas de captifs caduvéó dans les campements chamacoco, mais les campements caduvéó détiennent par contre une importante quantité de captifs chamacoco. De la même façon, les campements « chamacoco » sont à la fin du XIX^e siècle majoritairement constitués de captifs « tomaraho » sans que nous puissions trouver trace de captifs chamacoco dans les campements tomaraho. C’est-à-dire que ce système de guerres à double articulation draine des populations de l’intérieur du Chaco vers la rive fluviale sans qu’aucun contre-flux ne compense ni n’équilibre ce mouvement. Donnée critique, car nous nous éloignons de l’idée des guerres indiennes comme un système fermé fait de symétries et de circulations (le revers de l’échange, dira-t-on). Il apparaît au contraire que ce système n’est ni symétrique ni circulaire (et encore moins « égalitaire ») : il fonctionne « à pure perte ».

Le caractère unidirectionnel de ce flux est important aussi parce qu’il constitue la donnée de base pour comprendre la dynamique Chamacoco – Tomaraho. Cette violen-

ce est orientée ; elle procède offensivement en sens inverse à celui des captifs. Boggiani avait déjà constaté que « *la distinction entre “Chamacoco bravos” (farouches, féroces) et “Chamacoco mansos” (dociles, pacifiques) est appliquée par les chrétiens de façon impropre ; car pour être justes, il faudrait appeler “bravos” les Chamacoco et “mansos” les Tumanaha* »⁵⁹⁴. Il signifiait ainsi le fait que cette violence est exercée fondamentalement par les « Chamacoco » sur les « Tomaraho » (mais il ne s’agit pas d’entités compactes). Baldus confirme aussi le caractère orienté de cette violence : « *Les Horio et les Ebidoso [...] professent une haine féroce aux Tumereha. Ils les tuent où ils les trouvent, et prennent leurs enfants comme esclaves. Les Tumereha n’ont pas les mêmes sentiments. Au contraire, ils ont peur, ce qui peut s’expliquer parce qu’en général ils semblent physiquement plus petits et plus maigres que leurs voisins du nord, et parce qu’ils ignorent probablement leur supériorité numérique* »⁵⁹⁵. L’allusion à une supposée différence de contexture physique est bien surprenante : tout l’intérêt du problème qui nous occupe est justement de constater l’importance de la circulation des individus entre les deux camps, la majorité des « Ebidoso » et « Horio » étant... des enfants « tomaraho ». Cette frontière est politique et non pas raciale. Aussi, si ces « Épars » tomaraho ignorent leur supériorité numérique, c’est bien parce qu’ils ne constituent pas la « tribu » que voudrait en faire Baldus : cette catégorie fonctionne de façon générique pour désigner une constellation de groupes familiaux disséminés dans les terres intérieures du Chaco.

La « peur » que, selon Baldus, manifestaient les « Tomaraho », n’est pas sans rappeler l’« angoisse » et la « terreur » que montraient les « Chamacoco » face aux Caduvéos. Et en effet, si nous nous en tenons aux images retenues par la narrative indienne, les zones frontalières vivaient dans une situation de grande tension. Des groupes campant sous la protection permanente de palissades dont les entrées étaient systématiquement refermées pendant la nuit, des sentinelles scrutant en permanence les signes d’une présence étrangère, la préoccupation quotidienne pour brouiller les traces menant aux campements, sont autant d’indices qui laissent imaginer la tension et la crainte permanentes qui hantaient les lieux. Ils montrent aussi le caractère fondamentalement défensif des stratégies adoptées par les populations de l’intérieur face à l’avidité guerrière de celles qui entretenaient le commerce riverain. Cependant, le caractère asymétrique des affrontements est sensiblement moins marqué que ceux qui caractérisent la fracture Caduvéo/Chamacoco. Dans les récits situés vers 1870, par exemple, il n’y pas de présence d’armes à feu ; elles n’apparaîtront que dans ceux décrivant la situation vers

594. BOGGIANI, *op. cit.*, 1898, p. 84 ; repris par BALDUS, *op. cit.*, 1935a, p. 532.

595. BALDUS, *op. cit.*, 1935a, p. 535.

1920 (cf. infra, cycle du cacique Chicharrón). C'est-à-dire que ces affrontements se produisent avec des moyens techniques relativement équilibrés. La présence de chevaux – peu courante dans les terres intérieures du Chaco – ne paraît pas être une donnée déséquilibrante ; ils n'interviennent pas dans les combats (seulement dans les défis individuels réglementés) et ils ne sont pas associés à l'un des camps en particulier. C'est surtout d'armes de coup ou de choc qu'il s'agit – *noshiko*, *alebyk*. Les lances et les flèches semblent avoir plus d'importance dans les combats avec les Caduvéo – contre un adversaire muni d'armes à feu et chevaux.

Les récits tomaraho qui parlent de ces combats ne diffèrent pas substantiellement sur ce point. Des attaques tomaraho contre des campements chamacoco sont souvent mentionnées. Mais il s'agit généralement d'exploits individuels, de ruses et de stratagèmes cherchant, soit à se venger d'une action précédente en s'acharnant sur un groupe « chamacoco » réduit ou égaré, soit à libérer et récupérer des captifs soustraits lors de raids antérieur par une action silencieuse et nocturne. C'est-à-dire qu'elles répondent en général à une « stratégie du faible » qui n'est pas sans rappeler la teneur des actions chamacoco contre les Caduvéo.

c. La circulation des captifs

Partageant un même propos et une même orientation, participant d'un même système, ces deux fractures se résolvent pourtant différemment. Ce n'est pas seulement que la « guerre » est, dans le deuxième cas, plus équilibrée dans ses moyens et plus réciproque dans sa violence : son statut et sa dimension sociale varient aussi. Elle s'inscrit ici dans un ensemble plus vaste et nuancé de médiations et de circulations qui la densifie et la complexifie : comme si, entre sa première et sa deuxième articulation, et dans la mesure où elle s'enfonce dans le Chaco, cette violence tendait à se plier sur elle-même, à se dissoudre dans une autre économie de la guerre, plus fragmentaire et moins définitive, contrecarrée par des mécanismes alternes (joutes, compétitions, défis, insultes, etc.) qui tendent à la faire signifier à l'intérieur d'un texte plus riche et transversal, commun aux partis adversaires. Ce mouvement n'est pourtant pas unanime ni arrêté ; il ne dément pas le caractère asymétrique d'une violence dont le but continue à être la capture d'individus destinés à nourrir la masse démographique des campements riverains et au commerce frontalier. Ce flux continue à être unidirectionnel et cette violence continue de s'exercer de façon offensive, intentionnée et orientée vers les populations de l'intérieur ; mais elle tend à se compliquer, à s'estomper dans un éventail plus large de médiations possibles.

Cet estompage ou ce débordement du fait guerrier s'opère d'abord par un ensemble de procédés que nous pourrions provisoirement appeler « métaphoriques » et qui élaborent cette violence en la transposant dans d'autres dimensions. Ainsi, dans la très vaste « culture ludique » chamacoco, des jeux, notamment *l'osiwute*⁵⁹⁶, acquièrent une signification politique importante en opposant, à des moments précis de l'année, des « équipes » qui à d'autres moments sont susceptibles de se faire la guerre. *L'osiwute* est déjà mentionné dans la saga anabsonnique ; Ashnuwerta favorise la socialité des « hommes » et des « anabsoro » en les faisant jouer à *l'osiwute* : le jeu fonctionne dans l'imminence de la guerre et en effet, parce qu'il ne réussit pas à opérer une médiation efficace entre les deux camps, ceux-ci finiront par s'affronter. Dans les rapports écrits par Bélaieff à la suite de ses expéditions dans la région, et confirmés par la version du « cycle du cacique Chicharrón » que nous examinerons plus tard, les « terrains » destinés à ce jeu sont situés à la frontière entre le « pays horio », dont les campements principaux sont à Oia, et le « pays tomaraho » qui s'étendait au sud-ouest⁵⁹⁷. SúsNIK aussi mentionne la distinction entre l'équipe des « Arrebyt'oso » (ceux de l'intérieur ou du 'champ') et celle des « Onot'oso » (ceux de la rive ou du fleuve)⁵⁹⁸. Ce jeu a généralement été interprété dans le cadre du « dualisme » de la société chamacoco⁵⁹⁹ ; mais, en faisant du principe dualiste un opérateur structurel qui fonctionnerait à l'intérieur d'un corps social fermé et donné, sa connexion avec la dynamique guerrière a été mésestimée. À un autre niveau, la violence guerrière peut aussi être transposée « métaphoriquement » par le biais de l'activité chamanique. Si aucune excursion guerrière ne saurait se passer d'un accompagnement chamanique qui sache conjurer la surprise et nouer le lien avec les forces nécessaires au succès de l'entreprise, il est aussi fréquent que des affrontements chamaniques aient lieu en marge de toute entreprise guerrière. Encore récemment⁶⁰⁰, des conflits politiques entre « Ebidoso » et « Tomaraho » pouvaient prendre la forme de combats cryptés où chaque partie attendait avec angoisse le dénouement d'un affrontement silencieux et distant entre le *wozo* de deux *konsaha* opposés : l'arrivée ou non d'une tempête que l'un pousse et l'autre repousse, la présence ou non du gibier que l'un attire et l'autre chasse, le chant d'un oiseau, la pluie, etc., sont autant de formes visibles qui mesurent l'efficacité des « forces » en concurrence. L'ensemble

596. Sorte de hockey ou « chueca » joué à deux équipes avec une balle en fibres tressés. Cf. BERNAND, *op. cit.*, 1977, p. 89 ; SÚSNIK, *op. cit.*, p. 99.

597. J. BÉLAIEFF (1925), « Informe de la misión de reconocimiento de 1925 elevado al Ministerio de Guerra y Marina », Biblioteca Ossuna-Massi, Asunción ; cf annexes : récits « Chicharrón ».

598. SÚSNIK, *op. cit.*, p. 100.

599. SÚSNIK, *op. cit.* 1969 : prim cap. ; CORDEU, *op. cit.* 1981.

600. A Potrerito, 1986. com. pers. Escobar.

des éléments célestes et terrestres est alors polarisé et précipité vers la scène d'un conflit dont la guerre n'est plus qu'une des possibilités.

Mais cette violence peut aussi être travaillée par des mécanismes que nous dirons, toujours de façon provisoire, métonymiques. La scène guerrière ne se travestie plus en une autre, ludique ou magique, mais elle est comme contenue ou résumée dans un affrontement partiel et très fortement chargé. Les défis et les combats entre chefs guerriers en serait une des formes paradigmatiques : une des versions de la saga de Basebygy dessine les formes de cet affrontement, mélange d'insultes, d'habileté oratoire, de provocation et de combat, qui ne se prolonge pas nécessairement par un affrontement « total » entre les partisans de chaque camp. Ces affrontements sont réglés et l'existence même d'un protocole plus ou moins précis dans leur déroulement (mots de défis, se lancer des objets, interpréter la position où ses objets sont tombés, etc.) montre bien l'effort pour concentrer et donc délimiter l'action guerrière. On peut interpréter dans le même sens les joutes – notamment féminines – où les différents partis s'insultent, se dénigrent et se provoquent longuement, en arrivant même à des rixes individuelles, sans pour autant se livrer à une violence guerrière déchaînée. Comme pour l'*osiwute*, ces séances d'insultes réciproques ont généralement été comprises dans le cadre d'une opposition entre « moitiés », la partie réunissant les clans « forts » injuriant celle regroupant les clans « faibles »⁶⁰¹ : mais, une fois de plus, l'analyse est circonscrite au champ clos d'une « communauté » ou d'un « village », effaçant du coup une des principales fonctions de ces articulations, celle de constituer une ouverture par laquelle un ensemble de conflits, de filiations et de loyautés extraterritoriales s'infiltrent et s'impliquent au sein du campement : les appartenances claniques permettent de tisser une circulation transversale – elles impliquent des visites, du commerce, des cousinages, des compromis – qui déborde largement le cadre de « la communauté ». Ainsi, l'hostilité entre deux clans n'est aucunement un fait *intérieur* au cadre, par ailleurs toujours changeant, du « village ».

Nous voyons donc bien comment cette situation est contradictoire. D'une part, la violence exercée par les « Chamacoco » riverains sur les populations de l'intérieur est bien réelle et non équilibrée. Le flux de captifs maintient son caractère unidirectionnel et des contingents importants d'individus sont drainés vers la rive fluviale. Même atténuée, l'asymétrie dans les moyens et dans l'idéologie de cette violence se maintient aussi. Aux raids de capture entrepris par les « Chamacoco » vers les terres intérieures, les « Tomaraho » opposent une modalité de guerre qui est fondamentalement défensive

601. B. SÚSNIK (1957b), *Estudios chamacoco*, Asunción : Sociedad Científica del Paraguay & Museum Dr. Andrés Barbero, 1957, p. 55.

(palissades, dissimulations, ruses, etc.). Mais pourtant, partageant ces traits généraux avec la violence riveraine qui caractérise la première articulation, à mesure qu'elle s'avance à l'intérieur du Chaco cette violence tend à se compliquer en une trame plus vaste de médiations, de substitutions et de déplacements du fait guerrier. La situation est contradictoire en ceci que ces mécanismes ne réussissent pas à neutraliser ou à équilibrer une violence qui continue de s'exercer comme une « guerre de capture » mais qui, en même temps, se recouvre d'une quantité d'éléments et de médiations qui tendent à la nuancer ou à la dissoudre. Nous croyons que cet aspect contradictoire indique le caractère inachevé de cette trame, son historicité. Elle est un moment d'un processus en cours ; une situation sociale qui ne se contient pas entièrement, qui est en cours de stabilisation ; un remodelage politique de l'Alto Paraguay qui, à la fin du XIX^e siècle, n'a pas fini de s'opérer.

Cette violence a encore une forme asymétrique, elle est dirigée vers les populations de l'intérieur, elle s'exerce offensivement et a toujours la capture des individus comme but principal. Mais elle tend à se plier sur elle-même sous l'action d'un ensemble de mécanismes sociaux de médiation ou de substitution qui l'amortit ou l'équilibre partiellement. Ces mécanismes constituent la spécificité de cette « deuxième articulation » du système de guerres alto paraguayennes. La violence guerrière maintient son orientation générale, mais elle se *complique* en une trame émergente de compensations et d'élaborations culturelles.

Une façon de comprendre cette spécificité serait de constater que la violence Caduvéo-Xamicoco opère dans un cadre d'« extériorité » culturelle, alors que celle entre Xamicoco et Tomaraho le fait à l'intérieur d'un continuum culturel constitué. On pourrait dire alors, en reprenant une terminologie que nous essayons ici de dépasser, que la première correspond à un modèle de guerre « exogène » et que la deuxième tend vers des formes « endogènes » ; c'est-à-dire qu'il s'agirait dans le deuxième cas d'une guerre ou d'une violence « interne » à l'univers « chamacoco ». Nous pourrions alors identifier un ensemble d'éléments caractéristiques orientés à gérer, sublimer ou encadrer le fait guerrier. L'*osiwute*, les joutes verbales, les compétitions entre chefs guerriers, les combats chamaniques seraient autant de traits susceptibles de nourrir le chapitre « guerre » d'une monographie chamacoco. Dans cette perspective, la violence Caduvéo-Chamacoco ne pourrait être pensée en continuité avec celle qui sévit entre Chamacoco et Tomaraho, car elles seraient de nature différente : la première, extérieurement subie et non réglementée, serait formellement équivalente à une catastrophe naturelle ou à une épidémie (factum, événement extra social) ; la deuxième, qui voit apparaître des formes réglementaires et codifiées, serait un événement proprement culturel, un événement *intérieur* à un espace culturel intelligible et donc formellement plus proche

d'autres expressions culturellement élaborées du conflit, telles la danse, les rituels ou les jeux.

Il nous paraît ici plus utile d'inverser cette perspective. Le problème qui se pose n'est pas celui de distinguer entre les guerres ayant lieu à l' « intérieur » ou à l' « extérieur » d'un corps social constitué, mais de voir comment ce cycle guerrier finit par produire une intériorité et par impliquer sociologiquement des éléments jusqu'alors séparés. Il ne s'agit donc pas de comprendre comment la guerre peut fonctionner à l'*intérieur* de quelque chose comme « les Chamacoco », mais de voir comment cette entité apparaît comme un pli – ou un repli – d'une violence qui est toujours pure extériorité ; de voir, en d'autres termes, comment les « Chamacoco » existent à l'intérieur de ce cycle guerrier. Plus précisément, il faudrait comprendre comment un circuit de violence qui peut être dit de « pure perte », caractérisé par un flux unidirectionnel et non récursif de captifs, peut générer, sous des conditions historiques précises, des zones de « fermeture » qui assignent à cette violence un domaine « intérieur » : des zones où il n'y a plus de « perte » et le flux, replié sur lui-même, peut devenir sociologiquement productif, c'est-à-dire, réversible.

Cette scène n'est pas aboutie, elle se cherche encore, elle est travaillée par un cycle guerrier qu'elle ne finit pas d'appriivoiser et qui maintient encore sa charge déstabilisatrice. Des entités sociales et politiques sont en train de se définir, elles sont en train de s'agencer dans les recoins et les replis d'une géographie émergente de la violence. Tout cet espace est bouleversé. « Les grandes révolutions » mentionnées par les informateurs agitent même les régions les plus lointaines, les plus reculées, les plus invisibles au regard riverain. Les « Chamacoco » tendent progressivement à constituer une « classe ethnique » ; les « Broussards/Tomarahó » commencent, par le biais de captivités successives, à devenir la strate commune à la base de l'ensemble des campements dans la région ; ces guerres tendent progressivement à devenir des guerres entre « proches » – de fait, si la plus grande partie des campements ebitoso est constitué de captifs tomarahó, qui fait la guerre lorsque les Ebitoso attaquent un campement tomarahó ? Scène mouvementée, donc, et en cours de définition.

d. La contradiction des captifs ou la guerre contre elle-même

La dislocation du système interethnique alto paraguayen suite à la guerre de la Triple Alliance (1865-70) et à l'ouverture du front de colonisation sur le cours supérieur du fleuve (à partir de 1880), mit fin à la subordination périphérique des populations riveraines aux capitaineries mbyá. Avec elle, le flux de captifs chaquéens vers les cam-

pements du Mato Grosso s'estompa aussi. Au début du XIX^e siècle, Almeida Serra pouvait indiquer la vente de quelque 600 captifs « Xamicoco » au cours des deux années que couvre son rapport ; un siècle après, même si quelques femmes et enfants étaient encore vendus aux bandes caduvéo venues commercer sur la rive occidentale, cette traite avait perdu de son importance et ne jouait plus un rôle déterminant. Or, malgré la disparition du commerce trans-riverain, les guerres de captures se sont poursuivies dans les terres intérieures du Chaco et, à en croire les témoignages indiens, leur intensité s'est accentuée : où sont donc passés les captifs ?

D'après les descriptions disponibles, aux débuts du XX^e siècle, la plus grande partie des campements « chamacoco » (horio, ebidoso) était constituée par des captifs « tomaraho ». Nous avons cité Boggiani qui pensait que, dans les campements riverains, les esclaves étaient sans doute plus nombreux que les « Chamacoco » « *de descendance pure* »⁶⁰². Fric, qui suivit les traces de Boggiani, dit la même chose : les foyers chamacoco qu'il visite sur la rive du fleuve sont aussi majoritairement constitués de captifs tomaraho⁶⁰³. Et la situation ne se limite pas aux campements riverains. Au nord-ouest, vers les arrières bases « horio » (chamacoco), « *l'intégration de femmes captives tomaraho était devenue une condition pour la survivance tribale* ». Si, vers la fin du XIX^e siècle, le commerce de captifs avec les capitaineries caduvéo s'était estompé, vers l'intérieur du Chaco par contre, la circulation des captifs était devenue un élément déterminant dans la constitution des différentes entités sociopolitiques. Ce processus, à caractère émergent, ne fut pas sans produire d'importants bouleversements dans les sociétés « chamacoco » : « *la présence de cette masse de "yílla-captifs" tomaraho créait un désajustement important dans la société ebidoso-xorio-chamacoco, celle-là même qui les nécessitait, et avait provoqué une véritable « tomarahisation » des populations septentrionales* »⁶⁰⁴. Ainsi, les sociétés « chamacoco » du début du XX^e siècle sont en pleine transformation, travaillées par d'importantes contradictions internes qui tiennent fondamentalement à la pression qu'exerce la masse croissante de captifs venus des populations « éparses/tomaraho » de l'intérieur. Cette tension est décisive pour comprendre, non seulement l'évolution dans la relation (et dans les modalités guerrières) entre « Chamacoco » et « Tomaraho », mais aussi, et plus décisivement, les mécanismes selon lesquels ces sociétés s'impliqueront dans l'engrenage colonial et, plus tard, dans la guerre du Chaco : c'est cette strate majoritaire de captifs qui assurera la médiation avec le front colonisateur.

602. BOGGIANI, *op. cit.*, 1898, p. 123.

603. FRIC, *op. cit.*, trad. Chap. I, ii, iii.

604. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 15.

S'il est bien vrai que le terme « captif » – et *a fortiori* celui d' « esclave » – doit être nuancé et qu'il faut se garder d'extrapoler sans les précautions nécessaires le sens qu'il a pu avoir au sein du monde colonial, il ne faut pas non plus, en sens inverse, ignorer les rapports de domination et de subordination qu'il suppose. Après sa première visite à la zone, Baldus signalait que « *l'Indien traite les esclaves mieux que lui-même, c'est-à-dire, il partage avec eux sa nourriture et leur cède les meilleurs morceaux* »⁶⁰⁵. Cette appréciation, sans doute bien intentionnée, ne semble pourtant pas correspondre aux descriptions disponibles. Ce passage du combat de Basebygy contre les « Moro » montre explicitement la violence qui accompagnait les prises de captifs : « *lorsque vous verrez une vieille, tapez-lui dessus ! Mais si c'est une jeune, il faut la prendre et l'attacher ! Lorsqu'elles courent, il faudra les prendre et les ligoter deux par deux ! À un même bâton vous les attachez bien fort. Et ils prenaient les petites et les attachaient à ces bâtons, bien fort, avec un nœud spécial, chaque fois qu'elles essayaient de fuir, la corde serrait un peu plus leurs mains [...] Ils avaient pris plein de petites filles. Et ils les ramenèrent au campement. Ils ne brûlèrent même pas les morts, ils les laissèrent là et partirent avec les petites ligotées deux par deux. Lorsqu'ils arrivèrent au campement, les femmes s'approchèrent et les fouettèrent* »⁶⁰⁶. L'image de ces files de « captifs » attachés qui sont aussitôt inspectés par les femmes – en particulier les plus vieilles –, fouettés et châtiés dès leur arrivé au campement se répète dans d'autres récits⁶⁰⁷.

Selon SúsNIK, le terme *yílla* qui désignait en général les « captifs » était aussi utilisé pour traduire le terme espagnol de « péon », en faisant référence à leur situation de subordination face aux « patrons » des exploitations paraguayennes. Le « péon » était un *mâr yíllak*, un « captif des Blancs »⁶⁰⁸. Comme lui, les *yíllak* tomaraho devaient être toujours « ceux qui bougent » : ils fournissaient la plus grande part du travail quotidien, ils servaient comme porteurs lors des déménagements communautaires, ils étaient susceptibles de troc et, si l'occasion le méritait, ils pouvaient être sévèrement punis⁶⁰⁹. Fric, qui est à ce sujet plus loquace que Baldus, décrit ainsi le premier dialogue qu'il entretint avec le glorieux Mendoza, de nom indien Serwiche, qu'il amènera plus tard à Prague : « – *et toi, pourquoi tu ne travailles pas ? tu ne veux pas gagner un peu d'argent en coupant un peu de bois pour le vapeur ? Häfflinger [le colon] savait que l'Indien comprenait, mais Serwiche ignore ses questions et pour souligner son orgueil*

605. H. BALDUS (1927), « Os Indios Chamacocos e a sua lingua », in : *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1927, vol. 15, n° 2, p. 29.

606. CORDEU, *op. cit.*, 2003, t. 31, p. 245-246.

607. Voir CORDEU, *op. cit.*, 2003, chap. Tomaraho conflit avec ebitoso.

608. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 17.

609. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 16.

*il décida de me répondre directement et dans sa langue : « mon père et mon oncle [frère de la mère] étaient des mpolotá, des caciques. Nous ne travaillons pas. La terre nous alimente. Ma famille est éteinte. Je suis seul. J'ai deux jeunes esclaves et une esclave tumrahá, que j'ai pris dans la guerre »*⁶¹⁰. « Travailler », veut dire ici travailler pour les colons et, à l'occurrence, comme coupeur de bois dans les stations de ravitaillement fluviale. Serwiche, à l'instar de son père et de son oncle maternel, ne « travaille » pas, l'approvisionnement en bois pour le vapeur sera fait par ses « esclaves » ou, si l'on respecte la traduction indienne, par ses « péons » tomaraho. On voit bien quel rôle se prépare à jouer la masse des captifs tomaraho dans la relation des « Chamacoco » avec le front colonisateur.

Les « captifs » pouvaient certes être « troqués » ou « vendus », mais si, comme le signalent Boggiani ou SúsNIK, ils étaient devenus une composante démographique essentielle des campements « chamacoco », l'on doit en conclure que cette circulation était circonscrite et que leur échange était devenu un problème moins urgent que celui de leur intégration. Selon les récits disponibles, les enfants capturés lors des raids vers l'hinterland étaient assimilés au clan (au « parti » pour reprendre la traduction, plus précise, utilisée par les narrateurs) du guerrier qui les avaient capturés. SúsNIK signale que le « captif » appelait son « maître » par le terme de *diy*, « père », et la relation classificatoire devenait extensive à l'ensemble de la parentèle de celui-ci, comme à celle de la « maîtresse/mère »⁶¹¹. Cependant, ajoute-t-elle, lorsqu'un *yilla* tomaraho affichait sa filiation et se disait publiquement « frère » des enfants « légitimes » d'une famille « chamacoco », il était promptement démenti par les intéressés, qui cherchaient avant tout à faire remarquer la différence entre un enfant « pur » et un captif ou fils de captif. Ceux-ci étaient appelés, selon un terme que nous avons déjà retrouvé dans la saga anabsonnique, *abo yarïs*, « fils peints » ou métis.

Il semble que les « captifs » étaient traités différemment selon leur sexe. Si les foyers constitués par un « captif » et une chamacoca étaient peu fréquents, ceux constitués par mariage entre un « chamacoco » et une « captive » tomaraho étaient nombreux. Les nouveaux gendres venaient alors prêter leur service pré-marital dans la maison de leurs beaux-parents, les « pères » putatifs de la captive tomaraho. Or, toujours selon SúsNIK, si celle-ci venait à divorcer ou devenait veuve, elle retrouvait son statut de *yutoro*, « pute », et elle était répudiée par sa famille adoptive. « *Le mécanisme intégrateur était dirigé de façon préférentielle aux femmes, la tendance étant de donner les hommes et enfants captifs aux mbayá-caduvéó et de garder les femmes captives pour survivre*

610. FRIC, *op. cit.*, 1993, p. 11.

611. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 16.

comme entité ethnique »⁶¹². Cela a bien pu le cas tant que le système tributaire alto paraguayen se maintenait en vigueur, mais plus lorsque la dynamique trans-riveraine fut interrompue par l'interposition du front colon. Le « travail » étant pactisé directement entre le colon et les « caciques » ou chefs de famille chamacoco, ceux-ci ont eut tendance à devenir des *capata'í*, des « petits contremaîtres » : les hommes captifs – « péons » indiens – n'étaient plus destinés au troc ou à l'échange mais à travailler pour compte du « petit patron » chamacoco qui pouvait par ailleurs consolider sa position en mariant ou prostituant ses captives dans la périphérie des foyers de colonisation.

Dans les campements, la position sociale des captifs était doublée par un ensemble de marqueurs symboliques et linguistiques qui tendaient à renforcer la différence entre l'élite émergente des *mpolotá* et la masse subalterne des *yilla*. Boggiani notait que ceux-ci étaient préférés comme « chanteurs » et qu'ils imitaient le chant de différents animaux ou « *les voix et les postures de leurs maîtres* » chamacoco⁶¹³. Cette situation de « bouffons » est aussi signalée par d'Orbigny au sujet des Guarañoca (zamuco) qui se livraient à des « *jeux et danses grotesques* »⁶¹⁴. SúsNIK rapporte un ensemble de jeux à caractère grotesque, généralement avec des motifs sexuels, qui étaient exécutés par les *yilla tomaraho* (« le fourmilier et le chasseur », « la tortue géante », etc.). À base de sketches et de jeux de mots, l'humour servait ainsi pour compenser et inverser les humiliations subies, les « maîtres » chamacoco étant généralement la cible privilégiée des moqueries⁶¹⁵. Il faut noter à ce sujet que le rôle de « bouffons » attribué à certains captifs avait déjà été mentionné dans le contexte des campements mbayá, où ils vivaient de blagues et de représentations grotesques qui contrastaient avec la solennité des « capitaines » guaykuru⁶¹⁶. Il semble que c'est dans ce sens aussi qu'il faut interpréter ce passage d'Almeida Serra : parmi les « Uaicurus » comme parmi les « Xamicocos » dit-il, « *il y a des hommes qu'ils estiment et sont estimés et qu'ils appellent « cudinhos », dont ils se servent comme femmes, surtout pendant leurs longues digressions. Ces cudinhos ou démons sodomites [nefandos demonios] s'habillent et se maquillent comme des femmes, parlent comme elles, font les mêmes travaux qu'elles, urinent accroupis, ont un mari qu'ils gardent jalousement et prennent toujours dans leurs bras, adorent que les hommes leur fassent la cour et, une fois par mois, font ridiculement semblant d'avoir*

612. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 16.

613. BOGGIANI, *op. cit.*, 1895, cit. in SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 17.

614. A.D. D'ORBIGNY, *op. cit.*, 1839, cit. in SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 16.

615. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 16.

616. F. DE AZARA (1809), *Voyages dans l'Amérique méridionale : Depuis 1781 jusqu'en 1801*, Paris : Dentu, 1809, rééd. : *Voyages dans l'Amérique méridionale : 1781-1801*, Paris : CoLibris, 2007, § « Mbaya », p. 231-239.

leurs règles »⁶¹⁷. L. Mott a interprété ce passage dans le cadre du dossier, largement invisibilisé par l'ethnologie, de l'homosexualité et de la sodomie dans le monde indien⁶¹⁸. Sans contester cette approche, il nous semble que le problème ne peut être réduit aux seules considérations de genre. Ces personnages sont à la croisée de deux figures qui peuvent converger sur la position subordonnée du captif : celle du bouffon, qui travaille à base d'imitation, de parodie et de blagues grossières surtout à caractère sexuel ; et celle qui « féminise » la position du captif. Cette féminité ou féminisation du captif a été argumentée le cas des foyers arawak-chaná de la marge occidentale du Chaco⁶¹⁹. Quoiqu'il en soit, la distance sociale entre la masse de captifs et les chaque fois plus minoritaires élites chamacoco donnait lieu à des symbolisations denses, où des figures telles que la parodie, l'humour ou l'exagération introduisaient *un jeu* dans les rapports de subalternité.

e. La crise des sociétés chamacoco

La présence massive et croissante de captifs dans les campements « chamacoco » produisit des tensions et des transformations importantes dans les sociétés indiennes. SúsNIK synthétise bien le problème : au cours du XIX^e siècle, dit-elle, « *la constitution d'une "classe ethnique" était en cours parmi les Horio et les Ebitoso, mais le contact avec les Blancs interrompit ce processus* »⁶²⁰. Nous reviendrons plus tard sur le deuxième aspect de cette affirmation, celui du rôle joué par le front de colonisation. Boggiani fut le premier à signaler l'existence d'une stratification en « classes » de la société chamacoco : « *les esclaves, qui sont aujourd'hui peut-être plus nombreux que les individus d'ascendance pure, forment une sorte de caste bien distincte, que l'on pourrait appeler "plèbe" par opposition à une "noblesse" de race pure* »⁶²¹. Et il ajoute plus tard, ce qui n'est pas sans rappeler les descriptions des « capitaines » mbyá au XVIII^e siècle, que

617. FRANCO DE ALMEIDA SERRA, *op. cit.*, 1803, p. 358.

618. L.R. DE B. MOTT (1994), « Etno-história da homossexualidade na América Latina », Comunicação apresentada no « Seminário-Taller de História de la Mentalidades y Imaginarios », Pontificia Universidad Javeriana, Departamento de Historia y Geografía, Bogotá, Colombia, agosto 1994, trad. fr. : « Ethno-histoire de l'homosexualité en Amérique latine », in : F. Crouzet ; P. Bonnichon & D. Rolland (éds.), *Pour l'histoire du Brésil : Mélanges offerts à Katia de Quierós*, Paris : L'Harmattan, 2000, p. 285-303. Voir aussi A. RAQUENA (1945), « Noticias y consideraciones sobre las anormalidades sexuales de los aborígenes americanos : Sodomía », in : *Acta Venezolana*, Caracas, vol. I, n° 1, julio/septiembre 1945.

619. COMBÈS & SAIGNES, *op. cit.*, 1991 ; COMBÈS & VILLAR (2007), « Os mestiços mais puros : Representações chiriguano e chané da mestiçagem », in : *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 13, n° 1.

620. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 17.

621. BOGGIANI, *op. cit.*, 1898, p. 123.

« un observateur avisé peut distinguer cette “noblesse” par ses traits personnels plus fins, par ses façons moins rustres, par une accentuation plus douce du langage et par une plus grande sobriété de caractère »⁶²². Cette stratification en « classes ethniques », n’est pas commune dans les sociétés de la « constellation » zamuco à l’intérieur du Chaco. Elle ne s’est pas développée parmi les populations ayoré et elle est inexistante chez les tomaraho. Par contre, elle est attestée de longue date dans le complexe alto paraguayen et s’est développée jusqu’à son paroxysme dans les « capitaineries » mbayá : vers la fin du XVIII^e siècle, rappelons-le, la « classe » ethnique guaicuru dominait un ensemble huit à dix fois plus important de « communs » de diverses origines, Noirs, Espagnols, Chamacoco, Bororó, etc. C’est dans ce sens que l’émergence d’une « caste » nobiliaire ou une différenciation en « classes » ethniquement différenciées dans les sociétés chamacoco riveraines a été interprétée comme une « mbayaisation » ou une « caduvéisation » de leur structure politique.

Dans les dernières décennies du XIX^e siècle, les sociétés chamacoco étaient en pleine évolution vers des formes plus hiérarchisées et stratifiées d’organisation sociale. Le rôle croissant de la guerre et des captifs dans la composition des campements, l’importance grandissante acquise par les *mpolotá* et chefs guerriers aux dépens des anciens mécanismes politiques, la concentration permanente (et non plus saisonnière) d’importants contingents humains sous une autorité plus centralisée, le développement d’une narrative guerrière et de sagas, l’apparition de jongleurs et de bouffons, etc. sont autant d’indices montrant l’importance de ce mouvement ; ces phénomènes ont eu tendance à se développer dans les campements chamacoco riverains et leur importance décroît au fur et à mesure qu’on s’éloigne vers l’intérieur du Chaco. Transformation avortée par l’irruption du front colonisateur ; processus qui ne put se consommer car la présence du front colon d’abord, et la guerre du Chaco plus tard, ouvrira à la masse de captifs une nouvelle marge de manœuvre et permettra l’émergence d’une nouvelle strate de médiateurs et d’autorités politiques (issues pour la plupart de cette « plèbe » signalée par Boggiani, nous le verrons tout à l’heure) qui enterrera définitivement le processus de constitution d’une classe de « capitaines » chamacoco. Dans l’analyse de SúsNIK, ce processus, avec les contradictions internes qui l’animaient, est la clé pour comprendre les modalités selon lesquelles les « Chamacoco » se sont impliqués dans l’orbite colonisatrice : « *c’est précisément cette strate de métis [fils de captifs ou de captives et colons, *abo yaris*] qui a influencé en grande partie la rapide déculturation chamacoco et la croissante instabilité des pratiques sociales ; les Ebitoso purs s’isolaient et se repliaient sur eux-mêmes, les métis Chamacoco-Blanc se mariaient avec des métis Ebitoso-Tomaraha et, leur nombre*

622. BOGGIANI, *op. cit.*, 1898, p. 123.

*étant devenu majoritaire, ils ont supprimé l'ancienne « chamacoqueria », disposés comme ils l'étaient à accepter la nouvelle parole [des colons] »*⁶²³

Après l'intuition de SúsNIK, Cordeu a développé plus précisément les termes sociologiques de cette transformation : « *le contact des Chamacoco avec les Caduvéo supposa la confrontation de deux modèles sociaux et mentaux presque entièrement opposés. D'une part [chamacoco], une myriade bigarrée de bandes nomades avec une diffuse auto-conscience ethnique et sans autres liens que les rapports claniques ; de l'autre [caduvéo], une société fortement hiérarchisée et militarisée encadrée par un régime de castes* »⁶²⁴. L'image doit être nuancée à plusieurs égards. D'abord, parce que, une fois de plus, la relation entre ces deux entités est supposée inopinée et immédiate comme si, « apparus » des profondeurs chaqueennes, les « Chamacoco », qui seraient une entité sociologiquement homogène, avaient « contacté » – et le terme est révélateur – une autre entité, elle aussi compacte et homogène, parfaitement extérieure à la première. Or nous essayons tout au long de cet exposé de montrer que cette relation est historiquement profonde et qu'elle fut jusqu'à bien avancé le XIX^e siècle amortie et élaborée par la médiation des foyers chaná alto paraguayens : le moment où les « capitaines » caduvéo – leur sens de la hiérarchie, leur encadrement de caste, leur militarisation – *contactent* les bandes « chamacoco » – leur dispersion, leur absence de conscience ethnique, etc. – n'existe pas : ces « bandes » étaient impliquées dès le début dans la dynamique périphérique des foyers chaná qui participaient à leur tour du système tributaire mbyá. La « nouveauté » du XIX^e siècle n'est pas qu'il y ait « contact » entre ces deux entités, mais que l'élément médiateur chaná disparaît de la scène. Dès lors, la crise du système tributaire et la disparition du principal soutien économique et démographique qui l'articulait, livre les « chiens » chaqueens à l'emprise directe des « capitaines » trans-riverains. La complexité des sociétés mbyá ne peut être non plus réduite à l'idéologie – guerrière, nobiliaire – de la strate minoritaire de ses « capitaines », de même que l'espace de dissémination « chamacoco » reconnaît d'importantes graduations sociologiques, linguistiques et politiques elles-mêmes issues des degrés différentiels d'implication de ces populations dans la dynamique périphérique des foyers alto paraguayens. S'il est indispensable de souligner toutes ces nuances, toutes ces médiations et tous ces flux qui traversent et travaillent la relation trans-riveraine, il n'est pas moins vrai que la « caduvéisation » (hiérarchisation, militarisation, superbe ethnique, etc.) des sociétés chamacoco au cours du XIX^e siècle constitue un « cas d'école » opposant – avec toutes les nuances du cas – un principe d'organisation

623. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, p. 18.

624. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 42-43.

clanique et politiquement fragmentaire à un autre organisé par castes et politiquement plus centralisé.

Si nous reprenions les termes d'un débat classique, nous serions tentés – comme Cordeu avant nous – d'argumenter la tension sociologique qui résulte de la superposition d'un modèle fondé sur l'endogamie de caste (caduvé) sur un autre reposant sur l'exogamie clanique (chamacoco). Le premier mettrait en circulation des prestations et des services en circonscrivant endogamiquement la circulation des femmes ; le deuxième restreindrait la réciprocité des prestations (et donc la portée de l'entité politique) et généraliserait la circulation exogamique des femmes. De sorte que « *le passage d'un système à l'autre implique inévitablement la transformation des règles et de l'objet des échanges* »⁶²⁵. Autrement dit, les campements « chacamacoco », jusqu'alors constitués par l'agrégation saisonnière d'entités claniques démographiquement et politiquement équivalentes, impliqués dans un flux « ouvert » par l'exogamie des clans, tendent, sous pression de la masse chaque fois plus importante de captifs, à générer une « élite » guerrière repliée sur soi, à tendance endogamique, impliquée dans l'espace social non plus par l'échange des femmes, mais par celui des « prestations », c'est-à-dire, fondamentalement, par des échanges entre « services » de guerre et de travail. L'afflux massif de captifs vers les campements chacamacoco signerait ainsi la crise du système clanique, qui survivra dans ses manifestations rituelles mais ne servira plus désormais de régulateur efficace des échanges sociaux.

L'argument doit certainement être nuancé. Seuls les groupes riverains ont tendu vers une hiérarchisation progressive de leurs structures sociales et c'est donc surtout parmi ces groupes que le système clanique entrera progressivement en crise. Rappelons que l'ensemble des populations « zamuco » se caractérisait par un tel système. On devrait imaginer un éventail de nuances sociologiques qui irait des tendances affichées à la concentration d'individus et la production d'un système de « castes » ethniques sur la rive du fleuve (« chacamacoco ») ; passerait par des formes mixtes où l'organisation clanique continue à être le régulateur fondamental des échanges sociaux mais commence à être sur-écrite par des réseaux, des loyautés et des cousinages issus de la circulation massive et transversale des captifs (« tomaraho ») ; et irait, plus loin dans le Chaco, jusqu'à des populations plus dispersées et fragmentaires, aux campements moins peuplés, promises à des formes sociales capables d'articuler et d'entre-tisser des unités familiales distantes et éparses dans un vaste espace, c'est-à-dire en l'occurrence par un système de filiations claniques qui seul peut assurer, en l'absence de campements stables et de formes sociales centralisées, l'unité d'ensemble et le maillage

625. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 41-44.

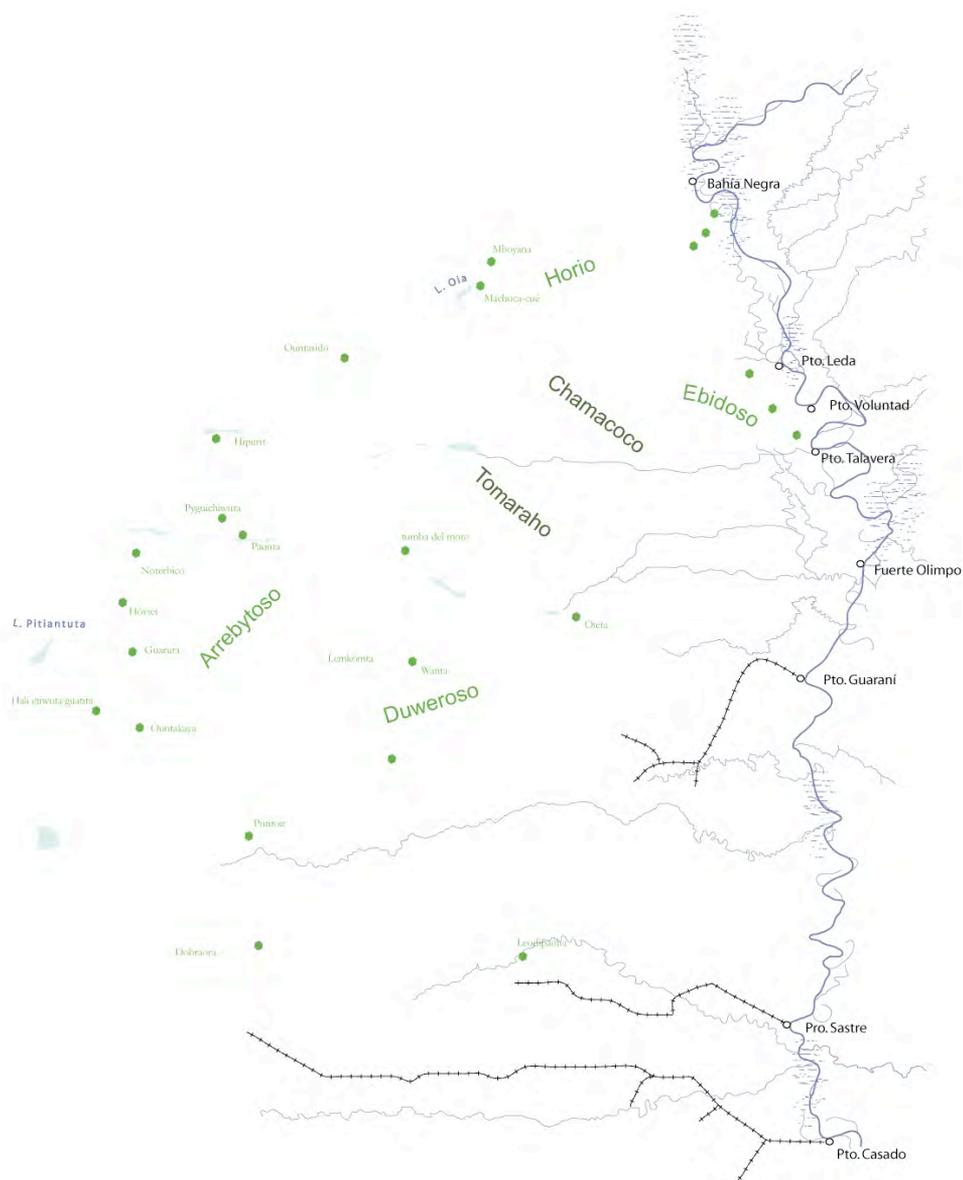
cohérent d'une constellation de foyers atomisés (modèle « ayoréo »). S'il est commun que les monographies spécialisées continuent à décrire ces différentes populations à partir d'un système de clans qui leur serait particulier, force est de constater que dans chaque cas ce système a été depuis longtemps réduit à sa seule valeur symbolique ou rituelle et que ce système ne régule plus dans l'actualité les échanges effectifs entre les différentes parties. Les raisons et les moments où ce système entra en crise sont différents. Dans le cas des Chamacoco riverains, nous le voyons, la crise du système clanique est associée à la désarticulation du « système tributaire » et à l'apparition, tout au long du XIX^e siècle, de forme plus centralisées et repliés sur elles-mêmes du pouvoir ; dans le cas des Tomaraho, cette crise se devra fondamentalement à la violence du choc épidémique, puis démographique, qui suivit la guerre du Chaco (le système permettait d'articuler plusieurs milliers d'individus dans un maillage horizontal et non centralisé de pouvoir ; à l'issue de la guerre, ce ne sera bien évidemment que « symboliquement » que les 3 ou 400 individus survivants affichent encore leurs appartenances claniques) ; dans le cas des Ayoré, cette crise tient à la sédentarisation forcée dans les missions ou les réserves au cours des années 1950 ; répétons-le une fois de plus, ce système ne se contient pas à l'intérieur du « village indien » que certains se plaisent à dessiner, sa fonction est au contraire d'articuler des populations à travers de vastes espaces et ce, justement, *parce qu'* elles ne s'organisent pas en villages.

Quoiqu'il en soit, cette tension entre le système d'organisation clanique et la conformation progressive d'une élite endogamique ou « classe ethnique » (selon l'expression de Súsnik) maintenait les sociétés « chamacoco » riveraines, aux débuts du XX^e siècle, dans l'imminence d'un bouleversement. Des phénomènes émergents (rééquilibrage des partitions claniques, réorganisation des règles de filiation devant désormais intégrer la masse croissante de captifs et métis, et dans ce sens, développement d'une filiation clanique matrilineaire, etc.) peuvent être interprétés comme des solutions possibles à la contradiction signalée. Ces phénomènes, qui paraissent « irréguliers » (p. ex. l'ensemble d'individus dont la filiation clanique est matrilineaire mais qui insistent dans leurs discours à affirmer une règle de filiation patrilinéaire), n'ont pas eu le temps de s'agencer : à l'aube de la guerre du Chaco, « *le nombre d'individus socialement, moralement et mentalement marginalisés est un indicateur objectif du processus de déculturation et de crise de l'ancien ethos tribal et, bien sûr, de l'éclatement de l'organisation clanique dans laquelle ils étaient auparavant insérés* »⁶²⁶.

Nous voulons insister sur l'importance de ce fait. Nous verrons dans le chapitre suivant comment, lorsque les militaires se déploient dans le Chaco, c'est parmi des sociétés

626. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 43.

en crise qu'ils avancent, en nouant des contacts et tissant des alliances avec des individus qui se trouvent alors, à l'intérieur même de ces sociétés, en une situation de marginalité : des captifs comme le « capitaine Peintures », des métis comme Yuableh Espinoza, des jeunes engrenés dans les rouages du front pionnier comme le « cacique Chicharrón » n'auront rien à perdre en se ralliant à l'avancée des militaires. Il est très important de signaler l'état de crise de ces sociétés car sinon nous ne réussirons pas à comprendre l'ampleur du bouleversement que la guerre introduisit dans les sociétés alto paraguayennes.



Carte n° 13 : Campements ishir vers 1920

Chapitre VI

CHICHARRON, LES ISHIR ET LA GUERRE DU CHACO

1. L'invisibilité des Indiens dans la guerre du Chaco

a. Le non-événement de la guerre

Après plusieurs années de discussions diplomatiques infructueuses, après plusieurs années de préparation minutieuse aussi et d'explorations, la guerre éclate en 1932 entre le Paraguay et la Bolivie pour la possession du Chaco boréal. Une guerre entre deux États, entre deux *nations*, fondatrice d'identités nationales, en même temps que la dernière des guerres coloniales ; une guerre aussi largement étudiée, analysée, disséquée en ses moindres combats dans les historiographies nationales. L'« or noir » et l'« enfer vert » du Chaco sont les *leitmotiv* de cette littérature : les peuples indiens en sont les grands absents.

Tout se passe comme si, pour l'historiographie, cette guerre s'était livrée sur un théâtre désert, horizon lointain que deux volontés nationales essayaient de s'approprier, espace vide et virginal qui fut soudainement investi, construit, défini par l'avancée inédite des armées en combat. Et comme si, pour l'anthropologie, cette guerre n'avait été qu'une intrusion furtive de l'histoire, accident contextuel qui fut sans altérer la nature profonde de son objet, vague d'occident qui repartit aussitôt sans entamer en rien l'inébranlable persistance des ethnies. C'est-à-dire que pour l'histoire, cette guerre a eu lieu en absence de toute population indienne, et que pour l'anthropologie, ces populations semblent avoir traversé en toute transparence un événement qui ne les concernait en rien. Par un même geste, ces populations ont disparu de la guerre tout comme celle-ci l'a fait de leur histoire récente. Bien frappante étanchéité des disciplines qui ne nous

intéresse ici qu'en ce qu'elle empêche de comprendre : ce double effacement emporte avec lui l'un des moments les plus denses, les plus difficiles et les plus complexes de l'histoire contemporaine du Chaco, moment inévitable pour comprendre le sort de ces populations au cours du XX^e siècle tout comme la nature complexe et bivalente de l'objet historique « guerre du Chaco ».

Les raisons de cette invisibilité sont différentes selon qu'il s'agisse de l'histoire ou de l'anthropologie. Dans le premier cas, notamment au Paraguay, l'écriture de cette guerre fut avant tout l'apanage des institutions militaires qui, dans le contexte des longues décennies de dictature qui s'ensuivirent, ont dressé une image militariste, masculine et nationale de la guerre. Elle a permis de construire et de véhiculer un imaginaire nationaliste (la « race guerrière » des Guarani, l'héroïcité et le sacrifice du « peuple », etc.) qui est venue conforter les discours officiels et les clichés strossneristes. Ainsi, trop occupée à louer l'épopée militaire de la nation, trop satisfaite d'avoir à complaire la téléologie transcendante de sa formation, de son sacrifice ou de sa résurrection, l'historiographie « nationale » n'a pu dire la question des acteurs non nationaux du conflit. Parce que la guerre a été construite, documentée et analysée comme un affrontement binaire entre deux États, il est promptement devenu impossible d'argumenter tout élément qui aurait pu échapper à l'imposture martiale des corps nationaux⁶²⁷. L'ouverture démocratique et le renouveau des approches historiographiques ont permis d'approfondir et de complexifier la compréhension de cette guerre. Mais si ces analyses ont réussi à nuancer et densifier la compréhension des sociétés nationales paraguayenne et bolivienne (sociétés coloniales ou post-coloniales, rôle de la guerre dans la dynamique politique et économique de ces pays, situation des femmes, etc.⁶²⁸), elles n'ont pourtant pas entamé l'idée que cette guerre avait eu lieu en un désert,

627. Les principaux ouvrages, A.F. CASABIANCA (1999), *Una guerra desconocida : La Campaña del Chaco Boreal, 1932-1935*, Asunción : El Lector, 1999 ; R. QUEREJAZU CALVO (1965), *Masamaclay : Historia política, diplomática y militar de la Guerra del Chaco*, La Paz : Los Amigos del Libro, 1975. ; C.J. Fernández (1955/87), *La Guerra del Chaco*, Buenos Aires : Pellegrini Impresores & Asunción : Imprenta Militar & Editorial Histórica, 1955/87 ; H.D. ZOOK (1960), *The Conduct of the Chaco War*, New York : Bookman, 1960, trad. esp. : *La Conducción de la guerra del Chaco*, Buenos Aires : Policarpo Artaza, 1962.

628. Ainsi par exemple en Bolivie René Arce dès les années 1980 a publié les résultats des centaines d'entretiens qu'il effectua avec des anciens combattants principalement aymara et quechua, Florencia Durán et Ana María Seoane travaillent sur les femmes dans la guerre et la mobilisation de l'arrière, Roberto Fernández Terán analyse les formes et l'impact de la mobilisation sur la société et l'imaginaire national, Jenny Cárdenas étudie et interprète la musique populaire de guerre. Au Paraguay, dans les années 1980, le développement d'une pensée critique conduisit à l'émergence d'un renouveau historique sur la guerre, notamment dans la figure d'Alfredo Seifferheld. Il existe d'autres ouvrages, qui se rattachent notamment au courant révisionniste anti-impérialiste des années 1970, tel celui du journaliste brésilien Julio Chiavenato (1989).

l' « enfer vert » des manuels, espace vide que les armées pénétraient pour la première fois. Même les analyses les plus critiques et progressistes ont continué à supposer que les populations indiennes du Chaco, au même titre que la brousse et les oiseaux, faisaient partie du « décor et que leur présence dans la guerre se réduisait, dans le meilleur des cas, à l'anecdote personnelle de tel soldat trop égaré, au « parfum » sud-américain d'une guerre moderne et contemporaine.

Si l'on ne peut épargner le clivage idéologique des interprétations courantes sur ces événements, le problème semble cependant avoir des racines plus profondes, à la base même du travail historiographique. Car même pour le chercheur le mieux intentionné, il apparaît que cet effacement a déjà eu lieu, avant même l'écriture de l'histoire, dans les archives et les corpus qui constituent la base de son travail. C'est-à-dire qu'un premier problème tient à la construction idéologique de l'histoire de cette guerre ; mais un deuxième problème, autrement plus difficile, tient à l'effacement, au cours du conflit lui-même, de toute trace significative de l'implication indienne dans la documentation qu'il produisit : c'est fondamentalement sur le terrain, au fil d'alliances non écrites, de contrats plus ou moins invisibles, d'exactions dissimulées ou de commerces officieux que cette implication a pris forme. Si, dans le premier cas, il s'agit d'entamer un travail de « critique » (désamorcer une lecture idéologique de l'événement), dans le deuxième ce sont les méthodes, le projet et l'objet même du regard historiographique qui sont en jeu.

Pour l'anthropologie le problème s'est posé en termes inverses. Il n'y eut là, à aucun moment, « invisibilité » de la guerre. Chacun travaillant dans l' « ethnie » qui lui était « propre », les témoignages et les mémoires indiennes de la guerre étaient trop présents, trop massifs pour pouvoir être ignorés. De fait, les monographies produites par les anthropologues dans la région grouillent de récits plus ou moins détaillés, de références éparses, de réflexions isolées qui montrent dans chaque cas l'intensité de cette expérience dans le monde indien. Le problème, donc, ne tient pas à l'invisibilité du dossier, mais à l'absence d'une problématisation systématique et d'une argumentation d'ensemble de la question. Cette absence tient, d'une part, évidemment, au cadre monographique ou « mono-ethnique » privilégié dans l'approche ethnologique qui a empêché de voir en quoi les logiques, les dynamiques et les rouages de cet événement s'en-

tamaient transversalement et collectivement sur l'ensemble de la région ; elle a empêché aussi d'entamer une analyse et une critique comparatives à même de démythifier quelques « légendes » pour mieux saisir les spécificités du problème dans chaque cas ; elle a, enfin, et nous croyons qu'il s'agit d'un point décisif, empêché de comprendre comment cette guerre est elle-même intervenue dans la « production des ethnies » et dans le déploiement de la base institutionnelle à partir de laquelle ces analyses ont été menées. Mais cette absence de problématisation tient aussi à la marginalité de l'analyse historique dans les interprétations encore prédominantes du fait ethnique dans la région. Ainsi, si la guerre ouvrit définitivement le Chaco Boréal à l'observation directe des ethnographes (Bélaieff, Baldus, Métraux, Vellard⁶²⁹ en sont les cas paradigmatiques : ils entrent dans le Chaco *avec* la guerre), force est de constater que leurs analyses ne font aucun cas de l'événement. Métraux, par exemple, rédige au moment même où la « guerre du Chaco » se déclenche un article sur « la guerre dans le Chaco » où il sera question de vendettas ancestrales, de scalps et de territoires tribaux sans faire une seule mention aux milices indiennes que la Bolivie organise parmi ces mêmes populations, à la diffusion des armes à feu au sein même des guerres indiennes, etc.⁶³⁰ Même chose pour les missionnaires anglicans qui étaient détachés sur le terrain : même si, dans leurs rapports périodiques, ils ne cessent d'indiquer l'importance de l'événement et le bouleversement qu'il est en train d'introduire dans le monde indien, aucune de leurs observations ne transparaît dans leurs ouvrages de synthèse ni dans leur traités d'ethnologie⁶³¹, etc.

Au cours des deux dernières décennies, les études en ethnohistoire du Chaco ont connu un renouvellement important des thématiques et des angles d'approche, notamment en Bolivie et en Argentine. Dans ce dernier pays, un corpus important d'ouvrages et d'articles spécialisés a permis d'approfondir la connaissance de l'histoire contemporaine des populations du Chaco central et austral. Cependant, circonscrites au territoire

629. J. BÉLAIIEFF (1936), « Clanes entre los chamacocos », in : *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 1936, vol. III, n° 6 ; J. BÉLAIIEFF (1946), « The present-day Indians of the Gran Chaco », in : J.H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Washington : Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, 1946, vol. 1, *The Marginal tribes* ; H. BALDUS (1927), « Os Índios Chamacocos e a sua língua », in : *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1927, vol. 15, n° 2 ; H. BALDUS (1931), « Notas complementares sobre os índios Chamacoco », in : *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1931, vol. 17 ; J.A. VELLARD (1942), « Le Chaco Paraguayen », in : *Boletim do Museu Nacional, Ministério da Educação e Saúde*, Rio de Janeiro, 1942.

630. A. MÉTRAUX (1933), « La Guerra primitiva en el Chaco », in : *La Prensa*, Buenos Aires, 8 enero 1933.

631. A. LEAKE (1933), «The Story of the Toba Mission». - In: South American Missionary Society, vol. 67, n° 754, junio 1933.

632. Récentement, E. CORDEU, A.J. FERNÁNDEZ, C. MESSINEO, E. RUIZ MORAS & P. WRIGHT (2003), *Memorias etnohistóricas del Gran Chaco : Etnias Toba (Qóm) y Chamacoco (Ishír)*, Buenos Aires : PICT-BID, 2003.

argentin, ces analyses ne se sont penchées que très rarement sur la guerre du Chaco et la compréhension de ces dynamiques dans le Chaco boréal n'a bénéficié que très marginalement du renouveau des études argentines⁶³³.

C'est peut-être en Bolivie que les progrès les plus sensibles ont été menés à ce sujet. Dès la fin des années 1970, un important renouvellement des études sur le Chaco occidental s'est opéré et a permis le développement d'un très important corpus de travaux en ethnohistoire. Les articles de Schuchard⁶³⁴ sur l'implication des Chiriguano dans la guerre du Chaco constituent peut-être le premier effort de traitement systématique du problème. Les analyses sur l'histoire récente du monde indien entreprises par Riestler⁶³⁵ ont abouti très récemment au seul ouvrage publié à cette date qui soit spécialisé sur le thème des Indiens dans la guerre du Chaco (2005)⁶³⁶ : il s'agit d'un très important corpus de témoignages chiriguano sur la guerre. Néanmoins, là aussi, la recherche s'est privée des méthodes historiographiques et aucun travail d'archives n'accompagne et discute les témoignages indiens. Aucune enquête systématique recoupant transversalement les différents groupes ethniques n'a été faite à ce jour⁶³⁷.

Au Paraguay, dès les années 1960, les travaux de Súsniak ont permis de renouveler la compréhension des dynamiques historiques dans le monde indien. Mais même si cet auteur enregistra d'importants témoignages de la guerre, elle ne lui donna aucun traitement spécifique. Chase-Sardi poursuit les travaux de Súsniak en s'occupant de la

633. Exceptions notables : E.J. CORDEU (2003), « Textos etnohistóricos de los Ishír del Chaco Boreal », in : E.J. Cordeu, A.J. Fernández, C. Messineo, E. Ruiz Moras & P. Wright, *Memorias Etnohistóricas del Gran Chaco : Etnias Toba (Qóm) y Chamacoco (Ishír)*, Buenos Aires : PICT-BID, 2003 ;

Cordeu in Richard...indios guerra del chaco;

Cordoba & Braunstein in Richard....guerra dle chaco;

Villar, Bossert & Combèsrichard 2007

634. B. SCHUCHARD (1981) « The Chaco War : An Account From A Bolivian Guaraní », in : *Latin American Indian Literatures*, Pittsburgh, 1981 ; B. SCHUCHARD (1982), « Ethnien und Nationalstaaten im Chaco-Krieg : Zur kolonialen Identitätsproblematik in Hispano-Amerika », in : J. von Stackelberg (éd.), « Probleme der Dekolonisation (Afrique francophone-Amérique latine) », *Romanistisch Zeitschrift für Literaturgeschichte : Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes*, Heidelberg, vol. VI, n° 1/2, 1982 ; B. SCHUCHARD (1986), « La Conquista de la tierra : Relatos guaraní de Bolivia acerca de experiencias guerreras y pacíficas recientes », in : *Suplemento Antropológico*, Asunción, diciembre de 1986, vol. 21, n° 2, p. 67-98.

635. J. RIESTER (1976). En busca de la Loma Santa, La Paz - Cochabamba, Los Amigos del Libro, 1976 ; J. RIESTER (1977), *Los Guarasug'wé : Crónica de sus últimos días*, La Paz, Los Amigos del Libro, 1977 ; R. RIESTER, (1994). « El estado de las investigaciones sobre literatura oral de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia », *América Indígena*, México, 1994, vol. 54, n° 3.

636. RISTER 2005, iyambaé, documental y texto publicado ver www.apcob.org.bo.

637. Le chantier est en cours, les travaux de Riestler (op.cit.) ou de Combès (2004, 2005a et b) donnent pourtant des pistes lumineuses sur la question de la guerre dans les populations de l'Izozog.

situation et des vecteurs de transformation du monde indien⁶³⁸. Ces travaux sur l'histoire présente du monde indien firent au Paraguay figure de proue. Sa monographie sur les Niwaklé abonde en témoignages indiens sur la guerre mais le problème, ici comme ailleurs, n'est pas posé de façon systématique⁶³⁹. Par ailleurs, aucun travail d'archive sur la guerre n'a permis d'approfondir les intuitions de ces ethnologues ni de problématiser les abondants témoignages qu'ils recueillirent. Dans l'ouvrage de synthèse sur les indiens du Chaco publié par Chase Sardi et par SúsNIK⁶⁴⁰ la guerre occupe un chapitre important, à propos notamment de l'implication des Niwaklé et des Guaraní occidentaux. L'ouvrage de synthèse publié par Biedermann et Zanardini⁶⁴¹ ne fait, quand à lui, aucune mention de cet événement.

Cette vision d'ensemble ne se veut pas exhaustive, mais elle permet de mieux comprendre comment cet événement, dans la dimension précise qui nous occupe, a fini par être dissous. Les approches historiques ont complètement ignoré le fait que cette guerre s'est déroulée dans un espace habité et structuré et se sont ainsi privées de complexifier et de densifier l'analyse de l'événement : car il y va dans cette affaire de sa principale spécificité – le conflit fut, à la fois, une guerre nationale opposant des Etats constitués *et* une guerre coloniale d'occupation des territoires indiens libres. Inversement, l'ethnologie, confrontée à une quantité massive de témoignages et de références à l'expérience indienne de cette guerre, n'a pas pu ou n'a pas su produire l'analyse d'ensemble qui s'imposait et s'est privée, ici aussi, de saisir l'une des spécificités les plus saillantes de la région : car s'il y a plusieurs façons « d'entrer en modernité », qu'une guerre moderne et mécanisée vous tombe sur la tête n'est certainement pas la plus banale ni la plus fréquente de toutes. Ainsi par exemple, une analyse comparée permettant de saisir la spécificité que cette incidence a introduit dans le processus de sédentarisation et d'inscription étatique et sociétale des populations du Chaco paraguayen vis-à-vis de celles du Chaco argentin, du Mato Grosso brésilien ou de l'orient paraguayen reste à faire.

Invisible pour les historiens et insignifiante pour les anthropologues, la dimension indienne de la guerre du Chaco n'a donc pas pu être saisie dans toute sa densité. C'est donc à la croisée de ces deux approches qu'il nous faut travailler. Et le problème n'est pas si simple. Puisque l'anthropologie de ces populations et l'historiographie de cette

638. M. CHASE-SARDI (1971), « La situación actual de los indígenas del Paraguay », in : *Suplemento Antropológico*, Asunción, vol. VI, n° 1-2, p. 9-99 ; E. BRUN, M. CHASE-SARDI & M.A. ENCISO (1990), *Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay*, Asunción : CID-SEP, 1990.

639. M. CHASE-SARDI (2003), *¡ Palavai Nuu ! : Etnografía nivaclé*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2003.

640. B. SÚSNIK & M. CHASE-SARDI (1995), *Los Indios del Paraguay*, Madrid : Mapfre, 1995.

641. J. ZAMARDINI & W. BIEDERMAN (2001), *Los Indígenas del Paraguay*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2001.

guerre ont véhiculé deux conceptualisations parallèles et mutuellement exclusives d'un même fait historique (l'une n'ayant aucun besoin de l'autre pour définir son objet), il ne peut s'agir simplement de rendre leurs analyses « complémentaires », c'est-à-dire que l'on ne peut pas simplement penser à les « ajouter » : il faut au contraire les mettre en tension dialectique, faire travailler l'anthropologie *contre* l'historiographie et celle-ci *contre* l'anthropologie. Il faut que l'une subvertisse les termes dans lesquels l'autre définit son objet. Il ne s'agit pas seulement de comprendre ce que l'une peut ajouter aux connaissances produites par l'autre, mais de les obliger à remettre en question la façon dont elles posent le problème.

b. Bivalence et ambiguïté de la guerre, le problème des explorations

Car toute la difficulté de l'objet « guerre du Chaco » tient à son caractère ambiguë ou bivalent. Nous l'avons déjà signalé, cette guerre est en même temps une guerre « nationale » ou « internationale » opposant deux Etats souverains, *et* une guerre coloniale d'occupation des derniers territoires indiens « libres ». Ambiguïté structurante qui la situe à la croisée de deux généalogies distinctes du fait guerrier, de deux façons différentes d'impliquer les populations locales, de deux façons différentes de définir l'ennemi et l'humanité de l'ennemi, de justifier le droit de mort sur l'autre, de le construire aussi, deux façons de décider de la différence entre le civil et le militaire, d'accepter ou non les légitimités vernaculaires, d'associer ou non les corps politiques pré-étatiques. Deux généalogies qui se donnent des arguments et des justifications différentes, qui construisent différemment la légitimité de la violence. C'est de par cette ambiguïté (les Indiens du Chaco sont-ils « Paraguayens » ? doivent-ils être « conquis » ? « associés » ? « colonisés » ? « assimilés » ? s'agit-il d' « ennemis » ? Que faire d'eux dans une guerre entre Etats ?) que cette guerre est un objet complexe, fonctionnant sur des géométries variables, aménageant sur un terrain unique deux façons de faire et de penser la guerre.

Il ne s'agit certes pas de la première guerre « nationale » ni la première guerre « de colonisation » dans l'Amérique républicaine. La première généalogie la relie à la guerre de la Triple Alliance (Paraguay *vs.* Brésil, Argentine), à la guerre du Pacifique (Chili *vs.* Bolivie, Pérou) ou à celle de l'Acre (Bolivie *vs.* Brésil), autant de conflits inter-étatiques qui ont jalonné la construction politique de l'Amérique du Sud après l'effondrement de l'empire espagnol. La deuxième généalogie la relie à l'avancée de l'armée chilienne sur le territoire mapuche au sud du Bio- Bio (« Pacificación de la Araucanía »), à celle de l'armée argentine sur les grands caciquats qui dominaient le Pampa et la

Patagonie (« Conquista del desierto ») et sur les groupes du Chaco austral (« Conquista del Chaco ») ou encore à l'avancée militaire bolivienne sur la « Cordillère » (« Batalla de Kuruyuki »). Si les guerres internationales, comme celles du Pacifique ou de la Triple Alliance, prennent exemple sur les guerres napoléoniennes, sur la guerre de sécession nord-américaine ou celle des campagnes prussiennes, les guerres d'occupation des territoires indiens s'inspirent largement des guerres coloniales que les puissances européennes entreprennent au XIX^e siècle. Or, tout le long du XIX^e siècle ces deux « sortes de guerre » s'étaient déployées de façon parallèle, sur des fronts peut-être simultanés mais distincts, en se répondant l'une à l'autre sans pour autant se confondre. Les armées chilienne ou argentine avaient ainsi mené une « guerre coloniale » sur leurs fronts sud (« Pacificación de la Araucanía », « Conquista del desierto ») avant d'entreprendre une « guerre nationale » sur leur front nord, contre le Pérou et contre le Paraguay respectivement (Guerre du Pacifique, Guerre de la Triple Alliance). La guerre du Chaco boucle une double série latino-américaine et sa spécificité est de le faire d'un même geste, de confondre et de boucler ces deux généalogies dans une même guerre : de faire en même temps, et sur le même théâtre, une guerre entre Etats et une guerre pour l'État.

Cette dualité dans la généalogie de l'événement se traduit dans une autre, qui tient à son déroulement. Dès 1923 les armées se déploient progressivement dans le Chaco en ouvrant les routes et établissant les fortins qui constitueront le maillage de base sur lequel se déroulera le conflit. Ce premier moment constitue à proprement parler le « moment colonial » de la guerre. L'occupation du Chaco (1923-1932) relève avant tout de la relation que les armées établissent avec les populations qu'elles rencontrent sur place. Elles mettent au service des fondations militaires les ressources humaines et économiques des campements indiens, à l'intérieur desquels ou à côté desquels sont fondés les fortins ; elles nouent des alliances leur permettant d'avancer dans un pays qu'elles connaissent à peine ; elles organisent des milices et corps auxiliaires qu'elles imaginent pouvoir mobiliser lors des affrontements. Dans ce premier moment, la relation entre l'armée paraguayenne et l'armée bolivienne n'est ni fondamentale ni même existante : par contre, celle que chacune établit avec le monde indien est décisive. Lors du déclenchement du conflit, nous le verrons tout à l'heure, la dynamique et la logique de la relation au monde indien change sensiblement. Nous passons alors de la logique « coloniale » qui avait articulé la relation entre les armées et le monde indien et qui avait vu se multiplier les « milices niwaklé » ou les « cavaleries chamacoco », à une logique « nationale » qui forcera ces populations à s'immiscer dans les rouages trop étroits d'une dynamique bipolaire. Elles sont rebaptisées par les appareils d'États, confondues et mobilisées avec les effectifs « nationaux », et la « distinction coloniale » (indien/non

indien) tend à s'estomper – ne serait-ce que le temps d'une guerre – sous l'horizon idéologique de la nation. Il est pour nous particulièrement important de bien saisir ce clivage, il en est de l'inscription étatique des populations concernées.

La diversité des généalogies de cette guerre, et celle des logiques qu'elle met en œuvre à chacun de ses moments, doivent encore être nuancées par une autre, qui tient à l'hétérogénéité du paysage humain et politique du Chaco boréal. Car la nature des événements varie selon les circonstances, les populations et la région envisagées. Ainsi, la frange riveraine du Pilcomayo, organisée autour de grands campements indiens pouvant accueillir 1 000 ou 2 000 individus avec une agriculture excédentaire et un bétail important, n'encourt pas le même sort que les populations de l'Alto Paraguay, faites de groupes familiaux épars et vivant fondamentalement de chasse, de pêche et de cueillette. De même, la situation des populations guaranophones de la marge occidentale du Chaco, dont la relation politique au front bolivien est historiquement dense de plusieurs siècles, avec ses « capitaines » et ses « maisons nobles », diffère du tout au tout de la situation des populations « tomaraho » qui s'articulaient alors pour la première fois au front pionnier, avec une strate émergente et hésitante de « caciques » et de « médiateurs » à peine légitimes au sein de leurs propres groupes. D'autre part, s'il y eut des populations qui furent prises en tenaille par l'avancée des deux armées et durent jouer d'une politique extrêmement fine pour réussir à se faufiler – quand elles y réussirent – entre la menace croisée des adversaires (p. ex. Niwaklé, Enlhet, Maká, etc.), d'autres ne furent en relation qu'avec l'une seule des armées et purent, selon les cas, établir avec elle des liens plus ou moins favorables (p. ex. Chamacoco).

Toute cette variété, toute cette hétérogénéité qui travaille et constitue cet événement transparaît avec force, dès le début, dans les explorations militaires qui ouvrirent le Chaco aux armées. Les patrouilles d'exploration boliviennes ou paraguayennes se trouvaient, lorsqu'elles essayaient de dépasser le front colonisateur, face au même problème. Non seulement, comme il était prévisible, elles n'avaient aucune connaissance du terrain mais, ce qui l'était moins, les colons eux-mêmes ne s'y prenaient guère mieux au-delà de leurs propriétés. Pour aller au-delà, les équipes d'exploration devaient donc faire recours à des guides indiens. Et ceci n'avait rien d'évident. Campos signalait, en 1888, au sujet des Niwaklé (qu'il appelait des Tapiéte), que « les tribus que nous avons rencontrées se prêtent à tout, sauf à un service important pour nous. Lequel ? nous servir de guide pour aller de l'avant »⁶⁴². Campos ne réussit à se procurer des guides ni par

642. Selon Campos, « ni súplicas, ni promesas las más tentadoras, bastaban para ello. Algunos aceptaban el empeño, pero cuando menos pensábamos se perdían en el bosque. Llevarlos forzados era imposible, pues, que al verse así, se dejarían antes que ceder, matarse tranquilamente », cit. in CHASE-SARDI, *op. cit.*, 2003.

les promesses, ni par les menaces. Ailleurs et un peu plus tard, Cancio, qui dirigeait l'expédition qui partit en 1902 à la recherche de l'explorateur italien Guido Boggiani, n'obtint les guides qu'il réclamait qu'après avoir longuement exposé les arguments de sa winchester. S'il est un point sur lequel les explorateurs de l'avant-guerre sont unanimes, c'est sur l'extrême vigilance que mettent les indiens à ce que l'emplacement de leurs campements ne soit pas découvert, ni par les colons ni par d'autres groupes indiens. Dès que le visiteur s'était éloigné des lieux, le village était brûlé et le groupe disparaissait dans l'immensité du Chaco. La fumée mettait en garde les campements suivants qui étaient à leur tour désertés. Thouar et Cancio parcourent ainsi invariablement des séries de campements abandonnés et Nordenskjöld ne retrouve, au retour, aucun des campements qu'il avait visité à l'aller. Des pisteurs et des éclaireurs spécialisés débusquaient la présence étrangère et brouillaient tout accès au campement d'où, en cas de danger, les femmes et les enfants étaient systématiquement éloignés. En approchant des fronts de colonisation cette vigilance était redoublée. Des familles entières pouvaient ainsi s'établir quelque temps aux abords d'un village, d'une usine ou d'une mission et repartir plus tard, sans être suivies, vers les campements indiens de l'intérieur. Ce système, qui permettait d'articuler deux espaces et d'habiliter entre eux un commerce, avait pour condition que l'emplacement des campements intérieurs reste inconnu des colons. Ceux-ci, d'ailleurs, ne s'intéressaient pas trop à ce qui pouvait se passer au-delà de leur espace le plus immédiat, pourvu que des Indiens continuent à les fréquenter, pour déboiser ici quelques hectares contre une somme infime, pour échanger là-bas des fourrures ou des plumes qu'ils pourront ensuite revendre à quelque agent d'Asunción, Formosa ou Corumba. Si des groupes entiers pouvaient s'approcher temporairement du front de colonisation, c'est qu'ils étaient assurés de pouvoir repartir sans être suivis : la circulation des individus reposait sur cette étanchéité des espaces. La question se pose alors de comprendre pourquoi ces populations auraient voulu ouvrir aux expéditionnaires militaires un espace dont la clandestinité constituait une condition nécessaire.

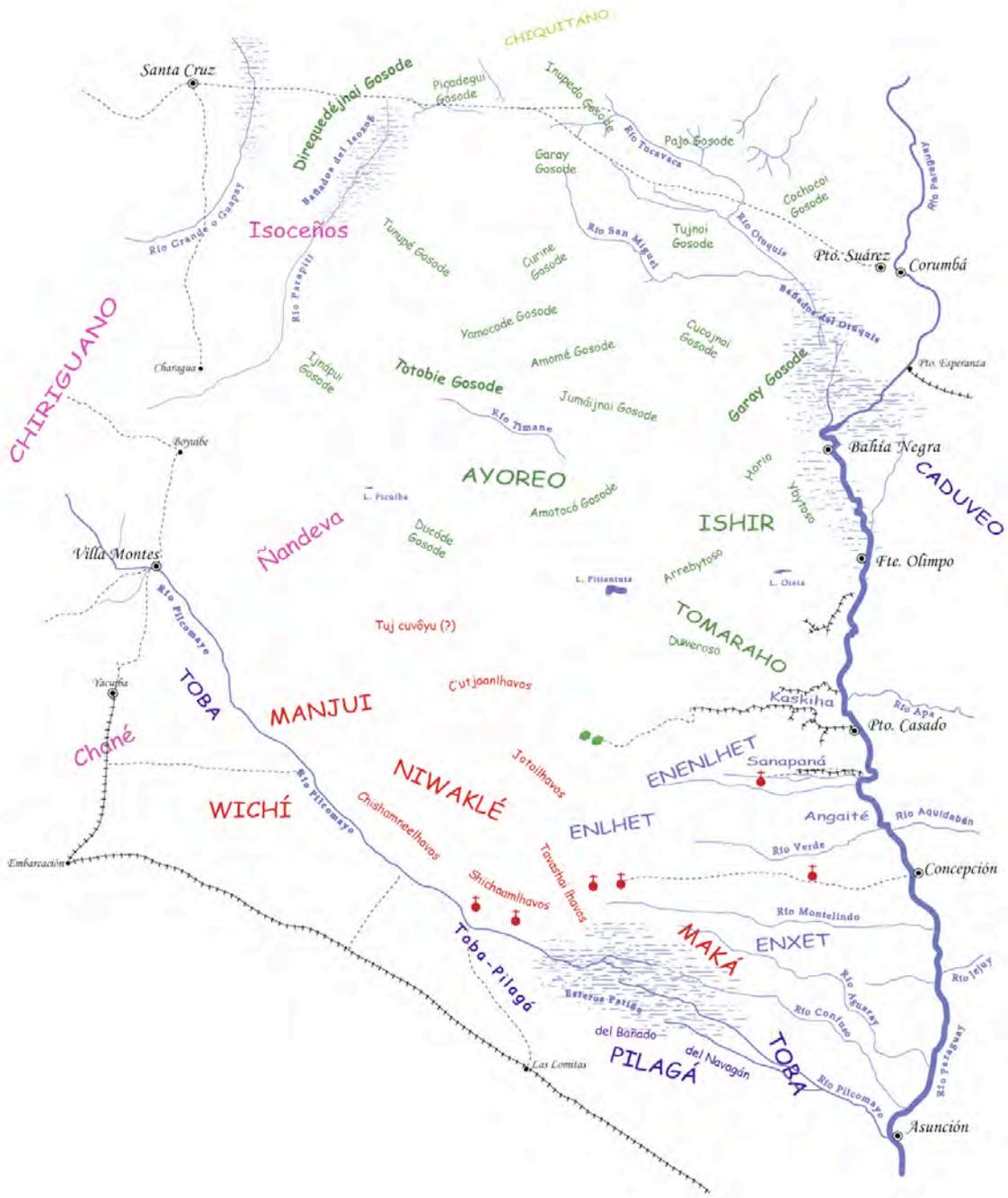
Un premier cas est celui de populations qui, sous une pression devenue insupportable, se sont impliquées dans l'engrenage militaire de l'un des belligérants dans l'espoir aussitôt déçu de se protéger de l'autre. C'est le cas par exemple des populations niwaklé, prises en tenaille entre les armées bolivienne, argentine et paraguayenne. On peut se faire une idée des mécanismes de coaction que les armées mirent en place pour identifier et occuper ces vastes espaces indiens. La coaction s'exerce parfois sur un corps politique – une chefferie, un campement – qui décide de fournir, pour s'épargner tout châtement, les guides qu'on lui demande : le principal explorateur de l'armée bolivienne, le lieutenant Victor Ustárez, qui s'apprêtait à fonder Platanillos, trouva en

s'éloignant de Fernández de « grands campements » d'Indiens probablement niwaklé qui « *savaient déjà que les nôtres étaient "méchants et susceptibles" [malos y delicados], raison pour laquelle ils nous rendirent un hommage immédiat et s'allièrent à nos soldats pour poursuivre les Paraguayens* »⁶⁴³. D'autres fois, cette coaction s'exerce directement sur des individus capturés et forcés à ouvrir le chemin : en général, les patrouilles militaires tenaient menottés et sous menace deux ou trois guides qui ne pouvaient communiquer entre eux et dont les informations étaient comparées afin de s'assurer de leur véracité. Ce « système » permettait aussi, en cas de nécessité, de diviser la force expéditionnaire en assignant à chaque équipée un guide dont la survie dépendait de la loyauté de l'autre. Le fameux cacique « Ramón », qui découvrit aux explorateurs paraguayens la position des forces boliviennes du secteur Saavedra, essaya par trois fois de s'échapper et fut trois fois forcé par l'équipée de Rojas Silva à avancer, menotté, jusqu'à la position exacte où celui-ci devint, finalement, le « premier martyr » paraguayen de la guerre⁶⁴⁵.

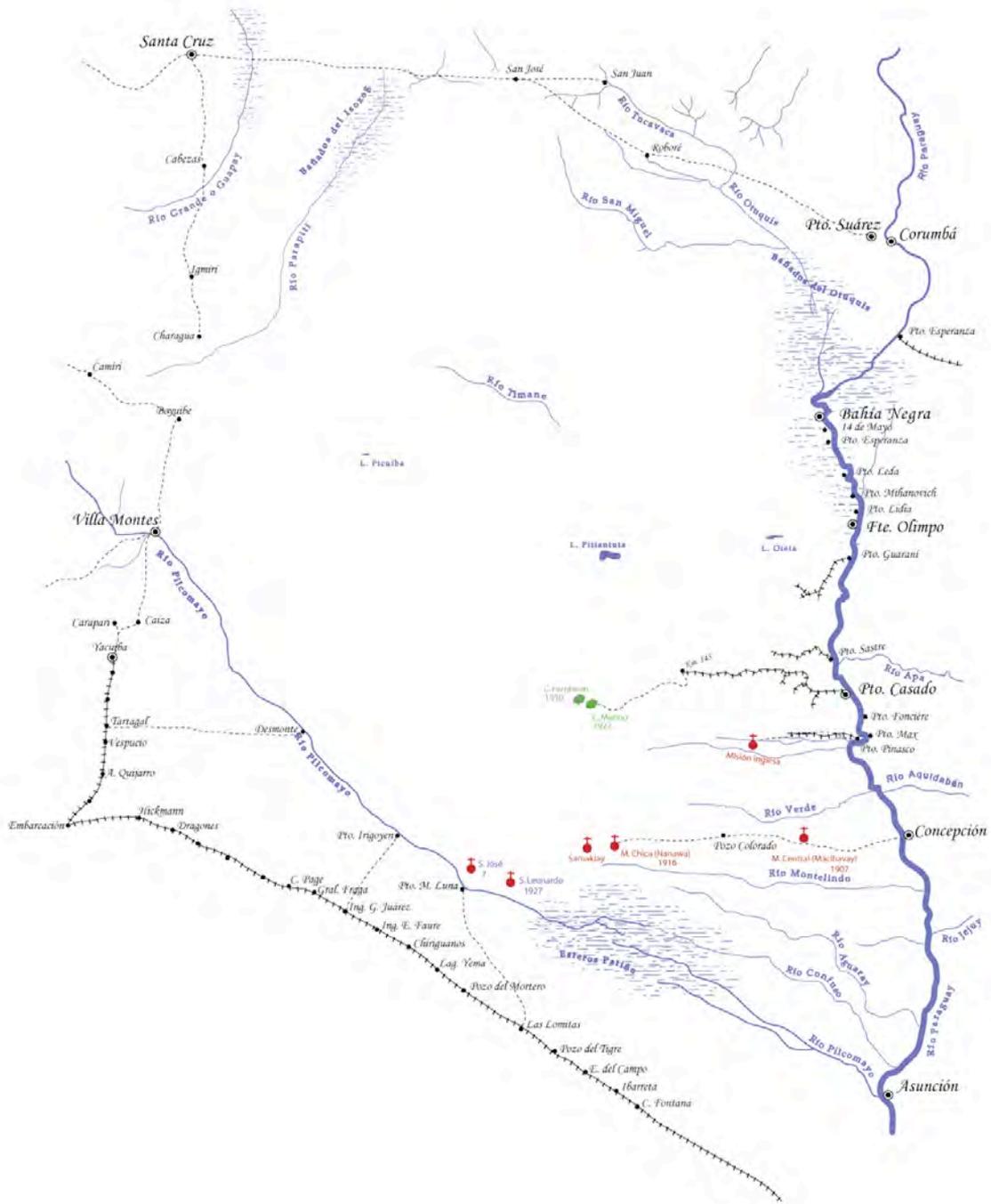
Mais il existe aussi des cas où nulle contrainte n'intervient qui obligerait les populations à ouvrir le Chaco aux patrouilles expéditionnaires. Cinq ou six soldats faiblement armés peuvent alors être conduits par un important groupe d'indiens à travers la brousse, des semaines durant, vers un point d'eau, une clairière ou un vallon où le fortin pourra être dressé. Ces cas sont intéressants en ceci qu'ils laissent deviner une autre scène, celle d'une « politique indienne » où l'action des expéditionnaires est instrumentalisée selon des vecteurs de force qu'ils ne contrôlent et ne connaissent pas. La guerre s'inscrit là sur d'autres guerres et ce territoire s'égrène en autant de territorialités – mais pas seulement : si politique indienne il y a, l'analyse du problème ne peut pas ne pas rendre visible l'ensemble des contradictions et des frictions qui travaillent les sociétés indiennes de l'avant-guerre. Car l'emplacement des fortins, et avec lui la morphologie du théâtre d'opérations, traduit en quelque sorte les zones de tension et les fractures qui traversent le monde indien. Si le cas niwaklé illustre d'une certaine façon la situation des sociétés qui se sont vues attrapées dans l'engrenage des armées, celui des « Chamacoco » nous permet d'examiner la question des « guides indiens » lorsque les arguments « de force » sont écartés. C'est-à-dire qu'il nous permet de comprendre comment l'avancée des armées se greffe sur une scène politique indienne, et donc, de mieux cerner cette scène et ses principales clés d'organisation.

643. A. HOYOS (1932), « El Proceso de usurpación boliviana en el Chaco » [memorias de Arturo Hoyos], in : Asunción : El Orden, 1932.

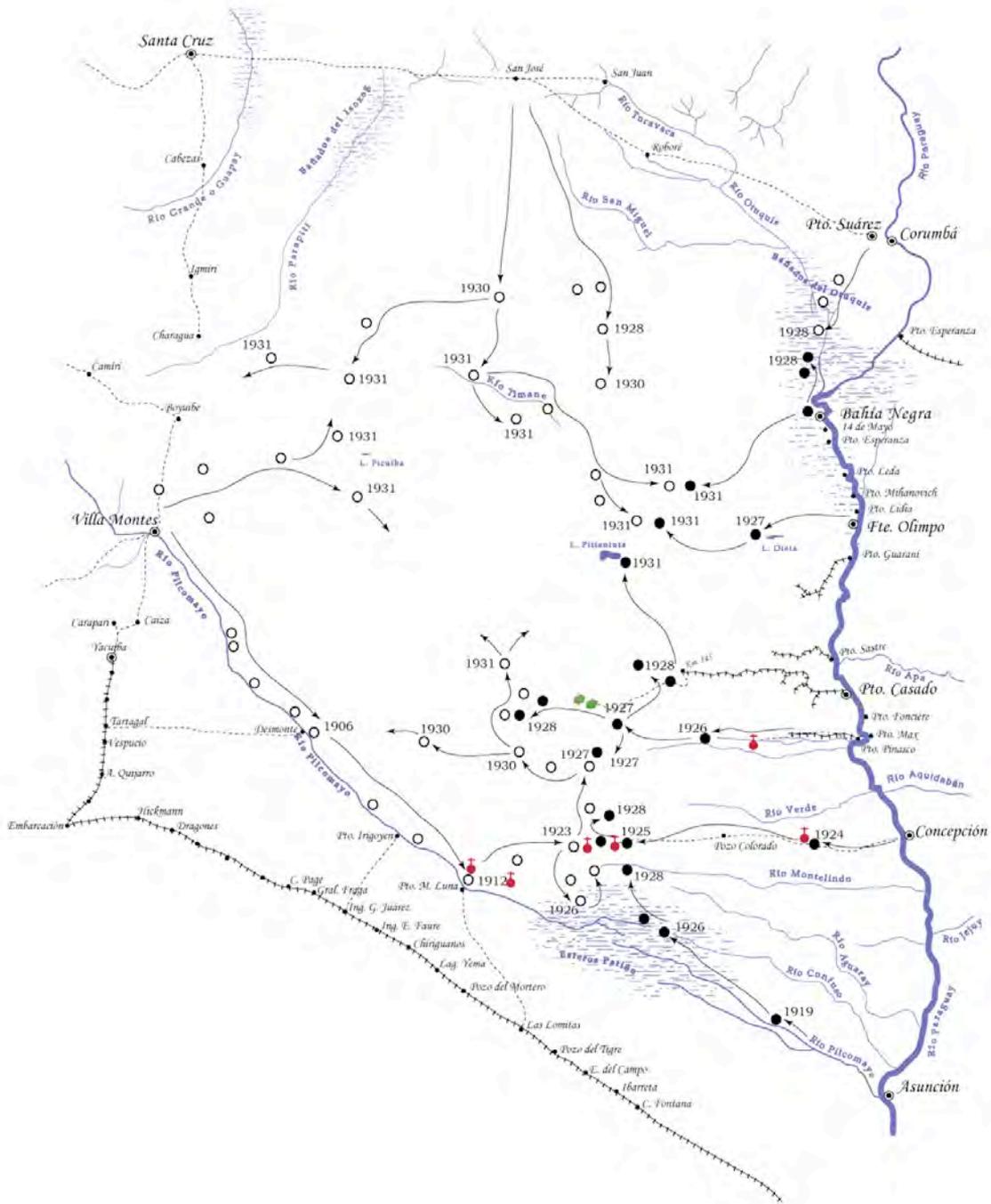
645. S. BARRETO (1969), *Nubes sobre el Chaco : Porque no pasaron. Revelaciones diplomáticas y militares.* - Asunción : Talleres gráficos de la Escuela Técnica Salesiana, 1969.



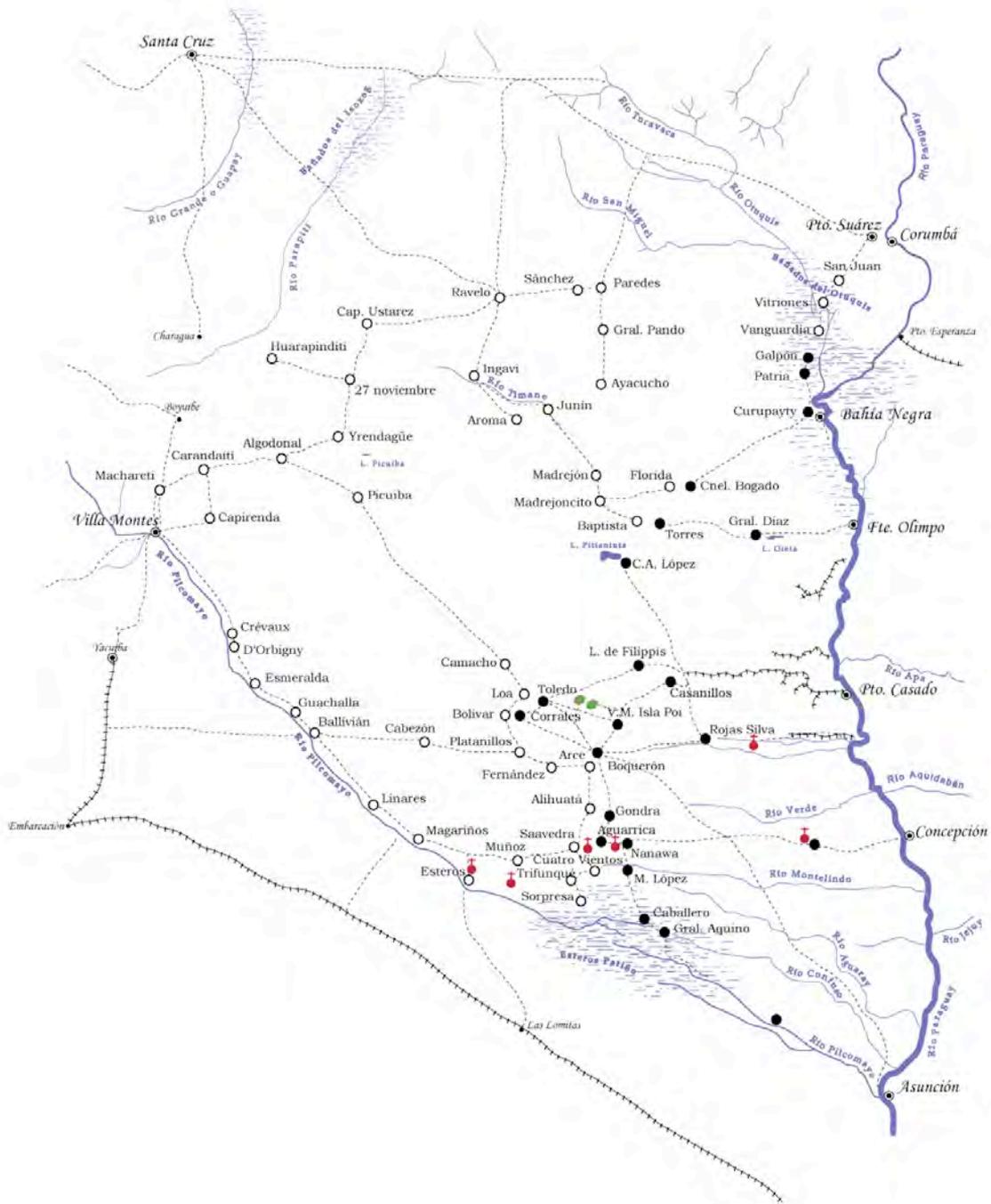
Carte n° 14 : Chaco boréal vers 1925



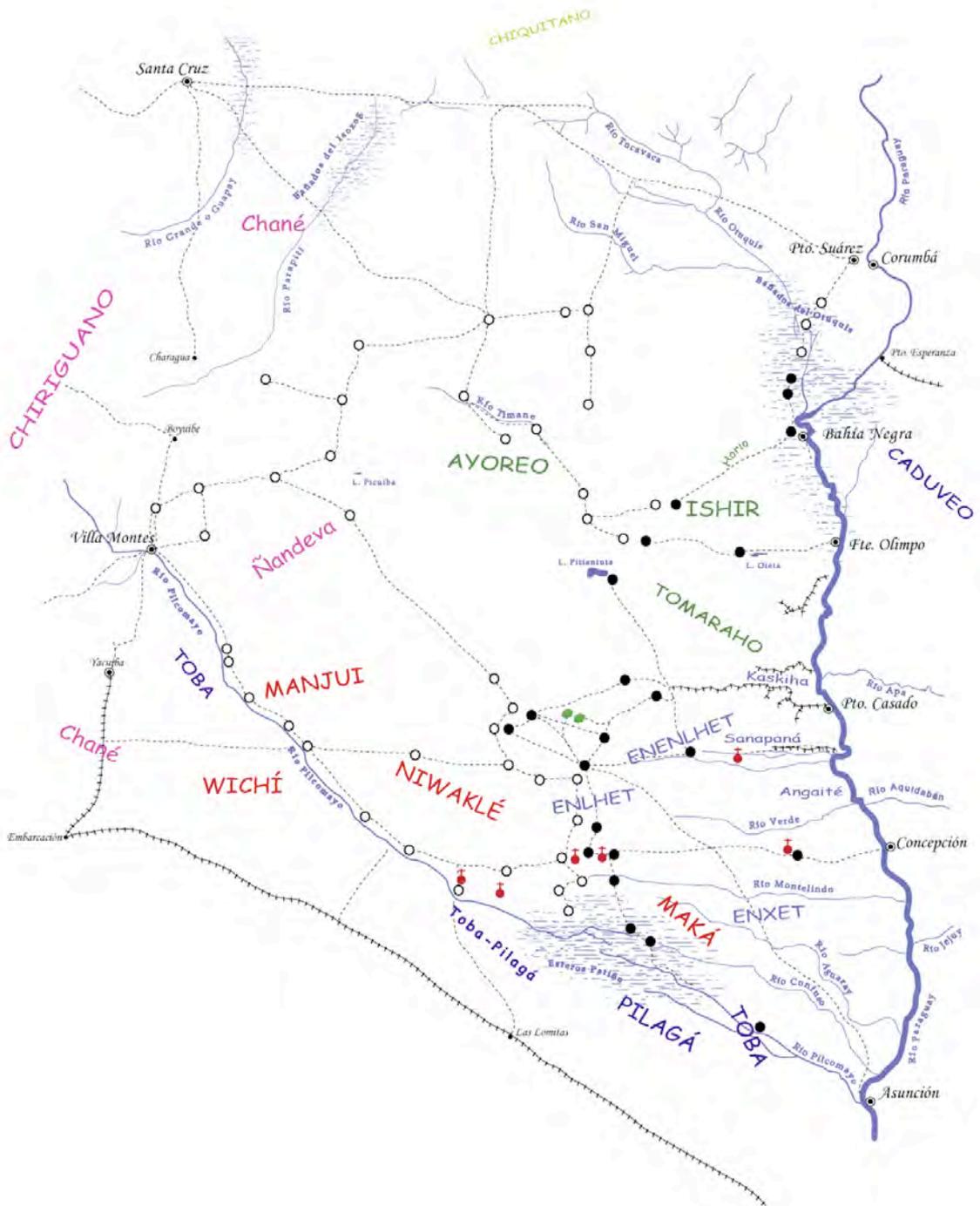
Carte n° 15 : Chaco boréal, front de colonisation vers 1925



Carte n° 16 : Chaco boréal, fondations militaires 1923-1932



Carte n° 17 : Chaco boréal, fortins militaires 1931



Carte n° 18 : Chaco boréal, déploiement militaire et groupes ethniques 1931

c. Le déploiement militaire dans l'Alto Paraguay : les explorations de Juan Bélaieff

S'il est un moment où toute la dualité de cette guerre est à l'œuvre, c'est bien celui des explorations qui ont mené à l'occupation paraguayenne, puis bolivienne du lac de Pitiantuta. Dix ans durant les explorateurs militaires s'étaient essayés à trouver des points d'eau permanents qui puissent soutenir l'important maillage logistique nécessaire à cette guerre à essence et munitions. À partir de 1923 (fondation de Saavedra), l'armée bolivienne avait fondé une quarantaine de fortins et ouvert quelque 1 300 kilomètres de routes carrossables à travers le Chaco. Néanmoins, à l'approche du conflit, elle n'avait pas encore réussi à réaliser la jonction entre les divisions qui s'acharnaient à pénétrer dans le Chaco par le nord et celle qui s'était déployée sur le Pilcomayo et qui menait les explorations par le sud. Au nord, la troisième division avançait difficilement au-delà d'Ingavi qu'elle avait fondé en 1931 et la cinquième était embourbée depuis la fondation de Vanguardia, en 1928, dans les marécages de l'Otuquis. Au sud, la quatrième division avait fondé Camacho en 1931 et essayait en vain de trouver un passage vers le nord. Tant que la jonction ne se produisait pas, l'armée bolivienne était obligée, pour communiquer les deux fronts séparés par 200 kilomètres, de faire un détour d'un peu plus de 1 000 kilomètres. Pour l'armée paraguayenne l'affaire était tout aussi et inversement importante : si elle occupait le centre, elle empêchait la jonction des forces boliviennes et pouvait y concentrer les siennes pour, à terme, comme ce fut le cas, fendre le centre du dispositif bolivien et acculer la quatrième division contre la frontière argentine sans que les autres puissent lui venir en renfort. C'est donc dans l'urgence que les explorateurs boliviens et paraguayens essayent désespérément d'avancer vers le centre du Chaco dans l'espoir d'y trouver un point d'eau suffisamment important pour soutenir un établissement militaire permanent. Du côté bolivien, les explorations étaient dirigées par Victor Ustárez – le *fantasma* [« fantôme »] Ustárez » dont on disait qu'il pouvait disparaître ou réapparaître de derrière les lignes ennemies sans laisser de traces : un tour de ce genre lui coûta la vie en 1932, alors qu'il essayait de rompre pour la deuxième fois le siège de Boqueron. Du côté paraguayen, les explorations étaient dirigées par Juan Belaief, ancien de l'armée tsariste et de la société de géographie impériale russe, arrivé au Paraguay en 1924 dans l'espoir aussitôt déçu d'y fonder une colonie de russes blancs. Bélaieff explora le Chaco d'est en ouest dès 1924 ; Ustárez le fit de sud à nord à partir de 1923. Les guides indiens de Bélaieff s'appelaient Carlitos et Chicharrón ; celui d'Ustárez portait, significativement, le nom de ses cigarettes : « Camel ».

Juan Bélaieff explora le Alto Paraguay entre 1924 et 1930. On peut regrouper ces explorations en trois groupes, selon le port fluvial à partir duquel il pénétra dans le Chaco. Entre 1924 et 1928, Bélaieff part de Bahia Negra et explore l'arrière-pays du

port militaire. Entre 1926 et 1927, il avance dans le Chaco partant des ports forestiers de Puerto Voluntad et de Puerto Talavera. Entre 1929 et 1930, enfin, il explore la région intérieure partant de la tête de ligne du chemin de fer de Puerto Casado. Dans chaque cas, il avance à travers un paysage politique différent, contactant des populations qui ont des relations contrastées avec le front de colonisation, parcourant une trame de territorialités indiennes diversement constituées.

À Bahia Negra, Bélaieff noue des liens avec la périphérie indienne du port militaire (les « Chamacoco » *proprement dits*) et remonte les chaînes de transition jusqu'aux campements intérieurs (les « Horio ») situés dans les alentours de l'étang d'Oia. Ces chaînes, à base de mixités et de cousinages, reliaient les arrière-bases indiennes (Moixné, Ountasido) soumises à la pression croissante des incursions « moro », à la périphérie du port fluvial où des familles s'étaient installées de façon plus ou moins permanente, organisant la médiation avec le front colon. Une première expédition est menée en 1924, qui sera reprise en 1925. En 1928, le général russe essaye de passer au-delà d'Oia en suivant les points d'eau qui, pendant quelques mois de l'année, communiquent au sud-ouest avec Pitiantuta⁶⁴⁶. Mais ses guides « horio » désertent l'entreprise et refusent de passer au-delà de Hipurit, en pays « tomaraho ». Le fortin Coronel Bogado (1931) est le résultat de ces explorations et constitue la trace visible de la frontière indienne qui l'obligea à rebrousser chemin.

Freiné dans son avancée au sud-ouest d'Oia, Bélaieff essaie de pénétrer dans le Chaco en partant d'une position plus méridionale : Puerto Talavera et Puerto Voluntad avaient été récemment fondés pour exploiter les ressources forestières de la région riveraine. Des foyers « ebitoso » s'étaient installés dans les alentours, et c'est par leur intermédiaire que l'explorateur militaire essaye d'avancer vers les terres intérieures en cherchant à joindre, depuis l'est, la borne qu'il avait installée en venant du nord-est, à Hipurit. Nous savons, grâce à un fragment de ses mémoires transcrit par Fernandez⁶⁴⁷, qu'il avança jusqu'à l'emplacement du futur fortin General Díaz (1928, à Oieta) et, plus loin, du futur fortin Torres (1931, à l'ouest d'Inmakata). Empêché une fois de plus d'avancer au-delà des invisibles frontières qui limitaient ses guides, Bélaieff ne peut

646. Nous connaissons les rapports qu'il soumit au ministère de guerre suite à ses explorations de 1924, 1925 et 1928 : J. BÉLAIIEFF (1924) « Informe de la misión de reconocimiento de 1924 elevado al Ministerio de Guerra y Marina », Biblioteca Ossuna-Massi, Asuncion, 13 p. ; J. BÉLAIIEFF (1925), « Informe de la misión de reconocimiento de 1925 elevado al Ministerio de Guerra y Marina », Biblioteca Ossuna-Massi, Asunción, 7 p. ; J. BÉLAIIEFF (1928), « Viaje de reconocimiento a Bahia Negra por orden del Ministro de Defensa, Guerra y Marina Luis A. Riart. Recomendaciones para destacamentos de Guarda Fronteras reclutando las "tribus indias" del Chaco Paraguayo...alistar indios al ejército, etc... Archivio del Ministerio de Defensa Nacional. Asunción. Vol. Notas reservadas, Informes sobre movimiento de tropas, y agentes extranjeros, telegramas, 435-478.

647. C.J. FERNÁNDEZ (1955/57), *La Guerra del Chaco*, Buenos Aires : Pellegrini Impresores & Asunción : Imprenta Militar & Editorial Histórica, 1955/87, vol I, p. 60-64.

atteindre le lac de Pitiantuta, au sujet duquel il reçoit pourtant des informations précises, et doit revenir vers la rive.

Sans avoir pu atteindre Pitiantuta depuis le nord-est avec ses guides « horio », frustré dans son avancée depuis l'est avec ses guides « ebitoso », le militaire tentera d'arriver au lac en partant des ports industriels de Casado et Sastre, sensiblement plus méridionaux, mais dont les chemins de fer pénétraient sur une centaine de kilomètres à l'intérieur du Chaco. En 1928 il essaye une première entrée, accompagné de guides « tomaraho », mais il ne peut pas atteindre la lagune. En 1930, partant du kilomètre 145 de la voie ferrée de Casado, il entreprend l'exploration définitive, celle qui lui permettra d'identifier le futur emplacement du fortin Carlos Antonio López (1931), situé à Pitiantuta. La découverte de Pitiantuta permit à Bélaieff de connecter le maillage de sentiers et de bornes qu'il avait ouvert lors de ses expéditions antérieures. De Pitiantuta au nord, il rejoint Hipurit, terme des explorations parties de Bahia Negra ; à l'est il retrouve, à Inmakata, la trace des expéditions commencées à Puerto Voluntad ; au sud, en fin, une voie de communication permanente était ouverte jusqu'au chemin de fer du port industriel. Sur ce troisième ensemble d'explorations, les sources sont hétérogènes. A. Von Eckstein, qui accompagnait Bélaieff dans sa dernière campagne, publia quarante ans plus tard un mémoire racontant les deux mois d'expédition⁶⁴⁸. Nous disposons aussi de trois récits indiens qui contiennent la « version des guides » tomaraho. Le premier, transcrit par Cordeu à Puerto 14 de Mayo⁶⁴⁹, et le deuxième, que nous avons compilé à Maria Elena⁶⁵⁰ et que nous transcrivons tout au long de ce chapitre, racontent l'histoire du cacique « Chicharrón », qui fut le guide de Bélaieff jusqu'à Pitiantuta. Le troisième, aussi enregistré à Maria Elena par nos soins, raconte l'histoire de deux « caciques » tomaraho, Wajalé et Conito, et celle des conflits et délibérations que les différents groupes tomaraho durent affronter face à la guerre imminente⁶⁵¹.

Nous voyons donc comment ces trois ensembles d'explorations mettent en jeu, sur fond d'un même problème, des éléments et des variables différentes. Partant d'un port militaire entouré de quelques foyers de colonisation (Bahia Negra), d'un port forestier récemment ouvert (Voluntad) ou du plus grand port industriel de la zone (Casado), les expéditions de Bélaieff illuminent les mécanismes qui, de façon différente dans chaque cas, organisent la médiation avec le monde indien. Car ces zones de médiation sont bien différentes selon qu'il s'agisse d'un cantonnement militaire ou d'un port industriel ;

648. A. VON ECKSTEIN (1986), *Pitiantuta, la chísipa que encendió la hoguera en el Chaco Paraguayo : Expedición del Gral. Bélaieff*, Asunción : Dirección de Publicaciones, Fuerzas Armadas.

649. Ciclo del cacique Chicharrón, CORDEU, *op. cit.*, 2003.

650. Historia del cacique Chicharrón, annexes.

651. Annexoes, historia de wajalé et conito (Palacios)

dans chaque cas la position sociologique des « guides » diffère, tout comme la morphologie des chaînes de médiation qui relient la périphérie indienne de ces établissements aux campements situés dans l'arrière-pays. Elles impliquent aussi des populations – « tomaraho », « horio », « ebitoso » – différemment situées dans la scène politique indienne et par rapport au front de colonisation : la situation des « Tomaraho », qui subissent la violence « chamacoco » et dont l'accès au front colon fut toujours médiatisé par les populations riveraines (« ebitoso », « horio »), est bien distincte de celle des populations chamacoco encadrées à Bahia Negra, qui monopolisaient jusqu'alors tout échange – humain, matériel, de travail – avec les populations de l'intérieur. Les raisons des uns et des autres pour « ouvrir » le pays à l'explorateur militaire sont elles aussi différentes. C'est dire que l'analyse de ces expéditions, et notamment celle des *baqueanos* ou « guides » qui les accompagnaient, permet de visualiser et de comprendre la trame de conflits et de médiations qui dessinaient le front colon vers l'intérieur du pays. Partons donc sur la piste, dans chacun de ces ensembles, des *baqueanos* de Bélaieff.

2. L'ÉMANCIPATION DES CAPTIFS

a. Histoire de Chicharrón, récit (I)

1. Un jour, un étranger est venu. Il s'appelait Elebyk. Quelques-uns disaient que c'était un Italien et ils avaient peur. Mais il était russe. Il paraît qu'Elebyk s'appelait Juan. Il cherchait Wajalé. Wajalé était un connaisseur, un « baqueano ». Elebyk était allé le chercher chez les Ebitoso, mais il n'avait pas pu le trouver. Alors Elebyk était venu chez les Tomaraho pour essayer de trouver Wajalé. Mais il n'y était pas non plus.

2. Cette histoire commence avec Wajalé. Un jour Wajalé était parti chasser, il était presque arrivé du côté de la Bolivie lorsqu'il découvrit un animal étrange. C'était un bœuf. Nous ne connaissions pas encore les bœufs, Wajalé fut le premier. Wajalé fut effrayé. Il y avait plusieurs bœufs et des gens qui venaient avec. Ils faisaient beaucoup de bruit ; ils étaient en train d'ouvrir un chemin. Il paraît qu'ils voulaient sortir du côté de Pitiantuta. Wajalé est resté là, caché, à regarder tout cela. Puis il revint au campement et raconta aux autres ce qu'il avait vu. C'était à Kiat Ormich, près d'une petite rivière, vers le nord. Il y avait beaucoup de Tomaraho à Kiat Ormich, et à Belbuhurt aussi. Mais ils n'ont pas cru ce que Wajalé racontait.

3. Elebyk savait que Wajalé était le meilleur connaisseur et il voulait le rencontrer. Il voulait atteindre Pitiantuta. Il ne connaissait pas Pitiantuta, mais il en avait entendu parler. Comme il ne trouvait pas Wajalé, il a demandé aux Tomaraho : « quelqu'un peut-il me guider ? ». Alors quelqu'un s'est offert pour l'accompagner. Ils ont marché un peu, et le vieux lui dit : « ça y est ! voici Pitiantuta ! nous sommes arrivés ! » Mais ce n'était pas vrai. Pitiantuta était très loin et personne ne voulait lui montrer le chemin. Alors ils mentaient, ils emmenaient Elebyk n'importe où et ils disaient que c'était Pitiantuta. Mais Elebyk insistait encore. Enfin, Chicharrón approcha. Il n'avait pas plus de dix-neuf ans, et il lui dit : « je vais t'emmener à Pitiantuta ». Et Elebyk lui répondit : « tu es trop jeune encore, comment pourras-tu ? Même les vieux n'ont pas pu me montrer le chemin ». Chicharrón s'appelait Coarchiné ; mais les Paraguayens l'appelaient Chicharrón. Ils l'appelaient aussi « Juan », car il marchait en compagnie de ce « Juan ». Ils partirent ensemble, Elebyk et Chicharrón, vers Pitiantuta.

4. Chicharrón expliquait les choses à Elebyk. Il lui disait : « Juan, on va attendre, et on marchera pendant la nuit. Car dans ce coin il n'y pas d'eau ». Et Juan obéissait. « Si nous marchons bien, ajouta Chicharrón, nous arriverons à un endroit que je connais avant que le soleil ne se lève. Là, nous trouverons de l'eau ». Et ils ont marché jusqu'à l'aube. Alors Chicharrón s'éloigna et revint avec une axporá, comme un gros melon d'eau qui a de l'eau à l'intérieur. Et les deux hommes burent de cette eau.

5. Chicharrón avait un sac, un opyk, où il gardait plusieurs choses. Juan aussi avait un sac où il gardait des choses pour manger, des choses déjà préparées. Après quelques jours, les aliments qu'apportait Juan se sont épuisés. Et les allumettes aussi. Heureusement Chicharrón était parti avec son diguichió, comme une allumette, un morceau en bois avec un petit trou. Ils frottaient dessus et le feu s'allumait.

6. Enfin, ils sont arrivés à une clairière. Il y avait un vieux campement. Mais il avait été abandonné depuis longtemps. Alors Juan trouva un kobyk, comme une cruche d'argile. Juan voulait emporter ce kobyk. Et Chicharrón lui disait que non, qu'ils en trouveraient plein en chemin, qu'il valait mieux de la prendre au retour. Ils marchèrent encore, puis ils se sont arrêtés. Juan s'étendit sous un arbre pour dormir. Et Chicharrón partit chercher des anguilles. Il réussit à en prendre quatre. Juan avait comme une petite bouteille, comme une petite casserole qu'il utilisait pour faire bouillir l'eau. Chicharrón coupa les anguilles en morceaux et ils les cuisinèrent. Chicharrón rôtit les anguilles restantes pour pouvoir les emporter.

7. Ils ont marché encore, plus loin, jusqu'à ce que Chicharrón dise « Juan, nous allons arriver à un endroit dégagé, il n'y a pas d'arbre, seulement de l'her-

be qui n'est pas bien haute ». C'est un endroit très beau. Il s'appelle Pullipata. Ils ont avancé et avancé encore, mais cet endroit est très grand. Ils n'étaient pas encore sortis quand, juste avant le coucher du soleil, une tempête s'annonça au loin. Ils devaient sortir avant qu'elle n'arrive, parce que là il n'y a pas d'arbres pour se protéger. Ils étaient presque sortis lorsque l'eau se mit à tomber. Ils ont continué à marcher jusqu'à la forêt et ils ont pu se cacher sous quelques arbres. Il pleuvait beaucoup. Et ils n'ont pas bougé ; ils sont restés sous ces arbres. Mais ils étaient très fatigués, et ils ont fini par s'allonger dans la boue. La nuit, Juan réveilla Chicharrón et lui dit : « Chicharrón, tout va bien ? », car il faisait très froid et ils étaient trempés. Puis, au petit matin, Chicharrón réveilla Juan : « Juan, il faut se réveiller, le soleil se lève déjà ». Ils ont enlevé leurs vêtements pour que le soleil les sèche. Chicharrón prit les anguilles rôties et les partagea avec Elebyk. Ils ont mangé, ils ont bu et ils se sont mis de nouveau en route.

8. Ils n'étaient pas loin de Pitiantuta. Pitiantuta était près de Kiat Ormich et de Elebyt Uhuta. Juan s'était approché déjà de Kiat Ormich, mais il ne connaissait pas Pitiantuta. À Pitiantuta il n'y avait personne. Seulement un campement abandonné. Et Chicharrón dit : « tu voulais connaître cet endroit ; cet endroit est Pitiantuta ». C'est un lieu étrange. Les plantes ne se mélangent pas entre elles. Il y a plein de plantes différentes mais elles ne se mélangent pas. Et ils sont restés en silence à regarder tout cela. Puis Juan dit : « je te félicite Chicharrón, je te félicite ! ».

b. De Yuableh Espinoza, Manuel Tiod et des « frères Allende »

Il faut imaginer le militaire russe Ian Timofeevich Bélaïeff débarquant à Bahia Negra par un matin de printemps, en octobre de 1924. Après la défaite de Wrangel en Crimée, où il servit comme Général major et inspecteur d'artillerie, et la fuite désespérée par Odessa, Bélaïeff débarque à Constantinople, arrière-base de l'armée blanche, puis à Alexandrie où sa femme s'était exilée quelques années auparavant. Von Eckstein, qui rapporte quelques éléments biographiques de Bélaïeff ⁶⁵², signale qu'il demanda à l'ambassadeur américain en Turquie, « *de partir loin, le plus loin possible de l'empire perdu* » ⁶⁵³. Le personnage est vertigineux. Bélaïeff traverse l'Atlantique pour ne jamais revenir, met les pieds pour la première fois en Amérique, s'embarque à Buenos Aires, remonte mille cinq cents kilomètres de fleuve jusqu'à l'improbable Asunción, s'entre-

652. A. VON ECKSTEIN (1986), *Pitiantuta, la chísipa que encendió la hoguera en el Chaco Paraguayo : Expedición del Gral. Bélaïeff*, Asunción : Dirección de Publicaciones, Fuerzas Armadas, p. 25-29.

653. *ibid.* p. 27.

tient avec le ministre de la Guerre, se met à la disposition de l'armée paraguayenne et quelques mois plus tard, comme si le souvenir furieux de Crimée ne lui donnait pas de répit, remonte encore mille kilomètres de fleuve pour débarquer, par un matin de printemps, dans l'in vraisemblable Bahia Negra : loin, *le plus loin possible*. Il est délégué par le Ministre de la guerre et la marine pour inspecter la zone et préparer un plan de défense de Bahia Negra.

Bahia Negra était la plus septentrionale des positions paraguayennes sur le grand fleuve. Depuis la fin du XVIII^e siècle, la baie servait d'embarcadère et de point de ravitaillement pour le trafic fluvial⁶⁵⁴, mais elle n'abritait pas de population permanente. Des bûcherons ou des chasseurs pouvaient s'y installer pendant quelque temps pour repartir plus tard vers Corumbá, au nord, ou Fuerte Olimpo au sud. Ce n'est qu'en 1885 que des colons s'y installent durablement : l'explorateur et entrepreneur bolivien Suárez Arana fonde « Puerto Pacheco » avec l'intention, qui n'aboutira pas, d'ouvrir une route reliant le port à Santa Cruz de la Sierra. Selon Casabianca, « *le port, où s'installeront mille chacacoco alliés [?], deviendra rapidement un centre commercial et industriel actif* »⁶⁵⁵. Mais ici comme ailleurs, l'historien semble surestimer les dimensions réelles de l'établissement. Toujours est-il que ce « centre commercial et industriel actif » n'eut pas le temps de se développer : en 1888 un vapeur militaire paraguayen déloge l'administrateur et le personnel du port, hisse le drapeau paraguayen, rebaptise le port comme « Bahia Negra » et installe une garnison militaire qui devait garantir la souveraineté paraguayenne sur l'Alto Paraguay. Les choses n'avaient pas sensiblement changées lorsque Bélaïeff arriva sur place. La population était très réduite, constituée fondamentalement par la garnison militaire (quinze à vingt soldats) et quelques familles de colons. Économiquement, en dehors de la garnison militaire, le port vivait d'un petit commerce riverain destiné surtout au ravitaillement des vapeurs ; le commerce de fourrures et un élevage restreint de bétail destiné à la consommation locale complétaient les revenus de ce « centre industriel » dont la population permanente ne dépassait pas la centaine d'individus.

Les choses allaient leur train à Bahia Negra et la guerre n'était encore qu'une spéculation lointaine lorsque Ian Bélaïeff (désormais Juan Belaief) débarqua. Le premier rapport est désolant. Un mois et demi après son arrivée, Bélaïeff n'a pas encore réussi

654. Almeida Serra mentionne Bahia Negra en 1805. Cf. R. FRANCO DE ALMEIDA SERRA (1803), « Parêcer sôbre o aldeamento dos Indios Uaicurus e Guanás », in : *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1845, vols. VII e XIII.

655. CASABIANCA, *op. cit.*, 1999, signale 1868 comme date de fondation de Pacheco. La date généralement retenue est 1885, ce qui semble par ailleurs plus probable, en 1868 le Brésil et le Paraguay sont en guerre et la navigation fluviale interdite. Pacheco fut président de la Bolivie à partir de 1884 ce qui rend peu probable, une fois de plus, la date avancée par Casabianca.

à s'éloigner du port. Un seul incident à rapporter, une expédition guidée par un certain González, qui était « baqueano et habitant du village », et qui lui permit de connaître le fortin Galpón, à quelques kilomètres au nord de Bahia Negra. L'exploration tourne à la promenade et, de retour dans la journée, Bélaieff constate : « *malgré l'opinion générale, les habitants ne s'éloignent dans le désert que jusqu'à la limite de leurs corrals ; au-delà, ils se perdent, ou plutôt, ils nient même la possibilité de trouver quelque chose* »⁶⁵⁶. Ils vivent en effet face au fleuve, le dos tourné au Chaco où il ne se rendent que très rarement – une partie de chasse, une vache perdue, du bois – et de façon limitée. Aussi, ce n'est pas sans méfiance que les colons – et les militaires – accueillent la présence de cet étranger indéchiffrable, parachuté sans autre médiation par le Ministre de la Guerre, et qui veut tout savoir – et tout noter – sur le petit monde qui gravite à Bahia Negra. Les habitants ont déjà montré tous ce qu'ils pouvaient (ou voulaient) bien montrer à un militaire venu inspecter la zone : le fortin Galpón, les installations du port, la caserne misérable. Suivent des jours d'une parfaite inutilité pendant lesquels Bélaieff tourne en rond sans réussir à s'éloigner ne serait-ce que de quelques kilomètres de l'enclave paraguayenne : « *je continue les travaux de reconnaissance et de relèvement autour de Bahia Negra, à pied et à cheval, mais toutes mes tentatives pour trouver un baqueano du Chaco ont échoué* »⁶⁵⁷. Deux mois après son arrivée, Bélaieff a mesuré tout ce qui pouvait être mesuré à Bahia Negra, et a imaginé une défense contre toutes les attaques possibles sur Bahia Negra (sauf, hélas, ce qui fut finalement le cas, un bombardement aérien), mais il reste sans rien savoir sur l'environnement immédiat : l'immensité de tout ce qui lui échappe fait pitié. Il reçoit des informations sur quelques étangs « *que personne n'a vu ni atteint sauf quelques indiens qui vivent aux alentours du village* »⁶⁵⁸. Quatorze jours plus tard, sans que rien ne se décide à bouger, Bélaieff déclare qu'il est « *impossible de vaincre la méfiance des indiens* ». Il faut l'imaginer échouant sur la rive improbable de Bahia Negra : « *comme je n'ai pas pu jusqu'ici me procurer un seul guide, ni blanc ni indien, je me dispose à partir seul avec ma boussole, à travers le terrain sec et sans eau, à la recherche des étangs* »⁶⁵⁹.

L'étang dont parle Bélaieff est Oia, à une cinquantaine de kilomètres à l'ouest-sud-ouest de Bahia Negra. Il s'agit d'une zone d'écoulement saisonniers qui, drainant les eaux superficielles de l'intérieur du Chaco, remonte du sud au nord parallèlement aux eaux du Paraguay, mais en sens inverse. Pendant la saison sèche, le ruissellement s'interrompt et permet la formation d'un chapelet d'étangs dont Oia est l'expression la plus

656. BÉLAIEFF, *op. cit.*, 1924.

657. *ibid.*

658. *ibid.*

659. *ibid.*

septentrionale. À Oia sont établis les principaux campements « horio »⁶⁶⁰, notamment à Moixné, théâtre des événements relatés dans la saga de Basebygy. C'est à Moixné aussi que les narrateurs ebitoso situent les « gens anciens » qui, lors des événements anabsonniques, ont noué contact avec les « étrangers furieux » venus du fleuve. C'est un espace bien dense que celui que se prépare à traverser Bélaieff. Il avance sur la trace fantomatique d'un « capitaine » eyiguayegui, d'un « prince » chaná, d'un jésuite fanatique ou de Guido Boggiani récemment assassiné : il avance en « étranger déchaîné ».

« Seul avec sa boussole », Bélaieff ne serait pas arrivé bien loin. De fait, sa solitude ne durera pas longtemps. A peine a-t-il quitté Bahia Negra qu'il découvre que ce désert n'en est pas un et qu'une circulation permanente et silencieuse relie ces « quelques indiens qui vivent aux alentours » de Bahia Negra aux campements intérieurs situés à Oia. Espace transitif lui-même ponctué par des étapes, des graduations, des instances moyennes qui rendent possible et intelligible l'articulation entre ces deux espaces. Les « baqueanos » de Bélaieff entrent progressivement en scène : des personnages mixtes, à même de comprendre et traduire la distance – pas seulement géographique- qui sépare Bahia Negra de son arrière-pays indien. Yuableh Espinoza et Manuel Tiod seront les premiers. A quelques kilomètres de Bahia Negra, Bélaieff trouve « heureusement » la maison des frères Allende, à l'occasion accompagnés par les frères Benítez. Bélaieff dira d'eux « *qu'ils me permirent de vaincre toutes les difficultés créées par ceux qui craignaient les conséquences de mon exploration* »⁶⁶¹. L'intervention des colons lui permet de compter avec les services de « *deux baqueanos, les indiens chamacoco Manuel Tiod et Yuableh Espinoza, qui m'ont promis leur aide* ». Au jour suivant, « *nous sommes partis de la maison de M. Bernardo Allende, moi et les deux indiens chamacoco, les trois à cheval, eux avec des fusils et moi avec une carabine Mauser* »⁶⁶². Des « quelques indiens » qu'il rencontra dans la périphérie de Bahia Negra, l'explorateur dira qu'ils étaient des « horio ». On commence à entrevoir quelle est la configuration de cet espace : les campements intérieurs situés aux alentours de Oia d'une part, des zones plus ou moins permanentes d'établissement dans la périphérie de Bahia Negra de l'autre, et ces « étapes », qu'il nous faut déchiffrer, dont « les frères Allende » et les chamacoco Yuableh Espinoza et Manuel Tiod tiennent les clés.

Des frères Allende et Benítez, nous ne savons pas grande chose, mais leur situation peut être comparée à celle d'autres colons dont les sources gardent la trace et qui occupent une position analogue. Nous pouvons émettre plusieurs hypothèses. Les frères

660. Rend possible l'étymologie « Oia'os » ou « Oi'oso » pour « orios » (?)

661. BÉLAIEFF, *op. cit.*, 1924.

662. *ibid.*

Allende peuvent être situés entre deux autres figures qui fonctionnent ici de façon paradigmatique. Première figure, le colon suisse Rudolf Häfflinger que l'explorateur tchèque A.V. Fric rencontre vers 1910 à Puerto Diana, une dizaine de kilomètres en aval de Bahia Negra : « *après un long moment une indienne est apparue. Elle vivait avec Don Rudolfo et ils avaient ensemble un bel enfant. Elle s'était civilisée et était habillée comme les blancs ; seulement l'espagnol lui posait encore problème et elle le parlait avec difficulté* »⁶⁶³. Puerto Diana est aujourd'hui une des quatre « communautés » chamacoco reconnues par la loi paraguayenne. À l'époque, il s'agissait encore d'un embarcadère situé sur un coude du fleuve. Häfflinger – *Don Rudolfo* – s'y est établi et a pris une femme indienne. Quelle est la relation entre l'anabson Häfflinger et le campement de sa femme ? Fric nous donne quelques éléments. La femme, dit-il, « est en relation avec ses parents », et comme il cherche à savoir l'origine d'une épidémie qui sévit entre les chamacoco et qui l'a épargnée, il demande à Häfflinger d'en raconter plus : « *je peux vous le dire, car des fois je l'accompagne chez sa parentèle. Mais elle est devenue une étrangère pour eux. Elle ne s'assoie pas avec eux, car elle a peur de prendre des poux. Elle prend du maté, elle fume leurs pipes, mais elle refuse de manger ce qu'ils mangent. Elle a prit l'habitude de cuisiner comme les blancs. Je ne permets pas que les indiens viennent chez moi. Je m'en fous si ce sont ses parents, je ne les tolère pas chez moi* »⁶⁶⁴. Pourtant, toujours selon Fric, « *Don Rudolfo* » était bien content d'apprendre que le tchèque avait convoqué une bonne quantité de « Chamacoco » : « *il m'offrit de rester chez lui ce soir ; il attendait que les Indiens le fassent aussi car il espérait qu'ils puissent travailler un temps pour lui* »⁶⁶⁵. On voit donc à peu près à quoi ressemble ce foyer, dont on trouve d'ailleurs nombre d'équivalents de nos jours. La femme s'étant déplacée vivre avec le suisse, elle devient – car ce monde fonctionne selon une règle uxorilocale – une *étrangère*, ce qui est explicitement affirmé par Rudolfo. Cependant, les visites sont fréquentes et l'on peut imaginer Don Rudolfo apportant au campement indien quelques pièces pour le commerce, du sucre ou du maté, des munitions ou du tabac, pendant que la femme rend visite à ses sœurs ou à ses tantes. La femme est donc devenue étrangère – elle s'anabsonise – mais elle joue un rôle médiateur entre le suisse (son sucre et ses munitions, ses relations avec les militaires) et les Indiens : car bien que celui-ci *ne tolère pas* les indiens, il vit du commerce qu'il entretient avec eux et du travail qu'ils lui fournissent, notamment comme bûcherons. À l'occurrence, l'épidémie ayant fait ravage, « *ni même les militaires ne réussissent à faire travailler les Indiens* »⁶⁶⁶.

663. FRIC, *op. cit.*, p. 6

664. *ibid.* p. 10.

665. *ibid.*

666. *ibid.* p. 6.

Le deuxième cas de figure est décrit par Baldus lors de sa première visite à Bahia Negra, en 1924, peut-être quelques mois avant l'arrivée de Bélaieff. « À *Bahia Negra*, écrit l'ethnologue allemand, *le commandant de la garnison paraguayenne nous a raconté que plusieurs Blancs, paraguayens et européens, sans doute concubins de tchimitchanas, avaient obéi à la volonté de ces femmes et étaient partis à l'intérieur du Chaco pour y vivre comme les Indiens* »⁶⁶⁷. « Tchimitchana » était le terme indien pour désigner les « jeunes filles » en âge de se marier : il fut plus tard corrompu par les colons en « chimichana », forme sous laquelle il circule encore aujourd'hui avec un sens plus proche de « pute ». Ces Blancs, « paraguayos e europeos », sont partis, à l'inverse du suisse Häfflinger, vivre dans le campement de leurs femmes, ou plutôt, selon les exemples disponibles de nos jours, à proximité du campement, mais entretenant des liens étroits avec le « quartier » de leurs femmes et avec leur parentèle. Dans ce cas, ce n'est plus la femme l'élément médiateur, mais le colon lui-même, qui est à même de gérer la relation entre sa parentèle et le front colonisateur. Ces personnages « indianisés », qu'il faudrait pouvoir rendre visibles, sont détestés – encore de nos jours – par les habitants des villages occidentaux. « Passés de l'autre côté », ils sont à même d'équilibrer – en termes militaires (cheval, armes), symboliques (dissoudre la « distinction » coloniale), économiques (s'opposant *objectivement* à la structure de prédation coloniale et équilibrant l'asymétrie *technique* qui la caractérise) – une relation qui se doit d'être asymétrique. Ainsi, toujours selon Baldus, le commandant de la garnison paraguayenne avait reçu l'ordre de partir à la recherche de « quatre Blancs » qui étaient partis à l'intérieur du Chaco vivre avec leurs « tchimitchana » : « *L'officier devait les ramener, si nécessaire par la force, au sein de la civilisation, parce qu'on craignait qu'ils ne prennent la tête d'une tribu et deviennent chefs de bandits, se transformant ainsi en danger pour ceux de leur propre race* »⁶⁶⁸. Peut-être seraient-ils devenus des brigands à la tête d'une escadron de « Chamacoco » ; mais peut-être aussi, et plus probablement, rendaient-ils moins avantageux le trafic des contremaîtres, en déjouant leurs arnaques et en apprenant aux « Chamacoco » à compter leur paye.

Les frères Allende, comme les frères Benítez, s'inscrivent dans l'éventail qui s'ouvre entre Häfflinger et ces « paraguayens ou européens » indianisés. Dans le premier cas, cette femme indienne qui vit dans une maison où on « ne tolère pas les indiens » mais dont les réseaux parentaux sont mis au service de la petite économie de Bahia Negra ; dans le deuxième, ces individus partis vivre dans les campements indiens, qui menacent d'équilibrer – et donc de dépasser – la relation coloniale, mais en sub-

667. BALDUS, *op. cit.*, 1927, p. 29.

668. *ibid.*, p. 29 (en 1924).

vertissant les anciennes légitimités politiques indiennes⁶⁶⁹. La première de ces situations introduit une discontinuité sociologique (la femme est sociologiquement « soustraite » à l'économie parentale indienne, introduite dans un espace à fonctionnement patrilocal ; ses enfants – *abo yäris* – naissent *anabsoro*) et confirme une donne politique (les « caciques » pourront profiter de l'« ouverture » qu'elle représente vers le monde colonial : ni eux ni le colon n'ont à changer les termes de leur légitimité) ; la deuxième fonctionne sur une continuité sociologique (l'homme est « absorbé » dans l'engrenage matrilocal, l'économie parentale indienne continue de « fonctionner », les enfants naissent « Ishir ») mais introduit une transformation politique (dans les termes de la relation coloniale, à l'intérieur même des campements). Ces deux possibilités n'épuisent évidemment pas l'ambiguïté et la multiplicité de ces phénomènes qui ont un caractère émergent. Cependant, il est indispensable de rendre visibles tous les flux, tous les métisages, tous les engrenages qui graduent la relation entre ces univers : c'est dans l'espace instable qu'ils dessinent que nous pourrions comprendre la position sociale de ces individus qui se préparent à ouvrir le Chaco aux militaires. Le front colonisateur est poreux ; il est indispensable de prendre en compte, non seulement la quantité de fils de « chimichana » qui vivent dans les foyers colonisateurs, mais aussi, et inversement, la très importante quantité de fils d'« étrangers » que vivent dans les campements indiens, en commençant par les enfants *chamacoco* de Boggiani et de Fric eux-mêmes⁶⁷⁰.

Revenons à Bélaïeff. Par l'intermédiaire des « frères Allende », l'explorateur russe peut s'assurer les services de deux Indiens *Chamacoco*, Yuableh Espinoza et Manuel Tiod. Qui était Yuableh Espinoza ? Trois mois plus tard, lors de sa deuxième expédition (1925), Bélaïeff déclare : « *l'absence de mon ancien guide Espinoza a été très ressentie pendant cette expédition* »⁶⁷¹. Trois ans plus tard, lorsqu'il atteint les campements « horio » de Moixné, il signale avoir rencontré « *mon vieil ami Espinoza, qui m'a donné tous les renseignements sur la disponibilité d'eau* »⁶⁷². C'est-à-dire que Bélaïeff le rencontre une première fois dans la maison des frères Allende, à proximité de Bahia Negra, et une deuxième fois dans les campements intérieurs, à proximité de Oia. Yuableh trafique dans cet espace de transition, alternant entre la ceinture périphérique de Bahia Negra et l'intérieur du Chaco ; et si nous devons imaginer plus précisément la situation, nous le verrions probablement alterner entre le « quartier » de sa femme dans les campements d'Oia et celui d'une sœur ou de sa mère, unie à un Paraguayen dans les alentours de Bahia Negra.

669. Cf. T. SAIGNES (1990), *Ava y karai : Ensayos sobre la frontera chiriguano, siglos XVI-XX*, La Paz : Hisbol, chap. « Mestizos ».

670. Pour Boggiani, voir « Meurtre de Boggiani », Annexes ; pour Fric voir, <http://www.checomacoco.cz/>

671. BÉLAIEFF, *op. cit.*, 1925.

672. BÉLAIEFF, *op. cit.*, 1928.

Dans les flous onomastiques de la frontière, accentués par l'hétérographie du général russe, les noms et prénoms font l'objet d'un jeu complexe, en superposant les uns sur les autres des filiations et des liens de famille, des autorités et des identifications dissemblables et hétérodoxes. Si nous nous basons sur les noms propres utilisés actuellement dans un campement tomaraho, le nom ou le patronyme maintient en général sa fonction filiative, de sorte que celui qui porte un nom paraguayen, comme « Espinoza » ou « Benítez », « vient de paraguayen ». Le prénom, par contre, joue sur une géométrie d'identifications multiples. Ainsi, on peut prendre comme prénom le patronyme d'un contremaître ou d'un patron (p. ex. « Sánchez », ou « de los Santos ») : tel individu, qui travaille pour « Juan Sánchez », peut prendre le prénom de « Sánchez », de sorte que « les Sánchez » sont ceux qui travaillent ou ont travaillé pour « Juan Sánchez ». Le patronyme, devenu prénom, n'a plus la faculté d'être transmis. Il identifie l'individu, mais ne lui permet pas d'organiser une filiation. Sorte de castration onomastique par laquelle le nom produit sans se reproduire : l'individu reçoit un patronyme qui traduit une relation de production (« patron/ouvrier »), mais il le reçoit comme un prénom stérile. « Palacios », « Sánchez » ou « de los Santos » sont autant de prénoms qui participent d'une onomastique qui est le reflet vivant, mais infécond et unigénérationnel, de la carte productive et politique que tisse le front colonisateur. Car si ce front a évidemment besoin d'organiser une production (et de nommer et d'identifier les individus qui y participent), il n'a aucune nécessité d'instituer les termes d'une reproduction : les « Sánchez » et les « Palacios » continueront d'affluer, dans la précarité d'une relation qui n'en finit pas de – qui ne cherche pas à – s'instituer sociologiquement dans la durée – ce qui imposerait une *responsabilité* –, et leur reproduction – biologique, symbolique – aura lieu dans l'obscurité des « tolderías » ou des campements intérieurs, selon d'autres logiques et mécanismes⁶⁷³. Aussi, si une filiation « à la paraguayenne » doit être établie (aujourd'hui, pour accéder aux vaccins ou aux rations alimentaires), le prénom peut être endurci comme patronyme. « Félix Mauro », patriarche d'une importante famille tomaraho, eut deux patrons, Félix et Mauro. « Mauro », parce que c'est un prénom, put être librement utilisé comme le patronyme d'une prolifique descendance « Mauro ».

673. Cette dynamique reconnaît aussi des formes « réglementaires ». Ainsi par exemple parmi les « ayoré », les individus ont en général un prénom chrétien et prennent le nom du clan par patronyme. On trouvera ainsi un « Juan Eetacori ». Cette forme « réglementaire » est commune et connue de longue date (voir par exemple l'onomastique mapuche ou guarani aux XVII^e et XVIII^e siècles. Idem pour l'Isoso au XIX^e siècle). Telle fut en général la règle utilisée par les missionnaires. La mission, à la différence de l'industrie forestière, se doit d'organiser la reproduction physique et symbolique des individus dans la durée. Dans le cas qui nous occupe, les gens travaillant dans les « obrajes », et prenant en ce contexte leurs prénoms, trouvaient un nom dans l'enceinte de la mission ou des écoles missionnaires : cet état de choses confirme la séparation entre le caractère productif de l'appareil industriel et le caractère reproductif des agences missionnaires qui l'accompagnent.

Yuableh Espinoza est probablement le fils d'un paraguayen ou d'un métis de père reconnu. Il reste à savoir si le « Yuableh » n'est pas le travestissement d'un « Yahvé ». Si Yuableh arbore son patronyme paraguayen mais nous cache les clés de son prénom, « Manuel Tiod » inverse la figure et nous laisse face à un « Manuel » dont la filiation reste obscure. Au cours de l'exploration de 1925, Bélaieff le croise encore une fois : « *mon baqueano Manuel me répondit laconiquement : "ici on ne trouvera rien"* »⁶⁷⁴. Manuel essaye de convaincre Bélaieff d'abandonner la marche, mais le Russe s'obstine et envoie son baqueano au campement indien pour chercher des renforts : « *une heure et demie plus tard, j'écoutais déjà les exclamations de mon escadron qui me cherchait dans la brousse, craignant d'arriver trop tard* »⁶⁷⁵. Vieux motif ishîr, les baqueanos feront leur entrée en scène deux par deux, compagnons de chasse et de travail, garçons qui entrèrent ensemble dans le Tobich initiatique : « agalo », amis unis dès la puberté. Il semblerait donc que « Yuableh » et « Manuel » sont une paire, le premier fils de paraguayen et marié dans le campement indien, le deuxième Indien pris dans l'engrenage de la périphérie colonisatrice et compagnon du premier. En 1928, Bélaieff revient à Bahia Negra et nous avons vu qu'il retrouvera Yuableh dans le campement de Oia. Lorsqu'il entreprend cette dernière expédition dans la zone, il dit être accompagné par « *Manuel (indien chamacoco) qui se rend à son campement situé à Oia* »⁶⁷⁶. Bélaieff ne nous dit pas si « Manuel, indien chamacoco (1928) » est le même que « Manuel Tiod (1924) », mais on peut conjecturer l'existence d'un même individu derrière ces deux « Manuel » : les deux accompagnent à Bélaieff de Bahia Negra à Oia, les deux vivent à Oia, les deux, en fin, apparaissent toujours aux côtés de Yuableh. De « Manuel », Bélaieff dira encore qu'il était « ouvrier de M. Fretes »⁶⁷⁷. Nous ne voudrions pas penser que Fretes ait pu s'appeler *Manuel* Fretes, mais nous savons déjà que Manuel, dont le « campement se situe à Oia », travaille pour un Fretes aux alentours de Bahia Negra. Sans nous arrêter sur ces éléments peu probants, soulignons simplement que Manuel accompagna les trois explorations de Bélaieff dans la région et que, comme Yuableh, il parcourait en permanence l'espace de transition qui séparait les campements intérieurs de Moixné de ceux de la périphérie de Bahia Negra. Mentionnons également que les deux allaient à cheval et qu'ils étaient armés.

Nous n'avons pas d'autres informations sur les *baqueanos* qui ouvrent à Bélaieff la route des campements intérieurs et de l'arrière-pays de Bahia Negra pendant l'exploration de 1924. Mais nous savons qu'après avoir atteint Oia, le moral du général

674. BÉLAIIEFF, *op. cit.*, 1925.

675. *ibid*

676. BÉLAIIEFF, *op. cit.*, 1928.

677. *ibid*.

remonte sensiblement. Le désenchantement et l'apathie qui ont caractérisé les interminables semaines passée dans l'imperméable Bahia Negra se transforment, au retour de sa première expédition dans l'intérieur des terres, en un enthousiasme qui approche du délire. Dans son rapport, après avoir exposé les divers plans de défense qu'il eut le temps d'imaginer pour Bahia Negra, et de parsemer la brousse de mitrailleuses imaginaires et de lignes de fortification abstraites, Bélaieff conclut par cette apologie tactique qui ressemble à une déclaration de principes : « *seule la cavalerie peut effectuer la traversée des zones dépourvues d'eau, seulet elle peut assurer et maintenir l'observation du désert et elle seule pourra avoir le dernier mot au combat* »⁶⁷⁸. En effet, « *sans la cavalerie, l'infanterie la plus brave et la meilleure présenterait un aspect lamentable, perdue dans le désert, sans visibilité dans la brousse, dépendante des bœufs qui apporteront l'eau, incapable d'établir le contact avec l'adversaire ; en un mot, perdue dans l'immensité de cet espace* »⁶⁷⁹. Peut-être est-ce le souvenir de Crimée qui ressurgit là, peut-être Bélaieff imagine-t-il devant lui les vastes steppes orientales ; ou peut-être encore est-ce Bahia Negra, Bahia Negra la lointaine qui devient soudain irréaliste et magnifique, impériale : « *toutes les principales nations qui ont des colonies ont formé et quelques fois basé leurs forces sur la troupe de couleur, il est inutile de citer des exemples. Et comme ma patrie a eu la cavalerie la plus nombreuse et la plus efficace, éprouvée pendant des siècles de guerres, je peux affirmer que le Paraguay peut avoir s'il le veut, et pour rien, la meilleur cavalerie du « nouveau continent », encore meilleure que la cavalerie anglaise, même que celle de ses fameux Sikhs, et que la cavalerie noire française* »⁶⁸⁰. L'argumentation de Bélaieff se termine par une recommandation formelle au Ministre de la guerre, proposant dans les plus brefs délais la création... d'une cavalerie chamacoco. Et d'un corps de garde-frontières. Passons sur les détails logistiques de son plan ; ce qu'il faut imaginer à présent, c'est l'expression du lieutenant Fretes et du sergent Cabrera et celle des dix soldats cantonnés à Bahia Negra lorsque Bélaieff leur expose les résultats de son expédition vers Oia ; mais il faut aussi, et surtout, imaginer l'expression de ceux qui, à Oia, se sont soudainement vu transportés vers les plaines infinies de l'Asie.

Nous ignorons la teneur de l'entretien que Bélaieff, de retour à Asunción, eut avec le Ministre de la guerre. Mais même si, lors de sa deuxième visite à Bahia Negra à peine quelques mois plus tard, il a renoncé au ton impérial et à l'engouement pour une « troupe de couleur » paraguayenne, la cavalerie continue à être une véritable obsession pour lui. Le rapport de son expédition de 1925 est une argumentation en règle pour la conformation immédiate d'un corps de cavalerie indienne. Bélaieff imagine la guerre à venir

678. BÉLAIEFF, *op. cit.*, 1924.

679. *ibid.*

680. *ibid.*

comme une guerre à cheval et sabre au clair. Il n'en sera rien. En ces années-là, le Paraguay et la Bolivie orientent durablement leurs économies vers l'acquisition du nécessaire à une guerre techniquement contemporaine à la guerre civile espagnole. Ce sera une guerre de mitraille et de camions, de gasoil et de mortiers. Ce qui explique peut-être le rôle marginal que Bélaieff aura pendant le déroulement du conflit. Après avoir participé activement à la fondation et projection des fortins et des fortifications, il sera relégué, une fois la guerre commencée, à des positions d'arrière-garde, et il n'apparaîtra que comme conseiller militaire ou inspecteur de fortifications, pas comme un acteur prépondérant parmi les officiers en campagne. L'importance de l'effort réalisé par Bélaieff dans les années qui précèdent le conflit et la marginalité dans laquelle il sera confiné pendant son déroulement, lui ont laissé une bien amère impression.

Cependant, en cette même année 1925, après sa nouvelle expédition à Oia, Bélaieff participe à l'exploration et la fondation du fortin Nanawa, dans le secteur central de l'actuel Chaco paraguayen. C'est le début d'une autre histoire, que nous ne raconterons pas ici, dans laquelle il noue des liens étroits avec des groupes Maká qu'il aidera plus tard à s'installer dans la périphérie d'Asunción⁶⁸¹. Ce qu'il faut noter, c'est qu'entre sa première expédition à Oia en 1924 et le déclenchement de la guerre (1932), Bélaieff élabore progressivement une idée bien précise du rôle que joueront les « baqueanos » indiens dans l'accompagnement et la conformation des unités de combat paraguayennes. Sa réflexion se nourrit de l'expérience accumulée sur tout le front paraguayen, depuis la méridionale Nanawa jusqu'à la septentrionale et irréductible Bahia Negra. Bélaieff devient, progressivement, une sorte d'idéologue de l'incorporation des Indiens dans les unités paraguayennes. L'idée apparaît déjà dans son rapport de 1925, qui se concentre surtout sur la « cavalerie chamacoco » : « *le succès correspondra à la force de ce corps de cavalerie ; et d'abord, il sera fonction de l'énergie et de l'intelligence de son Chef et à la qualité des baqueanos indispensables à tout détachement qui se trouverait isolé* »⁶⁸². Juan Bélaieff est un personnage hallucinant. Après Odessa, à peine a-t-il le temps de mettre les pieds à Asunción avant de débarquer à Bahia Negra et, comme s'il n'avait jamais eu d'autre idée en tête, il se prépare à commander une cavalerie chamacoco, une « *comme on n'en a jamais vue dans le nouveau monde* ».

Qu'a bien pu voir Bélaieff à Oia pour passer du désarçonnement initial à l'euphorie dans laquelle il projette la constitution d'un corps militaire indien ?

681. Ver D. BERNA SERNA & E. HERRERO GALIANO (2004), « Los Maká », in : *Suplemento Antropológico*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, diciembre 2004, vol. XXXIX, n° 2 ; J. BRAUNSTEIN (2003), « Los Maká : Tradición y turismo ». - In : XXIII Encuentro de Geohistoria Regional, Oberá, Misiones, Argentina.

682. BÉLAIEFF, *op. cit.*, 1925.

c. D'un qu'on appelait « Cayubeo » et du « Capitaine peintures »

... imaginer l'expression du lieutenant Fretes, du sergent Cabrera, et des dix hommes qui tenaient la garnison militaire de Bahia Negra, lorsque le général russe Ian Bélaieff, qui était parti « seul avec sa boussole », revient, exultant, après une semaine sans donner de ses nouvelles, et leur explique que le Paraguay, « comme toute les nations qui ont des colonies », se doit de constituer un corps de cavalerie et un corps de garde-frontières « chamacoco », équipés, montés et armés par le Ministère et dirigés par lui-même. Le lieutenant Fretes (dont nous n'irons pas jusqu'à imaginer qu'il ait un lien avec M. Fretes, patron de « Manuel »), Cabrera et ses dix hommes s'étaient rarement éloignés au-delà du désert de palmiers qui borde la rive sur dix ou quinze kilomètres de profondeur. Ils vivaient dans un isolement relatif, profondément impliqués dans la vie de Bahia Negra, et s'ils sauvegardaient une frontière et une souveraineté alors encore bien virtuelles, ils étaient surtout là pour gérer...le « problème chamacoco ». C'est de ces militaires que parle le suisse Häfflinger lorsqu'il signale que « ni même les militaires ont pu faire travailler » les Chamacoco, décimés comme ils l'étaient par une récente épidémie. Ce n'est donc pas sans quelque étonnement que le cantonnement de Bahia Negra reçut la nouvelle que ces « Chamacoco » allaient non seulement être armés, habillés et équipés par l'armée, mais encore qu'un statut dans l'appareil militaire allait leur être reconnu : ils porteraient un uniforme.

Il faut aussi imaginer la réaction des colons de la région lorsqu'ils apprirent les conclusions auxquelles était arrivé Bélaieff. Car ces gens qui vivaient *effectivement* grâce à l'absence d'État mais qui fonctionnaient *idéologiquement* dans une demande d'État, dans une « plainte » à l'État⁶⁸³, apprennent que celui-ci allait les priver *effectivement* de leur supériorité de force et allait le faire *idéologiquement* en fonction de la menace exercée par un ennemi « national ». Les plans de Bélaieff n'étaient pas sans bouleverser significativement la petite trame politique de Bahia Negra. Et le fait que ce corps allait être dirigé par Bélaieff lui-même n'était pas une garantie suffisante, bien au contraire : après tout, du point de vue des colons, d'où avait-il bien pu sortir ce Bélaieff ? Quelle connaissance avait-il de la *réalité* de Bahia Negra ? Quels liens avait-il avec les familles de la région ? Quelles garanties pouvait-il bien leur donner ? Il faut imaginer tous ces Häfflinger qui, tout en vivant de leur travail, « ne toléraient pas les Indiens » et qui allaient à présent voir comment, sous leurs yeux, ces « Indiens » allaient nouer, dans l'intérêt supérieur du pays, un lien direct avec les autorités d'Asunción ;

683. Voir les travaux de Isabel Rodas sur le rôle de la « plainte » dans le discours colon.

tous ces Häfflinger, qui pressaient la garnison militaire d'empêcher – par la force – les « Blancs » d'aller s'installer dans les campements indiens de l'intérieur, craignant que ces « trahisons » ne finissent par équilibrer la relation de subordination qui structurait l'économie régionale.

Mais il faut, en fin, surtout, imaginer la réaction des Yuableh et des Manuel lorsqu'ils entendent Bélaieff promettre le soutien de l'État paraguayen en vêtements, en armes, en chevaux et en nourriture ; lorsqu'ils entendent qu'ils vont recevoir un uniforme, et un statut, en échange de leurs services, c'est-à-dire, fondamentalement, surveiller les « frontières » intérieures du Chaco qui étaient de plus celles où se faisait sentir avec le plus de force la pression des bandes « moro », munies quant à elles d'armes et de métaux en provenance de la Bolivie.

À ne pas en douter, tous à Bahia Negra, soldats, colons et Indiens, attendaient avec quelque anxiété le retour du général russe. Et si lors de sa première visite, Bélaieff avait été reçu dans l'indifférence générale, avait mis deux semaines à trouver un cheval et n'avait pu trouver, après un mois de séjour, aucun « baqueano », ni indien ni blanc, pour l'accompagner dans le Chaco, les choses sont bien différentes lors de sa deuxième visite dans les premiers mois de 1925. Il n'avait pas encore mis un pied à terre qu'il pouvait déjà s'en faire une idée : « *lorsque le bateau est passé en face de Puerto Diana, j'ai pu voir que quelques indiens Chamacoco qui étaient sur la rive communiquaient aux autres la nouvelle de mon arrivée. Ainsi, lorsque nous débarquâmes à Bahia Negra, j'ai pu trouver mes anciens baqueanos avec leurs familles, qui s'empressaient de m'offrir leurs services* »⁶⁸⁴. Cette fois-ci, Bélaieff ne prétend s'arrêter à Bahia Negra une minute de trop. Les « anciens baqueanos » ont accouru de leur propre volonté et Bélaieff se prépare à partir immédiatement à l'intérieur du Chaco : Bahia Negra, mille fois cartographiée, apparaît à présent comme un obstacle ou un piège, façade irréaliste et ignorante de son arrière-pays et de sa destinée impériale. Mais les choses ne sont pas si simples, tout le monde à Bahia Negra est déjà au courant. Les « anciens baqueanos », dont Yuableh et Manuel, ne seront pas de la partie. Cette fois, Bélaieff doit négocier avec les colons et les « patrons » le personnel de son équipée : « *l'arrangement entre mes compagnons et leurs patrons fut assez difficile, et nous n'avons pu trouver de solution que grâce à l'intervention du Commandant de la garnison et à l'énergie du capitaine Cabrera* »⁶⁸⁵. On peut aisément imaginer l'argument des « patrons » : le général doit bien comprendre qu'« ici » les Indiens ne prennent pas de décision tous seuls, qu'ils ont un travail, de sorte que si le général veut les amener avec lui, il faudra bien qu'il

684. BÉLAIEFF, *op. cit.*, 1925.

685. *ibid.*

paye le travail qu'ils ne fourniront plus. Aussi, ce serait de bon gré que le général confierait aux colons, *qui se sacrifient quotidiennement pour l'intérêt du pays*, et qui connaissent certainement mieux la zone et la *réalité* de Bahia Negra, l'organisation de cette expédition dont personne ne met en doute l'importance. On peut aussi imaginer la situation du commandant de la garnison, qui se doit de faciliter les choses à un envoyé du Ministre, si extravagant lui paraisse-t-il, et essayer d'intercéder auprès des notables du port ; ou celle de Cabrera, le capitaine Cabrera, qui réapparaîtra plusieurs fois, et qui voit avec quelque sympathie le scandale – et l'impuissance – des colons. Toujours est-il que grâce à l'« intervention » du Commandant et à l'« énergie » du capitaine, Bélaïeff est prêt, le surlendemain (ostensible différence par rapport à sa première expédition), à partir pour le Chaco : « *avec cinq indiens, tous à cheval, armés de fusils Remington et de sabres, habillés avec les uniformes offerts par le ministère* »⁶⁸⁶.

Bélaïeff regrette l'absence de son ancien guide Yuableh Espinoza et signale, en son rapport de 1925, qu'« *il fut remplacé par un autre, appelé Cayubeo, un véritable guerrier indien, mais moins baqueano [connaisseur] de la région et que je connais moins* »⁶⁸⁷. Bélaïeff ne réussit pas à nouer un lien de confiance avec ces cinq baqueanos que lui furent imposés à Bahia Negra. Nous savons qu'à l'arrivée à Oia, il retrouve son « ancien ami Espinoza » qui relayera, avec l'inséparable Manuel, l'équipe initiale. Mais nous ne sommes pas encore là. Qui était ce « Cayubeo » ? Un Caduvéno installé parmi les Horio et Ebitoso ? Un captif tomaraho émancipé par le front de colonisation et marié à proximité du port ? Nous savons qu'il était « moins baqueano » que les autres ; mais nous savons aussi que « *le baqueano Cayubeo a perdu sa femme et ses enfants il y a un an, tués par les Moro, et qu'il les avait vengés en tuant à son tour dix Moro. Pour cette raison, il craignait pour sa nouvelle femme qui était restée seule et sans défense dans le campement* »⁶⁸⁸. De fait, où va cet escadron de cinq indiens montés et armés qui accompagne l'avancée de Bélaïeff ? Le russe avance en aveugle dans ce paysage qu'il ne connaît et ne comprend pas. Il veut arriver aux campements d'Oia, qu'il avait atteint il y a quelques mois, et passer au-delà pour s'informer des points d'eau et des chemins allant vers le sud-ouest. Mais au fur et à mesure qu'il avance, il s'inquiète, car ses « guides » semblent avoir une autre idée sur le but de l'expédition et l'amènent vers des zones qu'il ne reconnaît pas : « *nous avons traversé plusieurs sentiers faits par des bandes d'Indiens Moro, 120 ou 160 guerriers selon le calcul de mes guides, et à plusieurs reprises nous avons trouvé leurs "quartiers" bien organisés, avec de nombreuses*

686. BÉLAIEFF, *op. cit.*, 1925.

687. *ibid.*

688. *ibid.*

casseroles et des têtes d'animaux qui prouvent leur présence »⁶⁸⁹. Mais il ne peut apercevoir aucun Moro, ce qui ne veut pas dire, bien au contraire, que des « Moro » ne l'aient pas vu, lui et ces « chamacoco » qui avancent à présent habillés en militaires et qui, peut-être, avancent *pour* se montrer en militaires, eux et leur général venu d'Odessa, bien étrange parade dans l'indéchiffrable brousse du Chaco.

Petit à petit, Bélaïeff commence à s'immiscer dans la trame d'une politique indienne qu'il découvre en même temps que le Chaco. Au centre de cette trame, un personnage décisif, peut être l'un des plus importants de l'histoire contemporaine chamacoco, un dénommé « Churbit » que Bélaïeff trouve dans les campements d'Oia au cours de ses expéditions de 1924, 1925 et 1928. Baldus, qui transcrit les informations que lui donne Bélaïeff en 1928, signale, en parlant des « Horio », que « *le chef principal s'appelle Churbit (ce qui veut dire : peinture)* »⁶⁹⁰. Churbit ou « Peintures » (mais, nous le verrons, il faudrait plutôt traduire par « Peint », car c'est d'un *abo yarís* qu'il s'agit) est donc le « chef principal » des campements horio situés à Oia. Pendant l'exploration de 1928, Bélaïeff avance une fois de plus guidé par Manuel et par Yuableh, qu'il a rencontré à Oia : « *nous avançâmes encore trois lieues avec Manuel et aux alentours du 'pirizal' nous rencontrâmes le cacique Chamacoco [Horio] appelé Churbit [Peintures]. Il nous reçut les bras ouverts. Le cacique s'engagea à nous envoyer deux des siens avec des vaca-cabayu pour nous aider dans la dernière traversée* »⁶⁹¹. Et en effet, une fois au campement, Churbit offre trois « baqueanos » à Bélaïeff : Jhórman, sur lequel nous ne savons rien, Capata-í (peut être « *capatacito* », « petit contremaître ») et Iguichine dont nous savons qu'il était un « baqueano experto » et qu'« *il y a deux ans il a traversé le désert jusqu'à Santo Corazón [Chiquitos]* »⁶⁹². Jhórman, Capataí et Iguichine guideront Bélaïeff au-delà d'Oia vers le sud-ouest, en direction de Pitiantuta qu'ils n'atteindront pas.

Churbit est un personnage clé pour plusieurs raisons. D'abord parce qu'après Bélaïeff, nous retrouvons ses traces dans les travaux de Súsnik, qui le rencontra et l'interviewa à Puerto Diana dans les années 1950 et 1960, puis dans ceux de Cordeu, qui s'entretint avec lui en 1971. Ces bribes d'éléments biographiques, éparses tout au long du XX^e siècle (1924-1971), permettent de se faire une idée, si imprécise soit elle, de la trajectoire de ce « cacique des Horio ». Deuxièmement parce que sans le soutien résolu que Bélaïeff trouva dans ce « cacique » qu'il rencontra à Oia, ses projets de « cavalerie chamacoco », et plus largement son enthousiasme par la coopération que l'armée

689. BÉLAIEFF, *op. cit.*, 1925.

690. BALDUS, *op. cit.*, 1931, p. 534.

691. BÉLAIEFF, *op. cit.*, 1928.

692. *ibid.*

paraguayenne pourrait recevoir des « Chamacoco » ne s'expliquent pas : Churbit est le principal soutien de Bélaieff dans ses expéditions vers l'arrière pays de Bahia Negra. Enfin, et peut être le plus important, cette double donnée biographique : Churbit est un captif « tomaraho » élevé dans les campements « horio » (c'est pourquoi il est « peint ») ; Churbit n'a, au moment où le croise Bélaieff, qu'entre vingt et trente ans d'âge. Nous sommes donc face à un bien curieux « chefe principal » horio, car c'est d'un jeune, et d'un jeune captif, qu'il s'agit.

Súsnik rencontra une première fois Churbit en 1956. Elle le trouva à Puerto Diana, un embarcadère situé à quelques kilomètres au sud de Bahia Negra où, après la guerre du Chaco, s'installa le gros des « Chamacoco » déplacés de l'intérieur vers la rive. C'est aussi le lieu où Fric rencontra le suisse Häfflinger qui y était installé, avec une *tchimitchana*, vers 1909. Présentant ses informateurs indiens, Súsnik donne quelques informations sur le « capitaine Peintures » : « le “capitaine Peintures” ou “cacique Curbit”, écrit-elle, est le baqueano qui accompagna le général Bélaieff lors de ses explorations dans la zone du fortin Bogado ». Il s'agit, ajoute-t-elle, d'un « Chamacoco très acculturé. Curbit se plaît à parler des traditions, mais il se nie à le faire de façon continue [...] Aussi, considérant sa permanente ivrognerie, je crois que ses interprétations ne sont pas dignes de confiance et je ne les prendrai pas en compte dans cet exposé »⁶⁹³. Cordeu a raison de noter que l'attitude de Súsnik envers Churbit est ambiguë, car ce sera finalement à partir des informations qu'il lui fournira qu'elle construira son interprétation du chamanisme chamacoco⁶⁹⁴. Súsnik ajoute encore deux éléments intéressants : d'abord que « Aita et Octavio [deux autres informateurs] affirment que Curbit ne sait rien du tout, car il est un pila (adopté, captif) tomaraho » ; ensuite que « les Chamacoco ne reconnaissent pas son autorité (du type pylota-guerrier), sinon qu'il s'agit plutôt d'un “cacique, chargé” (dugutörk) »⁶⁹⁵, c'est-à-dire d'un personnage qui fonde sa légitimité sur sa capacité à intercéder auprès des autorités paraguayennes et pas sur ses « mérites » guerriers (lesquels ne constituent en tout cas plus, au moment où Súsnik visite la zone, une base réelle de légitimité).

Dans sa thèse de doctorat, Cordeu indique lui aussi avoir travaillé avec « Chuévit », le « capitaine Peintures » : « en 1971 il était peut être âgé de quatre-vingt cinq ans. Malgré le fait qu'il s'agisse d'un captif tomaraho, il a réussi à devenir une

693. B. SÚSNIK (1957), *Estudios chamacoco*, Asunción : Sociedad Científica del Paraguay & Museum Dr. Andrés Barbero, 1957, p. 6.

694. E.J. CORDEU (1981), *Aishtuwénte : Las ideas de deidades la religiosidad chamacoco*, Tesis doctoral en Filosofía y Letras, Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1981, p. 10 ; l'interprétation sur le chamanisme chamacoco en B. SÚSNIK (1969), *Chamacocos I : Cambio cultural*, Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1969.

695. SÚSNIK, *op. cit.*, 1957, p. 6.

figure importante parmi les Ebitoso ». Cordeu garde une photographie du *diplôme* de « capitaine honoraire de l'armée paraguayenne » que lui fut octroyé après la Guerre du Chaco. La position éminente du « capitaine Peintures » parmi les Ebitoso résulte, selon les annotations de Cordeu, « *de ses qualités chamaniques et du rôle qu'il joua comme guide de Bélaieff lors de ses explorations stratégiques du Chaco boréal, ce qui lui permit d'obtenir le rang de capitaine honoraire de l'armée* ». En dépit de l'opinion de SúsNIK qui doutait des informations fournies par Churbit, Cordeu signale « *qu'il coopéra avec moi avec patience et bonne volonté pendant le terrain réalisé en 1971* ». Enfin, soulignant une fois de plus ses qualités chamaniques, l'auteur indique que « *malheureusement, avec sa mort, survenue l'année suivante [1972], les chamanes dignes de ce nom ont disparu à Puerto Diana. Si ses connaissances en mythologie étaient sensiblement inférieures à celles de Gaona et Pancho [deux autres informateurs, dont le dernier travailla aussi avec SúsNIK], son expérience chamannique était inestimable* »⁶⁹⁶. Cette dernière indication peut être confirmée, outre le fait que Churbit ait été le principal informateur de SúsNIK sur le chamanisme chamacoco, par un bref opuscule écrit par Braunstein sur « les artefacts d'un chamane chamacoco »⁶⁹⁷, texte intégralement basé sur le « chamane » Churbit⁶⁹⁸.

Même si nous ne pouvons le décrire ici que de façon grossière, le parcours de Churbit est intéressant, non seulement pour la fascination que pourrait exercer le personnage en lui-même, mais aussi parce qu'il illustre et illumine la trajectoire de toute une génération. Ces personnages – Churbit, Chicharrón – ont affronté un siècle vertigineux. Ils articulent la trame du processus de recomposition et de réorganisation des sociétés indiennes dans l'après guerre. Ils font partie d'une génération déchirée qui a traversé un siècle et avec lui un monde en assumant la tâche infiniment difficile de faire passer les leurs, le moins douloureusement possible, de la brousse à la rive du fleuve, de la « vie ancienne » aux établissements militaires, missionnaires ou industriels du Paraguay⁶⁹⁹. Leurs biographies sont structurantes.

La situation initiale de Churbit est ambiguë, voire contradictoire. D'une part, nous savons qu'il est un « Peint », un Tomaraho élevé parmi les Horio ; de l'autre, il apparaît comme un « cacique », le « chefe principal » des campements « Horio ». A Moixné, Churbit nourrit la strate chaque fois plus importante des « captifs » (yilla, pilla) qui vivent dans les campements « chamacoco ». Nous avons vu comment cette strate met

696. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 10.

697. E.J. CORDEU & J. BRAUNSTEIN (1974), « Los "Aparatos" de un chamán chamacoco : Contribución al estudio de la parafernalia chamánica », in : *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, vol. II, n° 2, 1974.

698. Comm. perso. Braunstein, mail de 02/02/2007.

699. Le passage « del centro al monte » est l'argument matriciel du « Changement Culturel » de SÚSNIK, *op. cit.*, 1969.

sous tension l'articulation sociale et politique des sociétés ishir, précipitant la crise du système d'organisation clanique et permettant l'émergence d'une « noblesse » repliée sur elle-même, à caractère ethnique et endogame. La crise des mécanismes d'articulation clanique, et plus largement des logiques de filiation et de légitimité, a eu pour conséquence que le nombre d'individus marginalisés à l'intérieur même des campements atteigne, à l'aube de la guerre, un seuil critique : les campements sont majoritairement constitués de captifs, la strate des métis devient de plus en plus importante, et la « classe ethnique » qui tend à se développer fonctionne par exclusion symbolique (une « idéologie ethnique » au sens où elle peut être observée chez les « capitaines » mbyá) et sociale (émergence d'une règle endogamique, sur-pouvoir des mpolotá) d'un nombre croissant d'individus. SúsNIK montre comment ces individus étaient les plus « ouverts » aux relations avec le front de colonisation. Elle fait d'eux la clé pour comprendre la vitesse et l'intensité du « changement culturel » des populations chamacoco riveraines⁷⁰⁰. Il nous semble qu'il faut interpréter dans le même sens l'alliance que ces personnages émergents nouent avec les militaires. L'irruption des militaires et d'une nouvelle circonstance – une guerre *nationale* – bouleverse le paysage politique de la région, aussi bien en ce qui concerne la situation des colons (Häfflinger perd, les frères Allende gagnent) que celle des anciennes structures d'autorité indienne. La rencontre entre Bélaieff et Churbit (« me recibió con los brazos abiertos »), leur accolade au centre de la brousse, scelle la relation entre deux acteurs jusqu'alors marginaux qui occuperont, dans la décennie suivante, un rôle de premier ordre. La guerre – et l'idéologie nationale qu'elle mobilisera – inversera la relation de subordination dans laquelle se trouvaient les militaires de Bahia Negra vis-à-vis des colons (ainsi s'explique la secrète sympathie de Cabrera) ; tout comme elle renversera les relations de subordination à l'intérieur du monde indien en y favorisant l'émergence d'une nouvelle strate dirigeante.

À cette époque pas plus qu'aujourd'hui, les sociétés ishir ne reconnaissaient pas l'existence d'un « chef principal » ou d'un « cacique ». Les campements – comme les « communautés » d'aujourd'hui – étaient organisés par « quartiers » uxori-localement définis, regroupant plusieurs foyers familiaux qui s'y installaient saisonnièrement : un jeu complexe d'équilibres et de médiations – la guerre, les jeux, les alliances, le debylytá, les clans – assuraient la « gouvernance », toujours relative, de l'ensemble. Chaque famille agissait et se gouvernait de façon relativement indépendante, alternant les campements et les « quartiers » de résidence. Et lorsque des décisions communes s'imposaient (la fuite, la guerre, le partage), l'« autorité » était tiraillée entre une élite émergente de *mpolotá* ou chefs guerriers (la « noblesse » de Boggiani) et l'ancienne géronto-

700. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969, chap. I.

cratie à fondement clanique. Comment comprendre dans ce contexte le statut de « cacique » ou de « chefe principal » que Bélaieff assigne à son nouvel allié ? Il nous semble que cette désignation est performative, en ceci que sa réalité correspond et résulte de son énonciation : Bélaieff, et à travers lui les acteurs militaires qui investiront le Chaco dans les années suivantes, ne négocient pas avec des « autorités » ou des « caciques » préalablement constitués, mais ils les créent dans la mesure où ils les habilitent comme intermédiaires et dépositaires de leur action. Il nous semble que c'est en ce sens qu'il faudrait interpréter la situation décrite par SúsNIK. Le « capitaine Peintures » n'est pas reconnu – selon ses informateurs – comme une autorité légitime (il n'est pas mpolotá et n'appartient pas non plus à la « classe ethnique » horio ou ebitoso), mais il tient sa force et sa légitimité de sa capacité à intercéder face aux acteurs nationaux.

En 1956, lorsque SúsNIK visite la zone, les campements « horio » de Moixné n'existent plus. L'ensemble des populations « chamacoco » a été déplacé vers la rive du fleuve et s'est installé à Bahia Negra, Puerto Diana, Puerto Esperanza ou Fuerte Olimpo. Dans ce mouvement, le terme « horio » disparaît, ce qui ne veut pas dire – comme le voudraient quelques-uns en faisant recours à une réification assez commune – que « les » Horio aient disparu, mais que la distinction a perdu son sens et que l'« espace » chamacoco ne s'articule plus sur l'opposition entre « l'intérieur » et « la rive ». Churbit, qui est alors surtout connu comme le « capitaine Peintures », n'est bien évidemment plus le « cacique » ou le « chef principal » des « Horio ». L'épuisement de la distinction Horio/Ebitoso, et la « disparition des Tomaraho » (nous y reviendrons), rend obsolète le système de distinctions qui organisait jusqu'alors la scène. C'est parce que ce système périclité que le terme « Ishir » – « *les gens* » – peut s'agencer comme « nom *propre* » des Chamacoco : désormais, tous les « Chamacoco » seront des « Chamacoco *proprement dits* ». Ce mouvement vers le *propre*, cette patrimonialisation progressive d'un « je » ethnique, est reflété et comme somatisée par la biographie du « capitaine Peintures », on pourrait même dire que son corps – peint et ivrogne, captif et capitaine – lui sert de matière signifiante. La biographie de Churbit registre et accompagne, transforme, élabore ce mouvement de constitution d'un « je » chamacoco.

Bélaieff croise en 1924 un personnage contradictoire : un « adopté » qui est aussi un « cacique ». L'« enfant peint » devient le « capitaine Peintures ». Le passage s'écrit sur son corps. Le diplôme de « capitaine » pèse ici moins que l'uniforme ; de l'« anabsonéité » marquée par le *yarıs*, Churbit passe à une autre, marquée par l'uniforme : l'uniforme militaire sur-écrit la trace de son origine, ce « peint » qui le marque. C'est-à-dire que deux guerres, deux systèmes de guerres, écrivent successivement sur le corps de Churbit. Il est écrit une première fois par une guerre indienne – c'est un *captif*, il est « peint » – et il est écrit une deuxième fois par une guerre nationale ou étatique – c'est

un *capitaine*, il porte un « uniforme ». Dès le début, le corps de Churbit sert de matière signifiante, il porte la trace des circonstances successives qui se sur-écrivent ou se superposent dans ce « capitán Pinturas » qui réunit et confond ses deux uniformes. C'est parce que ce corps est si visible, parce qu'il s'affiche et se publie au point de se substituer au nom, que l'épilogue de cette biographie a quelque chose d'émouvant. Il transparaît dans les descriptions qu'en donnent SúsNIK (qui le rencontre en 1956) et Cordeu (en 1971). Une sorte d'encryptage du corps de Churbit, un *épuiement* aussi, en tout cas une opacité qui contraste avec la visibilité – avec la pure visibilité – du « peint » et de l'uniforme. Le personnage apparaît alors marqué par une double opacité ou une double introversion : le corps obscurci par l'alcool, le corps crypté du chaman. Comme si, saturé par l'exposition et la lisibilité de ses deux uniformes, son corps, *en fin d'histoire*, s'échappait vers l'illisible et pensait, dans l'individualité extrême de l'alcool et du chaman, l'histoire de ses publicités. Car, en dernière instance, le chamanisme travaille comme une particularisation à l'extrême du corps, de l'écriture du corps, qui s'invente ou qui découvre, en essayant ses limites, une écriture propre, un chant propre, un habillage propre pour le corps. L'annihilation alcoolique du corps publicité – « il ne raconte pas bien les traditions » – est le revers d'une conquête chamannique – « le dernier chamane de Diana est mort » – du corps crypté.

Arrivé dans la région en 1924, Bélaieff explore le Chaco en remontant les chaînes de médiations et de mixités qui relient et graduent la distance entre les campements « horio » de l'intérieur (Moiexné) et les stations situées à la périphérie de Bahia Negra. Les personnages qui entrent successivement en scène habitent cet espace mixte et de transition. Ces individus alors marginalisés – un métis comme Yuableh, un étranger comme Cayubeo, un captif comme Churbit – deviendront, après la guerre, les piliers du processus de recomposition et de réorganisation des sociétés « chamacoco ».

d. De Chicharrón, Carlitos Bogorá et d'un autre qui était sinistre et mélancolique

D'autres circonstances entourent l'avancée de Bélaieff en territoire « tomaraho ». Lors de ses tentatives de 1924, 1925 et 1928, partant de Bahia Negra, l'explorateur ne réussit pas à passer au-delà de Hipurit, petit lac situé au sud-ouest d'Oia, sur la ligne des eaux superficielles qui le relie saisonnièrement à Pitiantuta. Empêché d'avancer au-delà avec ses « baqueanos » horio, il tente d'arriver à Pitiantuta en partant des chemins de fer qui pénètrent dans le Chaco depuis les ports industriels (qui vivent de l'exploitation forestière et de l'extraction de tanin) de Puerto Sastre et de Puerto Casado, deux cents kilomètres en aval de Bahia Negra. Nous n'avons pas pu trouver les rapports de mission de

Bélaieff sur ces dernières tentatives. Mais nous savons qu’il pénétra au moins deux fois dans le Chaco en partant de Puerto Casado. Fernandez transcrit un fragment des mémoires inédites (et perdues) de Bélaieff où il affirme être parti, en 1928, « du kilomètre 152 de la voie ferrée de Casado »⁷⁰¹. Dans son expédition de 1930, quand il atteignit Pitiantuta, Bélaieff était accompagné par A. Von Eckstein qui publia plus tard un mémoire détaillé de l’expédition⁷⁰². Il signale qu’elle partit du kilomètre 145 de la voie ferrée de Casado. L’explorateur n’a-t-il réalisé que ces deux expéditions dans la zone ? Si l’on en juge en fonction du corpus de récits indiens, Bélaieff a approché Pitiantuta en traversant le territoire tomaraho plus de deux fois. Mais, en l’absence de sources fiables, nous nous contenterons de travailler sur les deux explorations dont nous sommes sûrs.

La trace de Bélaieff dans les mémoires indiennes est dense, métonymique : il réunit en lui tous les personnages. La plupart des fois, il apparaît comme un indéchiffrable « étranger ». Son passage dans la région est toujours associé à un personnage fondamental, « Chicharrón », le « cacique Chicharrón » qui fut son guide et baqueano tomaraho. Nous disposons de deux versions bien complètes de l’ « histoire de Chicharrón », la première enregistrée par Cordeu en 2000 (à Puerto 14 de Mayo)⁷⁰³ et la deuxième par nos soins en 2003 (à Maria Elena)⁷⁰⁴. Dans la première, la trace de Bélaieff est indiscernable : « *en ces temps, un étranger était venu chez les Tomaraho. Il s’appelait Axlebúke, cet étranger. Et il donnait toujours des conseils au Cacique Chicharrón, il lui expliquait toutes les choses* »⁷⁰⁵. Cordeu écrit « Axlebúke » ou nous écrivons « Elebyk » : dans les deux cas, le terme désigne un long bâton ou levier en bois, une massue allongée. Dans le récit de Von Eckstein le nom revient une fois de plus, pour se révéler : « *au petit matin j’ai écouté une voix qui disait : “Alebuk ! Ichico ! Alebuk ! Alebuk !”, qui voulait dire “arme forte”, était le nom qu’on donnait à Bélaieff et Ichico, “jeune guerrier”, celui qu’on me prêtait* »⁷⁰⁶. L’étranger « Axlebúke », « Elebyk » ou « Alebuk » est donc Bélaieff, « arme forte ». Mais d’autres fois, Bélaieff apparaît comme un Italien. Il glisse alors dans une autre histoire, il participe de la temporalité ouverte par l’assassinat de l’italien Boggiani (1902). Après l’assassinat de Boggiani les gens gardèrent le secret et désertèrent les lieux (Boggiandebió, « *les os de Boggiani* »)⁷⁰⁷. Mais l’assassinat de l’ « anabson-Boggiani » ouvrit le temps d’une angoisse et d’une attente, celle du moment

701. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, 1955/87, p. 61.

702. ECKSTEIN, *op. cit.*, 1986.

703. CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 406 et sig.

704. Voir annexe. Elle est transcrite tout au long de ce chapitre.

705. CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 406.

706. ECKSTEIN, *op. cit.*, 1986, p. 13.

707. Ver N. RICHARD (2006), « Cinco muertes para una breve crítica de la razón artesanal », in : « La derrota del area cultural/La défaite de l’aire culturelle », *Anales de Desclasificación*, Santiago de Chile, 2006, vol. I, n° 2.

où « les Italiens » (les « nemour/italiens ») reviendraient pour se venger. Le « retour des Italiens » hante les mémoires tomaraho de la relation avec le front de colonisation. Bélaieff fut le premier à entrer en scène après l'explorateur italien, il s'inscrit dans son histoire. Dans le récit que nous transcrivons tout au long de ce chapitre, l'exploration du Chaco se termine sur une scène dense et cruciale : le « cacique Chicharrón » et « Elebyk/Bélaieff » observent le coucher du soleil sur la proue du Parapití qui descend les eaux du Paraguay. Pitiantuta a été découverte et les deux explorateurs rentrent chez eux. Ce n'est qu'alors et alors seulement, après deux mois de traversée du « désert », que Chicharrón rompt le silence et raconte à Bélaieff les circonstances de la mort de Boggiani. Cette confession scelle l'amitié entre les deux hommes et conjure deux spectres : le Russe se défait de l'« Italien » qu'il porte en lui, le Tomaraho exorcise la vengeance de Boggiani, « le retour des Italiens » qui le poursuivait.

Le premier Tomaraho à entrer en scène le fait à Bahia Negra, lors de la dernière expédition de Bélaieff à Oia. Ce sera le dernier essai de Bélaieff pour passer au-delà de Hipurit, où sera finalement fondé le fortin Bogado (1931). À Bahia Negra, il attend l'arrivée du Parapití qui doit lui apporter quelques montures pour commencer l'exploration : « *dans le même vapeur est arrivé un indien chamacoco bravo, qui m'a été envoyé par Don Abelardo Casabianca, chef de l'Obraje [exploitation forestière] de Puerto Sastre, qui s'appelle Carlitos Sogora et dont les services se sont montrés indispensables au succès de la mission* ». Dans son rapport de 1928, Bélaieff revient à plusieurs reprises sur ce personnage, qu'« on lui a envoyé », et dont le nom oscille entre « Sogora » et « Bogora ». Un peu du caractère du personnage et du lien qui l'unit à Bélaieff apparaissent en ce passage : « *lorsque les Chamacoco nous ont quitté, mon fidèle compagnon me dit : "Casabianca m'a fait promettre que je n'abandonnerais pas le général ; je suis un homme, si je meurs je meurs, je n'ai pas peur des Moro ni des boliviens"* »⁷⁰⁸. Dans les rapports disponibles, Carlitos apparaît comme le baqueano avec lequel le Russe établira le lien le plus étroit.

Nous savons peu de choses sur lui : « Carlitos » est Tomaraho (Chamacoco bravo) et travaille à l'Obraje de Puerto Sastre. Il a la confiance de Casabianca, « chef » des lieux. Seule une phrase de Von Eckstein nous empêche d'imaginer une même personne derrière « Carlitos » et « Chicharrón » : à Asunción, pendant qu'ils préparaient l'expédition, Eckstein déclare avoir rencontré, à la maison de Bélaieff, « *deux indiens Chamacoco, le cacique Chicherone et Carlitos Bogora* »⁷⁰⁹. Notons cependant que, dans le récit du même Von Eckstein, le « cacique Chicherone » disparaît progressivement à

708. BÉLAIEFF, *op. cit.*, 1928.

709. ECKSTEIN, *op. cit.*, 1986, p. 13.

mesure que le personnage de « Carlitos » prend forme. Notons aussi que dans les versions indiennes de cette même expédition, « Carlitos » s’efface inévitablement face à « Chicharrón ». Signalons aussi que Chicharrón, selon ses biographes indiens, était Tomaraho, travaillait à Sastre et avait l’inestimable vertu d’avoir de bons rapports avec les contremaîtres de l’obraje. Et notons finalement qu’après la guerre, Von Eckstein déclare avoir rencontré « Carlitos » installé près du « Km 145 » de Casado, à Dobraora, exactement au même endroit où Bejarano affirme s’être entretenu avec Chicharrón⁷¹⁰. Que faire de ces deux personnages qui menacent de n’être qu’un ? Les deux versions indiennes disponibles sur l’expédition de Bélaieff font de Chicharrón l’élément clé de son avancée vers Pitiantuta : dans la trop brève documentation de Bélaieff disponible, « Chicharrón » n’est mentionné pas une seule fois et « Carlitos », par contre, ne cesse d’apparaître. Peut-être « Carlitos » est-il le nom paraguayen d’un homme dont le nom indien s’est transformé en « Chicharrón » (que v. Eckstein note « chicherone » et d’autres encore « shischerone »)⁷¹¹ ; peut-être Carlitos et Chicharrón sont-ils deux personnes confondues en une même mémoire indienne ; peut-être enfin « Carlos Bogora » et « Chicharrón » sont-ils le nom et le surnom paraguayen d’un même individu. Le fait est qu’une solide homologie parcourt les biographies de ces deux personnages.

Plusieurs circonstances ont changé par rapport aux premières explorations de Bélaieff à Bahia Negra. Les populations tomaraho, historiquement situées en une « troisième articulation » vis-à-vis du front colonisateur, n’ont pas eu le temps d’agencer et d’organiser l’équivalent de l’espace de transition qui reliait les campements horio de l’intérieur à Bahia Negra. La percée du chemin de fer vers l’intérieur du Chaco est récente et la « zone de contact » est instable : le nombre de métis et de foyers mixtes n’a pas la même importance que dans la zone de Bahia Negra et l’articulation des populations de l’intérieur à la ligne de colonisation est encore problématique et conflictuelle. Aussi, la population tomaraho est sensiblement moins concentrée territorialement, les campements sont plus réduits, et la trame politique plus fragmentaire et rhisomatique. Les différents foyers familiaux s’articulent à travers le système de transversalités et obligations claniques et rien de semblable à une « classe guerrière » ne s’est développé, pas plus qu’une pratique significative de la captivité.

À ces circonstances d’ordre sociologique s’ajoute une autre qui tient à la nature du front colonisateur. À la différence de Bahia Negra, la pénétration colonisatrice dans la

710. R.C. BEJARANO (1983), *Honremos también a nuestros indígenas*, Asunción : Editorial Toledo, 1983.

711. Nous n’avons pas réussi à identifier la source. À Maria Elena, un viel homme gardait entre ses affaires une photo très dégradée de Chicharrón et de quelques officiers paraguayens pendant la Guerre. On y lisait : « Cacique Shischerone ». Cette dernière graphie fait penser au *cicerone* italien, que l’on peut traduire par « guide » (je remercie Isabel Combès de me l’avoir fait remarquer).

zone de Puerto Casado a un caractère proprement industriel, concentrant d'importantes quantités d'individus, avec des moyens techniques accrus (notamment le train) et avec une voracité des ressources naturelles, humaines et territoriales bien plus importante que celle qui pourrait caractériser l'économie des frères Allende ou du suisse Häfflinger. Cette différence se traduit dans la morphologie du champ des médiations qui relient les populations indiennes au dispositif productif. Elles ne se construisent plus sur des stratégies parentales articulées autour des foyers mixtes ; elles s'organisent autour d'équipes (*cuadrillas*) de travailleurs embauchés collectivement et saisonnièrement, et de la chaîne d'intermédiaires et de représentants (contremaître, « letra » ou interprète, « conchabadores » ou employeurs, « caciques », etc.) qui rend possible ce « contrat ». Dans le premier cas, l'élément pivot étaient les femmes, les « chimichana » (qui sont aussi les « yutoro » anabsonniques) ; dans le deuxième, ce sont les hommes, force de travail drainée depuis l'intérieur du Chaco par la machine à vapeur (et plus tard par la machine de guerre). À Bahia Negra, le chaînon articulateur prend la forme d'une « famille » à constitution mixte ; à Puerto Sastre, il a la forme d'une équipe d'hommes accompagnés de leurs femmes et enfants qui campent à proximité, dans la « toldería », complétant avec des moyens paléolithiques le sous-salaire journalier de l'établissement industriel.

« Carlitos » (que nous croyons être Chicharrón) est « envoyé » à Bahia Negra par le patron de Sastre, Casabianca, avec indication précise de « ne pas abandonner le général ». C'est peut-être lui qui informe Bélaieff, en 1928, de l'existence de Pitiantuta et qui le convainc de tenter le chemin en partant de la voie ferrée de Casado. De cette façon aussi, les uniformes, les armes, les vêtements et les aliments pourraient alors être distribués entre les campements tomaraho de l'intérieur, et non plus dans ceux du « cacique Pinturas », à Moixné. Partant de la voie ferrée, Carlitos/Chicharrón et Bélaieff entament une première expédition et croisent successivement sur leur chemin plusieurs « caciques » – Orpa, Wajalé, Etsupé – qu'ils exhortent et convainquent de se déplacer vers la rive avec les leurs, face à l'imminence de la guerre : « *Finale­ment Elebyk et Chicharrón sont arrivés chez Wajalé. Ils lui ont expliqué que les Boliviens allaient arriver à la zone de Kiat Ormich. Il y avait beaucoup de Tomaraho en cette zone ! et à Belbuhurt aussi. Ils lui ont demandé de réunir tous les Tomaraho et de les emmener vers le Paraguay. Quelques-uns sont arrivés à Sastre (Puerto Sastre) et d'autres à Guarani (Puerto Guarani), d'autres encore à Casado (Puerto Casado). Elebyk est arrivé, il a pris Chicharrón et a emmené les Tomaraho vers la rive* »⁷¹²

Mais il faut imaginer que l'annonce d'une guerre conjecturale ne fut pas une raison suffisante pour mobiliser les différents groupes Tomaraho vers la rive du fleuve

712. Annexe, Emilio Aquino, « Histoire de Chicharrón ».

(plus précisément vers les ports industriels de Casado, Sastre et Guarani). Il faudra attendre quelques années encore, après la guerre, pour que les terres intérieures du Chaco soient définitivement désertées – nous y reviendrons. Pour le moment, les familles qui se déplacent « vers le Paraguay », exhortées par Bélaieff, reviennent dans la brousse à peine celui-ci a-t-il quitté les lieux : « *alors l'étranger parla à Chicharrón : 'sortez d'ici ! Vous êtes menacés ! Les Boliviens vont se battre avec les Paraguayens ! Ils vont vous tuer tous !' ainsi parlait l'étranger. Ils firent une grande réunion. Il y avait des Tomaraho qui ne le croyaient pas. Un groupe est parti vers la rive avec Chicharrón, les autres sont restés là. Beaucoup ! Alors, nous ne savions pas compter, mais il y avait beaucoup de monde ! Un grand nombre est parti avec Chicharrón et les autres sont restés là* »⁷¹³. Mais, « *lorsqu' Elebyk est parti chez lui, les Tomaraho sont revenus aussi chez eux, à Belbhurut et à Kiat Ormich. Quelques-uns sont restés, la plupart est rentrée* »⁷¹⁴. A ses raisons imaginaires, Bélaieff en ajoutait d'autres, plus concrètes : « *Ils venaient avec leurs mulets et des fusils, des machettes et d'autres choses encore. Maintenant on appelle cela « projet, aide » [en référence aux projets de développement] , des tissus, des vêtements, tout cela, et ils apportaient cela à l'intérieur avec Chicharrón ; ils apportaient des vêtements, des outils, des machettes, des armes* »⁷¹⁵.

Bélaieff et Chicharrón (ou Carlitos...) parcourent sans difficulté les campements tomaraho situés à proximité du chemin de fer (Belbhurut, Kiat Ormich, Dobraora, Buba, Kameter Kianta, Nisbulutá, etc.). Cependant, lors de son expédition de 1928, l'explorateur ne réussit pas à arriver à Pitiantuta. Une fracture invisible freine son avancée. Le Russe redevient Bélaieff l'Italien : « *Chicharrón vivait avec les Duweroso, il ne pouvait pas arriver à Pitiantuta. À Pitiantuta se trouvait ce Conito qui était Arrebytoso. Les Duweroso sont ceux qui sont le plus près du Paraguay, le plus près des Ebytoso aussi. Les Arrebytoso vivaient plus à l'intérieur. C'est pour cela qu'Elebyk et Chicharrón n'ont pas pu arriver à Pitiantuta. Parce que Chicharrón vivait avec les duweroso* »⁷¹⁶. « Duweroso » et « arrebytoso » se construisent, comme « ebytoso », par adition du génitif « os » (pluriel « oso »). Bélaieff traduira plus tard le terme « duweroso » par « *ceux de la palmeraie* » et « arrebytoso » par « *ceux de la brousse* » (mais « arrebyt » devrait plutôt être traduit par « champ ouvert », « clairière » ou « grand champ » : *harr(a)-ebyt*)⁷¹⁷.

713. CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 409.

714. Annexes, Aquino, histoire de chicharron

715. CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 406.

716. Annexes, Palacios Vera, histoire de...

717. J. BÉLAIEFF (1935), « Tabla de identificación de las tribus del Chaco Paraguayo », in : *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 1936, vol. III, n° 6, cit. in J.A. BRAUNSTEIN (1983), *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*, Buenos Aires : Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, 1983, p. 33.

La relation entre ces deux groupes était conflictuelle, car une vieille querelle incendiait encore les esprits : « ces Arrebytoso ont tué Boggiani, et les Duweroso l'avaient accueilli. Les Duweroso étaient les plus proches du Paraguay, les Arrebytoso vivaient plus près de Pitiantuta. Conito était Arrebytoso. Il y avait un problème, depuis le temps de Boggiani. Il y avait eu une grande bagarre, une révolution »⁷¹⁸.

La fracture Duweroso/Arrebytoso et la biographie de Chicharrón s'illuminent mutuellement. Car tout comme Churbit est né Tomaraho et apparaît comme un « cacique Horio », Chicharrón est né « Arrebytoso » et apparaît comme un « cacique Duweroso ». Nous transcrivons *in extenso*, pour l'importance du passage : « Chicharrón et ce Juan [Bélaieff] n'ont pas pu arriver à la communauté de Pitiantuta. Ils sont arrivés comme ça, de loin : « voici Pitiantuta ». Mais ils ne sont pas entrés dans la communauté, parce que Conito y était, il était comme le chef. Et il n'aimait pas que les gens entrent dans sa communauté. Conito était de Pitiantuta. C'est pour cela que Chicharrón ne vivait plus dans la communauté de Pitiantuta. Il avait sa sœur et d'autres parents à Pitiantuta, mais il n'y pouvait pas s'y rendre, car il avait encore des ennemis. Alors quand il est arrivé avec ce Juan, il lui a montré l'endroit, mais de loin, et puis ils sont repartis. Ils ne pouvaient pas passer, car ils étaient seuls. Seulement Chicharrón et ce Juan. Et il ne voulait pas se rendre dans cette communauté, parce qu'il y aurait eu un problème, et il aurait causé des ennuis à ses compagnons. Lorsque Juan est arrivé et est parti avec Chicharrón, celui-ci lui montrait toutes les communautés, chaque village, et Juan écrivait. Chicharrón lui parlait et Juan écrivait. Il faisait comme une carte. C'était sans doute déjà pour la guerre. Mais ils n'ont pas pu se rendre à Pitiantuta. Sinon, il y aurait eu un problème »⁷¹⁹.

Nous reviendrons plus tard sur ce personnage important, « Conito », que d'autres fois nous avons noté comme « Juanito ». Cordeu note aussi « Conito »⁷²⁰. Il nous a semblé entendre plusieurs fois l'un ou l'autre nom, sans que nous puissions trancher. Il deviendra plus tard un personnage fondamental, le revers politique de Chicharrón. C'est un motif narratif très dense. Lorsque les épidémies se déclencheront après la guerre, Conito/Juanito et Chicharrón s'affronteront violemment autour de cette question fondamentale : soit s'impliquer définitivement dans la dynamique du front colonisateur et accéder aux vaccins ; soit échapper à la maladie et aux colons en s'enfonçant encore plus dans le Chaco. Chicharrón mènera les siens vers le vaccin ; Conito s'y opposera. Nous connaissons la suite : en quelques années, la population « tomaraho » est passée des 2

718. Annexes, Palacios Vera, « Historia de Elebyk ».

719. *ibid.*

720. Correspondencia personal, de Edgardo Cordeu à N.R. del 07/04/2006

500 personnes estimées par Bélaieff vers 1930⁷²¹, aux 200 individus qui échappèrent à la « *dygychybyt* / maladie »⁷²². Seuls ont survécus les gens de Chicharrón. Il existe au moins deux récits fort intenses sur ces événements : le premier fait de « Conito » le fils démoniaque d'une yutoro fécondée par un anabsoro, d'où la méchanceté et l'étrangéité du personnage⁷²³ ; le deuxième raconte l'affrontement final et l'assassinat de « Conito » par Chicharrón – récit important, car Conito fut assassiné avec l'accord du chef de la garnison militaire locale, « *qui lança son corps au fleuve et felicita Chicharrón* »⁷²⁴.

En quoi consiste la fracture « Arrebytoso/Duwerso » et quel rôle y joue Chicharrón ? Notons d'abord qu'à la différence de l'opposition « Horio/Tomaraho », il ne s'agit pas en ce cas de termes péjoratifs, ni même de qualificatifs. Les « épars » et les « voleurs » cèdent face à « ceux de la palmeraie » ou « ceux des champs ouverts » de sorte que nous passons d'un système d'exonymes et d'injures croisées à un autre, plus neutre, construit sur une identification presque banale des habitats respectifs. Ce qui n'empêche aucunement que la relation soit marquée par une hostilité affichée, qui est celle qui empêche l'avancée des explorateurs : autrement, « il y aurait un problème ». Cependant, et c'est une donnée précieuse, la circulation parentale entre les deux groupes ne semble pas souffrir de leur inimitié. Bien au contraire, le fait que Chicharrón ait « des ennemis » parmi les « Arrebytoso » et qu'il ne puisse pas entrer dans leur « communauté » sans déclencher un conflit, n'est aucunement contradictoire avec le fait qu'il ait parmi eux « ses soeurs et d'autres parents ». C'est-à-dire que, par règle uxori-locale, Chicharrón a quitté le campement de ses sœurs (Arrebytoso) pour venir vivre dans celui de sa femme (Duwerso) et que même si ces liens de famille se maintiennent en vigueur (et permettent probablement des visites circonscrites au « quartier » de sa parentèle féminine), une opposition politique (masculine cette fois) leur est surimposée, caractérisée ici par le conflit entre « Conito » et « Chicharrón ».

Nous constatons ainsi a) la prégnance de ce que l'on pourrait appeler un « système dualiste » et b) que celui-ci ne peut être compris comme un mécanisme « intérieur » à l'enceinte d'un campement ou d'une « communauté », mais qu'au contraire il régule la relation entre les campements, et même, entre des « systèmes » de campements mis en opposition. Nous voyons un mécanisme de ce type fonctionner dans l'organisation et la distribution des campements « chaná » au XVIII^e siècle (cet espace politique s'orga-

721. BALDUS, *op. cit.*, 1931.

722. Proyección a partir de relatos históricos Ishir, reconstrucción de asentamientos ocupados y genealogías tomaraho. Hacia 1980 el último grupo tomaraho contaba cerca de ochenta personas. Ver en particular el capítulo « Historia reciente » en T. ESCOBAR (1999), *La Maldición de Nemur : Acerca del arte, el mito y el ritual de los indígenas ishir del Gran Chaco Paraguayo*, Asunción : Centro de Artes Visuales Museo del Barro, 1999.

723. Annexes, « Histoire de Conito ».

724. Annexes, Emilio Aquino, « Histoire de Chicharrón ».

nisait par « paires » de villages opposés) ; nous retrouvons encore un principe de ce genre dans la « macro » organisation de l'espace ishir (Tomaraho/Ebitoso) et nous retrouvons encore, à l'intérieur de l'entité « Tomaraho », une partition dualiste en Arrebytoso/Duweroso : dans chaque cas, un système de d'oppositions politiques (axé au masculin) double un système de circulations parentales (axé au féminin), tous deux organisés moyennant échanges (ou conflits) entre des entités couplées. Dans chaque cas, le mécanisme ne se réduit pas au « dessin » du village et au système de prestations et contreprestations entre ses éléments : il met en relation *des* villages. On pourrait même dire qu'il ne fonctionne pas en garantissant l'unité ou la cohérence du village (Levi-Strauss) mais qu'il la rompt et l'excentre : non qu'il oblige des forces ségrégatives (p.ex. endogamie de caste) à s'impliquer mutuellement en une entité cohérente et bien tressée (la « communauté »), mais que, au contraire, il inscrit chaque élément du campement (clan, famille) dans un cadre plus large de circulations qui dépassent et relativisent l'entité sociale « village », et qui en tout cas la rendent contingente, non décisive : le « dessin » d'un village ne « représente » pas ni ne « traduit » l'articulation des forces qui lui sont intérieures et qu'il sublimerait ; il résulte d'un équilibre toujours instable de forces qui lui sont extérieures, qui négocient sa possibilité et qui le maintiennent toujours en suspens. Un « village tomaraho », n'est pas la forme transcendante et structurellement sublimée de ce qu'il contient : il est le résultat contingent de ce qu'il ne contient pas.

Si cette partition dualiste est homologue à celle qui caractérisait l'organisation des foyers chaná alto paraguayens, force est de constater qu'elle perd de sa force dans la mesure que l'on s'avance vers l'intérieur du Chaco. Ainsi, si les campements ayoré s'organisent de façon formellement équivalente aux campements tomaraho (cohabitation saisonnière de familles organisées en clans), le principe de modulation dualiste semble par contre s'estomper. Cette atténuation progressive des formes « dualistes » au fur et à mesure que l'on s'éloigne de la rive de l'Alto Paraguay montre que ce mécanisme semble être associé à l'action colonisatrice des foyers arawak sur la périphérie chaqueenne. Il peut même en être la clé, tout processus de colonisation se donnant à lui-même les instruments d'une organisation sociologique et territoriale de l'espace dominé. La prégnance du mécanisme d'organisation dualiste entre les « Tomaraho » (et son absence entre les « Ayoré ») constituerait donc la *trace* de leur position périphérique (de leur position de « *dépendance socio-périphérique* ») vis-à-vis des grands foyers chaná qui organisaient l'espace alto paraguayen jusqu'à la fin du XVIII^e siècle.

Enfin, l'insistance avec laquelle les « Duweroso » sont caractérisés comme « les plus proches du Paraguay », pourrait ne pas être une simple donnée géographique. La zone de contact des populations tomaraho avec le front colonisateur est, on l'a vu, émergente et récente : les ports industriels de Casado et notamment de Sastre drainent des

équipes chaque fois plus nombreuses de « travailleurs » indiens ; entre 1915 et 1930, les chemins de fer s'enfoncent sur plus d'une centaine de kilomètres à l'intérieur du Chaco. « Plus proches du Paraguay », les campements « duweroso » se distribuent à proximité de la voie ferrée et sont progressivement pris dans l'engrenage de la dynamique des ports industriels. Ainsi, l'opposition Arrebytos/Duweroso traduit aussi une position différentielle vis-à-vis du front de colonisation, situation qui deviendra fatalement effective lorsque les épidémies ravageront la zone et feront de l'accès aux vaccins une condition de survie. Emergente, cette modulation (double déclinaison de la frontière coloniale vers l'intérieur du Chaco) semble s'approcher de celle qui caractérise l'espace « horio » ou « chamacoco », organisé par la relation entre les campements proches du front de colonisation (Puerto Diana, Bahia Negra, Puerto Voluntad) et les campements intérieurs, éloignés et protégés de la dynamique colonisatrice. Cette double articulation de la frontière colonisatrice (ou encore, cette « gestion dualiste » de la pression colonisatrice) s'imprime sur la morphologie du champ de violences (directionnalité de la guerre, accès aux armes, finalités de la violence), sur l'organisation d'un commerce (flux de métaux, de tissus, d'objets, d'armes, plus tard de vaccins, etc.) et sur une tendance à la concentration – d'hommes, de force – dans les campements les plus immédiatement exposés au front de colonisation.

Qui était Chicharrón, le « cacique » Chicharrón ? Nous savons que l'itinéraire de Bélaieff constitue en quelque sorte l'inverse symétrique de la biographie de Chicharrón. Pitiantuta est le point final du premier et le point de départ de la deuxième. Chicharrón est né dans les campements proches de Pitiantuta (arrebytos), puis il s'est installé dans ceux qui sont « plus proches du Paraguay » (duweroso) et il travaille, quelque part en 1928, dans la construction du chemin de fer, d'où il fut envoyé par le contremaître Casabianca pour accompagner les explorations de Bélaieff dans la région. Bélaieff part de la voie ferrée, reconnaît les campements duweroso, et essaye d'avancer vers Pitiantuta qui, pour son guide et pour lui, représente simultanément et respectivement une enfance et un aboutissement. De Puerto Sastre jusqu'à Pitiantuta, Bélaieff remonte la biographie de Chicharrón tout comme de Bahia Negra à Oia il remonta celle de Yuableh – espaces transitifs qui sont aussi des biographies transitives, passage géographique qui est aussi un parcours social et existentiel : « topologie » de ces récits biographiques.

À l'instar du « cacique » Churbit, le « cacique » Chicharrón ne semble pas avoir une position particulière d'autorité parmi les « Épars/Tomaraho » : « *il y avait des caciques qui avaient de l'expérience, qui commandaient plus, qui avaient plus de pouvoir que Chicharrón* »⁷²⁵. Nous savons aussi qu'au moment où le croise Bélaieff,

725. CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 406.

Chicharrón avait peut-être une vingtaine d'années. C'est-à-dire que nous sommes en face d'un personnage jeune, qui a migré vers les campements du *duwero* et n'y occupe pas une position particulièrement importante (si l'on devait simplifier, le « pouvoir politique » retombe sur le père de sa femme qui, elle, est née dans les lieux) mais qui, travaillant temporairement pour l'industrie de Sastre, bénéficie de ses contacts avec les « chefs » de l'« obraje » et plus tard, à travers eux, avec les officiers de l'armée. Ici aussi, le problème n'est pas tant de savoir comment le dispositif militaire a noué des alliances avec des « caciques » indiens qui le préexistaient mais, tout au contraire, de comprendre comment ce dispositif « produit » une strate dirigeante, ou encore confirme et consolide une strate alors émergente constituée par ceux qui assuraient la médiation entre le front colonisateur et les campements indiens de l'intérieur. Dans le cas *tomaraho*, cette dynamique est alors encore trop récente, la percée colonisatrice vers l'intérieur du Chaco précède de quelques années seulement l'exploration de Bélaieff. A la différence de la zone de Bahia Negra, ces espaces transitifs et ces logiques de médiations ne sont pas consolidées : en témoigne l'absence d'une masse critique suffisante d'acteurs bilingues, en commençant par Chicharrón lui-même : « *Chicharrón ne parlait pas l'espagnol. Il communiquait avec les doigts, avec des gestes, avec quelques paroles qu'il savait* »⁷²⁶ – ce qui ne facilitait pas les choses, car Bélaieff « *comprenait quelques mots seulement d'Ishir Houlo [langue ishir]. Quelques mots seulement. Pas beaucoup. Comme toi, pareil* »⁷²⁷.

Il y a quelque chose de beau dans l'exploration que firent ces deux hommes, qui ne se comprenaient qu'au moyen de « quelques mots » et de « gestes », et qui pendant plusieurs semaines avancèrent ensemble à travers le « désert » chaquéen. Les deux récits disponibles sur le voyage de Chicharrón et Bélaieff les décrivent seuls, s'observant et se découvrant réciproquement, affrontant à partir d'horizons techniques et culturels différents une même aridité et une même hostilité des lieux, courant de façon alternée l'un au secours de l'autre, celui-ci découvrant la viande en conserve, celui-là l'eau cachée dans les racines anabsonniques de l'*axporá*. Elebyk et Chicharrón entreprennent l'expédition en partant du chemin de fer et, après être arrivés à Pitiantuta, continuent leur périple en direction nord-est, zone que ni l'un ni l'autre ne connaissent ; ils arrivent finalement, après plus d'un mois de marche invisible, sur la rive du « río Negro », affluent du Paraguay à la hauteur de Bahia Negra, où ils seront enfin reçus par l'inévitable Capitán Cabrera. À Bahia Negra ils embarquent ensemble, le premier vers Asunción et le deuxième vers Sastre ; a lieu la scène finale déjà mentionnée – l'assassinat de Boggiani, le fleuve, le retour des Italiens qui ne se produira plus – ; le dialogue final fonctionne comme

726. CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 406.

727. Annexes, Emilio : « Historia de Chicharrón (II) ».

l'inverse symbolique de cet autre dialogue final, toujours sur le fleuve, où Némourt avait promis l'extermination des ishirs – Bélaieff, à la différence de Boggiani, n'est pas un anabsor, il est le dépassement du cercle anabsonique, il exorcise le retour de Némourt, il installe (lui, la guerre, l'armée, le Paraguay) une nouvelle téléologie.

Nous n'avons pas pu trouver la trace historiographique de cette dernière expédition. Seules sont mentionnées celle de 1928 et celle de 1930. Pendant la première, ce en quoi s'accordent les versions indiennes, Bélaieff approche Pitiantuta sans pouvoir s'y rendre et revient sur ses pas. Sur la deuxième, où il « découvre » Pitiantuta, nous avons le récit de Von Eckstein : le parcours correspond à celui décrit dans les versions indiennes – ils entrent par le km. 145 du chemin de fer, arrivent à Pitiantuta, et sortent par Bahia Negra – mais l'équipée est nombreuse (six soldats, plusieurs « guides ») ce qui contraste avec la solitude de Bélaieff et de Chicharrón racontée par les récits tomahoho. Ces mémoires construisent et modélisent peut-être cette expédition selon un canon ancien et paradigmatique (deux « *agalo*/compagnons » qui partent ensemble – chasser, travailler, voyager) et effacent de la scène von Eckstein et les autres expéditionnaires ; ou alors, c'est qu'une troisième expédition a eu lieu, dont nous ne trouvons pas la trace dans les archives militaires ni dans celles du Russe (mais les mémoires de Bélaieff sont perdues et ses écrits sont très rares), qui est celle racontée par les récits indiens. Elle aurait été entreprise entre 1928 et 1930.

Toujours est-il que lors de ses premières expéditions Bélaieff ne réussit pas à arriver à Pitiantuta et qu'il faudra attendre celle de 1930 pour que le lac soit « découvert ». Selon la transcription qu'en fait Fernandez, qui travaille avec les mémoires plus tard perdues de Bélaieff, en décembre de 1930 le Ministre de la guerre paraguayen reçut une note envoyée par le commandant de la garnison de Puerto Sastre, dans laquelle on l'informait que le « sergent Tuvichá » avait communiqué la présence de traces boliviennes dans la zone. Comme l'expliquera plus tard Bélaieff, ce « sergent Tuvichá » « *est un ancien chef guerrier des Tomáhra (chamacoco bravo). Nous avons un compromis et tout mouvement bolivien qui approcherait de Pitiantuta sera surveillé par les Chamacoco* »⁷²⁸. « Tuvichá » n'est pas un terme Ishir, mais guarani : « *grandeur, cacique, chef* »⁷²⁹. Les informations que ce « grand cacique » ou « sergent cacique » transmet à la garnison de Puerto Sastre décident l'État Major à envoyer une expédition définitive qui vise, non plus à « découvrir » Pitiantuta, mais à l'occuper et y fonder un fortin militaire (Fortin Carlos Antonio López – 1931). Font partie de l'expédition les

728. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, 1955/87, vol. I, p. 60.

729. *Diccionario guarani español*. - Asunción : Instituto Superior de Lenguas, Universidad de Asuncion, 2000.

Russes Ian Bélaieff, Alexander von Eckstein et Basil Serebriakoff, le sergent Hermes Saguier, les soldats Franco et Dávalos et « les guides chamacoco ». Nous savons avec quelques détails qui sont ces guides.

D'abord, bien évidemment, l'ineffable et spéculaire Carlitos Bogora que nous croyons être Chicharrón. Il est accompagné par quatre individus : Turgot, Kimahá, Shidi et Garriga⁷³⁰. Notons d'emblée que les quatre sont identifiés par leurs noms indiens. Von Eckstein a-t-il gommé leurs noms chrétiens pour renforcer l'exotisme de son récit ? C'est une possibilité : son texte, d'une piètre qualité littéraire, ne cesse de fantasmer avec une « aventure coloniale » dont le siècle l'a privé. Il est intégralement construit à force d'exotismes, organisé comme le souvenir nostalgique de la passion qu'une « princesse chamacoco » alluma dans les « années folles » de sa jeunesse : « *avec tes souvenirs de la guerre héroïque / dont tu nous racontes mille et une et mille histoires / des indiens Chamacoco, de ces années folles... Chamacoco sur ta route / Pitiantuta fut ta gloire / Pitiantuta, Chamacoco / Ichico guerrier et as !* »⁷³¹. Mais s'il est probable que le fantasme colonial de Von Eckstein tend à effacer tout ce qui pourrait nous resituer dans la scène concrète du chemin de fer et des équipes de travailleurs chamacoco, il est aussi probable que l'absence de noms chrétiens soit due à la position qu'occupent ces individus – tout indique qu'ils sont venus de l'intérieur du Chaco pour seconder l'avancée de Bélaieff (et de Chicharrón) vers Pitiantuta.

Les guides apparaissent ici aussi deux par deux. Le premier couple est constitué par Kimaha et Turgot. De Kimaha nous savons qu'« il n'avait pas plus de seize ans » et tout laisse penser que Turgot ne le dépasse pas en âge. Kimaha était « *membre du clan des singes et donc un excellent grimpeur, constamment il cherchait du miel, des petits œufs et des fruits ; il attirait les oiseaux en sifflant et les tuait avec sa fronde ; il était le plus vif de l'équipe* »⁷³². Turgot, par contre, « *était le représentant du clan des autruches, losepyk, excellent coureur, un spécialiste des détails de la vie dans la brousse, mais il était un peu court, un peu sot, d'esprit peureux et d'humeur toujours changeante* ».

Kimaha et Turgot, adolescents tout les deux, accompagnent Garriga et Shidi dont l'autorité et le prestige sont ostensiblement plus importants. Garriga est de la partie dès le début. Il s'agit, selon Bélaieff, « *d'un guerrier reconnu et ferme, de caractère serein et intelligent. Il appartenait au clan du canard, ketymraga, et réunissait les qualités de ses parents emplumés : il a servi comme un véritable intendant dans notre entreprise* »⁷³³.

730. Nous suivons en avant le récit de von ECKSTEIN, *op. cit.*, 1986.

731. *ibid.* p. 109.

732. Para la descripción de Kimaha, Turgot, Garriga y Shidi, von Eckstein retoma (sin citarlo) el texto de Bélaieff en FERNÁNDEZ, *op. cit.*, 1955/87, vol. I, p. 60.

733. *ibid.*

Shidi, peut-être le plus intense de ces quatre personnages, s'intègre à l'expédition à la mi-chemin, quelque part entre le km 145 de la voie ferrée et Pitiantuta : il apparaît accompagné « par vingt autres Chamacoco », ce qui augmenta sensiblement le calibre de l'expédition. Selon Bélaieff, Shidi était « *un conjurateur et grand connaisseur des histoires et des chants sacrés. Il semblait toujours sinistre et mélancolique, grave et solennel, et son sourire illuminait rarement son visage sombre, comme un éclair lointain entre les nuages ; il grimpeait aussi dans les arbres pour observer et chercher le chemin, mais seulement jusqu'aux branches les plus fortes* »⁷³⁴. Nous savons aussi que, selon Von Eckstein, « *l'aborigène Shidi comprenait quelque mots d'espagnol* »⁷³⁵, ce qui indique peut-être qu'un autre de ses noms pourrait être en train de nous échapper, un autre nom que nous avons peut-être déjà croisé, car Shidi n'est pas un inconnu et la scène de son arrivée laisse comprendre qu'il connaissait déjà Bélaieff : selon Von Eckstein, dès qu'il apparût, « *le cacique Shidi embrassa chaleureusement Elebyk et demanda aux siens de préparer les feux où ils rôtaient des sangliers et des cerfs que nous mangeâmes. Nous leur avons donné en échange quelques babioles dont nous savions qu'elles étaient très prisées par les Chamacoco* »⁷³⁶.

Quelle expédition préparent Chicharrón. Garriga, Shidi et les vingt autres « Chamacoco bravo » qui l'accompagnent ? Ceux-ci étaient « *parés pittoresquement, ils avaient les torsos nus, les perneras solidement fixées et chacun d'eux portait une parure de plumes dans la tête. Quelques-uns disposaient de fusils Remington d'un seul tir et les autres portaient des arcs et des flèches* »⁷³⁷. Tout indique qu'il s'agit d'une expédition guerrière en règle, avec un escadron d'hommes habillés et armés pour l'occasion et dirigés, comme d'habitude, par un « *guerrier reconnu et ferme, serein et intelligent* » (Garriga) et par un chaman puissant, « *conjurateur et connaisseur profond d'histoires et de chants sacrés* » (Shidi). Qui se dispose à prendre Pitiantuta ? Les baqueanos de Bélaieff circulent-ils en territoire familier, ou se disposent-ils, comme l'avaient déjà fait Cayubeo et ses cinq compagnons armés, à passer avec Bélaieff en territoire ennemi ? De fait, qui occupait Pitiantuta ?

Changeons l'angle d'observation. Víctor Ustárez est l'alter ego bolivien de Bélaieff. Il explore la zone pour la Bolivie et prépare le déploiement du dispositif militaire dans le Chaco occidental. Partant de Camacho, au centre du Chaco, au nord-ouest des colonies mennonites, il cherche à ouvrir une voie vers Pitiantuta, qui a été identifiée par le Vickers Vespa qui survole les cieux déserts du Chaco. Ustárez ne réussit pas à trouver

734. *Ibid.*

735. ECKSTEIN, *op. cit.*, p. 44.

736. *Ibid.*, p. 38.

737. *Ibid.*, p. 37.

le lac, car, dit-il, des indiens « Maquianosos » lui barrent la route. Victor Eduardo, qui seconde ses efforts, identifie, dans une clairière située au sud-ouest de Pitiantuta, quelques constructions qu'il attribue « *aux Indiens Makiano* »⁷³⁸. Moscoso, qui observe la scène depuis le Vickers, signale avoir vu « *des habitations des indiens de la tribu des Maquianosos* »⁷³⁹. Ustarez, en fin, dans son rapport de mission, indique avoir trouvé les traces « *d'Indiens Maquianosis* » et identifie même un vallon avec le nom de « *cañada maquianosis* », qu'il espère pouvoir suivre jusqu'à Pitiantuta⁷⁴⁰. C'est-à-dire que si l'on suit les sources boliviennes, Pitiantuta était occupée par des Indiens « Makiano », « Maquianosos » ou « Maquianosis ». Qui sont ces indiens qui sont ici pour la première – et dernière – fois mentionnés dans les sources ?

Leur identité n'est pas facile à établir. Les index ethnologiques neregistrent pas cette « entrée » et le terme n'est pas en usage de nos jours. Dans ce cas comme dans d'autres, pour lui restituer un sens, il faut rendre visible le système de médiations et de médiateurs qui le véhiculent, sa « circonstance ». C'est-à-dire qu'il faut rompre la transparence du discours ethnographique et interroger la trame d'interprètes et d'intermédiaires qui l'habilite et l'accompagnent, qui l'agentent. Or nous savons que Ustarez avance de sud à nord : il explore le cours moyen du Pilcomayo, en amont de Patiño, entre 1923 et 1926, et entre 1927 et 1930 il dirige la percée bolivienne vers le nord qui, contournant les colonies mennonites, aboutira à la fondation de Camacho en 1931⁷⁴¹. Moscoso, qui le connaissait bien, décrit le personnage : « *Il racontait comment il s'était initié aux explorations ; il donnait beaucoup d'importance au contact avec les Indiens Chulupis, dont il parlait suffisamment la langue, et auxquels il offrait des aliments, des cigarettes, des matelas et des verroteries. Il avait gagné leur confiance et il comptait toujours sur un garçon de 15 ans qu'il avait baptisé du nom de "Camel", ses cigarettes préférées* »⁷⁴². Nous savons donc au moins deux choses : que c'est à travers son ami « Camel » que Ustarez voit des « maquianosos » ; que c'est en « chulupi » que Camel parle des « maquianosos ».

738. V. EDUARDO (1932), « El Teniente Víctor Eduardo realiza el último reconocimiento terrestre hacia la Laguna Grande », in : E. Arce Quiroga (ed.), *Documentos para una historia de la Guerra del Chaco : Seleccionados del Archivo de Daniel Salamanca*, La Paz : Don Bosco, 1951, vol. I.

739. O. MOSCOSO (1939), *Recuerdos de la Guerra del Chaco*, Sucre : Escuela Tipográfica Salesiana, 1939, vol. I, p. 47.

740. V. USTÁREZ (1932), « El Capitán Ustárez informa sobre exploraciones a la Laguna Grande (Chuquisaca) y la sobrepasa en abril de 1932 », in : E. Arce Quiroga (ed.), *Documentos para una historia de la Guerra del Chaco : Seleccionados del Archivo de Daniel Salamanca*, La Paz : Don Bosco, 1951, vol. I, p. 213-214.

741. Diario de reconocimiento confiscado por el ejército paraguayo, cit in N. RICHARD (2005), « Cette guerre qui en cachait une autre : Les populations indiennes dans la guerre du Chaco », in : N. Richard, L. Capdevila & C. Boidin (éds.), *Les guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris : CoLibris, 2007, p. 221-243, Actes du colloque international « Le Paraguay à l'ombre de ses guerres : Acteurs, pouvoirs et représentations », Paris, 17-19 novembre 2005.

742. MOSCOSO, *op. cit.*, 1939, p. 39.

En 1968 Chase-Sardi enregistra le *récit de Ta'nuuj* à la mission de San Leonardo de Escalante⁷⁴³. En ce récit, Ta'nuuj, un vieux niwaklé (chulupí), retrace avec force détail les modulations politiques et culturelles de la zone du Pilcomayo avant la guerre. Au nord des *Tovoc'lhavos* (ceux du fleuve) s'étendaient les campements des *C'utjaan'lhavos* (les gens des épines, de la brousse épineuse) qui étaient alors en conflit avec les *Matqu'iyano*, dont les campements se situaient au nord de Camacho. Chase-Sardi identifie ces « Matqu'iyano » (« Makiano ») comme des « Ayoré »⁷⁴⁴, ce en quoi s'accorde aussi Siffredi⁷⁴⁵. C'est donc effectivement « en chulupí » (niwaklé) que Ustarez, et après lui Eduardo et Moscoso, indiquent la présence d'« Indiens Maquianosos » aux alentours de Pitiantuta.

Il est impossible de trancher. Si l'on suit « Camel » et les guides niwaklé de Ustarez, Pitiantuta était occupée par des « Indiens Maquiano », Ayoré ; si l'on suit « Chicharrón » et les guides Tomaraho de Bélaieff, elle l'était par les « Arrebytoso » du démoniaque « Conito ». Or ces « Arrebytoso » sont identifiés par Von Eckstein avec les « sauvages Moro », ce qui pourrait conduire à penser que le lac était occupé par des bandes ayoré. Quoi qu'il en soit, et à défaut de données plus précises, ces indications nous permettent de constater l'état d'agitation et de belligérance dans lequel se trouvait alors cette zone cruciale du Chaco. Or cet état de belligérance est étroitement lié au déploiement des dispositifs militaires bolivien et paraguayen dans le Chaco. Ainsi, l'on peut observer comment l'escadron « tomaraho » qui accompagne Bélaieff dans son avancée vers Pitiantuta prend toute l'allure d'une expédition guerrière ; mais il faudrait aussi constater que l'avancement des positions militaires boliviennes dans le Chaco boréal produisit lui aussi une avancée guerrière des bandes ayoré les plus septentrionales vers la zone de Pitiantuta. Si Von Bremen semble sous-estimer la relation et l'implication entre l'augmentation de l'activité guerrière des bandes ayoré et le déploiement militaire bolivien⁷⁴⁶, Fishermann est en ce sens plus formel : les fondations militaires boliviennes dans le Chaco boréal, « ont provoqué d'importantes migrations des groupes ayoré vers le sud. Les guerres entre groupes locaux ennemis se sont intensifiées et des confédérations importantes se sont formées, comme celle des *guiday-gosode* et des

743. Récit de Ta'nuuj, in CHASE-SARDI, *op. cit.*, 2003, vol. I, p. 112.

744. *ibid.* p. 116.

745. Communication personnelle d'Alejandra Siffredi à N.R. du 16/11/2006 ; voir aussi A. SIFFREDI & S. SANTINI (1993), « Movimientos, localización y experiencia : Una aproximación a la historia oral de los nivacle septentrionales en los últimos sesenta años », in : *Memoria Americana : Cuadernos de Etnohistoria*, Buenos Aires, 1993, n° 2.

746. V. VON BREMEN (2005), « Impactos de la Guerra del Chaco en la territorialidad ayorea », in : N. Richard, L. Capdevila & C. Boidin (éds.), *Les guerres du Paraguay aux XIXe et XXe siècles*, Paris : CoLibris, 2007, Actes du colloque international « Le Paraguay à l'ombre de ses guerres : Acteurs, pouvoirs et représentations », Paris, 17-19 novembre 2005.

garay-gosode au sud, ou des direquedéjnai-gosode au nord, dans le but d'augmenter le nombre de guerrier dans leurs files. À la fin des années 1920, les totobié-gosode se sont séparés des ducode-gosode et ont migré vers le sud », occupant la zone de Pitiantuta, qui constitue aujourd'hui le centre de leur « territoire »⁷⁴⁷. Dans les deux cas, la présence militaire est instrumentalisée et inscrite dans un paysage politique indien qui évolue au fur et à mesure que les armées polarisent et réorganisent le champ d'alliances et d'hostilités entre les différents groupes.

Que sont devenus les Garriga, Shidi, Turgot, Kimaha et autres « guides chamacoco » de Bélaieff après la découverte de Pitiantuta ? Von Eckstein, une fois la guerre commencée, rencontre, à proximité du km. 145 de Casado, le « cacique chamacoco *Carlitos Bogora* », qui s'est installé dans les lieux avec sa femme et sa fille. Cela se passe en août 1933. Von Eckstein interroge le cacique au sujet de la « princesse chamacoco », Kiané, qui lui avait « volé son cœur » et qu'il n'avait plus retrouvée. C'est le dernier paragraphe de son récit et Von Eckstein, qui veut terminer comme il se doit le récit de son « aventure coloniale », se prépare à pleurer le sort de sa princesse chamacoco « *perdue pour toujours dans l'immensité sans retour de cette jungle implacable* ». En marge, éléments du décor, accessoires de sa passion africaine, les guides réapparaissent : « *j'ai su par lui [Carlitos] que Garriga et Kymaha, nos fidèles amis, avaient été tués par les terribles Moro lorsqu'ils revenaient à leurs campements après s'être séparés de nous* ». L'autre groupe de guides « *mourut aussi sous les flèches des Moro lorsqu'ils rentraient chez eux* »⁷⁴⁸.

e. Conclusions

Nous nous posons trois questions en ouvrant ce dossier. La première portait sur la façon dont les baqueanos traduisent ou inscrivent l'action des patrouilles militaires dans les clefs de la scène politique indienne. Il est possible de re-lire la carte des fondations militaires dans l'Alto Paraguay de l'avant-guerre, et montrer qu'elle en calque une autre, submergée ou cachée, qui est celle des tensions et des territorialités qui sont alors en jeu dans les sociétés ishir. En avançant avec des baqueanos horio, Bélaieff fonda le fortin Bogado précisément là où se faisait sentir la pression ayoré ou tomara-ho sur leurs campements ; avec l'aide de baqueanos ébidoso se fondèrent les fortins Díaz et Torres, là où les populations Ishir de l'intérieur avançaient sur l'espace des

747. B. FISCHERMANN, in : I. Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, Santa Cruz de la Sierra : IFEA, SNV, El País, 2006.

748. ECKSTEIN, *op. cit.*, p. 107.

Ebidoso riverains ; et il est aussi correct de postuler qu'une patrouille paraguayenne a pris Pitiantuta avec l'aide de baqueanos tomaraho, que de penser qu'un groupe tomaraho, aidé par une patrouille paraguayenne, a récupéré un lac qu'il avait perdu peu avant aux mains de bandes ayoré ou d'un autre groupe ishir ennemi. Mais il faut faire attention de ne pas reproduire sous une forme locale un argument que nous essayons de rejeter sous sa forme plus générale. « Tomaraho » ou « Ebidoso » n'ont pas d'existence objective, mais qualificative et adjectivante. Ils font partie d'un discours intentionné et orienté qui leur donne sens. Ils opèrent selon les circonstances, et non dans l'espace transcendant d'une identification immuable. De ce point de vue, il serait peut-être utile d'employer ces termes en les traduisant – on gagnerait en clarté ce que l'on perdrait en ésotérisme. Dire que « les Chamacoco se répartissent en trois tribus : Horio, Ebidoso et Tumereha⁷⁴⁹ », c'est figer dans un catalogue de noms propres – que restera toujours incomplet – ce qui fonctionne comme une dynamique de qualifications, comme un discours orienté. Que l'on essaye seulement une traduction même approximative : « les chiens se répartissent en trois tribus : les voleurs, ceux du fond et les épars ». L'exercice est aussi incertain que celui qui consisterait à affirmer qu'un groupe donné de personnes se divise entre ceux qui vivent au deuxième étage, ceux du nord, et ceux qui mentent.

Sur un autre plan, nous voulions aussi nous interroger sur la position sociologique qui est celle de ces baqueanos au sein de ces sociétés. Une position transitive si l'on peut dire, qui illumine les tensions qui travaillent ces groupes. Dans le cas des Horio, ce sont des métis comme Yuableh, des captifs comme Churbit-Peintures ou des ouvriers comme Manuel et Cayubeo qui permirent à Bélaieff de parcourir la distance qui sépare « ce peu d'Indiens qui vit près du village » de leurs campements principaux. De la même façon, c'est Carlitos/Chicharrón qui rend visible la chaîne émergente de médiations à travers lesquelles les groupes Tomaraho de l'intérieur étaient en train de s'impliquer dans le front de colonisation. Dans les deux cas, la présence de Bélaieff (et de l'armée) altère la relation entre les colons et les populations indiennes. Il est possible que la particularité de cette situation au Paraguay ait pour cause le fait que la présence militaire n'avait pas pour fonction principale d'assurer les intérêts des colons, mais celle d'occuper dans un registre national le théâtre d'un conflit militaire entre États. Elle se distingue en ceci – c'est un point qu'il faudrait développer – du rôle qu'a pu jouer l'armée argentine dans l'organisation du front colonisateur dans le Chaco austral et central. Quoiqu'il en soit, dans la petite politique de la frontière, les uniformes militaires et les armes que distribue Bélaieff ne sont pas triviaux, comme n'est pas non plus vaine la cause nationale dont il oint ses baqueanos, ni futiles les manières ou le diplôme de

749. BALDUS, *op. cit.*, 1931, p. 530.

« capitaine honoraire de l'armée » qu'on leur reconnaît. De même, il n'est pas impossible d'imaginer que la présence militaire se soit inscrite activement dans le système de failles et de tensions qui travaillait l'architecture sociologique de ces groupes. Les métis, les jeunes ou les captifs constituaient une strate émergente qui tendait à fragiliser les légitimités traditionnelles et rendait possible, voire souhaitable, un nouvel agencement des relations de pouvoir et d'alliance au sein des groupes, et entre les groupes.

C'est dans ce sens que des biographies comme celle du Cacique Chicharrón ou du Capitaine Peintures sont révélatrices. Chicharrón n'était ni cacique ni « principal ». C'était un jeune homme, embauché saisonnièrement dans l'obraje de Sastre, un Arrebytoso allié aux campements Duweroso. La situation de Churbit-Peintures n'est pas différente, jeune aussi, captif tomaraho vivant parmi les Horio. Leur force provient, dans les deux cas, de leur capacité d'intercéder auprès de l'armée. Les deux « caciques » joueront un rôle déterminant dans la recomposition de ces sociétés après la guerre. Défaits par les épidémies et obligés d'abandonner leurs territoires, c'est autour d'une figure comme celle de Chicharrón que les Tomaraho survivants réussirent à s'assurer un espace – minime – dans le paysage bouleversé de l'après-guerre. De la même façon Churbit et les siens purent s'installer sur la rive et occuper l'espace dans lequel ils vivent toujours. Les vies de Churbit et de Chicharrón sont deux biographies vertébrales pour le monde Ishir, qui annoncent l'émergence de nouvelles formes d'autorité et de chefferie autour desquelles se recomposera le paysage social et politique indien d'après la guerre.

3. LES GUERRES DANS LA GUERRE

a. Histoire de Chicharrón, récit (II)

9. Ils étaient contents d'être arrivés. Mais Chicharrón était silencieux, il voulait rentrer chez lui. Alors Juan lui dit : « maintenant nous allons partir vers le Paraguay, en direction de Bahia Negra ».

10. Ils ont marché longtemps, de plus en plus loin. Enfin, Chicharrón dit à Juan qu'il ne voulait plus continuer : « Qu'est-ce que tu as, Chicharrón ? Tu es fatigué ? Tu as faim ? » et Chicharrón dit que oui, il avait faim et il était fatigué. « Sois tranquille, mon ami, ne t'inquiète pas. Tu connais les petits animaux ? Quand ils ont faim et ne trouvent pas à manger, ils dorment et attendent le jour suivant. Nous allons faire pareil, et si nous ne trouvons pas de quoi manger aujourd'hui, nous trouverons demain ». Ainsi lui parla Juan. Et Chicharrón se tranquillisa.

11. *Le lendemain ils continuèrent. Ils avaient faim. Et puis Chicharrón vit de grands oiseaux qui volaient au loin. C'étaient des wawirnt. Ces oiseaux indiquent qu'il y a de l'eau et des poissons. Chicharrón prit plein de poissons, doshió. Tous les deux mangèrent, puis ils se reposèrent. Ils gardèrent une bonne quantité de poisson pour le chemin et ils se remirent en route. Ils avancèrent encore jusqu'à un maquis bien touffu. Alors Juan dit : « Chicharrón, nous allons nous arrêter ici ». Car c'était maintenant Juan qui était très fatigué. Alors Chicharrón a fait un grand feu pour se protéger des moustiques, et ils se sont couchés à côté. Et ils ont parlé longtemps, couchés à côté du feu. Juan dit qu'un jour il écrirait un livre sur ce qu'il avait vu, tous ces endroits, pour qu'ils ne disparaissent jamais, pour qu'on ne les oublie pas. Alors, tout au long de cette nuit, Chicharrón raconta à Juan l'histoire des Tomaraho, pendant toute la nuit, et Juan notait dans son cahier.*

12. *Le lendemain ils continuèrent le voyage. Mais ils étaient très fatigués. À un moment Juan s'arrêta et dit : « Chicharrón, je suis très fatigué. Nous allons rester ici pour reprendre des forces ». Chicharrón partit explorer les alentours. Il trouva un campement tomaraho abandonné, et ramassa un elebyk. Avec cet instrument il partit à la recherche de cœurs de palmier. Il en trouva beaucoup et les cuisina. Ils les mangèrent avec les poissons qui restaient. Elebyk mangeait à présent comme un Ishir.*

13. *Le surlendemain ils reprirent la route. Après avoir beaucoup marché, ils virent de nouveau un endroit survolé par des wawirnt ; ils approchaient d'une source d'eau. Chicharrón prit deux anguilles, des washa. Ils les ont mangées avec les cœurs de palmiers qu'ils avaient gardés : « Chicharrón, nous allons rester ici quelque temps. Ici, il y a à manger et à boire, nous nous reposerons un peu et puis nous repartirons. Nous allons prendre plus d'anguilles pour les emporter ».*

14. *Après s'être reposés, ils marchèrent encore longtemps, jusqu'à ce qu'ils n'eurent plus de nourriture ni d'eau. Ils mangeaient ce qu'ils trouvaient en chemin, quelques racines et des escargots. Ils étaient épuisés et avaient faim.*

15. *Enfin, ils débouchèrent sur une grande clairière dégagée. C'est un endroit pour jouer, pogorbyt, là où on joue au pogora. Juan nota le nom dans son cahier, il notait toujours, tout ce que Chicharrón lui montrait. Juan avait repris des forces, mais Chicharrón était épuisé. « Qu'est-ce que tu as, Chicharrón ? » demanda Juan, « J'ai mal partout, je ne peux plus marcher » lui répondit Chicharrón, « il faut s'arrêter un peu pour nous reposer ».*

16. *Ils étaient très près du rio Negro, à cinq kilomètres peut-être. Dans cet endroit, ils mangèrent des nachy, un fruit. Ces nachy leur permirent de récupérer un peu leurs forces. Ils arrivèrent au rio Negro et avancèrent dans le lit du fleuve,*

en aval, en direction du Paraguay. Le soir, ils arrivèrent à Bahia Negra. Il n'y avait presque personne, seulement des militaires, et quelques autres.

17. Les militaires ne pouvaient pas croire ce qu'ils voyaient. « Mais d'où est-ce que vous venez ? Par où êtes-vous passés ? ». Ils demandèrent depuis quand ils marchaient dans la brousse, mais Chicharrón ne se souvenait plus. Mais Juan avait tout noté. Et les militaires demandèrent : « et toi Chicharrón, pourquoi as-tu accompagné Juan ? – parce qu'il me l'a demandé, et maintenant je suis un baqueano – Et comment connais-tu toute cette région ? – Autrefois, quand j'étais petit, j'ai accompagné mon grand-père, Yabagá. – Et maintenant ? Qu'est-ce que tu penses faire ? – Trop de temps s'est déjà passé, je vais rentrer chez moi. – Chicharrón, tu as bien aidé Juan. Je vais appeler un bateau militaire et il t'amènera où tu voudras. Tu partiras dans le même bateau que Juan. Vous irez ensemble ». Ainsi parla le chef de Bahia Negra.

b. La relation entre armées et populations indiennes, du « colonial » au « national »

En général, les études sur la guerre du Chaco n'insistent pas suffisamment sur les différences qui séparent, d'une part, le moment où les armées explorent et occupent la région (1924-1932) et, de l'autre, celui où elles entrent en combat (1932-1935). En d'autres termes, rétrospectivement, l'occupation du Chaco par les armées a été en général interprétée comme un moment de la guerre, un instant préalable et nécessaire, un déploiement militaire pensé et organisé pour et par la guerre qui s'en suivrait. De ce fait, ces études ont rendu extrêmement difficile la tâche de penser l'occupation militaire du Chaco en ce qu'elle a de spécifique et de distinct à la dynamique de guerre. En lisant rétrospectivement ce déploiement comme un antécédent nécessaire de la guerre, on oublie qu'au moment où il se produit, la guerre n'est encore qu'une éventualité et que l'occupation du Chaco n'a pas pour seule fin celle de la préparer. Bien au contraire, les armées sont alors l'instrument d'une politique de colonisation du Chaco qui cherche à asseoir l'autorité et la souveraineté des États. L'on pourrait même dire que l'occupation du Chaco ne prépare pas la guerre mais qu'elle cherche à l'éviter : le déploiement militaire doit permettre de légitimer les réclamations paraguayennes et boliviennes face aux instances internationales et servir d'argument aux négociateurs qui, de part et d'autre, essayent d'accorder le tracé d'une frontière⁷⁵⁰. Ainsi, en n'y voyant que la préparation du théâtre de guerre, ces analyses ont tendu à sous-estimer la dimension proprement

750. Voir plan de colonisation état major bolivien, in : E. ARCE QUIROGA (ed.), *Documentos para una historia de la Guerra del Chaco : Seleccionados del Archivo de Daniel Salamanca*, La Paz : Don Bosco, 1951.

colonisatrice du déploiement militaire dans le Chaco. Et elles empêchent aussi de comprendre la *nouveauté* que le déclenchement de la guerre introduira dans la relation entre les armées et les populations indiennes.

En effet, il faut comprendre que la relation entre le dispositif militaire et les populations indiennes change fondamentalement selon qu'il s'agisse de chacun de ces moments. Nous voudrions ici souligner quatre dimensions qui nous paraissent décisives dans ce revirement :

a.- les populations indiennes deviennent progressivement superflues pour le dispositif militaire. Dans un premier temps, le monde indien (ressources humaines, économiques, connaissance des lieux, etc.) est nécessaire au déploiement du dispositif militaire dans le Chaco. Ce dispositif est réduit en nombre et moyens, les communications sont mal assurées et le ravitaillement reste aléatoire ; les fortins déployés sur le terrain se greffent sur un paysage humain et économique préexistant avec auquel il sont dans une situation de dépendance relative. Ainsi, un fortin tel celui de Pitiantuta ne put être établi qu'avec la connivence de certains acteurs indiens et grâce aux liens que l'explorateur russe a pu tisser dans les campements tomaraho. Le détachement qui occupe le fortin est très réduit (cinq ou six soldats), avec une communication extrêmement difficile avec les arrières-bases paraguayennes et donc, relativement dépendant d'une relation pacifiée avec les populations indiennes environnantes. Dans les zones plus densément peuplées du Chaco, comme les rives Pilcomayo, la garnison détachée dans les fortins est plus nombreuse ; elle n'est pas moins dépendante des ressources humaines (construction des bâtiments, prostitution des femmes, exploration, etc.) et économiques (bétail, maïs, manioc) des campements indiens, plus peuplés, et sur le territoire desquels les fortins sont construits⁷⁵¹. Le déclenchement de la guerre change la donne. Les armées pénètrent dans le Chaco avec des moyens techniques et des contingents humains accrus, reliés par des routes carrossables et des lignes de ravitaillement stables, imbus de la dynamique aussi furieuse qu'imperméable d'une guerre technicisée et « nationale ». Dans ce contexte, les populations indiennes deviennent progressivement superflues, le dispositif militaire s'affranchit d'un environnement humain dont la masse économique et démographique n'est plus nécessaire et devient petit à petit insignifiante.

b.- la relation avec le monde indien passe d'une logique coloniale à une logique nationale. L'occupation militaire du Chaco (1924-1932) est en relation directe avec la position du front de colonisation civile. Dans le cas bolivien, le dispositif militaire doit préparer la colonisation civile de la région (ouvrir des routes, identifier les points d'eau, adjuger les droits d'exploitation, « pacifier » la relation avec le monde indien, etc.)⁷⁵².

751. HOYOS, *op. cit.*, 1932 ; RICHARD, *op. cit.*, 2005.

Dans le cas paraguayen, il doit défendre les positions acquises par le front de colonisation civile tout en permettant son extension territoriale (le dispositif se concentrera fondamentalement à la tête de ligne des chemins de fer, autour des colonies mennonites, dans les ports industriels qui jalonnent le fleuve, etc.). Les réclamations boliviennes ou paraguayennes sur cet espace se jouent encore sur leur capacité à démontrer qu'ils l'occupent *de facto* ; c'est-à-dire que le problème tient avant tout aux situations respectives de leurs fronts de colonisation. Or comme dans toute colonisation, la « question indigène » joue un rôle décisif : l'extension du front a besoin des ressources territoriales (points d'eau, champs, etc.) et humaines (femmes, force de travail) qui organisent cet espace.

Cette dimension proprement colonisatrice se traduit par une logique particulière de relation avec le monde indien, une logique que l'on peut qualifier de *coloniale*. L'armée pacte avec des collectifs, elle tisse des alliances avec des corps politiques (« caciques », « tribus »), elle permet l'émergence de structures d'autorité et de médiation capables de véhiculer et de mobiliser des entités sociales entières – la « cavalerie chamacoco » en serait la forme paradigmatique. Militairement, elle pense encore à la formation de « corps auxiliaires », ou de « troupes de couleur » (Bélaieff). La « question indienne » est incontournable pour les explorateurs et officiers (Ayoroa, Ustarez, Bélaieff) qui préparent le déploiement militaire sur le Chaco. Plus tard, la dynamique du conflit lui-même surpasse cette dimension colonisatrice du déploiement militaire, et avec elle la logique coloniale d'articulation avec les populations indiennes. La guerre se fait au nom de la « nation » et contre un autre lui aussi « national » ; dans ce nouveau cadre, les éléments « non-nationaux » deviennent invisibles, indicibles pour la machine idéologique et bureaucratique de la guerre. Dans ce deuxième temps, que l'on dira *national*, les collectifs indiens sont broyés par la machine étatique. L'armée ne reconnaît pas d'autre motivation que le patriotisme, d'autre appartenance que celle de la nation, ni d'autre participation que celle, individuelle, des conscrits. La « cavalerie chamacoco » ou la « troupe niwaklé » deviennent, non seulement superflues, mais encore impensables. Aussi, les populations indiennes ne participent plus collectivement dans le déploiement militaire ; ce sont à présent des « individus » qui sont intégrés dans telle ou telle autre patrouille militaire : ces individus, rebaptisés par les appareils d'État, habillés en uniforme, confondus dans la masse des soldats, sortent du champ de visibilité historiographique.

c.- *la qualité de la relation avec le monde indien change elle aussi*. Parce que le dispositif militaire est relativement réduit, parce qu'il dépend en grande partie de la relation qu'il noue avec les populations indiennes, et parce que son déploiement sur cet

752. Plan de colonisation état major bolivien, in ARCE QUIROGA, *op. cit.*, 1951.

espace se fait dans une durée relativement longue (une dizaine d'années), les contacts que les chefs militaires entretiennent avec le monde indien sont relativement étroits. Ce moment est le temps d'une connaissance (Bélaieff deviendra, après la guerre, un des principaux « ethnographes » paraguayens ; les « Indiens du Chaco » se dévoilent progressivement dans la presse nationale et dans les rapports militaires)⁷⁵⁴, le temps d'un lien qui se construit. Du reste, les officiers qui dirigent et accompagnent l'avancée des patrouilles sont en général bilingues, voir plurilingues : Victor Ustarez parle couramment le niwaklé⁷⁵⁵, Angel Ayoroa comprend bien le guaraní (chiriguano)⁷⁵⁶, Bélaieff se débrouille en ishír et en maka⁷⁵⁷, etc. La relation entre Bélaieff et « Chicharrón » est à ce titre paradigmatique, tout comme celle qui unissait Ustarez et son guide « Camel »⁷⁵⁸. Du fait aussi, on l'a mentionné, du nombre extrêmement réduit de soldats qu'y sont détachés et de leur isolement relatif, des fortins comme Pitiantuta, Baptista ou Florida ne peuvent pas se passer d'une relation – et donc d'une communication – avec l'espace humain qui les entoure. Ceci ne veut nullement dire que le déploiement militaire ait été bon ou profitable pour les populations indiennes ; nous voulons simplement insister sur le fait que les éléments militaires détachés dans le Chaco dans l'avant-guerre n'ignorent pas le monde indien qui les entoure et qu'un tissu de relations humaines, de liens de parenté non dits, de communications qui s'essayaient et de confiances en construction supporte et organise cette relation, asymétrique ou pas.

Le déclenchement du conflit changera considérablement cette situation. D'une part, les cadres et officiers qui, depuis une dizaine d'années, circulaient à travers le Chaco seront remplacés, morts ou déçus : pendant le conflit, Bélaieff occupe une position marginale, tout comme Ayoroa, dont nous perdons la trace dans les archives ; Ustarez meurt quant à lui lors des premiers affrontements⁷⁶⁰. Ils sont remplacés par une officialité fraîchement débarquée dans le Chaco et qui est en général dans l'ignorance la plus complète aussi bien des caractéristiques naturelles et géographiques de la région que de ses habitants. Une officialité qui n'a d'autre souci que de « faire la guerre » contre l'ennemi national, occupée dans des manœuvres et des contre-manœuvres militaires, et fort peu sensible à la réalité d'un « décor humain » devenu progressivement inutile pour la dynamique de guerre.

754. Voir les rapports de Bélaieff et d'Ayoroa notamment.

755. Voir MOSCOSO, *op. cit.*, 1939.

756. A. AYOROA, Rapport d'explorations dans le Chaco », inédit, Coll. Massi-Osuna, Asunción.

757. Voir récits en annexe pour Ishír, voir BRAUNSTEIN, *op. cit.*, 2003.

758. MOSCOSO, *op. cit.*, 1939.

760. R. QUEREJAZU CALVO (1965), *Masamaclay : Historia política, diplomática y militar de la Guerra del Chaco*, La Paz : Los Amigos del Libro, 1965.

Ce qui est vrai pour l'officialité l'est aussi, dans un autre sens, pour les soldats détachés sur le terrain. Le dispositif militaire déployé dans le Chaco par le Paraguay approche, avant-guerre, les 2 000 hommes, majoritairement concentrés autour des colonies mennonites et dans les ports industriels⁷⁶¹, les positions les plus excentrées (comme Pitiantuta) abritant quant à elles des contingents extrêmement réduits. Pour sa part, la population indienne totale du Chaco boréal peut être estimée à quelque 80 000 individus vers 1930, majoritairement concentrés sur les franges riveraines du Pilcomayo (niwaklé, maká, chorotí, etc.) et du Paraguay (ishir, kaskiha, sanapaná, lengua, etc.)⁷⁶². Peu nombreux, relativement isolés, s'inscrivant en un milieu humain dont ils dépendent, ces contingents tissent des relations avec les populations indiennes environnantes. Certes, ces relations tournent fréquemment à l'excès et l'abus, mais ceci n'empêche pas le fait que des médiations plus ou moins stables s'instituent, des métissages s'opèrent, des visites, des échanges, des amitiés se construisent. Aussi, s'étalant sur une dizaine d'années, ce déploiement militaire trouve le temps de construire et de roder une dynamique d'échanges et de communication avec le monde indien. Cette situation change lors du conflit. Chacune des armées précipitera dans le Chaco des contingents approchant les 100 000 hommes – c'est-à-dire que l'ensemble des soldats détachés dans le Chaco lors des brèves années de la guerre représente plus du double de la population indienne totale de la région. Pris dans la dynamique de la guerre, cantonnés par milliers dans des fortins bien communiqués et ravitaillés, encadrés par l'engrenage d'une vaste bureaucratie militaire, les troupes qui débarquent alors sur le terrain n'ont ni le temps, ni l'espace, ni l'occasion de nouer des relations plus ou moins durables avec les populations indiennes : les contacts se réduiront fondamentalement à la prostitution massive de femmes indiennes ou aux équipes d'ouvriers – indiens et non indiens- qui travaillent dans les tâches de sape et de génie à l'arrière-garde.

d.- *la guerre dépasse le système de guerres indiennes (et la politique indienne) qui organisait jusqu'alors la région.* On a vu comment le déploiement militaire sur le Chaco calque le système de territorialités indiennes qui organisait au préalable cet espace. Ainsi, les fondations militaires paraguayennes sur l'Alto Paraguay se situent à la limite occidentale du territoire contrôlé par les chefferies « chamacoco », tout comme celles entreprises partant de la voie ferrée de Casado confirment la fracture qui, à Pitiantuta, servait de limite intérieure à l'espace de dispersion des campements tomara-ho. De même, probablement guidés par des « baqueanos » recrutés dans la périphérie

762. Voir N. RICHARD (éd.), *Trece guerras del Chaco*, en préparation, 2008.

des foyers de Chiquitos, les patrouilles boliviennes qui partent d'Ingavi ne réussissent pas à passer au-delà de la région contrôlée par les récemment constituées confédérations ayorei (totobie-gosode et garai-gosode notamment)⁷⁶³. La même situation se vérifie dans la région du Pilcomayo, où l'emplacement des fortins paraguayens et boliviens calquent sensiblement les failles qui traversent l'univers mataco (niwaklé, guisnay, maká, etc.). C'est-à-dire que, dans un premier moment, le déploiement des armées suit les lignes de fracture qui structuraient cet espace, ou encore que le futur théâtre de la guerre se construit dans un espace déjà dessiné par d'autres guerres. Dans ce sens aussi, l'articulation « coloniale » entre les armées et les populations indiennes, véhiculant des corps politiques constitués et jouant des alliances et contre-alliances qu'elles nouent avec les « caciques » et « capitaines » locaux, confirment et renforcent l'implication entre le déploiement militaire et la scène des relations interethniques. La violence de l'avancée colonisatrice reste inscrite dans la géographie plus large des violences indiennes.

Une fois la guerre déclenchée, une fois les populations indiennes devenues superflues, impliquées à titre individuel et non plus collectif et fuyant un espace disloqué par la présence désormais massive des soldats et des engins, ce système de relations interethniques est rapidement désarticulé. Le Chaco est progressivement écartelé dans la violence simple et bipolaire d'un affrontement national qui ne respecte plus la géographie politique complexe de l'espace qu'il investit. Si, dans un premier temps, l'avancée des armées a joué sur les vecteurs multiples des guerres indiennes, renforçant leur ténacité et leur violence (notamment en mettant en circulation des armes, et pas seulement des armes à feu), dans cette deuxième étape les conflits indiens sont désactivés et dépassés par la déflagration techno-nationale des armées en combat.

On voit donc bien comment, une fois la guerre commencée, la relation entre le dispositif militaire et les populations indiennes du Chaco change radicalement à la fois d'importance, de nature, de qualité et de caractéristiques. Nous verrons tout à l'heure comment le moment où Chicharrón « devient comme un soldat » synthétise bien ce passage, qui s'accompagne aussi d'une progressive invisibilité du monde indien. Certes, les indiens du Chaco sont invisibles dans l'ensemble de la littérature – scientifique ou non – de la guerre. Encore faudrait-il ajouter que cette littérature a fondamentalement été produite *après* la guerre. Mais lors de l'exploration et de l'occupation du Chaco, dans la décennie qui précède le conflit, la « question indienne » est bien présente, aussi bien dans la presse nationale bolivienne et paraguayenne que dans les rapports militaires émanant

763. Voir FISCHERMANN, in Combès, op. cit., 2006.

du terrain. Personne ne met en doute le fait que cet espace est habité et tel ou tel autre officier peuvent même se targuer, à l'instar de Von Eckstein, de leur petite « campagne orientale » dans ces contrées distantes et barbares. Au contraire, pendant le conflit lui-même, la dimension indienne disparaît presque complètement aussi bien des rapports et des archives militaires⁷⁶⁵ que de la presse et de la propagande nationales. L'image d'une guerre se livrant dans un « désert » inhabité prend le dessus, les soldats se battent dans une brousse inhumaine et invivable et non plus dans le « pays de sauvages » des premières chroniques. Nous reviendrons plus tard sur les raisons possibles de cette invisibilité (effacement idéologique du non-national ? impossibilité taxinomique de nommer le non-soldat ? évacuation réelle des populations indiennes ?). Toujours est-il que, pour suivre la piste du sort des populations indiennes pendant la guerre, les archives militaires et les rapports de terrain font défaut. Tout se passe comme si, en effet, les lieux étaient déserts et que le Chaco était vide. Au contraire du premier moment, où nous pouvons nous appuyer sur les rapports et les mémoires des explorateurs militaires, pour l'époque de la guerre elle-même nous devons nous contenter des témoignages indiens qui gardent, eux, un bien triste souvenir de leur présence dans les lieux.

c. « Pitiantuta », objet transitionnel

Suite aux explorations de Bélaieff, l'armée paraguayenne occupe Pitiantuta en 1931 et y fonde le fortin C.A. Lopez. L'occupation du fortin par un détachement bolivien, la mort d'un des soldats paraguayens, et la postérieure reprise du fortin par les paraguayens marquent le début de la guerre. Ces événements – l'« objet Pitiantuta » – nous intéressent ici particulièrement, parce qu'ils ont un caractère transitionnel, à la charnière de ces deux moments que nous venons de décrire. D'une part, Pitiantuta est encore un fortin très faiblement habité, avec des lignes de communication difficiles et insuffisantes, isolé et inscrit dans un espace indien dense et complexe (il est, souvenons nous, convoité par les groupes Tomaraho, les chefferies Horio-Chamacoco, les expéditionnaires Moro, etc.) ; mais il est aussi et déjà dans la dynamique de la guerre et ce sera à Pitiantuta que pour la première fois des centaines de soldats accourront pour casser le Chaco à force de mitraillettes et de mortiers, d'avions et de grenades. Violence extrême et soudaine, au cœur du Chaco, qui annonce pour la première fois l'envergure de la guerre qui viendra, l'impuissance des « caciques », la fuite obligée. Position transitionnelle

765. Elle subsiste dans les archives aillant lieu aux questions sanitaires, notamment vaccination et contrôle d'épidémies.

donc, où l'armée ne peut pas encore se passer des populations indiennes (qui seules peuvent déchiffrer le labyrinthe végétal qui encercle le fortin) mais où celles-ci sont déjà reléguées à une position marginale ; où la violence indienne ne s'éteint pas encore et des corps indigènes collectifs se mobilisent (les caciques organisent la poursuite des « Boliviens » perdus dans la brousse) mais où leur entrain montre pour la première fois ses limites et où l'impuissance s'installe pour ne jamais plus disparaître ; premier et dernier instant, donc, où cette guerre est en même temps la guerre des caciques soudainement violés par la présence massive des soldats au cœur de leur espace et la guerre des armées nationales s'affrontant avec des moyens techniques et humains accrus.

« Yabagá vivait à Arrebyt, c'était un Arrebytos. Un jour Yabagá vit que les Boliviens approchaient. Il était parti à la chasse et il les découvrit. Ils avaient des bœufs, ils faisaient un chemin et ils faisaient comme des palissades avec des troncs. Yabagá raconta aux siens qu'il avait vu ces Boliviens et que maintenant cela devenait dangereux, car les Boliviens aussi l'avaient vu. Yabagá avait peur et quand il vit les Boliviens, il se mit à courir. Ils ont tiré pour que Yabagá s'arrête. Ils voulaient discuter avec lui. Ils voulaient que le Yabagá leur montre la zone. Mais Yabagá échappa et courut jusqu'au campement. Et il disait : « maintenant il faut que nous sortions d'ici ! Ils m'ont vu et ils viendront nous chercher maintenant ! »⁷⁶⁶

Les événements de Pitiantuta sont bien documentés. Cependant, les études portant sur la guerre, qui insistent pourtant de façon à peu près unanime pour signaler l'importance de la « coopération indienne » dans la fondation du fortin et l'importante présence indienne dans les lieux au moment où il fut découvert⁷⁶⁷, ne semble pas s'étonner qu'aucun des documents relatant la bataille de Pitiantuta ne fasse mention des populations indiennes. À les lire, ces populations auraient tout simplement disparu, vaporisées dans la logique des événements. Ainsi, les mémoires de O. Moscoso, qui dirigea le détachement bolivien qui prit Pitiantuta, ne font aucune mention de populations indiennes à Pitiantuta⁷⁶⁸. De même, les deux études que E. Scarone dédia à la reprise paraguayenne du fortin, qu'il dirigea lui-même, ne contiennent aucune trace des « baqueanos » ni des populations indiennes qui vivaient sur les lieux⁷⁶⁹. À en croire les sources

766. Palacios Vera « Campaña de reconocimiento », Annexes.

767. QUEREJAZU CALVO, *op. cit.*, 1965 ; FERNÁNDEZ, *op. cit.*, 1955/87, vol. I, el grinfo de la “conduccino de la guerra”

768. MOSCOSO, *op. cit.*, 1939. Par contre il fait plusieurs références à la situation des populations indiennes dans le secteur Pilcomayo où il servit avant.

militaires directement impliquées en ces événements, le théâtre était vide, Pitiantuta était au centre d'un « désert », et l'avancée réussie des patrouilles dans la brousse n'a d'autre explication que l'héroïsme de tel ou tel autre explorateur, les vertus de la « race », la disposition naturelle des soldats (« peuple d'une valeur spirituelle impondérable », « les qualités naturelles de nos éléments humains », etc.)⁷⁷⁰.

Après l'attaque bolivienne sur Pitiantuta, l'officier Scarone avance avec une unité paraguayenne de 84 hommes qui part pour reprendre la position. Dans son mémoire, il décrit le sentier qui, partant de la voie ferrée de Casado, les emmène jusqu'à Pitiantuta où ils arrivent neuf jours plus tard. Ils avancent « *à travers une végétation basse, sèche et épineuse entrecoupée tous les quinze ou vingt kilomètres par des îlots de forêt haute, avec des arbres corpulents et caractéristiques* ». Ils trouvent aussi « *tous les dix ou quinze kilomètres des petites clairières et des vallons d'extension variable* ». Ces « petites clairières », nous dit encore le militaire, « *ont chacun une dénomination imposée par une forte influence autochtone chamacoca* ». Mais aucune précision supplémentaire n'est donnée au sujet de cette « influence autochtone », et nous ne savons pas non plus sur quel genre d'écriteau la patrouille a pu découvrir les noms que cette « influence autochtone » donne aux lieux « déserts » qu'elle traverse pour la première fois. Toujours est-il que l'utilisation militaire de la toponymie indienne (en commençant par « Pitiantuta ») permet de reconnaître dans le récit de Scarone les lieux mentionnés dans celui de Chicharrón et de Elebyk. Ainsi, au quatrième jour de marche, nous reconnaissons le grand champ ou la grande clairière (« Onerhumuta », « Ornameta ») où Bélaieff et Chicharrón, après avoir passé « Pullipata » et presque arrivés à l'« Arrebyt », furent surpris par la tempête : « *nous arrivâmes à une clairière si grande que nous ne pouvions pas voir la fin. Ce champ s'appelle Ornamita et il est à 110 kilomètres de marche de Casanillo, soit les deux tiers du total* »⁷⁷¹. Après « Ornamita » (Onerhumuta), ils arrivent à « Gugo » où ils campent et se préparent pour l'action militaire. Dans l'itinéraire qu'il publie en annexe de son étude, Scarone indique plus précisément les points où son équipée a campé : « Tres Islas », « Dobraora », « Pochisoy », « Onarmita », « Porodra », « Gugo », « Anta », « Pitiantuta ». Revenons à présent au vieux Palacios, aujourd'hui décédé, dont le père guida une des patrouilles militaires dans la zone : « *il y avait beaucoup de Tomaraho dans toute cette région, beaucoup ! avant on ne savait pas compter, mais il y en avait beaucoup ! En sortant du chemin de fer, on arrivait à*

769. E. SCARONE (1963), *Reconocimiento en fuerza de Pitiantuta, junio 29 de 1932 : Contribución para la historia de la Guerra del Chaco*, Asunción : Imprenta Militar, 1963 ; E. SCARONE (1973), *Ataque y retoma del fortín Carlos A. López (Pitiantuta)*, Asunción : Imprenta Militar, 1973.

770. SCARONE, *op. cit.* 1973.

771. SCARONE, *op. cit.* 1963, p. 70.

Nizabulutá, puis à Kameter Kianta, où vivait Chicharrón. Après il y avait Pûrharra, puis Oyhole. Partout il y avait des Tomaraho. Après on arrivait à Pullipata, où commençait une vaste clairière, Onerhumuta [Ornamita], puis Cotsaemer, Ontacaya. De Ontacaya à Poluhora [Porodra ?] et puis à Wuwuo [Gugo], qui était entre Ontacaya et Pitientouta [Pitiantuta]. Partout il y avait des campements Tomaraho, chaque communauté avec tous ses clans et sa fête, Ontacaya faisait sa fête [des anabsoro], Wuwuo aussi »⁷⁷². C'est dire si l' « influence autochtone » était omniprésente dans la zone.

« ... Yabagá emmena tout son groupe et ils partirent la nuit, vers le sud, chez les Duweroso. Yabagá était parti avec les femmes et les enfants. D'autres ne voulaient pas se mêler aux Duweroso. C'étaient les Arrebytoso les plus fanatiques. C'est-à-dire qu'une partie est partie chez les Duweroso, vers le Paraguay, et l'autre s'est enfoncée encore plus avant dans la brousse, pour que les Boliviens ne les voient pas [...]. Les frères de Chicharrón, les frères de Yabagá, l'autre fils d'Ecusume, tous ceux-là sont partis vers l'intérieur. Ils ne sont jamais revenus. Les Tomaraho ne savent pas ce qu'ils sont devenus. Peut-être se sont-ils installés chez les ayoré ? »⁷⁷³

Nous savons peu de choses de Yabagá, protagoniste du récit qui nous accompagne. Nous publions en annexe un récit sur « les travaux » chamaniques des Yabagá, fils d'Ecusume⁷⁷⁴. Si ce récit est précieux pour mieux comprendre le sens du chamanisme ishír⁷⁷⁵, il ne nous informe pas davantage sur les coordonnées biographiques du personnage. Il est mentionné dans le récit de Chicharrón (« *Chicharrón connaissait la zone car il l'avait parcourue, il y a longtemps, avec son oncle Yabagá* »). Nous savons aussi qu'il vivait dans le Arrebyt, et qu'il était donc « Arrebytoso ». Rappelons que Chicharrón lui-même était originaire de l'Arrebyt, qu'il avait pourtant quitté pour s'installer parmi les « Duweroso » : et qu'ainsi, même s'il avait de la famille parmi les Arrebytoso, il y avait aussi des ennemis, car les deux groupes se professaient une hostilité manifeste. Inversement, Yabagá, que l'on doit supposer plus âgé que Chicharrón et dont le fait qu'il « partit avec les siens » laisse comprendre qu'il avait une certaine autorité, a lui aussi des parents parmi les Duweroso (en commençant par Chicharrón lui-même), ce qui n'empêche nullement l'hostilité mutuelle d'exister.

772. Annexes, Palacios Vera : « Campaña de reconocimiento guerra chaco (I) ».

773. *Ibid.*

774. Annexes : « Histoire de Yabaga ».

775. Voir aussi CORDEU & BRAUNSTEIN, *op. cit.*, 1974 ; L. SEBAG (1965), « Le chamanisme Ayoreo », in : *L'Homme*, Paris, 1965, vol. V, n° 1 et 2 ; G. SEQUERA (1988), *À la recherche d'une culture inconnue : Les Tomaraho*, Paris : Unesco, document de travail, 1988.

Dans la zone de Pitiantuta – « Arrebyto » – la présence des patrouilles et corps de génie boliviens se faisait sentir depuis longtemps. « Les bœufs » et « le bruit » caractérisaient phénoménologiquement ces ensembles humains qui avançaient en traçant des lignes droites et visibles sur la surface du Chaco, jusqu’alors tissée de sentiers cryptés et obliques. À la différence de la région du Pilcomayo, les armées ne cherchent pas ici à occuper les campements indiens. Là-bas, les campements niwaklé, enxlet ou maká réunissaient de façon stable des familles nombreuses, un bétail important et des plantations généreuses ; ici, les campements Tomaraho ou ayoré sont au contraire très peu denses, instables et variables dans leurs positions et compositions, et n’ont pas de stocks agricoles ou de bétail significatifs. Dans le premier cas (p. ex. à Trifunqué), une garnison nombreuse occupe par la force un campement niwaklé pour y installer un fortin et utiliser les ressources économiques, matérielles et humaines disponibles. Dans le deuxième cas (p. ex. Pitiantuta), la présence militaire est d’abord plutôt discrète. Mais, dans la mesure où la guerre devient imminente, cette présence se fait elle aussi plus pesante, les contingents humains mobilisés deviennent chaque fois plus importants, la violence – acoustique, visuelle, territoriale – de l’avancée militaire est plus patente, les dangers de se « laisser voir » plus imminents.

Lorsque les combats se déclenchent, les zones intérieures et les plus proches du théâtre de guerre commencent à être systématiquement désertées. Mais ce mouvement ne peut se faire sans bousculer la territorialité des anciennes partitions politiques et ethniques. Ainsi « Yabagá », chef parmi les « Arrebyto », doit demander refuge chez les « Duweroso ». Car les campements « Duweroso », proches des chemins de fer et du rayon d’action des industries portuaires, avaient déjà des liens noués avec les « patrons » et contremaîtres locaux, tout comme avec le dispositif militaire chaque fois plus important qui se concentrait à Puerto Casado ou Puerto Sastre. Les « toderías » et les campements saisonniers avaient ainsi déjà leur place dans la périphérie des foyers industriels et tout le long de la voie ferrée. Le « repli vers le Paraguay » pouvait donc se faire en utilisant des liens, des lieux et des stratégies déjà en place. Tel est le cas, nous le verrons, de « Orpa » ou de « Chicharrón » qui trouvent refuge derrière les lignes paraguayennes.

Le problème était autrement plus grave pour les campements intérieurs, situés à proximité de Pitiantuta, au-delà de Pullipata, dans l’ « Arrebyto » de Yabagá. Lorsque Pitiantuta s’enflamme et que des détachements de soldats boliviens et paraguayens commencent à converger sur la zone, ces populations doivent affronter un choix difficile. Certes elles avaient des liens avec des militaires paraguayens et Bélaieff avait essayé à plusieurs reprises (voir « histoire de Wajalé ») de les convaincre de se déplacer vers le sud, ce qu’elles avaient fait de façon hésitante, revenant toujours vers les campements de l’intérieur. Mais elles ne pouvaient pas accéder aux zones plus sûres de

l'arrière-garde paraguayenne sans se soumettre à la médiation des caciques Duweroso, avec lesquels elles entretenaient jusqu'alors une hostilité que nous pourrions qualifier de structurante (parce que doublée d'une contre-circulation parentale). Si les caciques Arrebytoso refusaient de se réfugier dans les campements duweroso, l'alternative n'était pas meilleure : se confondre dans la brousse, s'enfoncer encore plus dans le Chaco, passer au-delà des lignes boliviennes, dans le « territoire » tout aussi hostile des bandes ayoré. Ces deux choix possibles étaient suffisamment difficiles comme pour que nous assistions, dans les récits, à une désintégration des campements arrebytoso : les uns décident de se plier à la médiation des caciques duweroso, les autres choisissent la fuite dans l'intérieur du Chaco. Ce conflit est bien visible dans le récit : « un des fils » d'Ecusume se déplace vers les campements duweroso tandis que l'autre s'enfonce dans le Chaco ; Yabagá part vers le Paraguay, mais son frère part aussi vers l'intérieur ; Chicharrón, qui était déjà installé au « duwer », n'est pas accompagné par ses frères, qui préfèrent la fuite vers l'intérieur. Si nous suivions, non plus le parcours des « hommes » (le fils d'Ecusume, le frère de Yabaga, les frères de Chicharrón) mais celui des « femmes », une autre cohérence se dégagerait peut-être (au lieu de voir si les « frères » se séparent, il faudrait voir si les « sœurs » le font); toujours est-il que l'alternative est suffisamment tragique et difficile pour que des individus « pairs » se séparent et prennent des chemins divergents et, à en croire les récits, irréversibles (« nous n'avons jamais su ce qu'ils sont devenus »).

« ... Yabagá avança jusqu'à Wúwuo, où il y avait des soldats paraguayens. Yabagá ne savait pas dire « les Boliviens ». Il dit aux soldats « dich kenaho », « un autre parti », « une autre équipe » est en train d'approcher. Et les soldats se sont mis à rire. Le matin les Boliviens sont arrivés à Wúwuo et ils ont tué le chef des soldats. Il paraît qu'il s'appelait Toledo [Talavera ?], un paraguayen. Et tous les autres soldats sont partis en courant. Alors Yabagá emmena les siens et partit jusqu'au campement d'un homme qui s'appelait Orpa et qui était près de là. Cet endroit s'appelait Suhaern. Et il retrouva les soldats qui étaient arrivés aussi chez ce Orpa. Ce monsieur Orpa chantait beaucoup. Il chantait toute la nuit. Mais lorsque le Yabagá et les soldats lui racontèrent que les Boliviens étaient arrivés et qu'ils avaient tué ce Toledo, Orpa se tut. Il envoya des gens pour avertir tous les autres campements, et puis tous les Tomaraho se sont préparés pour partir. Tous sont partis avec Yabagá et Orpa, tous les Tomaraho, vers le sud, ils ont marché vers Puerto Maria, près de Puerto Sastre. Tout le monde est parti vers le sud, vers le Paraguay »⁷⁷⁶.

776. Suite. Palacios Vera « Campaña de reconocimiento », Annexes.

Le soldat « Toledo » qui meurt dans le récit qui nous occupe est le travestissement probable du soldat « Talavera » qui meurt dans les livres d'histoire. Nous sommes bien à Pitiantuta, au moment de la prise du fortin paraguayen par les Boliviens. Yabagá, qui déserte avec les siens la zone envahie par les boliviens et migre vers le sud en territoire « duweroso », retrouve les soldats paraguayens, eux aussi fuyant Pitiantuta, à Suhaern, dans le campements d'Orpa, « qui chantait beaucoup ». En effet, selon Moscoso, qui dirige l'attaque bolivienne, les soldats paraguayens du fortin « *se sont échappés par un sentier qui allait vers le sud* »⁷⁷⁷, c'est-à-dire, vraisemblablement, chez Orpa qu'ils connaissent bien et dont le campement leur sert de refuge. Moment doublement significatif. D'abord parce que le fait que les soldats paraguayens trouvent refuge dans le campement du chef tomaraho montre bien que ces soldats ne se trouvent pas dans un désert, et qu'ils entretiennent des relations avec les « caciques », auxquels ils peuvent s'adresser en ce moment de détresse. Ensuite parce que Yabagá, à la tête d'un groupe « Arrebytoso », trouve lui aussi refuge dans le campement duweroso de Orpa.

Qui était Orpa ? Bélaieff ne le mentionne pas dans ses rapports. Mais Baldus, qui avait visité les lieux en 1928, signale que « *Orpa (était) le vieux chef principal [des Tomaraho], qui a déjà passé le pouvoir à son successeur* »⁷⁷⁸. On peut bien entendu douter du fait que « les Tomaraho » (« les Épars ») aient eu un « chef principal », surtout si l'on considère la fracture « Arrebytoso/Duweroso », mais l'indication de Baldus est significative. Elle indique au moins qu'Orpa, sans être « chef principal », jouit d'une autorité importante (dans le récit, il fédère les différents groupes qui partent vers Puerto Maria) et qu'il entretient des liens avec le front colon et militaire (le fait que Baldus l'ait rencontré en est la première preuve). Nous savons aussi qu'en 1928 il était vieux et le fait que « ce monsieur Orpa chantait beaucoup », outre que confirmer le fait qu'il est âgé, indique qu'il s'agit d'un personnage puissant, intense. Au vu de la situation actuelle des anciens « chanteurs », nous pouvons imaginer le mouvement : « chef » ou « cacique » installé parmi les Duweroso à proximité de la voie ferrée, où le rencontre Baldus en 1928, fort de ses liens et de sa capacité d'intercession auprès des colons, l'homme, qui « *a déjà passé le pouvoir à son successeur* », a quitté la turbulente zone de contact de la voie ferrée pour gagner les campements intérieurs, à Suahern, vers le nord, où nous le retrouvons en 1932, introverti, chantant beaucoup, c'est-à-dire, probablement, préparant sa mort. Tâche que les événements interrompent, car face à l'arrivée simultanée des soldats en fuite et de Yabagá alarmé, « Orpa se tut ».

777. MOSCOSO, *op. cit.*, 1939, p. 60.

778. BALDUS, *op. cit.*, 1931a, p. 534.

Ainsi, dès les premiers combats la zone est désertée, l'Arrebyt est bouleversée, les gens sont partis vers le sud, d'autres au nord-ouest. Orpa, informé aussi bien par Yabagá – qui vient d'au-delà de Pitiantuta – que par les soldats en fuite, envoie rapidement des émissaires dans les autres campements afin de préparer la fuite. Regroupés derrière les lignes paraguayennes et à proximité du chemin de fer, « *tous les Tomaraho sont partis avec Yabagá et Orpa, tous les Tomaraho, vers le sud, ils ont marché vers Puerto Maria, près de Puerto Sastre. Tout le monde est parti vers le sud, vers le Paraguay* »⁷⁷⁹.

d. La guerre mixte

La position transitionnelle de Pitiantuta se traduit par l'organisation d'un champ de violences qui reste lui aussi mixte, bivalent. Dans le moment « colonial », le dispositif militaire, qui n'est pas en guerre, calque et se greffe sur le système des guerres indiennes qui, elles, embrasent la région; le moment « national » désactive le champ des violences indiennes en activant du même geste une autre guerre, celle des armées, qui re-polarise et réorganise le champ politique de l'Alto Paraguay. Ce passage ne finit pas de s'opérer à Pitiantuta, il est en cours. Deux systèmes de violence fonctionnent ici parallèlement et simultanément sur ce même espace bouleversé. La bataille de Pitiantuta est encore l'objet de deux logiques de la guerre, le moment unique où deux engrenages de violence n'en finissent pas de se réconcilier : « *Lorsque les soldats [qui s'échappaient de Wuwuo] sont arrivés à Puerto Casado, ils racontèrent ce qui était arrivé à ce Toledo [Talavera]. À Puerto Casado il y avait beaucoup de soldats, beaucoup. Ils étaient tous préparés, tous avaient des armes. Alors ils se mirent à chercher Chicharrón, qui était celui qui connaissait le mieux cette zone. Les soldats ont appelé Chicharrón et ils lui ont donné un uniforme, il a enlevé tous ses vêtements et s'est habillé en uniforme. Il n'était ni capitaine ni rien, mais on lui a donné un uniforme. Seulement pour qu'il parte avec eux pour leur montrer le chemin, là où il y avait de l'eau, là où il n'y en avait pas, où il fallait s'arrêter, par où il fallait avancer, comme ça. Et ils lui ont donné un cheval. Chicharrón avait un cheval et un uniforme. Et il est parti pour aider ces soldats.* »⁷⁸⁰

Une nouvelle phase est en train de commencer. L'« occupation » du Chaco (1924-1931) arrive à sa fin et dorénavant, progressivement, la présence indienne dans la guerre ne compromet plus des « campements », des « caciques » et des « territoires », mais

779. Suite. Palacios Vera, « Campaña de reconocimiento », Annexes.

780. *Ibid.*

des individus impliqués en tant que tels dans les unités militaires : le gros de la population s'est déplacée vers l'arrière-garde paraguayenne ou vers des zones « libres » et plus sûres dans la brousse ; progressivement, la guerre, dans sa dimension indienne, se réduit à l'action individuelle des « baqueanos ». Ce passage ou ce tournant est ici marqué par le travestissement de Chicharrón, désormais habillé en militaire et intégré entre ceux-ci. Un autre récit revient sur l'appel que le corps militaire fait à Chicharrón : « lorsqu'ils étaient arrivés du côté de Bahia Negra, Juan [Bélaieff] avait écrit quelques documents qu'il avait laissé à Bahia Negra, et il avait écrit qu'en cas de problème il fallait appeler Chicharrón, car c'était le meilleur connaisseur et le meilleur baqueano de la zone. Alors lorsque la guerre a commencé, le commandant a fait appeler Chicharrón pour qu'il parte avec les soldats. Chicharrón commençait déjà à être comme un soldat »⁷⁸¹. Mais il n'y a pas que Chicharrón qui fut appelé pour accompagner les unités de combat : « Pas seulement Chicharrón. Pologash aussi, un autre Tomaraho. Et Yabagá. C'étaient des professionnels. Même le père de Palacios est parti avec Chicharrón. Et Conito aussi est parti, avec d'autres soldats. Dans chaque groupe de Paraguayens, par exemple de cent ou de cinquante soldats, il y avait un Tomaraho qui accompagnait. Il montrait le chemin, par où il fallait suivre, où il fallait s'arrêter. Le père de Palacios a accompagné un autre groupe de soldats. Mais le chef des soldats disait : « vous ne venez pas avec nous pour vous battre, mais seulement pour nous montrer le chemin, il ne faut pas que vous vous battiez ».

« Ils sont partis [« reprise de Pitiantuta »]. Chicharrón était parti avec un groupe et Yabagá avec un autre. Et Chicharrón dit à son chef : “nous allons nous arrêter à Anta, parce que là il y a de l'eau”, c'était avant d'arriver à Pitiantuta. Et Yabagá, qui connaissait plus vers l'intérieur, dit aussi : “nous allons nous arrêter ici. Avec cette eau on va se battre, plus loin il n'y a plus d'eau. On va rester ici et avec cette eau on va se battre” »⁷⁸².

On voit bien comment, une fois la guerre déclenchée, les unités militaires continuent à avoir recours aux populations indiennes (« avec chaque groupe de soldats il y avait un Tomaraho »), fondamentalement pour guider les patrouilles dans la brousse, identifier les points d'eau, discerner les traces, les sentiers, etc. Mais on voit bien aussi ce qui a changé par rapport à la relation qu'avait pu entretenir Bélaieff ou la garnison de Bahia Negra avec les Chamacoco de l'arrière-pays. Ces individus sont à présent « comme des soldats », habillés en uniforme et intégrés dans les unités (« beaucoup de soldats se rappellent de Chicharrón, mais ils ne savaient pas que c'était un Indien, ils le

781. Annexes : Emilio Aquino, « la guerre du chaco II »

782. Suite. Palacios Vera “campaña de reconocimiento”. Annexes

connaissaient comme Chicharrón seulement, ou Juan, on l'appelait Juan parce qu'il était ami de Juan [Bélaieff] »)⁷⁸³. On est bien loin de la « cavalerie chamacoco » qu'avait pu imaginer le général russe ou de la « troupe niwaklé » à laquelle avait pu songer l'armée bolivienne. « Comme des soldats », il est vrai, mais « sans être capitaine ni rien ». Car si ces individus se confondent à présent parmi les soldats, il n'en ont pas pour autant leur statut, question qui se révélera décisive plus tard : outre leur complet effacement idéologique des représentations nationales de cette guerre, ces individus ne recevront pas de pension, ni de salaire, ni aucune autre forme de reconnaissance publique, absence particulièrement frappante vis-à-vis du statut et de l'aura dont jouiront les « ex-combattants » dans le Paraguay de la post-guerre, notamment sous les longues années de dictature stroessneriste. Quoi qu'il en soit, ce travestissement est un des éléments clés pour comprendre l'invisibilité des populations indiennes dans la documentation, dans la littérature et dans les archives de la guerre.

À Pitiantuta, nous l'avons dit, ce revirement n'a pas encore abouti, il est en train de s'annoncer, il est à peine entamé. Car il faut bien comprendre tout ce qui est en train de se casser lorsque les armées envahissent le Chaco, toute la violence subie par cette irruption massive, sans précédent, soudaine, au sein d'un espace qui s'était jusqu'alors tenu en marge des agissements coloniaux. Il est bien vrai que ces individus – Chicharrón, Yabagá, Conito, Pologash – guident les unités militaires paraguayennes dans le théâtre de guerre ; il est moins sûr qu'ils en partagent les motivations.

« Après la guerre a commencé. Il y avait un Bolivien qui courait pour s'échapper et le Chicharrón l'a poursuivi à cheval. Il l'a bousculé avec le cheval et il lui est tombé dessus. Il lui a attaché les mains et puis il s'est mis à l'engueuler et à lui crier après. Il était furieux, Chicharrón. Et il lui disait « pourquoi vous voulez entrer ici ? Ici c'est chez nous ! ». Mais le Bolivien ne comprenait pas. Chicharrón parlait quelques mots seulement d'espagnol, un peu, mais il comprenait. Et le Bolivien disait : « ce n'est pas ma faute cette guerre ! moi c'est par obligation que je suis ici ! le président nous a demandé de venir et nous sommes venus, mais ce n'est pas notre faute ! » Le Chicharrón prit ce Bolivien et l'emmena chez les soldats, comme un prisonnier.

Mais ce n'était pas toujours comme ça. Conito aussi avait prit un Bolivien prisonnier. Et il se mit à lui parler. Mais Conito ne parlait pas l'espagnol, pas du tout. Alors il criait, il criait et disait des choses mais le Bolivien ne comprenait pas. Et il disait aussi des choses mais le Conito ne comprenait pas non plus. Et il

783. Annexes, Palacios Vera « La guerra del Chaco (I) ».

était chaque fois plus nerveux, plus fâché : il était furieux, Conito. Il disait « pourquoi voulez-vous entrer ici ! » mais le Bolivien ne comprenait pas. Il ne parlait pas. Alors Conito pris sa machette et lui coupa la tête. Car Conito était très fâché et le Bolivien ne savait pas répondre ».

Le soldat bolivien eut probablement un moment d'hésitation lorsque Chicharrón, habillé en militaire paraguayen, mais lui parlant en ishir-houlo, lui demanda « que fais-tu ici, *chez nous* ». tre conduit vers le bataillon paraguayen a dû lui paraître comme une soulageante clarification des circonstances. Son collègue mourut par contre dans la plus grande confusion, sans savoir quelle guerre le tuait ni quelle langue le condamnait. L'ambiguïté de ce « *chez nous* » illustre bien la bivalence du champ de violence qui s'ouvre à Pitiantuta. Car l'emportement de Conito et le courroux de Chicharrón ne tiennent pas à leur bien relative et récente filiation nationale ; ce « *chez nous* » est bien plus ancien et cette rage bien moins abstraite.

Cette brousse, habituée au doux scandale quotidien des insectes et des oiseaux, n'avait jamais entendu une telle déflagration de bruit, de mortiers, de mitraillettes. Violence extrême qui se déchaîne au cœur du Chaco, au cœur de l'Arrebyt de Conito ou de Yabagá. Le moment est furieux, ces individus sont furieux, soudainement délogés, violés, poussés à l'impuissance par un bruit implacable, sec, assourdissant et incompréhensible qui recouvre tout, à des dizaines de kilomètres de distance, en un lieu tout de discrétions et de camouflages, de traces subtiles et de différences masquées, tout d'un coup, ce bruit infernal et sans appel, qui casse, qui viole, qui déchire une « intimité sonore » ou acoustique qui organisait la relation à cet espace. Cette guerre démantèle un espace, elle rompt une économie et un encodage des lieux, elle devient soudainement obscène, trop présente ; elle ne pose pas seulement les limites objectives de toute guerre indienne (son seuil d'impuissance), elle démonte, plus fondamentalement, son cadre d'intelligibilité.

Car ces guerres là étaient encodées par l'espace phénoménologique et naturel du Chaco. La présence ennemie se laissait trahir par le chant de la charata. L'approche des anabsoro se laisse deviner dans le chant d'Hopupora. La présence de l'autre – sa menace, sa visite, son intrusion – est codifiée par la forêt : elle se dit à travers un cadre phénoménologique précis, elle est relayée par un espace signifiant, elle prend la forme de l'inclinaison inverse des branches, du cri irrégulier de tel ou tel oiseau, du bruissement inattendu des branchages, etc. Ce relais phénoménologique, cette triangulation sur la surface signifiante de la brousse, ce glissement, font sortir la guerre de sa dimension humaine : c'est tout le paysage, les nuages, les animaux, les arbres, qui entrent soudainement en guerre, et qui justifient une métaphysique du combat ; c'est parce que cette

triangulation existe que les « chanteurs/chamanes » accompagnent l'excursion guerrière, parce que le sort y est indéterminé et que la guerre est avant tout un problème de déchiffrement et d'anticipation. Rien de tel dans cette autre guerre qui commence. L'encodage est rompu ; l'autre ne cherche plus à se cacher, il ne se laisse plus traduire par une constellation silencieuse et compliquée de traces, il ne prend plus l'espace pour matière signifiante. L'autre est là avec obscénité, s'annonçant dans le bruit indéchiffrable et imperméable de ses obus, à des dizaines de kilomètres de distance ; il rompt une phénoménologie, il viole une économie de la trace (une économie de la présence et de l'absence), une mécanique de la trace. Violence extrême, donc, qui ne tient pas immédiatement à la mort, mais au démantèlement brutal du fonctionnement de cet espace. C'est ce démantèlement, ce viol (en fait, l'impossibilité de la guerre) qui enflamme l'esprit de ceux qui reviennent à présent, avec les patrouilles paraguayennes, *pour comprendre*. Car le problème n'est pas immédiatement la vengeance. L'emphase n'est pas marquée sur la mise à mort du Bolivien égaré : elle concerne d'abord l'absence de réponse, l'impossibilité de comprendre. C'est le silence du Bolivien, son incapacité (linguistique, d'abord) à s'expliquer – « que faites-vous chez nous ? » –, son trop-plein de présence et son trop peu de signification – « comme ça tu ne diras rien ? » – qui emporte le cacique désarçonné. Le dialogue impossible de Conito et du Bolivien revient, travesti, dans un autre récit :

« Alors ce Tomaraho lui criait : “pourquoi tu ne veux pas parler ?” Mais il lui parlait en ishir, il lui demandait qu'est-ce qu'ils étaient venus faire là, et le Bolivien ne répondait pas. « Pourquoi tu ne parles pas ? » insistait-il encore, mais l'autre ne pouvait pas comprendre. « Comme ça, tu ne diras rien ? » et il prit sa machette et coupa la tête du Bolivien. Beaucoup de Tomaraho couraient pour tuer ces Boliviens, ils les poursuivaient avec leurs machettes et quelquefois avec des flèches. Des Boliviens avaient fui et les Tomaraho couraient derrière. Alors le commandant fit une grande réunion avec d'autres militaires et avec Chicharrón aussi. Il dit : “Chicharrón, réunis tes gens et dis-leur de revenir à leur campement à Puerto Casado. Laisse-nous nous battre avec les Boliviens, ils sont dangereux. Sinon ils vous tueront tous”. Alors Chicharrón parla aux autres et essaya de les faire sortir de là »⁷⁸⁴.

784. Annexes, Emilio Aquino, « La guerre du Chaco II.

Bien évidemment, les « baqueanos » n'étaient pas partis tous seuls. Tout le monde s'était entassé sur la rive du fleuve, à Puerto María, à Palma Chica aussi – nous y reviendrons – ; tous, en suivant Yabagá et Orpa, fuyant le théâtre de la guerre. Mais une fois les femmes et les enfants mis en sécurité, une fois que Chicharrón, Conito ou Pogolash se sont décidés à avancer avec les patrouilles paraguayennes, les autres se précipitent aussi vers Pitiantuta, pour voir ce qui s'est passé, chasser le corps étrange, massif : « *Chicharrón était en uniforme, mais les autres suivaient de très près, comme ça, avec leurs plumes, préparés pour se battre, tous peints* »⁷⁸⁵. C'est pour cela que l'officier répète aussi souvent « vous ne devez pas vous battre », « laissez-nous nous battre », etc. Mais l'idée est bien difficile à expliquer – « *cette guerre n'est pas la vôtre* »- à ceux-là mêmes qui viennent d'être délogés par l'avancée bolivienne et qui hier encore *permettaient* la présence du fortin paraguayen. Bien étrange scène que celle de ces gens peints, emplumés, parés pour une guerre qui commence à ne plus être la leur, et qui avancent à une distance prudente des patrouilles militaires, accompagnant à la distance un Chicharrón, un Pogolash ou un Yabaga en uniforme ; qui avancent donc *en silence*, faisant encore une guerre qui n'est plus : « *mais alors ça a recommencé, toutes ces armes, ils écoutaient tout ce bruit, ces armes faisaient beaucoup de bruit, des armes lourdes, et ils ne savaient pas quoi faire. Chicharrón leur disait de partir de là, de laisser les Paraguayens se battre. Et ils sont revenus en arrière, de nouveau, en fuyant. Mais ils n'ont pas quitté les lieux. Ils ont fait comme s'ils partaient, mais ils sont restés près de là, à attendre* »⁷⁸⁶. Car sauf à s'acharner sur un soldat en fuite, il n'y avait pas façon de se battre. Etrange situation, une fois de plus, car ces gens qui étaient partis pour se battre, et qui se trouvaient à présent confondus dans la brousse à observer la déflagration, ces gens qui *assistaient* aux combats sans y participer n'étaient pas pour autant en dehors de la guerre :

« *Les femmes étaient restés près de Palma Chica et de Puerto Maria. Et il y avait aussi des vieux, des konsaha (chamans) qui étaient restés avec elles. Et ils faisaient comme un pouvoir. Ils chantaient pour nuire aux Boliviens. Pour qu'ils s'affaiblissent, pour qu'ils perdent leurs forces. Les hommes étaient à la guerre, mais les femmes chantaient toute la nuit, toutes les nuits. Elles faisaient un grand feu et elles poussaient le feu, elles l'envoyaient vers la Bolivie. Elles chantaient et dansaient pour pousser ce feu. Au petit matin, et pendant la nuit, deux fois, trois*

785. *ibid.*

786. *ibid.*

*fois, plusieurs fois. Pour que ces Boliviens perdent leurs forces, pour que leurs hommes aient plus de pouvoir, pour aider les Paraguayens aussi »*⁷⁸⁷

Nous ne savons pas si ces incantations ont fini par produire leur effet sur le « pouvoir » des Boliviens ; toujours est-il que, la première offensive ayant été repoussée, un deuxième détachement paraguayen réussit quelques jours plus tard à assiéger Pitiantuta qui, sous une pluie de feu et de mortiers, est finalement abandonnée par les Boliviens. L'engrenage de la guerre venait d'être mis en mouvement et dans les semaines qui suivront les accrochages se multiplieront tout au long du front. À vrai dire, après Pitiantuta, la guerre quittera presque définitivement l'Alto Paraguay pour se concentrer, pendant trois ans encore, dans le « secteur central », au sud de colonies mennonites. Seule Bahia Negra sera encore le théâtre d'une bien étrange violence que Bélaieff n'avait pas su prévoir : elle sera bombardée sans qu'aucun détachement ennemi ne songe pour autant à l'occuper⁷⁸⁸. Mais la violence qui sévit pendant quelques semaines à Pitiantuta a du être suffisamment impressionnante pour que les populations qui y habitaient n'aient pas songé à réoccuper les lieux : « *ils ne voulaient plus revenir à Pitiantuta. Ils disaient "non, nous n'irons plus dans cet endroit, parce que c'est de là que la guerre est sortie et nous n'y reviendrons jamais. Si nous revenons, alors une autre guerre sortira à nouveau de là et nous serons les premiers à mourir". Ils avaient peur de Pitiantuta, ils étaient tous partis vers le Paraguay et maintenant plus personne ne voulait y revenir* ». Et pourtant, si l'on croit les récits, pas un seul Tomaraho n'est mort dans les événements de Pitiantuta. Après la reprise du fortin, tous les hommes sont venus rejoindre leur famille dans les campements qui s'étaient levés à proximité du fleuve, au nord de Casado. Et tous, sans exceptions, ont été d'accord pour ne plus revenir sur ce lieu maudit.

La guerre sévira encore jusqu'en 1935. On pourrait montrer comment les premiers combats, dans tout le Chaco, reproduisent la forme mixte et hésitante qu'ils prirent à Pitiantuta. Des populations indiennes désertant massivement les lieux – quant elles le pouvaient –, des expéditions guerrières indiennes jouant en parallèle avec l'avancée des patrouilles militaires, des « baqueanos » s'insérant systématiquement dans les unités de combat, etc. Ainsi, par exemple, des événements relatés dans la « *Fantasia India* »⁷⁸⁹ et

787. *ibid.*

788. Des récits ebytosos du bombardement de Bahia Negra, document précieux, CORDEU, in Richard, op. cit. en préparation (2008).

789. Cette « comédie musicale » sera représentée à Asuncion dans les années de l'après guerre ; elle raconte la « bataille » qui opposa une bande de maká à un détachement bolivien. Le fait que ce détachement venait d'investir un campement indien et d'en tuer le cacique à peut plus jouer dans l'attitude des maká que le prétendu « patriotisme » que leur prête le scénario de la « fantasia india ». Voir Archivo Asociación Indigenista de Paraguay.

c'est aussi en ce sens que pointent les récits niwaklés sur les premiers instants de la guerre⁷⁹⁰. Mais nous voudrions insister sur le caractère transitif de ces premiers combats. En effet, une fois que la dynamique de guerre prend toute son ampleur, le tournant vers une logique de conscription « nationale », construite sur l'homogénéité – idéologique – des individus mobilisés, s'affirmera définitivement. « Longtemps plus tard », en effet, les hommes qui avaient regagné les campements situés à Puerto Maria ou dans les proximités de Puerto Casado furent une fois de plus sollicités :

« Il s'est passé beaucoup de temps avant qu'on n'appelle de nouveau les Indiens. C'était comme une deuxième partie. Mais les Paraguayens étaient très peu nombreux maintenant. Et ils n'étaient pas dans le bon âge. Ils étaient trop jeunes. Il y en avait qui étaient là à quatorze ou quinze ans. Il y avait des tas de soldats qui étaient morts. Ils ont invités tous les Tomaraho pour qu'ils entrent en guerre. Et pas seulement des Tomaraho, il y avait tout le monde là-dedans. De l'Alto Paraguay et de l'intérieur du Chaco aussi. Des Chulupí, des Guarayo, des Angaité, des Enlhet, des Sanapaná, des Lengua, des Mascoy... Seuls les ayoré n'y étaient pas, parce qu'ils étaient dans la brousse et n'ont pas voulu en sortir.

Alors les Tomaraho sont entrés en guerre. Mais maintenant ils partaient avec un uniforme, pour aller à la guerre. D'autres partaient sans uniforme, avec leurs vêtements seulement. Beaucoup sont partis. Mais ils n'avaient pas de salaire, rien, ils partaient comme ça. Et leurs femmes et leurs fils continuaient à chanter, toutes les nuits, les uns chantaient pour aider les leurs, d'autres pour que cette guerre finisse, d'autres encore pour qu'ils continuent de se battre et puissent gagner, et d'autres enfin pour que tout cela finisse une fois pour toutes »⁷⁹¹.

Le mouvement semble être définitivement entamé, les hommes partent à présent en uniforme, « pour aller à la guerre ». Les combats ne se déroulent plus dans leur territoire traditionnel, c'est-à-dire, d'une part, que leur utilité en tant qu'« indigènes » est limitée à quelques compétences générales (discerner les racines comestibles, trouver de l'eau, exploration du terrain, etc.) et ce n'est donc plus en tant que « baqueanos » qu'ils participent de l'effort de guerre, sinon qu'en tant que soldats non qualifiés (tâches de génie, ouverture des chemins, ravitaillement, etc.) ; et que, d'autre part, ils n'ont pas de « raison propre » pour se battre : ils ne défendent en tout cas pas « leur » espace, tout le monde participe à présent à une même et seule guerre, ou à peu près. Car rien n'étant

790. CHASE-SARDI, *op. cit.*, 2003, vol I.

791. Emilio Aquino, « La Guerra del Chaco II », Annexes.

absolu, nous verrons encore des campements où femmes, anciens et enfants chantent et exorcisent à la distance les forces d'une guerre qui n'est plus (la charata ne répond pas, pas plus qu'hopupora) et ces gens, partis en uniforme, continueront à se regrouper entre eux, étrange équipée de soldats paraguayens parlant l'ishir : « *je crois que c'était un journaliste, il lui demanda son nom : – Chicharrón, répondit l'autre, – et eux, qui sont-ils ? car on ne savait pas que c'étaient des Indiens, – mes parents, des Tomaraho, ajouta-t-il, les Paraguayens nous ont invités et nous sommes venus* »⁷⁹².

L'emphase sur la présence simultanée de contingents indiens de différents groupes ethniques montre bien aussi comment, dans sa dynamique, la guerre du Chaco désarticule l'ancien champ de relations interethniques ; des Sanapaná ou des Mascoy, avec lesquels il y a quelques années encore des rixes étaient fréquentes, participent à présent aux côtés des Tomaraho dans une guerre qui, n'étant pas la leur, les réunit pour la première fois : « *lorsqu'il y eut cette guerre entre le Paraguay et la Bolivie, Chicharrón retrouva plusieurs de ses ennemis d'avant. Dans l'armée il a trouvé des Ebytoso et il leur a dit : “maintenant il ne faut plus que nous nous battions entre nous, je ne sais plus ce qui est arrivé, mais maintenant que nous sommes dans la guerre, nous nous sommes rejoints comme des amis, comme des frères pour nous battre contre la Bolivie”. C'est alors que tous les Indiens ont arrêté de se battre et ont fait la paix. C'est à ce moment-là leurs guerres se sont terminées* »⁷⁹³. Ou encore, « *pendant la guerre entre Paraguay et Bolivie, les guerres entre Indiens se sont finies. Les Tomaraho se sont retrouvés avec tous les autres Indiens en train de se battre, alors ils sont restés comme des frères* »⁷⁹⁴. Ces propos doivent cependant être relativisés. Non que ces guerres n'aient pas fini car, en effet, rares sont les traces de combats entre groupes indiens après la guerre du Chaco. Mais cet infléchissement a des raisons plus profondes et structurelles que l'esprit de camaraderie qui a pu surgir entre les différents contingents mobilisés sur le front. Sans que celui-ci soit nécessairement absent, il est difficile d'imaginer comment ces populations, qui dans les années qui suivront immédiatement le conflit seront ravagées par les épidémies, qui ont quitté à jamais leur territoire traditionnel et se trouvent à présent acculées contre le front de colonisation dont elles dépendent pour survivre, réduites en missions ou en réserves, ou encore sous-prolétarisées dans les ports industriels, auraient pu continuer à se faire la guerre, à entretenir un commerce de captifs, à défendre un territoire définitivement démantelé. Quoi qu'il en soit, si la guerre commença par l'étrange bivalence des patrouilles militaires et des escadrons de guerriers indiens avançant par

792. *ibid.*

793. De las antiguas peleas tomaraho, Palacios Vera, Annexes.

794. De los caciques tomaraho que pelearon contra los toba, los ebytoso y los nayoreo », Palacios Vera, Annexes.

des chemins parallèles et se battant dans des guerres tout aussi parallèles, la scène finale montre bien l'évolution qui eut lieu au cours du conflit, maintenant que soldats paraguayens et Tomaraho fêtent ensemble la fin d'une même et seule guerre :

« Les Paraguayens fêtaient parce qu'ils avaient gagné. Et les Tomaraho ont chanté toute la nuit, car ils étaient heureux aussi. Les Paraguayens se félicitaient et les Tomaraho chantaient, comme ça. Alors, l'oncle de Chicharrón [Yabagá ?] lui dit : “partons, partons enfin. Il y a des gens qui nous attendent depuis longtemps sur le chemin. Partons enfin chez nous, car il y a longtemps que nous ne voyons pas les nôtres”. Alors Chicharrón parla au capitaine et il lui dit qu'ils allaient partir tout de suite, qu'ils n'avaient plus rien à faire et qu'ils voulaient rentrer chez eux. Alors le capitaine lui a dit que oui, qu'ils pouvaient partir à présent, car ils avaient gagné la guerre. Et tout le monde se mit en chemin. Plus loin, ils retrouva quelques parents qui étaient restés sur le chemin et qui continuaient à chanter et à danser. Et il leur dit de se joindre à eux, il leur dit qu'à présent ils revenaient chez eux.

Quand ils sont arrivés, tout le monde était très content. Les plus vieilles, les grands-mères, chantaient et dansaient. Elles chantaient et elles dansaient comme ça, en sautant, avec une jambe, et en chantant, en cercle, c'est une vieille chanson, les femmes chantaient pour leurs hommes qui revenaient enfin ; elles ont chanté la nuit et le jour, autour d'un cercle, parce qu'elles étaient très heureuses de voir ces hommes qui revenaient »⁷⁹⁵.

Tout aurait pu se dérouler autrement, une fois la guerre finie. En ce qui constitue peut-être une spécificité paraguayenne dans le concert latino-américain, l'événement a permis que des liens plus ou moins étroits se tissent entre l'armée et les populations chaqueunes. Les militaires ne furent pas insensibles à l'effort de guerre fourni par les groupes indiens. Ils apprirent aussi à les connaître, et des liens personnels plus ou moins durables s'établirent entre des « caciques » comme Chicharrón et les officiers détachés sur le front. Après la guerre, l'armée fit de ces populations une des clés de son affirmation « nationale » sur le Chaco récemment conquis. C'est au sein de l'armée que les premières associations et institutions vouées à la protection et au développement des populations indiennes virent le jour, à l'instar de l'Asociación Indigenista del Paraguay (AIP) qui fut dirigée longtemps par Bélaieff lui-même et qui s'orienta entre autres à l'acquisition de terres, construction d'écoles et campagnes de vaccination. Des personnages

795. Emilio Aquino, « La guerra del Chaco II », Annexes

aussi nocifs pour la société civile du Paraguay sous dictature comme les généraux Samaniego ou Bejarano n'ont jamais caché leurs sympathies envers les (certaines) populations chaqueñennes et produisirent, avec plus ou moins de succès, quelques ouvrages à leur sujet, outre la création de l'Institut National de Développement Indigène. Leurs approches sont bien évidemment contestables et l'action de ces institutions fut largement insuffisante : nous voulons simplement indiquer qu'à l'issue de la guerre, l'armée fut consciente de la dette qu'elle avait acquies envers ces populations : l'oubli des engagements qu'elle prit, l'abandon dans lequel elle laissa ces populations, l'inaction face à la dégradation de leur condition de vie, le racisme qu'elle véhicula plus tard et l'effacement de toute implication indienne de ses mémoires n'en deviennent que plus flagrants :

« Lorsque la guerre allait commencer, les militaires eurent une réunion avec Chicharrón. Ils lui expliquèrent qu'ils ne lui demandaient pas de se battre, mais seulement de leur montrer le chemin. Ils lui dirent que si tout allait bien et s'ils ne mourraient pas pendant la guerre, les siens allaient être récompensés ; ils recevraient un salaire et des vivres en permanence, ils auraient une école et des médecins. Ils dirent à Chicharrón que tel était leur engagement. Et Chicharrón leur fit confiance et fut d'accord. Il commença alors à être comme un soldat et partit à la guerre. Mais rien de cela ne fut écrit, ce fut un accord verbal et Chicharrón confia en leur parole »⁷⁹⁶.

4. LA « DISPARITION » DES TOMARAHO

a. « La variole à Pullipata » : seuls ont survécu ceux qui sont allés vers le Paraguay

La guerre disloqua définitivement le Chaco indien. Non pas qu'elle ait été particulièrement meurtrière ou létale : contrairement aux conscrits paraguayens ou boliviens, dont les cadavres, à en croire la documentation disponible, s'entassaient sur le bord des routes, pour la plupart meurt de soif ou de fatigue, les populations indiennes ont traversé l'événement relativement indemmes. Nous n'avons pas trouvé, dans cette région, de mention d'Indiens morts au combat, pris au piège des mitrailleuses ou assassinés par les soldats en campagne. Or les moments les plus intenses de la guerre frôlèrent à peine l'Alto Paraguay et il y a fort à parier que la situation n'a pas été la même

⁷⁹⁶. *ibid.*

dans d'autres zones du Chaco plus directement impliquées par le conflit, comme ce fut le cas notamment de la frange comprise entre le Pilcomayo et les colonies mennonites. Mais même en les cas (niwaklé, maká, enlhet, etc.) où les populations locales se sont trouvées prises en tenaille entre les deux armées, la guerre semble paradoxalement avoir été moins meurtrière que les campagnes d'occupation du Chaco qui l'ont précédée et qui virent les armées multiplier les exactions, les fusillades arbitraires ou le viol collectif des femmes indiennes⁷⁹⁷. La dislocation de cet espace tient d'abord aux déplacements massif de populations qui, partout dans le Chaco ont entièrement redessiné sa géographie humaine. Dans l'Alto Paraguay, ce bouleversement fut profond.

La zone comprise entre la voie ferrée de Casado et Pitiantuta fut définitivement désertée, ainsi que celle qui s'étendait au nord de Pitiantuta, en direction d'Oia. Cette région, qui est aujourd'hui conventionnellement définie comme le « territoire ancestral » des groupes ayoré⁷⁹⁸, fut abandonnée dès les premiers combats, lorsque la plus grande partie des groupes locaux prit le chemin du fleuve, « vers le Paraguay », en s'éloignant du front de bataille. Ainsi, l'ensemble des populations qui habitait la zone d'Oia (les « Horio » du « Capitaine Peintures » et de Yuableh Espinoza) se sont déplacés vers la rive du fleuve et se sont installés à proximité de Bahia Negra, notamment à Puerto Diana (Hafflinger, *qui ne supportait pas les indiens, était-il encore là ?*), ou bien sont allés augmenter le nombre des « Ebidoso » dans les campements riverains de Puerto Leda et Puerto Voluntad. Tel est en effet le paysage décrit par SúsNIK, lors de sa campagne de 1955, vingt ans après le conflit : l'ensemble de la population « chamacoco » (Horio, Ebidoso) vit dans la frange riveraine, l'arrière-pays ayant été définitivement abandonné.

De même, nous avons vu comment les populations « Tomaraho », auparavant éparses en des campements peu denses compris entre Pitiantuta au nord et la voie ferrée de Casado au sud, migrent, dès que la guerre se déclenche, vers des positions proches du fleuve, notamment à Puerto Maria et Palma Chica, au sud de Fuerte Olimpo. Quelques factions des groupes « arrebytoso » (le frère de Chicharrón, les parents de Yabagá, etc.) s'enfuient vers le nord et nord-ouest, passant au delà des lignes boliviennes, sans que l'on sache ce qu'elles sont devenues : elles furent probablement décimées par les épidémies qui suivirent, mais il n'est pas impossible que des familles se soient installées dans les campements ayoré ou dans la périphérie des établissements

797. L. CORDOBA & J. BRAUNSTEIN, in N. Richard, *op. cit.*, en préparation, 2008 ; M. FRITZ, in N. Richard, *op. cit.*, en préparation, 2008 ; N. RICHARD, *op. cit.*, 2005.

798. Voir VON BREMEN, *op. cit.*, 2005 » ; carte de Fisherman in riester loma santa. Dès la fin des années '20, des bandes ayoré commencent à occuper la zone, mouvement qui s'accroît une fois elle sera abandonnée par les populations ishir.

mennonites ou boliviens. Cela n'empêche pas que le gros de ces populations ait pris le chemin du fleuve, là où Chicharrón vient retrouver les siens après la fin des combats. À ce moment, l'ensemble du pays avait été déserté :

« Ma mère était morte et mon père n'a pas voulu de nous. Nous étions avec ma sœur et ma tante et nous cherchions les autres pour nous joindre à eux. Nous nous rendîmes à Pitiantuta, mais il n'y avait plus personne. Nous avons beaucoup marché. Nous sommes arrivés à Jipokarnish, mais il n'y avait personne non plus. Nous sommes allés à Hountakaya, qui était encore plus loin, mais nous dûmes repartir aussitôt, car ce lieu était vide aussi »⁷⁹⁹.

Dans cette région, la guerre draina l'ensemble des populations de l'intérieur du Chaco vers la rive du fleuve où elle les offrit comme force de travail aux ports industriels et aux exploitations qui se s'étaient multipliées en cet immense espace qui venait de leur être ouvert. Mais nous n'en sommes pas encore là. D'abord, en effet, il faudrait pouvoir expliquer pourquoi, une fois les détonations finies, ces groupes n'ont pas regagné les terres qu'ils avaient été forcés de quitter. Car l'immense arrière-pays du Chaco ne fut pas immédiatement colonisé et les lieux ne furent pas réoccupés par l'armée : de nos jours, Pitiantuta se confond parmi la végétation et le fortin, comme la plupart de ceux qui furent construits dans la région, a lui aussi disparu : aucun établissement, village ou estancia, n'a occupé les lieux après qu'ils aient été désertés. Pourquoi, donc, une fois la guerre finie, ni Yabagá ni Chicharrón n'ont-ils voulu ou pu revenir vers l'Arrebyty et se sont-ils laissés prendre par la dynamique écrasante du front de colonisation ? Quelles circonstances les ont poussés à se laisser sous-prolétarianiser dans la périphérie des « obrajes » forestiers ?

« Enfin, nous sommes arrivées à Pullipata. Il y avait beaucoup de monde à Pullipata. Ils étaient venus de partout. Tout le monde s'était réuni là. Il y avait beaucoup de monde. On n'avait jamais vu une chose pareille. Quand on allait visiter ses parents, on risquait de ne plus retrouver sa propre maison tellement qu'il était grand, ce campement. Plus grand que Bahia Negra, plus grand que Puerto Esperanza et peut-être plus grand que Fuerte Olimpo. Tout le monde y était rassemblé. C'était après la guerre avec les Boliviens »⁸⁰⁰.

799. Annexes, Aparicia Tani.

800. Aparicia Tani, Annexes. Les récits de Palacios et d'Emilio situent tous les deux ces événements terribles à Pullipata.

Pullipata, on l'a vu, se trouve à mi-chemin entre Pitiantuta et la voie ferrée de Casado. Il s'agit de la « deuxième ligne » de campements tomaraho (duweroso), en retrait du chemin de fer mais en communication permanente avec les campements de la « première ligne », plus immédiate au front de colonisation. De cette région viennent Chicharrón, Orpa et Pogolash, à la différence de Yabagá et Conito qui vivaient, eux, au-delà du grand espace (Ornameta) où commençait l'Arrebyto. Les récits de Palacios Vera et d'Emilio Aquino signalent eux aussi qu'après la guerre un grand rassemblement eut lieu à Pullipata⁸⁰¹, où s'était provisoirement installée une bonne partie des groupes tomaraho, à l'exception d'une faction importante d'« Arrebytoso » qui était restée à proximité de Puerto Maria et de Palma Chica : c'était le groupe de « Conito », nous y reviendrons tout à l'heure. Pour la plupart regroupé à Pullipata, le gros des familles avait donc entrepris un « retour » vers l'intérieur du Chaco, dont le grand rassemblement à Pullipata constituait une première station. C'est là, aussi, que des familles (comme celle de Aparicia) qui erraient jusqu'alors de campement vide en campement vide retrouvent finalement les autres. Nous savons aussi, on y reviendra, qu'à Pullipata cohabitaient encore des factions arrebytoso (celle d'Yabaga notamment) et le gros des groupes duweroso. Ce voisinage ne voulait pas dire que l'hostilité entre les deux camps ait disparu – bien au contraire, la tension était permanente et attendait le moment de s'exprimer. C'est dans une situation transitionnelle ou intermédiaire que ces groupes se sont réunis : Pullipata est suffisamment proche du chemin de fer pour permettre de mettre à profit les liens noués avec le front colonisateur et les militaires, et suffisamment en retrait pour évoluer de façon autonome et entamer une éventuelle réoccupation des anciens campements désertés.

Combien de personnes s'étaient-elles réunies à Pullipata lors des événements relatés ? Si l'on s'en tient aux comparaisons de la vieille Aparicia – « *plus grand que Bahia Negra, plus grand que Puerto Esperanza, peut-être plus grand que Fuerte Olimpo* » - on peut imaginer un millier ou un millier et demi d'individus. Rappelons que Bélaïeff, qui est à ce sujet la source la plus sûre, estime la population « tomaraho » de l'avant-guerre à quelque 2 000 ou 2 500 individus⁸⁰². Rappelons aussi qu'en temps normal, ces populations alternaient entre des campements très réduits (quelques dizaines d'individus) pendant la période sèche et des agrégats pouvant réunir une dizaine de familles élargies (cent cinquante, deux cents individus) en période de pluies. C'est dire si la foule réunie à Pullipata était, par comparaison, importante, même si le fait que les gens pouvaient « se perdre » dans le campement (« on ne pouvait plus retrouver sa maison »)

801. Emilio Aquino, Annexes, « Guerre du Chaco II » et « La peste » ; Palacios Vera, Annexes, « Guerra del Chaco ».

802. BÉLAIEFF, *op. cit.*, 1928.

tient probablement moins à la quantité objective d'individus réunis qu'au dysfonctionnement du système de territorialités et de repères qui organisent en temps normal la disposition des foyers : on voit mal comment les partitions claniques, les « quartiers » (barrios) matrilocaux ou la disposition circulaire des foyers pouvaient continuer à fonctionner avec un tel afflux d'individus. Quoiqu'il en soit, la situation ne durera pas longtemps et l'on peut se demander si une telle réunion de personnes n'était pas déjà une conséquence des violentes épidémies qui commençaient à ravager la région :

« Mais la maladie était venue elle aussi à Pullipata. Elle n'avait pas de nom. Une maladie nouvelle. Une maladie immense. Elle était venue à Pullipata. Les Paraguayens l'appelaient variole. Mais cette maladie n'avait pas de nom. C'est peut-être pour cela qu'on n'a pas pu pas la chasser. Personne n'arrivait à l'arrêter. Parce qu'elle n'avait pas de nom, cette maladie. Et elle nous a tous tués. Tous !

Les gens mourraient assis. Ils s'asseyaient sur leurs chaises et ils restaient là, à mourir, jusqu'à mourir. Très vite. Même les arbres ont perdus leurs feuilles avec la maladie. Beaucoup moururent, presque tous. Elle était féroce. Les chiens ont commencé à manger ceux qui étaient en train de mourir. Et les chiens mourraient à leur tour. Personne ne pouvait travailler. Il n'y avait pas moyen de creuser une fosse. Les gens mourraient comme ça, par terre. Et la terre était couverte d'os. Ma tante est morte, mes cousins aussi. Mon oncle nous empoisonna le sang avec de la poudre pour que la maladie ne puisse pas nous faire de mal. Nous avons été sauvés parce que nous avons cette défense, ce poison dans notre sang qui nous protégeait. Puis il s'échappa vers le village paraguayen, avec nous. Seuls ont survécu ceux qui sont partis chez les Paraguayens pour qu'ils leur donnent la médecine. Les autres sont morts. Tous ! »⁸⁰³.

Tous les récits reviennent sur la violence des épidémies qui se sont propagées après la guerre. Moment traumatisant s'il en est, car la chute démographique qui s'en suivit fut irréparable. Nous n'avons pas de données précises sur la population des campements tomaraho dans les années 1940. Nous savons par contre qu'en 1955 SúsNIK pouvait croire les Tomaraho « disparus »⁸⁰⁴ et qu'au début des années 1980, au moment de leur « ré-apparition », le groupe survivant ne comptait que quatre-vingt individus⁸⁰⁵.

803. Aparicia Tani, « Viruela en Pullipata », Annexes.

804. SÚSNIK, *op. cit.*, 1969.

805. T. ESCOBAR (1988), *Misión : Etnocidio*, Asunción : Comisión de Solidaridad con los Pueblos Indígenas : RP ediciones, 1988 ; T. ESCOBAR (1999), *La Maldición de Nemur : Acerca del arte, el mito y el ritual de los indígenas ishir del Gran Chaco Paraguayo*, Asunción : Centro de Artes Visuales Museo del Barro, 1999, CORDEU, *op. cit.*, 1999 ; SEQUERA, *op. cit.*, 1988.

Ce groupe, gravement atteint de tuberculose et fortement alcoolisé, vivait alors près d'une grande « estancia » pour laquelle il travaillait occasionnellement en échange d'alcool, de quelques denrées et du « droit » de chasser dans la propriété. Ces quatre-vingt individus vivaient en des conditions sanitaires profondément dégradées et les décès étaient encore quotidiens, nous y reviendrons. Les quatre-vingt personnes « apparues » en 1980 étaient les survivantes d'une dégradation physique et démographique (mais également psychologique et culturelle) entamée dans l'immédiate après-guerre : quelle fut la part des grandes épidémies dans ce processus ? À en croire les récits des survivants, à l'issue des épidémies la population tomaraho fut violemment réduite à quelque 400 individus⁸⁰⁶ : ce qui revient à dire que, dans les années qui suivirent la guerre, ces épidémies auraient tué près de 80 % des 2 000 ou 2 500 Tomaraho estimés par Bélaieff vers 1930. Les conditions de vie dans les « obrajes » et « estancias » entre les années 1940 et 1970 auraient quant à elles décimé progressivement le groupe survivant jusqu'aux quatre-vingt individus repérés en 1980 par la « Commission de Solidarité avec les peuples indiens ». On comprend donc bien l'intensité et le caractère traumatisant que les récits prêtent aux événements qui suivirent la guerre. Aparicia, qui avait déjà perdu sa mère, perdit alors « *sa tante et ses cousines* » et Chicharrón « *se sentait très mal, il était très triste. Oiyullagá est morte, son autre sœur aussi. Son frère est mort et son épouse, Herpatekern, est morte aussi* »⁸⁰⁷. Le bilan est lourd :

« *La mère d'Alicio, son père, sa sœur et son frère sont morts. Il est tout seul maintenant. Tous sont morts. Lucio, son père et ses frères sont morts, il est tout seul aussi. Seule sa mère, Doña Aparicia, a survécu. Don Emilio, tous ses parents sont morts. Marcelo, Wylky, Lucio, Alicio, Mariki, Dos Santos, Ramona, Eligia, Mascote, tous ont perdu leurs parents. Les parents de Don Palacios, sa sœur, sa tante, son oncle, sa nièce, son frère sont morts. Seuls lui et son autre frère, Bernal, ont survécu. Alicio a perdu tous ses parents, sauf son frère qui est décédé l'année dernière (Don Riquelme). Emilio a perdu sa mère, son père et tous ses frères ; seule Eligia a survécu. Morales, le grand-père d'Edgar, son père, sa mère, son frère et sa sœur sont morts. Seule sa sœur Mariana a survécu. Sánchez, il a aussi perdu tous ses parents. José et Isabelino aussi* »⁸⁰⁸.

806. Les estimations quantitatives sont très difficiles à faire à partir des récits, le ishír ne reconnaissant pas de système de numération. Les quantités doivent donc être établies de façon approximative à partir de données comparatives (plus ou moins grand que Bahia Negra, que Maria Elena, etc.). En ce cas précis, voir annexes, Emilio Aquino, Palacios Vera.

807. Auquino, « Chicharrón et la post-guerre », Annexes.

808. Palacios Vera, « La défaite des Tomaraho (I) », Annexes.

Cette litanie ne concerne pas exclusivement les épidémies de l'après-guerre, mais aussi, et peut-être surtout, la vie dans les « obrajes » et les « estancias » dans les décennies qui s'en suivirent. Mais elle montre bien qu'elle fut l'ampleur des ravages subis pendant l'après-guerre, ravages dont la scène première, inaugurale, reste Pullipata et ses campements dévastés. L'image revient sur un autre récit :

« Quand cette guerre s'est finie, une grande maladie est venue, très grande. Si une personne était assise, elle mourrait comme ça, sur sa chaise. Ou alors si elle était couchée, elle mourrait dans son lit, très vite. Presque tout le monde est mort de cette maladie. Dans chaque village. On arrivait à un village et on ne trouvait que des os par terre. On trouvait les affaires, les souliers, les casseroles, mais il n'y avait plus personne, tout était recouvert d'os »⁸⁰⁹.

La guerre passée, nous assistons donc à une débâcle démographique qui n'épargne qu'une portion minime de la population. Il s'agit là, sous plusieurs angles, d'une donnée critique. L'ampleur de cette crise démographique introduit une coupure ou une discontinuité sociologique, économique, culturelle et psychologique profonde dans l'histoire de ces populations. Vers 1930, nous pouvons observer un paysage étendu et peu dense, où quelque 2 000 ou 2 500 individus répartis en une soixantaine de campements occupent une région suffisamment vaste pour qu'on ne puisse la traverser qu'en deux semaines de marche ininterrompue. Cet espace est travaillé sur ses flancs par des dynamiques politiques et interethniques intenses ; il est sous la pression d'une guerre « esclavagiste » permanente depuis le nord, sous celle de bandes ayoré récemment arrivées à l'ouest – ce qui oblige à négocier et défendre ressources et territoires – et il articule pour la première fois une relation systématique avec front de colonisation – voie ferrée de Casado et Sastre – au sud. Paysage tissé de loyautés et de circulations transversales – parentales, claniques, rituelles – et modulé par une bipartition majeure, fondée sur une opposition politique doublée d'une circulation parentale, celle qui oppose le groupe de l'Arrebyt, au nord, à celui du Duwer au sud. Cet espace est politiquement atomisé et très fragmentaire : si des regroupement plus ou moins importants (deux cents ou deux cent cinquante personnes) peuvent se produire – et ce n'est pas toujours le cas – en période de pluies, la plupart du temps les unités familiales gardent une grande autonomie économique et politique, s'agrégeant et se désagrégeant en des entités de taille moyenne et toujours instables.

809. Aquino, « la peste »

Vingt ans plus tard, la donne a radicalement changée. Nous sommes à présent face à une population extrêmement réduite – 400 personnes ? – qui a déserté les terres intérieures et vit à proximité des foyers de colonisation, des chemins de fer et du fleuve. Les quelques campements sont organisés, non plus en fonction de la disponibilité saisonnière des ressources naturelles, mais en fonction de leur capacité à fournir des équipes de bûcherons – « hacheros » - aux établissements industriels riverains. La circulation entre les groupes n'a plus lieu, la mobilité territoriale est réduite, l'économie dépend de la dynamique productive du front colon, les groupes familiaux ne sont plus autonomes. La population – notamment mais non exclusivement les hommes – est fortement touchée par l'alcoolisme et par une dégradation physique poussée. Les manifestations d'angoisse se multiplient, les gens vivent dans une détresse psychologique et existentielle permanente (Chicharrón lui-même « se laisse mourir »), traumatisés par la violence aussi profonde que soudaine et insaisissable d'une bien criminelle « entrée en modernité ». Les modulations politiques et parentales ont éclaté, les dynamiques intergroupales et interethniques (la guerre, les visites, les échanges) ont fait leur temps, la labilité politique de jadis cède face aux « caciques-médiateurs » qui gèrent la relation désormais structurante avec le front de colonisation.

On pourrait multiplier les exemples qui montrent la violence et la profondeur de la coupure qui sépare les populations visitées par Bélaieff vers 1930 de celles qui s'entassent dans l'après-guerre sur les flancs du front colon. Nous n'en ferons pas ici l'analyse, il nous intéresse seulement de bien montrer l'envergure et l'importance de cette discontinuité. Lorsque un groupe tomaraho (le seul survivant) est « réapparu » au début des années 1980, les ethnologues se sont empressés d'en faire les représentants d'une indianité non encore entamée par la « civilisation ». Leur dégradation physique et sociale était patente mais, argüait-on, elle était contingente et réversible, le fond culturel ayant été préservé : ces quatre vingt individus ne parlaient majoritairement pas d'autre langue que la leur, les rituels – la fête des anabsoro – continuaient à avoir lieu et la mémoire des anciennes « traditions » était bien vive. L'intervention des institutions indigénistes a, certes, permis une amélioration relative de leurs conditions de vie (l'essor démographique en témoigne), mais elle ne s'est pas moins produite sur la base d'une mystification : ces gens auraient traversé le siècle en toute transparence, sans connaître de guerres ni de généraux russes, en subissant passivement les dérapages d'une frontière qui ne les concernait pas, écoutant depuis l'intérieur de la brousse le bruit distant et inintelligible de l'Histoire, brousse de laquelle il serait enfin sortis, expulsés ou chassés, pour se montrer en primeur au regard ethnologique avec leurs corps marqués de cicatrices mais leur âme sauve et virginale. Dans les dix années qui suivirent cette « apparition » ou ce « contact », un bon nombre de travaux leur furent dédiés : des ethno-taxonomies bota-

niques furent relevées, l'organisation sociologique des campements fut précisée, leurs préférences maritales systématisées, etc. L'alternative est simple : ou nous nous rendons à la bien improbable évidence que les prescriptions claniques, les règles d'alliance, la relation à la nature et l'économie, l'organisation des campements, etc., ont survécu et ont maintenu inchangés leurs mécanismes et fonctionnalité en dépit du bouleversement démographique, social et culturel qui suivit la guerre ; ou, au contraire, nous sommes amenés à constater que ce « patrimoine culturel » n'a pu être défini et théorisé qu'à la condition d'un déni d'histoire, étrange inversion par laquelle leur existence ethnologique n'a pu advenir qu'au coût de leur effacement biographique.

b. Le meurtre de Conito et la consécration de Chicharrón

Les épidémies ont beau être des faits naturels, elles n'en relèvent pas moins d'une « politique » de frontières et ceci même lorsque les intéressés, ceux qui contaminent ou ceux qui sont contaminés, ignorent les mécanismes précis de sa transmission. « La maladie » qui suivit la guerre du Chaco s'inscrit ainsi dans une dynamique de longue durée, l'avancée du front de colonisation ayant toujours été accompagné par des ravages épidémiologiques.

À l'époque coloniale, les autorités espagnoles n'ignoraient pas le fait que leur excursion dans les zones indiennes étaient généralement suivies, voir précédées, par de grandes « pestes » qui décimaient les campements. Ils en avaient eu l'expérience dès leurs premières explorations et avaient su les mettre à profit comme moyen « défensif » au moment de l'expansion territoriale des « Indiens cavaliers ». Ainsi du gouverneur du Paraguay qui, en 1764, selon le témoignage contemporain de Sánchez Labrador, ne pouvait déloger par la force une armée de 700 guerriers mbyá qui campait aux alentours d'Asunción, et « *envoya au campement qu'ils avaient installé près de la ville plusieurs personnes malades d'une variole qui décimait alors la province. Ce subterfuge sans charité obligea les Mbayá à abandonner leur campement et à revenir dans leur pays* »⁸¹¹. Les campements mbyá les plus méridionaux et ceux des « Lengua-cochaboth » les plus proches de la ville en subirent gravement les conséquences⁸¹². L'utilisation des pestes pour « repousser » les contingents indiens ou « dépeupler » leur territoire fut affaire courante et cette « stratégie » se multiplia au cours du XIX^e siècle et des premières décennies du XX^e.

811. J. SÁNCHEZ LABRADOR (1770), *El Paraguay Católico*, Buenos Aires : Coni Hermanos, 1910, vol. II, p. 114.

812. SÚSNIK & CHASE-SARDI, *op. cit.*, 168.

Mais c'est peut-être lors de l'offensive jésuite sur le Chaco que la « maladie » fut le plus précisément théorisée et pensée dans le cadre des stratégies d'implantation et de colonisation des territoires indiens. Ainsi, par exemple, et pour rester dans l'Alto Paraguay, au cours de l'avancée missionnaire entre les Mbayá Guaykuru: « *quelque temps après [que les missionnaires se soient installés dans un campement guaykuru] une grande contamination est survenue qui tua grand nombre d'enfants, de jeunes et d'adultes, qui auraient péri éternellement s'ils n'avaient reçu les mystères de notre foi* ». Plus loin encore, dans un nouveau campement, « *la fièvre reprit avec plus de force encore, faisant plus de dommages que la fois dernière* ». Les lieux choisis pour l'évangélisation étaient successivement décimés par les fièvres. Or, comme celles-ci se répandaient même lorsque les pères agissaient dans des régions éloignées des marécages et des « mauvais airs », et que chaque fois que les missionnaires « *allaient entre eux pour leur procurer la conversion, la fièvre s'allumait et la variole ou un autre mal courait la région* », ils en vinrent à conclure « *qu'ainsi le disposait Dieu pour que les élus d'entre les barbares puissent être sauvés par la prédication et le baptême qui les régénérait* ». Car en effet, lorsque les « *tolderías* » étaient contaminées, « *presque tous se convertissaient avant de mourir, et dans ce cruel moment le baptême leur était administré, de sorte que ce qui semblait au début être un motif de tristesse et de compassion se révéla être une singulière providence Divine faite pour la santé de leurs âmes* »⁸¹³.

Or il s'avéra bien vite qu'« *en dehors des périodes de maladie ou d'épidémies le fruit que l'on pouvait obtenir d'eux était trop pauvre* ». Les indiens avaient la fâcheuse habitude d'abandonner la mission à peine leurs forces retrouvées : « *trait de cruauté et d'inconstance parmi les barbares, car malgré les maladies subies et les instructions qu'on leur donnait d'abandonner leurs habitudes vicieuses et leur superstitions, à peine avaient-ils récupéré leur santé qu'ils repartaient et renouaient la guerre avec plus d'ardeur encore contre les nations voisines et innocentes, pour compenser en esclaves le nombre des morts par la peste* »⁸¹⁴. Il est apparu donc que les épidémies, au début sources « de tristesse et compassion », étaient devenues un rouage permanent de l'avancée missionnaire, le gros des baptêmes et des conversions s'effectuant sur des individus agonisants, des veuves ou des enfants survivants. Preuves de la « singulière providence Divine », elles facilitaient et permettaient l'avancée des missionnaires et la réduction des survivants dans les missions. Et lorsque le salut physique des néophytes était impossible, l'on devait encore louer l'infinie bonté du Dieu qui permettait le salut de leurs

813. J. JOLIS (1789), *Saggio sulla Storia naturale della Provincia del Gran Chaco*, Faenza : L. Genestri, 1789, trad. esp. : *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco*, Resistencia : Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Instituto de Historia, 1972, p. 304.

814. *ibid.* p. 306.

âmes : « après le retour des Ministres Evangéliques, les sauvages furent attaqués par une peste encore plus violente, châtement qu'ils avaient bien mérité par leur inconstance et leurs délit ininterrompus. Le nombre d'adultes morts fut de plus de deux cents sans compter les enfants : glorieux triomphe de bonté et de miséricorde Divine qui attendit pour envoyer le fléau que les Ministres soient présents et puissent les arroser avec les eaux du baptême »⁸¹⁵. Et comme la scène se répétait un peu partout, « il était certain que Dieu voulait pour lui, à travers ce moyen, la primeur de toutes les nations et de toutes les tribus du Chaco, et il montrait non sans admiration le triomphe de sa singulière miséricorde » en permettant aux indiens de recevoir le baptême⁸¹⁶.

Lors des crises épidémiques qui suivent la guerre du Chaco, les circonstances ont certes changé mais le fond du problème reste le même et il nous semble important de montrer cette continuité : l'expérience du front colonisateur a toujours été, d'abord, une expérience de la maladie. Les épidémies fonctionnent toujours comme vecteurs d'une déstructuration physique et sociale qui prépare le terrain à la réorganisation missionnaire, militaire ou étatique d'un monde indien en ruine. Mais aussi, comme ce fut le cas lors de l'avancée jésuite, elles forcent parmi ces populations un choix difficile et plein de conséquences : soit elles s'enfuient vers les terres intérieures et essayent de couper toute communication avec le front de colonisation tenu pour responsable de la « maladie » ; soit elles se soumettent à l'avancée colonisatrice dans l'attente de pouvoir accéder aux médecines et aux vaccins qui seules peuvent les sauver. Et ces deux alternatives, qui s'inscrivent dans un schème paradigmatique (« retour à la brousse/implication périphérique »), ne sont pas sans activer un champ plus vaste de contradictions et d'oppositions dans et entre les groupes locaux. C'est ce champ de contradictions et de délibérations que nous essaierons à présent de cerner. Car il faut bien calibrer les conséquences que ces épidémies eurent dans la nature même des relations entre ces populations et la société paraguayenne : « seuls ont survécu ceux qui sont parti chez les Paraguayens pour qu'ils leur donnent la médecine. Les autres sont morts. Tous ! »

Comme ce fut le cas à d'autres époques, les épidémies associées à l'avancée du front de colonisation activent une tension entre une stratégie de « retour à la brousse » et une autre d'« implication périphérique » vis-a-vis des foyers coloniaux. Nous retrouvons cette forme de conflit ou de contradiction dans la durée, qu'il s'agisse de l'offensive missionnaire jésuite ou de l'ouverture du front de colonisation à la fin du XIX^e siècle, elle en est même réfléchi dans le corpus des « événements anabsonniques ». Toute la singularité du problème au temps de l'après-guerre est que l'une de ces options

815. *ibid.* p. 307.

816. *ibid.* p. 304.

deviendra létale, et à terme impossible. Tout essai de « retour dans la brousse » sera désormais limité et condamné ; ces populations deviendront pharmacologiquement dépendantes. Nous voudrions bien insister sur ceci : après la guerre du Chaco, il deviendra pratiquement impossible à tout être humain, indien ou non indien, de se passer de vaccins et d'antibiotiques. Les plus démunis et marginalisés des campements indiens actuels – Maria Elena en est un bon exemple –, fortement entamés par des maladies cutanées, par la tuberculose et la grippe, par des infections banales qui deviennent trop vite mortelles, s'imposent des efforts significatifs pour faire vacciner les enfants et savent, expérience à l'appui, qu'en absence de vaccination leur mort est inéluctable⁸¹⁷. Dans ce sens, donc, les épidémies d'après-guerre marquent un tournant important⁸¹⁸.

Les récits sur les grandes épidémies de la fin des années 1930, reviennent obstinément sur un personnage que nous avons déjà croisé, un certain « Conito » qui, tout au long des récits, apparaît comme l'alter ego et l'antagoniste politique de Chicharrón. Il est difficile ici de transcrire la haine et le mépris avec lesquels, aujourd'hui, les anciens parlent de ce Conito, seul responsable à leurs yeux de l'hécatombe sanitaire. Deux récits différents reviennent de façon relativement unanime sur les faits :

a) « Avant que la maladie n'arrive, les docteurs étaient venus avec des vaccins. Mais il y a avait un jeune, un qui s'appelait Conito, c'était un Tomaraho, ce Conito a empêché les docteurs d'entrer dans le campement. Conito n'était pas tout à fait un Tomaraho, car il était fils d'Anabsor. Il a interdit aux docteurs de nous venir en aide »⁸¹⁹.

b) « Conito retenait les docteurs, il ne les laissait pas passer. Il voulait être comme un puissant, il disait qu'il était fils d'Anabsor. Il disait que la maladie ne viendrait pas car il était là pour l'empêcher. Les docteurs voulaient se rendre dans le campement, mais il les en empêcha. Conito ne voulait pas des docteurs car il croyait être une personne puissante. C'était un fils d'Anabsor. Une personne méchante »⁸²⁰.

817. Voir Annexe « sociologie », tous les enfants sont vaccinés...

818. Il est vrai que dans les cinquante dernières années des initiatives de « retour vers le centre du Chaco » se sont succédées. Mais elles ne concerne qu'une quantité très réduites de personnes qui n'auront pas, par ailleurs, la possibilité de se reproduire économiquement et socialement. Ainsi, il est fréquent que des petits campements se tiennent à quelque distance – quatre ou cinq kilomètres – des « villages » riverains, où quelques vieux s'installent lassés par la vie riveraine et marginalisés par les nouvelles générations.

819. Annexes, Aparicia Tani, « Viruela en Pullipata ».

820. Annexes, Palacios Vera, « Historia de Conito II ».

Conito, parce qu'il croyait ou voulait être « un puissant », freine donc l'entrée des « médecins » (il faudrait peut-être comprendre plus largement « la médecine »), espérant pouvoir chasser ou arrêter la maladie par ses propres moyens. Il se pose en antagoniste de Chicharrón qui, au contraire, profitant des liens noués avec le front colon et les militaires, sera celui qui permettra l'accès des siens aux vaccins et aux médecines. Il est inutile d'insister sur les conséquences que ce choix comportait : « *Avant il y a avait beaucoup de Tomaraho, beaucoup ! je ne sais pas combien, mais ils étaient beaucoup ! et tous sont morts. Très peu ont été vaccinés, tous les autres n'avaient pas de vaccin, ils sont tous mort, ils sont tous morts...* »⁸²¹. On comprend donc la haine qui suscite le souvenir de « Conito », responsable (réel ou imaginé) de l'anéantissement physique de son groupe, les « Arrebytoso ».

Essayons d'abord de cerner le personnage, et en premier lieu son nom. Nous avons dit qu'il varie du « Conito » qui apparaît dans quelques-uns de nos entretiens et dans l'ensemble de ceux collectés par Cordeu, au « Juanito » qui apparaît dans une autre partie de nos entretiens (dont ceux qu'on vient de transcrire en gardant « Conito »). Il est difficile de trancher entre ces deux possibilités, et après révision des enregistrements originaux le doute persiste. Or cette alternative en cache une autre. Le « Conito » utilisé par Cordeu voudrait indiquer qu'il s'agit là d'un nom indien, tandis que « Juanito » est bien un nom chrétien qui indiquerait l'implication du personnage dans la dynamique du front de colonisation. Rappelons que Chicharrón se fait appeler « Juan » et « Juanito » de par ses liens avec « Juan » Bélaieff. Dans deux des récits du défunt Palacios Vera (« Don Palacios ») il est dit que « Conito » est un nom attribué par les colons qui se superpose à un autre, indien cette fois. Le problème est que chaque récit donne un nom indien différent : « Howagá » dans le premier cas ; « Shertylá » dans le deuxième⁸²². Il semble toutefois clair que « Conito » – et plus encore « Juanito » – ne sont pas des noms indiens.

Nous savons aussi que le personnage est Arrebytoso et qu'il entretient une relation très hostile avec les Duweroso en général et Chicharrón en particulier. Lorsque la guerre éclate, nous l'avons vu migrer avec Yabagá, abandonnant l'Arrebyt et Pitiantuta pour chercher refuge dans les campements plus proches du chemin de fer, dont celui d'Orpa. Nous savons aussi que Chicharrón finit par assassiner Conito – car tel est le dénouement du conflit – dans un état de profonde colère et tristesse, parce qu'il le tient pour responsable de la mort de ses parents. Nous avons noté à plusieurs reprises que, s'agissant ici d'une « circulation des hommes » et non pas des femmes, Chicharrón a quitté

821. Annexes, Aparicia Tani, « Viruela en Pullipata »

822. Howagá dans « Historia de Conito (II) », Palacios Vera, et Shertylá dans « Historia de Conito (I) », Palacios Vera.

ses consanguins – qui sont Arrebytoso – pour s’installer chez ses alliés – qui sont Duweroso – et que ce sera au nom de ses sœurs et de sa mère qu’il s’acharnera sur Conito. Nous savons enfin qu’une fois arrivé sur la rive Conito intègre, comme Yabagá, Chicharrón et Pogolash, les patrouilles militaires paraguayennes.

Mais il y a encore cette autre donnée qui n’est pas sans poser problème : « Conito » serait un « fils d’Anabsor ». Sur ce point, les récits semblent unanimes. L’un d’eux retrace même sa généalogie et les circonstances de sa naissance :

« Après avoir attaqué, les Ebytoso étaient repartis avec beaucoup de prisonniers. La mère de Conito avait réussi à s’échapper et s’était cachée dans un endroit près d’un grand étang où on ne pouvait pas la voir. Mais un anabsor est venu et l’a prise pour lui [« le hizo sexual »]. Lorsque la mère de Conito allait être faite prisonnière, elle s’est cachée près d’un étang et un anabsor est apparu et l’a fécondé. Quinze jours plus tard elle est revenue dans le campement. Elle y est restée jusqu’à ce qu’enfin Conito naisse. Conito fut le dernier fils d’anabsoro. Conito s’appelait Shertylá et ce Shertyla était un fils d’anabsoro. Il était de la famille de Wiau. Ainsi Shertyla était nerveux, et il avait beaucoup de force. Il voulait se battre pour n’importe quoi. Tout le temps. Il n’était pas comme les autres, il était humain mais il était différent »⁸²³.

Ce passage est difficile à interpréter. La femme cachée ou égarée qui se fait violer par un anabsor renvoie à des scènes plus ou moins homologues qui ponctuent ici et là la narrative indienne. Ashnuwerta elle-même ne s’était-elle pas fait violer par les deux chiens-pojuwó anabsonniques ? L’association de « Conito » à la famille de l’anabsor « Wiau » n’est pas, elle non plus, particulièrement significative, à moins que nous ne tracions une relation avec les qualités thérapeutiques qui sont souvent prêtées à Wiau : c’est en effet Wiau qui, lors des événements anabsonniques, ressuscite les enfants que l’infernal Wagagá se plaît à dévorer. Mais cette relation est hasardeuse, elle n’est pas explicitement posée et aucune conséquence n’est tirée dans les récits du fait que celui qui empêche les médecins d’entrer dans le campement ait été lui-même enfanté par Wiau, l’anabsor guérisseur. Au contraire, le caractère « anabsonnique » de Conito semble renvoyer à des traits bien généraux, qui ne sont pas associés à une famille anabsonnique en particulier : « il était fort, il était nerveux, il se battait toujours ». « Anabsonnique », donc, en ce sens qu’il est méchant, démoniaque, voulant du mal aux « hommes ».

823. Annexes, Palacios Vera, « Historia de Conito I ».

Mais peut-être faudrait-il ramener ce caractère « anabsonnique » à son sens premier, c'est-à-dire non à celui de « démon » mais bien à celui d'« étranger », et de façon fort pertinente ici, à celui d'« étranger furieux » : « *c'était un méchant. Ce n'était pas comme un Tomaraho. Sa mère était Tomihro (fem. tomaraho), mais il était fils d'anab-soro. Alors il n'avait pas d'amis ni de parents. Il ne voulait rien savoir. Il défiait tout le monde, pour n'importe quoi, il se battait tout le temps* »⁸²⁴. Son caractère anabsonnique renvoie donc plus précisément à sa condition d'abo yaris, d'enfant peint, fils « anabsonnisé » d'une tomihro, c'est en ceci que le personnage n'est « pas tout à fait Tomaraho ». C'est aussi en ce sens qu'il faut comprendre le fait qu'il n'ait « pas d'amis ni de parents ». Il nous est impossible de savoir quel est cet étranger, cet « anabsor » qui trouva la mère de Conito cachée près d'un étang. L'indication voulant qu'elle ait échappé à une attaque ebytoso peut peut-être s'accorder avec cette autre donnée : après la mort de Conito, son fils s'exile chez les Ebytoso : « ... *alors le Chicharrón l'a tué. Et il a chassé son fils. Son fils s'appelait Kutsé, Chicharrón l'a chassé et il est allé vivre avec les Ebytoso, parce que son père n'était plus là.* » Conito était-il donc le fils d'une Tomaraho (tomirho) et d'un Ebytoso, camp auquel reviendra son fils une fois son père mort ? Nous ne pouvons le savoir avec certitude. Par contre, nous voyons bien qu'il ne s'agit pas d'un personnage puissant ou jouissant d'une quelconque autorité. Il est relativement isolé, n'a pas d'amis ni de parents, il est « peint » et mi-étranger, ce à quoi il faut ajouter que, selon l'un des récits, il « *voulait devenir puissant* », c'est-à-dire qu'il ne l'était pas.

Les traits généraux du personnage se dévoilent. Côtéant les consanguins de Chicharrón, il vit dans l'Arrebyt de Yabagá où vit aussi sa mère. Relativement jeune, métis ou de père inconnu, il est vraisemblablement dans une position de marginalité, « sans amis et sans parents ». Il migre avec les autres vers le fleuve, sert les patrouilles militaires et jouit des liens noués avec celles-ci. Il veut « devenir puissant », s'oppose aux autres « baqueanos » intronisés en « caciques » par l'armée (paradigmatiquement, le « cacique Chicharrón »), et refuse de se plier aux accords que ceux-ci auraient pu établir avec les militaires et notamment, à accepter de se faire vacciner ou à permettre la vaccination des siens.

Le conflit entre Chicharrón et Conito oppose donc deux personnages à maints égards équivalents : jeunes, occupant au début une position de marginalité relative, légitimés par leur liens avec les militaires et devenant par ce biais « caciques » ; ce sont deux biographies équivalentes mais qui s'opposent, deux biographies représentatives de l'évolution politique que la présence militaire produisit dans les campements. Visitons à présent la scène du meurtre :

824. Annexes, Aparicia Tani, « Viruela en Pullipata ».

Première version :

« Alors Conito s'est approché de Chicharrón et l'a défié avec sa machette. Pas pour le blesser, mais pour qu'il se relève et accepte de se battre. Il lui a touché la tête, l'épaule, il l'a poussé, mais comme Chicharrón était un un homme tranquille, il n'a pas répondu aux provocations de Conito. S'il avait répondu, Conito l'aurait tué avec sa machette. Conito pensa que Chicharrón avait peur, il se moqua de lui, et se retira. Alors Chicharrón se releva tranquillement, mit ses souliers, prit son fusil de militaire et cria : "Par ta faute tous les Tomaraho sont morts, parce que tu n'as pas voulu laisser entrer les médecins. Par ta faute, parce que tu attaques tout le monde. Par ta faute ma sœur et mon frère sont morts. Ils sont tous morts ! et à présent je n'ai plus personne, je suis seul !" Et sans attendre, il lui tira dessus. Il voulut recharger et tirer de nouveau, mais les autres lui dirent de le laisser mourir, ils lui dirent qu'il allait mourir. Et Chicharrón demanda aux militaires de jeter son corps au fleuve »⁸²⁵.

Deuxième version :

« Elle avait peut être seize ans (Aparicia), elle se souvient de Chicharrón, il était furieux, Chicharrón. Il se souvenait de ses parents qui étaient morts, il se souvenait de son père, de sa mère, de ses parents et de tous les autres Tomaraho qui étaient morts. Il était furieux contre Conito. Parce que Conito avait empêché les docteurs d'entrer. Et tous ces gens sont morts. Alors Chicharrón était furieux contre Conito, car c'était à lui seul. Chicharrón a tué Conito. Avec un fusil. Il l'a tué et a balancé son corps dans le fleuve »⁸²⁶.

Les deux récits s'accordent sur la plupart des faits. Chicharrón, profondément affecté par la mort de ses parents dont Conito est à ses yeux le responsable, lui tire dessus avec son « fusil de militaire ». Notons qu'il est tué en dehors de tout protocole – Chicharrón ne répond pas au « défi » lancé par Conito- et que son corps sera jeté au fleuve et non enterré, signe ultime du mépris que le personnage suscitait. Du reste, la mort de Conito – qui est aussi et inversement la consécration de Chicharrón – suscita chez les autres la plus grande joie : *« Alors tous les Tomaraho ont fêté la mort de Conito. Parce qu'il était méchant. Personne ne l'aimait. Les Tomaraho ont fait la fête parce que*

825. Annexes, Palacios Vera, « Historia de Juanito ».

826. Annexes, Aparicia Tani, « Viruela en Pullipata ».

*le diable était mort. C'était un démon. Chicharrón l'a tué. Alors les Tomaraho ont retrouvé la liberté »*⁸²⁷. La liberté ? Quel est exactement le rôle de Conito ? De plus, pourquoi « les militaires » auraient-ils jeté le corps de Conito au fleuve ? Que signifie cette insistance sur le « fusil de militaire » avec lequel aurait tiré Chicharrón ? Une troisième version de l'épisode nous rapproche peut être des faits : « *Chicharrón était parti avec les militaires pour chercher Conito. Et ils le tuèrent. Après, le juge demanda à Chicharrón de s'expliquer. Et il lui dit que Conito était coupable, qu'il voulait être propriétaire de la terre, qu'il voulait être comme un chef, et que pour cela il l'avait tué. Il dit aussi qu'il n'avait pas laisser passer les docteurs. Et un des docteurs était encore à Puerto Casado et confirma la version de Chicharrón. Alors la police le laissa en liberté »*. Et un quatrième passage paraît insister dans la même direction : « *puis on appela Chicharrón pour qu'il s'explique devant la police, c'était à Puerto Casado, avec un juge. Mais Chicharrón voulait que Conito meure pour de bon. Il dit à la police, "si par hasard il venait à ne pas mourir et qu'il mette les pieds une fois de plus dans la communauté, alors je le tuerai de nouveau. C'est pour cela que je vous ordonne de jeter son corps au fleuve" »*⁸²⁹.

La séquence exacte de ces événements nous échappe à jamais. Il apparaît cependant de façon à peu près claire que Chicharrón tua Conito, soit avec la collaboration des militaires, soit en comptant sur leur indulgence et complicité. La scène de ce meurtre acquiert alors une toute autre dimension. « Conito », qui voulait être comme un chef, qui était fort et nerveux, qui comme Chicharrón est une figure émergente et légitimée dans et par la dynamique de la guerre ; « Conito », qui tient ici le parti des « Arrebytoso » et qui refuse la venue des docteurs ; « Conito » enfin, qui voudrait se déclarer « propriétaire de toutes ces terres » et jouer de son rôle médiateur dans ce monde d'après-guerre qui est en train de s'organiser ; « Conito », plus fort que Chicharrón qui n'ose pas l'affronter en duel, est assassiné par celui-ci, avec la connivence des militaires qui, éventuellement, lanceront son corps dans le fleuve.

L'intervention du juge, de la police et des militaires dit la nouvelle configuration du champ de relations entre les différents groupes indiens et entre ceux-ci et l'appareil étatique paraguayen. Ce n'est pas la première fois que des « Chamacoco » doivent faire face aux juges paraguayens : « Luciano », guide de Boggiani, fut emprisonné et jugé à Asunción, en 1904, avant d'être relâché par manque de preuves⁸³⁰. Luciano avait été capturé par l'expédition dirigée par le mercenaire Cancio, qui était partie à la recherche

827. Annexes, Aparicia Tani, « Viruela en Pullipata ».

829. Palacios Vera, « Conito I ».

830. Voir Épilogue.

de Boggiani. La capture, le procès et l'acquiescement de Luciano ne constituent pourtant pas une médiation juridique ou policière agissant à l'intérieur du monde indien : l'homme fut intempestivement capturé et emmené à Asunción en une sorte d'abduction juridique qui n'impliqua pas outre mesure les autorités et légitimités indiennes. Lors du meurtre de Conito, par contre, une querelle politique interne, opposant deux camps indiens (l'Arrebyty de Conito, le Duwer de Chicharrón) et deux « caciques » émergents sera réglée à travers l'intervention des autorités et des institutions paraguayennes. En fait, c'est par le biais de cette médiation que l'autorité de Chicharrón est instituée et confortée : telle est la spécificité et la nouveauté radicale que cette scène introduit. Dorénavant, en effet, la dynamique politique et l'affirmation d'une autorité à l'intérieur des groupes indiens dépendra de la médiation instituante de la société nationale paraguayenne. Après la guerre, les différents groupes chamacoco seront « dirigés » (mais le terme reste relatif) par une génération de « caciques » directement issue de la dynamique politique déclenchée par la présence militaire dans le Chaco : le « capitaine Peintures », « cacique » des Horio puis « cacique » des Ebidoso, est à ce titre une figure aussi exemplaire que celle du « cacique Chicharrón » présidant désormais au destin des Tomaraho. Lorsque cette génération quittera la scène – Peintures meurt vers 1972, euphorique et alcoolisé ; Chicharrón se laisse mourir, dans les années 1960, introverti et écœuré –, une nouvelle génération de « caciques » prendra le relais, confirmée et légitimée par leur pouvoir d'intercession auprès des appareils clientelistes de la dictature stroeussneriste (notamment, du « parti Colorado ») et des multiples réseaux que tisse le pouvoir local dans l'Alto Paraguay. Dès les années 1980, cette légitimité dépendra de la reconnaissance « officielle » administrée par les autorités d'Asunción en fonction de la loi indigène (chaque « communauté » se devant d'avoir son « cacique ») qui seule autorisera l'accès aux « services » d'État (qui continuent pourtant à œuvrer sous une logique clientéliste, administrés par l'inextinguible « parti Colorado »). Récemment enfin, les ONG's et les anthropologues fomentent à leur tour une source incontournable d'autorité à l'intérieur des campements. Ce mouvement n'est bien évidemment pas unanime, et des formes anciennes de légitimité (par classe d'âge, par réseaux parentaux) subsistent et négocient en permanence leur espace face aux formes émergentes (richesse, capacité d'interlocution avec la « société globale », etc.).

« Le meurtre de Conito » constitue donc une scène paradigmatique. Elle est sans doute travestie et re-imaginée par les mémoires des anciens. Mais la réalité des faits ne nous intéresse pas en elle-même, sinon en sa force et sa forme de signifier : cette scène est *bonne à penser* l'avènement d'un nouveau temps. Elle inaugure une nouvelle condition, qui n'a pas cessé depuis, où la vie politique des groupes se greffera définitivement sur la circonstance politique et sociale de la société paraguayenne, avec l'ensemble de

contradictions, de glissements, d'hésitations que cela suppose. Elle scelle le temps des anciens mécanismes de production du pouvoir, de gestion des conflits et d'organisation de l'autorité.

Un temp est révolu. Ces populations entretenaient jusqu'alors une relation périphérique avec le front de colonisation. Cette relation était nuancée, et dans tous les cas réversible. Derrière une première ligne de campements exposés à la dynamique colonisatrice s'étendait un vaste espace indien démographiquement, économiquement et politiquement autonome des dispositifs étatiques et des fronts de colonisation qui le circonscrivaient. Démographiquement écrasées, les populations qui survivront seront désormais en une situation de dépendance biologique ou sanitaire vis-à-vis du front de colonisation. Décimées et impuissantes, les mécanismes qui leur auraient jadis permis de reconstituer une masse démographique critique (notamment, la guerre) ne pourront désormais plus jouer. Réduites et marginalisées dans la périphérie des foyers de colonisation, des « estancias » et des ports industriels, elles n'auront pas ni force ni les moyens de réoccuper un espace qu'elles ont déserté et, en absence de ressources et de terres, leurs économies s'adapteront progressivement à des formes mixtes et insuffisantes articulant des stratégies anciennes à une nouvelle dépendance (alcool, sel, « mate », tabac, farine, vêtements) vis-à-vis front de colonisation. Enfin, leur morphologie territoriale et sociale disloquée, l'évolution, les différends et les contradictions de leur vie politique seront désormais dépendantes de la médiation des autorités et des institutions (étatiques ou non) locales.

Quel est ce groupe tomaraho qui est « apparu » dans les années 1980 ? Quelle est cette virginité qui se dévoila soudain aux yeux des ethnologues ? Qui sont les survivants de cette guerre et de la néfaste décennie qui s'ensuivit ? « Seuls ont survécus ceux qui sont allés vers les villages paraguayens », seuls « ceux qui ont réussi à se faire vacciner ». À interroger les mémoires des plus anciens au campement tomaraho de Maria Elena, force est de constater que chacune des familles compte un *baqueano* parmi ses aïeux. Tous ont connu le « cacique Chicharrón » et l'ont suivi dans la seule direction qui n'était pas sans issue, celle du front de colonisation. Il y a une forme de respect qui consiste à reconnaître la différence culturelle de l'autre et à percer sa particularité ; il y en a une autre, antérieure et première, qui relève de la connaissance et de la reconnaissance des individus : valoriser une culture en effaçant les biographies des personnes qui la mobilisent n'est qu'une forme sournoise de l'irrespect. Après tout, ce n'est peut-être pas sans raison que, interrogés par les anthropologues, ces gens décident, pour la première fois, de leur rappeler cette évidence : nous sommes... « des personnes ».

c. La disparition des « Tomaraho » et l'avènement des « Ishir »

Deux « événements » signent l'avènement de la strate « contemporaine » comme l'envers et le revers d'un même tournant. Deux événements qui ont en général été compris séparément et dont il nous faut ici montrer le lien et l'identité de fond. Le premier tient à la « disparition » des tomaraho. Comme on l'a déjà signalé, dans les années 1950, SúsNIK parcourt la zone et décrit un paysage intégralement constitué de campements riverains, des campements « chamacoco » dira-t-elle encore, un paysage où nulle trace des « Tomaraho » ne subsiste : il sera désormais acquis que les « Tomaraho » ont disparu, tribu éteinte par les ravages de la guerre ou par l'avancée inexorable du front pionnier. Le deuxième « événement » tient à la crise progressive de ce « Chamacoco » que SúsNIK a encore le temps d'utiliser, mais pas pour longtemps. L'inertie des index et des catalogues de musée donnera encore un temps de répit au terme – il est encore fréquent de nos jours, en Europe surtout, de parler de « Chamacoco » ; mais le mouvement est déjà entamé, le terme sombre progressivement pour faire place à un « Ishir » qui domine largement aujourd'hui. De fait, si SúsNIK garde *en couverture* le terme « Chamacoco », le « Ishir » travaille déjà et largement le corps de son texte⁸³¹ ; quelques années plus tard, Cordeu traitera des « Chamacoco ou Ishir »⁸³² avant de ne plus retenir que ce dernier terme⁸³³. Double événement donc, entamé dans les années 1950 : la disparition des « Tomaraho » et l'avènement des « Ishir » – ou encore, et nous annonçons le sens de notre argument, la disparition des « broussards » et l'avènement des « personnes ».

Le terme « Ishir » avait en réalité déjà été rapporté quelques décennies auparavant. La première mention du terme est faite par Boggiani et elle est explicite : « *les Chamacóco s'appellent eux-mêmes Ochiro, en accentuant la lettre initiale et prononçant la "ch" comme une "sh" anglaise ou une "sci" italienne* ». Il ajoute ensuite que « *ils reconnaissent aussi le nom de Chamacóco, mais en le prononçant comme s'il était écrit Camcuc ou Zamcuc...* »⁸³⁴, d'où la relation avec le « zamuc » jésuite dont nous nous sommes déjà occupés. Malgré cela, Boggiani suggère que le « vrai nom » des Chamacoco est celui de « Tumereha », qu'il met en relation avec les « Timinaha » des jésuites, ce qui lui permet d'assigner à cette « tribu » une profondeur historique autrement plus importante que celle qu'autorise le terme alors inédit d'« Oshiro ». Mais le mouvement est déjà lancé et quelques années plus tard, Fric registre lui aussi le terme

831. SÚSNIK, *op. cit.*, 1957 ; SÚSNIK, *op. cit.*, 1969.

832. Cordeu primeros textos 1970 y CORDEU, *op. cit.*, 1981.

833. CORDEU, *op. cit.*, 2003.

834. G. BOGGIANI (1900), « Compendio de Etnografía Paraguaya Moderna (I. Los Toba, II. Los Machicui, III. Los Chamacoco) », in : *Revista del Instituto Paraguayo*, Asunción, 1900, vol. II, p. 84-85.

« Isira », sensiblement proche du « Oshiro » de Boggiani⁸³⁵. Pittini ne registre pas ce terme, mais il indique, comme ces prédécesseurs que « *le nom des “ciamacocos” leur fut donné par les Brésiliens, il semble que ce soit une corruption du nom “zamucos”* »⁸³⁶. Il faudra donc une fois de plus attendre Baldus pour trouver une formulation définitive du problème : « [les tribus Chamacoco] *se désignent elles-mêmes, dans leur ensemble, sous le nom de Öchero, qui veut dire Indien ou homme dans le sens de “mon semblable”* »⁸³⁷.

On serait donc tentés de penser que l'affaire est conclue et qu'en effet, le véritable nom des Chamacoco est bien « Ishir », « les hommes », « les personnes ». Et comme ces informations correspondent à peu près au moment où les « Chamacoco » établissent pour la première fois un contact direct et systématique avec le front de colonisation, tout nous mène à penser que, après plus d'un siècle de tergiversations, de dénominations aliénantes et de truchements imprécis, la vérité commence à nous être dévoilée de la main de Boggiani ou de Fric, les premiers à pouvoir traiter directement avec eux (et oh combien directement !), les premiers, aussi, à pouvoir les photographier, les mesurer, les cataloguer et les définir en leur juste identité.

Mais une fois de plus, les choses risquent de n'être pas si simples, en commençant par cette nuance que Boggiani lui-même introduit. Car si l'italien note que ces gens s'appellent eux-mêmes « Oshiro », il apparaît que les « Chamacoco mansos » seraient plus « Oshiro » que les « Chamacoco bravo » ; les « *Chamacoco mansos ou Oshiro* » écrit-il pour les distinguer des « *Chamacocos bravos ou Tumereha* ». Nuance qui n'est pas sans rappeler la distinction qu'il avait faite, mais qui était déjà annoncée par Almeida Serra, entre les « Chamacoco proprement dits » et les « autres Chamacoco ». Or cette nuance n'est pas seulement établie par Boggiani ; elle est aussi reprise par Fric. Car si le tchèque note bien l'existence du terme « Isira », il signale aussi que ce terme ne désigne pas l'ensemble des « Chamakoko » mais une seule de leur « tribu ». Et pas n'importe laquelle, car cette tribu serait « *la plus civilisée et vit aux alentours de l'ancien Puerto Diana* »⁸³⁸. L'explorateur aurait certainement mieux fait de mesurer la portée de ses affirmations, car c'est en bloc que la chamacologie lui est tombée dessus pour contester assez durement ses propos⁸³⁹. C'est aussi que, dans ce domaine, par une

835. C. LOUKOTKA (1929), « Contribuciones a la linguística sudamericana : Vocabularios inéditos o poco conocidos de los idiomas rankeles, guahino, piaroa, toba, pilaga, tumanaha, caduveio », in : *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, Tucumán, vol. I, n° 1.

836. J. DE ALARCÓN Y CAÑEDO & R. PITTINI (1924), *Il “Ciacco paraguayano” e le sue tribu*, Torino : Missione salesiana, Società editrice internazionale, 1924, p. 18.

837. BALDUS, *op. cit.*, 1931a, p. 531.

838. LOUKOTKA, *op. cit.*, 1929, p. 57.

839. B. SÚSNIK (1957a), *Estructura de la lengua chamacoco-ebitosa*, Asunción : Sociedad Científica del Paraguay & Museum Dr. Andrés Barbero, 1957, p. 6-8 ; C. BERNAND (1977), *Les Ayoré du Chaco septentrional : Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag*, Paris & Den Haag : Mouton, 1977, p. 40 ; CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 22.

bien étrange fixation du champ disciplinaire, la « vérité » ne peut jamais être livrée par les Indiens « les plus civilisés ». Fric se serait donc tout simplement trompé, il aurait utilisé le terme général « Ishir » pour ne désigner que quelques campements, il aurait confondu l'ensemble avec l'une de ses parties, il aurait identifié une « tribu » par le nom de l'« ethnie » : est-ce vraiment le cas ?

Ce n'est pas la première fois qu'un semblable problème se pose dans l'Alto Paraguay. Revenons aux dilemmes classificatoires que rencontrèrent les jésuites lorsqu'ils entrent pour la première fois dans la région. L'ensemble des foyers « chaná » était alors connu sous la dénomination qui leur prêtaient les Mbayá, « Niyolola », terme qui fut traduit par « esclaves ». Et comme il s'agissait de casser la suzeraineté mbayá sur ces populations si « aptes à recevoir la semence des évangiles », la Compagnie chercha très tôt à écarter l'ethnonymie mbayá et à retenir une dénomination qui ne garde plus la trace d'une telle domination. Il s'agissait, nominalement d'abord, effectivement plus tard, d'effacer la présence et la mainmise des « capitaines » mbayá. Or le terme alternatif était celui de « Guaná », avec cet inconvénient qu'il voulait dire, en « guaná », quelque chose de proche à « eux ». Comme il était assez difficile d'évangéliser des gens en les traitant d'« eux » (car ce n'est pas à *eux* mais bien à *toi* qu'Il s'adresse), le « Guaná » fut à son tour écarté : « *nous avons fait plusieurs fois mention de cette nation, communément connue sous le nom de Guanás. Ils s'appellent eux mêmes Chanás, nom qui comprend toutes les partialités* ». Cette phrase aurait parfaitement pu être écrite aujourd'hui. Rappelons de plus que « Chaná » a été traduit par « les gens » (d'autres ajouteront « les vrais gens ») mais qu'il est aussi fréquent de le traduire par « multitude », « foule », « *gentío* ». Quoiqu'il en soit, ce n'est pas sans un certain malaise que le jésuite doit reconnaître que, si le terme Chaná « comprend toutes les partialités », il y a une en particulier qui « *prend le nom de Chaná, transcendantal à toutes* »⁸⁴⁰. C'est à dire que la « nation » des « Chaná » se compose des « partialités » Layaná, Terena, Equinquinao et ... Chaná. Comme dans le cas des « Isira » de Fric, nous serions en présence d'une « partialité » qui se fait connaître par le nom générique et « transcendantal à toutes ». Adressera-t-on au jésuite les reproches qu'on a fait à l'explorateur tchèque? Aurait-il été lui aussi victime d'une confusion, retenant pour la partie le nom de l'ensemble et ignorant la « véritable portée » du terme « Chaná » ?

L'équivalence entre la formule de Sánchez Labrador et celle de Fric ne s'arrête pas là. Selon Fric, la tribu des « Isira » constitue, d'entre toutes les tribus « ishir », la « plus civilisée », proche de Puerto Diana. Est-il nécessaire de préciser quelle est la partialité chaná qui s'appelle Chaná ? : « *la première et plus immédiate à Nuestra Señora de*

840. SÁNCHEZ LABRADOR, *op. cit.*, 1770, t. II, p. 255.

Belém »⁸⁴¹. Rappelons que Belém est la plus septentrionale des missions jésuites, elle devance de quelques kilomètres le front pionnier. Aussi, ce sera parmi la « partialité chaná » de la « nation chaná » que s'installera plus tard la mission de San Juan Nepomuceno, la dernière à avoir été fondée avant l'expulsion de la Compagnie. C'est-à-dire que, dans les deux cas, le « vrai nom » de l'ensemble s'incarne en une *partialité* précise, celle qui entretient une relation directe avec le front de colonisation. Comme si, donc, ce « nom » était une fonction ou une propriété de la dynamique déclenchée par l'avancée colonisatrice.

Nous appellerons cela un « point d'objectivation ». Il se laisse toujours deviner comme une anomalie dans le tissu ethnonymique, un petit scandale dans les emboîtements taxonomiques. Il prend toujours cette même forme – A {b, c, d, A} – qui empêche la clôture de l'ensemble, qui menace sa consistance. Toujours la même forme, et cela même avant l'avancée jésuite : au XVII^e siècle, « Guaykurú » (« galeux ») était bien un terme désignant un horizon diffus, un horizon en fuite ; l'existence d'une tribu guaykurú *proprement dite* fut très tôt proposée par les commentateurs, et elle aurait existé, sans surprise, face à Asunción, en contact direct avec le front de colonisation, là où les missionnaires firent leur premier essai d'évangélisation du Chaco⁸⁴². « Guaná », de par son étymologie même – « eux »- désignait un ensemble ouvert, *ceux* qui vivaient en amont du Paraguay; retraduisant ensuite par « Chaná », on commencera par poser l'existence d'une partialité chaná *proprement dite*, celle, une fois de plus, qui était en contact direct avec le front de colonisation paraguayen et les missionnaires de Belém. Vers la fin du XIX^e siècle, « Chamacoco » désignait encore de façon extensive les populations chaqueñennes habitant la rive orientale du fleuve – « les chiens »- ; et ce sera bien à partir des « Chamacoco *proprement dits* », les plus immédiats au front de colonisation, que l'on en viendra à objectiver « les Chamacoco ». Cette emphase – *proprement dits* – n'a pas de valeur taxonomique. Elle est là pour s'effacer. Aucun catalogue ne retient la distinction entre les « Chamacoco » et les « Chamacoco *proprement dits* ». Cette distinction est officieuse, c'est un recours extérieur, elle vient au secours d'un système de catégories qui ne peut être bouclé autrement. C'est une distinction provisoire, elle n'est pas là pour durer. Car si elle devait être maintenue, on serait bien surpris du résultat : le Chaco serait soudainement et majoritairement peuplé par des Chamacoco *non proprement dits*, par des Chaná *non proprement dits*, par des Guaykuru *non proprement dits*, etc. Or il faut parler proprement quand on construit des catégories, et la

841. *ibid*, t. II, p. 255.

842. F. DE AZARA (1809), *Voyages dans l'Amérique méridionale : Depuis 1781 jusqu'en 1801*, Paris : Dentu, 1809, rééd. : *Voyages dans l'Amérique méridionale : 1781-1801*, Paris : CoLibris, 2007 ; M. DOMÍNGUEZ, *op. cit.*

distinction sera donc tôt ou tard effacée des catalogues (question de propriété et de propriété). Cet effacement constitue à *proprement parler* le processus d'objectivation : c'est entre les Guaykuru *proprement dits* que s'installe la première mission chaqueéenne du Paraguay ; c'est parmi les Chaná *proprement dits* que les jésuites installeront la mission San Juan Nepomuceno et ce sera enfin, après la guerre du Chaco, entre les Chamacoco *proprement dits* que s'installera la mission évangélique de Puerto Diana. C'est ce groupe « proprement dit » qui fournit les guides, les néophytes, les truchements et les interprètes à partir desquels l'ensemble est projeté et objectivé (il fournit aussi les crânes, les objets, les vocabulaires, les photos, etc.). C'est dans ce sens qu'il y a point d'objectivation : c'est en ce lieu et par ce lieu que l'unité de l'ensemble est construite.

Mais alors, cette tribu ou cette partialité qui s'arroge le nom de l'ensemble n'est-elle pas, *par définition*, une tribu qui n'a pas de nom ? Telle partialité de la nation chaná s'appelle « Layaná », telle tribu de la nation ishír s'appelle « Horio » : quel est le nom de la partialité chaná de la nation chaná, quel est celui de la tribu ishír de l'ethnie ishír ? Cette entité, enclavée dans le front de colonisation ou aux abords d'une mission, n'a-t-elle pas payé de son nom la production de l'ensemble ? ce « proprement dit » ne relève-t-il pas d'une impuissance à la nommer ? De fait, est-ce un nom, « Ishír » ? Il apparaît alors que le problème n'est pas de savoir si, en contact direct avec le front de colonisation, ce groupe a dévoilé pour la première fois aux explorateurs et ethnographes son véritable nom, son « nom *propre* » ; au contraire, il faudrait expliquer pourquoi ce groupe, piégé dans la périphérie colonisatrice, perd son nom et ne retient comme désignation qu'un très banal et générique « nous, les gens ». Il faudrait montrer comment, en échappant au champ de relations et de dénominations croisées qui constituaient la scène politique indienne, ce groupe, qui ne se laisse plus nommer par un autre groupe, qui lui-même ne nomme plus les autres groupes, qui se trouve soustrait à l'inter-texte des modulations politiques indiennes, échoué et isolé sur les plages d'occident, en vient à se déclarer, avec cette simplicité, *les gens*.

Le système « Horio »-« Ebidoso »-« Tomaraho » traduisait une trame de renvois contraires et de failles politiques à l'intérieur duquel et par lequel ces termes avaient un sens. Nous voulons montrer comment la désarticulation du système alto paraguayen a bouleversé la donne politique dans la région et réorganisé les différentes failles et lignes de fracture qui la traversaient. Le système « Horio »-« Ebidoso »-« Tomaraho » émerge avec cette nouvelle donne politique. C'est en jouant sur ces mêmes failles que les militaires peuvent se frayer un chemin dans le Chaco et y déployer les fortins qui constitueront l'ossature de base de la guerre à venir. Or, de par la propre force de sa dynamique et les conséquences avant tout démographiques qu'elle supposa, cette guerre a broyé l'espace politique indien et signé très précisément la fin des guerres indiennes et

plus largement la fin du champ politique indien. Le texte ethnonymique qui avait émergé à la fin du XIX^e siècle fut disloqué, la distinction entre les « voleurs », les « épars » ou « ceux du fond » n'ayant plus aucun sens (plus personne ne vint voler les ors de Mendoza, plus personne n'habitait la brousse désertée). Dans le paysage émergent d'après guerre, ces termes n'ont plus aucune force distinctive. Ils peuvent donc facilement être abandonnés et, les guerres ayant cessé, c'est tout naturellement que chacun a pu, retransché dans l'enceinte close des missions, devenir un Chamacoco *proprement dit* : un Ishir.

Mais le jeu n'était pas terminé. Si la distinction « Horio »-« Ebidoso » put être digérée avec quelque facilité (les spécialistes ont très vite noté la « disparition » des « Horio »⁸⁴³) et des « caciques » horio comme le « capitaine Peintures » devenir des « caciques » ebitoso, la distinction « Tomaraho »-« Ebitoso » avait une toute autre densité historique : elle traduisait, bien sûr, celle décrite par Boggiani à la fin du XIX^e siècle entre « Chamacoco proprement dits » et « autres Chamacoco », mais aussi celle signalé par Almeida Serra à la fin du XVIII^e siècle entre « Xamicoco » et « autres Xamicoco ». Le démantèlement de cette distinction – et donc l'avènement unanime du « Ishir »- ne put s'opérer qu'après la disparition des « Tomaraho ». Tout semblait clair dans les décennies qui suivirent la guerre du Chaco, et « Ishir » put être intronisé sans contestations : jusqu'à ce que, au cours des années 1980, les Tomaraho reparassent sur scène. Non pas, bien évidemment, qu'ils aient effectivement « disparu » puis « réapparu » de la surface du Chaco, mais ils étaient restés invisibles aux appareils d'indexation ethnologique. Car à la différence de la grande majorité des populations indiennes du Chaco, les « Tomaraho » survivants n'ont pas été envahis par les institutions – mission, réserve, ONG – qui ont géré la « question indienne » dans l'après-guerre. Diminués démographiquement, déplacés de leur espace traditionnel, ils se sont confondus dans la masse du sous-prolétariat industriel des ports alto paraguayens, puis dans celles des estancias qui ont colonisé le Chaco d'après-guerre. Et dans ces circonstances, aucun point d'objectivation n'est venu se constituer. Aucune mission tomaraho ne vit le jour, pas plus qu'une réserve ou une « communauté » tomaraho, aucun vocabulaire tomaraho ne fut constitué, aucun artisanat tomaraho ne fut distingué, etc. Dans ce sens, la « disparition » des Tomaraho montre bien, par contraste, dans quelles conditions les autres populations du Chaco, qui furent quant à elles bien objectivées, ont survécu la guerre.

Quoiqu'il en soit, le groupe tomaraho survivant (ceux, donc, qui prirent le parti de Chicharrón) « apparut » au cours des années 1980. Et cette fois, leur existence fut bien objectivée : à peine avaient-ils quitté l'estancia où ils mourraient dans l'invisible que

843. Voir notamment SÚSNIK, *op. cit.*, 1957 ; SÚSNIK, *op. cit.*, 1969.

trois anthropologues sont venus s'y installer (quatre avec nous, une décennie plus tard), qu'une ONG ouvrit un programme et qu'un curé s'y essaya avec les mêmes et pauvres résultats que ses prédécesseurs. Cette réapparition bien ventilée remit sous tension le terme « Ishir » qui semblait jusqu'alors, à l'instar d'« Ayoré », « Niwaklé » ou « Qom », si bien établi. Ni les anthropologues concernés ni les « Tomaraho » qui venaient d'être « découverts » n'ont vu l'intérêt de céder leur représentation aux « Ebitoso/Chamacoco proprement dits ». La loi paraguayenne, qui venait pourtant de consacrer le terme Ishir, dut faire marche arrière et trouver un compromis : de nos jours, deux « ethnies » sont reconnues... les « Ishir-Ebitoso » et les « Ishir-Tomaraho ».

d. Histoire de Chicharrón (III)

18. Juan et Chicharrón étaient sur le bateau qui descendait lentement le fleuve. Ils étaient heureux et fiers du chemin qu'ils avaient parcouru. Ils parlaient des lieux qu'ils avaient visités : « Chicharrón, il y a un endroit où on s'est arrêté. Là où on a mangé les escargots. Il y avait plein de serpents. Tu en as tués trois, avec ton bâton. Tu te rappelles ? » - « oui, je sais de quel endroit tu parles » - « Chicharrón, il y a longtemps qu'on est ensemble, maintenant nous sommes comme des frères, je voudrais te poser une question, seulement par curiosité : ce gringo, Boggiani, où est-ce que les Tomaraho l'ont tué ? ». Chicharrón hésita un moment puis il dit : « je ne connais pas cette histoire, je ne sais pas par où est ce qu'il est passé ce Boggiani ». Juan a insisté : « Ne t'inquiète pas, Chicharrón, maintenant que nous sommes des frères tu n'as rien à craindre et tu peux me raconter ». Chicharrón hésita encore puis il dit : « oui, tu as raison, c'est là que Boggiani a été tué, dans cet endroit plein de serpents. Moi, je ne l'ai pas connu. Mais on m'a raconté. Mon oncle m'a montré cet endroit, le Bochandebió (Boggian'debi'o : l'endroit des os de Boggiani).

19. Cette histoire, c'est l'histoire d'une révolution tomaraho entre Tomaraho. Une guerre entre les deux Tomaraho. Les Tomaraho qui ont tué Boggiani et les Tomaraho qui l'aimaient bien. Alors il y a eu une révolution entre ces Tomaraho. Il y avait des Tomaraho qui étaient avec Boggiani. Il leur achetait des choses, des objets typiques, des armes, des plumes, il aidait cette communauté tomaraho. Il avait aussi sa femme et une fille dans cette communauté. Et puis tout le monde est venu là, même des Tomaraho qui étaient plus méchants, ils voulaient que Boggiani parte avec eux aussi. Il y avait des Tomaraho qui étaient plus méchants et ils voulaient que Boggiani parte avec eux. Mais il était plus habitué avec l'autre groupe,

il y avait sa femme [...] une révolution [...] près d'un étang ils l'ont tué [...]. Après il y a eu une grande guerre contre cette communauté de Echienhutá (lieu des serpents), comme une réunion générale qui a commencé contre cette communauté qui avait tué Boggiani. Les bons sont morts aussi, beaucoup de gens sont morts en cette révolution des Tomaraho [...].

20. Juan notait tout cela dans un cahier. Chicharrón lui raconta toute l'histoire de Boggiani et de ces révolutions. En entier. Ils ont parlé toute la nuit, jusqu'à l'aube. Alors Juan lui dit : « tu sais Chicharrón, tu peux avoir confiance maintenant. Nous n'avons plus de secrets, nous sommes comme des frères maintenant. Moi, je vais aider les Tomaraho. Je vais vous aider. On vous donnera des vêtements, on vous donnera des aliments. Maintenant il va y avoir une grande guerre. Ces Boliviens vont venir ici et il y aura une grande guerre. Mais vous n'avez rien à craindre. Maintenant on va vous aider, parce que vous nous avez aidés à trouver Pitiantuta. Dis aux autres de ne pas revenir là-bas. Parce qu'il va y avoir une grande guerre là-bas. Mais vous pouvez être tranquilles ; maintenant on est des amis et on n'a plus de secrets. Vous nous avez aidés et nous vous aiderons ». Ainsi parla Juan et les Tomaraho ont décidé d'aider cet Elebyk.

Épilogue

LE MEURTRE DE GUIDO BOGGIANI ET LA RÉAPPARITION DES TOMARAO

E la notte, quando tutti sono immersi nel sonno, nella tranquillità e nel silenzio della selva misteriosa, all'incerta luce dei fuochi che illanguidiscono, ad un tratto una voce tremolante sorge ; e, mentre gli altri dormono si ode un canto strano che finisce alternativamente in un singulto, interrotto a brevi intervalli da un pianto dirò così accademico, manierato, stranissimo. Il nome del morto è intercalato continuamente nella lamentazione. E' il superstite che veglia e rammenta, evocandone lo spirito, tutte le buone qualità e i meriti del traspasato. E' commovente ; e nulla conosco di più grandiosamente semplice e poetico.

Guido Boggiani,
Description d'un chant funèbre chamacoco⁸⁴⁴

Il est difficile d'aborder à présent ce meurtre dont nous avons préparé le dénouement tout au long de cette étude et qui menace à présent de nous échapper. Nous tenions à l'inclure dans le corps du texte, mais il s'est imposé pour la fin. Servons-nous donc de lui comme d'une apostille ou d'une conclusion – tout meurtre en est une – et essayons de lire à travers lui ce qu'on en est venu à appeler, la « réapparition » des Tomaraho ; nous parlons, bien sûr, du meurtre de Guido Boggiani.

844. Boggiani, cit. in F. SURDICH (1985), « Come viaggiava Guido Boggiani », in : M. Leigheb & L. Cerutti (eds), *Guido Boggiani, pittore, esploratore, etnografo : La vita, i viaggi, le opere*, Milano : Regione Piemonte, 1986, Atti del convegno internazionale, Novara, 8-9 marzo 1985.

« Autrefois, l'artisanat n'existait pas. Chacun faisait ses peintures, son sac ou ses plumes, pour son usage. Quand Boggiani est venu s'installer ici, l'artisanat n'existait pas. Mais lui, il achetait des choses aux Tomaraho. Il voyait quelqu'un avec un beau collier, et il voulait l'acheter. Comme ça. Et il accumulait tout chez lui. Il ne vivait pas dans le campement, mais un peu plus loin. Et là, il gardait l'artisanat. Et les Tomaraho y entraient pendant la nuit, ils lui volaient l'artisanat et ils le lui revendaient de nouveau. Deux fois. Ils volaient de nouveau, et revendaient. Et ils recommençaient. Et ils recommencèrent une fois de plus, et ils ne lui revendirent pas. Ils gardaient les choses. Et alors Boggiani a commencé à chercher les choses qu'il avait achetées. Et il ne les trouvait pas. Et il cherchait. Et il cherchait »⁸⁴⁵.

Il est en effet fort possible que Boggiani ait été, en cette fin de XIX^e siècle, le premier à acheter des « objets indiens » dans cette contrée, le premier à acheter ces objets parce qu'ils étaient indiens. Personne avant lui ne s'était avancé dans le Chaco dans ce but. Ni les estancias ni les exploitations forestières que fleurirent à la fin du XIX^e siècle, ni les casernes de Fuerte Olimpo, d'Albuquerque ou de Nova Coimbra installées sur la rive depuis l'époque coloniale, ni même les commerçants et les trafiquants qui remontaient périodiquement ce fleuve vertébral n'avaient organisé leur relation au monde indien à partir de la question des « objets indiens ». Ils avaient acheté des fourrures, des cuirs, du gibier, des viandes séchées, peut-être un hamac ; ils avaient acheté des femmes, des captifs, de la force de travail ; peut-être avaient-ils racheté aussi ce qu'on venait de leur voler (une chemise, une casquette, un fusil, une moustiquaire), mais ils n'avaient jamais structuré une dynamique et une symbolique autour des « objets indiens ». Vers la fin du XIX^e siècle dans l'Alto Paraguay, ces objets étaient, pour les

845. Nous transcrivons tout au long de ce chapitre une version de synthèse de trois récits de la mort de Guido Boggiani compilés par nos soins entre 2001 et 2005 à María Elena, dans l'Alto Paraguay (voir infra. Annexes II). Deux autres versions indiennes de ce meurtre sont connues. La première est contenue dans le rapport que fit José Fernández Cancio, qui dirigea l'expédition partie au secours de l'explorateur italien. Elle lui fut transmise par Luciano, Indien chacacoco imputé par la justice comme auteur du crime et jugé à Asunción en 1904. Cf. J. FERNÁNDEZ CANCIO (1903), *Alla ricerca di Guido Boggiani : Spedizione Cancio nel Ciaco Boreale (Alto Paraguay). Relazione e Documenti*, Milano : A. Bontempelli, 1903. Nous nous basons dans la transcription que fit M. LEIGHEB (1985), « L'ultimo viaggio e la morte : Ipotesi e testimonianze », in : M. Leigheb & L. Cerutti (eds), *Guido Boggiani, pittore, esploratore, etnografo : La vita, i viaggi, le opere*, Milano : Regione Piemonte, 1986, Atti del convegno internazionale, Novara, 8-9 marzo 1985.

La deuxième fut enregistrée par Fric, deux ans après l'assassinat de Boggiani. Ce dernier récit est resté inédit jusqu'à ce que le fils de Fric ne le publie en préface aux rééditions thèques (1977 et 1981) des « Indiani jizni ameriky », publiés originellement par Fric en 1943. Le récit fut traduit et repris successivement par Leigheb, par P. Fric y par Giordano. Leigheb signale, en fin, la déposition que fit Luciano aux tribunaux d'Asunción, que nous n'avons pas pu trouver, et qui serait contenue dans l'expédient n° 5, vol. 259, Sección 1 (año 1904), des Archives du Palais de Justice. Il signale aussi l'existence de deux interviews que Luciano aurait fait à deux journaux argentins.

colons, les signes les plus probants de leur propre supériorité. La winchester bien en main, personne n'aurait songé à acheter un arc et des flèches ; ces objets n'avaient pas de valeur, ou mieux, ils n'avaient qu'une seule valeur, celle de marquer la frontière et la supériorité *technique* qui rassurait les nuits de Hafflinger et des petits colons de la zone. Aucune institution n'avait mis au centre de sa relation avec le monde indien la « typicité » de ses objets.

Il faut donc imaginer cette scène inédite : à une centaine de kilomètres du fleuve, cette caravane qui avance avec l' « étranger furieux » Boggiani en tête, au milieu de la brousse, cette caravane qui ne cherche plus à explorer ou à assassiner, à convertir ou à embaucher, mais qui désire, avec une précision insolite et obsessionnelle, ce petit collier en plumes ou cet autre mortier si excellemment poli que tel vieil homme garde soigneusement parmi ses affaires. Il a du y mettre du temps, Boggiani, pour arriver à s'expliquer : « *Autrefois, l'artisanat n'existait pas. Chacun faisait ses peintures, son sac ou ses plumes, pour son usage. Quand Boggiani est venu s'installer ici, l'artisanat n'existait pas* ».

Jusqu'alors aussi, les « Chamacoco » étaient une entité bien diffuse. Les colons, reprenant ce terme des Mbayá, qui l'avaient à leur tour repris des Chaná, disaient « Chamacoco » avec quelque indifférence pour nommer l'ensemble des sauvages qui s'agitait dans l'arrière-pays. Boggiani fut le premier à essayer systématiquement de boucler une ethnie chamacoco, à tordre sur elle-même cette ligne de fuite, à lui produire un intérieur. À établir un ensemble de typicités. À produire les collections qui supportaient ces typicités (collections de portraits chamacoco, de mots chamacoco, d'objets chamacoco). Aussi, dans la dernière lettre qu'il écrivit, il justifiait celle qui serait sa dernière expédition par la nécessité impérieuse de « *compléter la collection chamacoco* »⁸⁴⁶ avant de rentrer définitivement en Europe. C'est, donc, à la recherche d'objets typiques qu'il s'avance vers les terres intérieures du Chaco. Insistons sur le fait qu'il y a en ce désir-d'objets-typiques une nouveauté, une spécificité qui annonce l'émergence d'une nouvelle relation au monde indien, une relation marquée par le problème de leurs objets, de la valeur de représentation de ces objets, de leurs typicité.

Il n'est donc pas surprenant que les récits indiens sur l'assassinat de Guido Boggiani préparent la scène du crime à partir du problème des « objets typiques » : avant il n'y en avait pas, Boggiani fut le premier. Mais la valeur de ces récits ne tient pas seulement à ce qu'ils assignent une circonstance plausible ou possible à la mort de l'ethnologue italien, quelque part dans le Chaco au printemps de 1902. Elle tient, sur-

846. G. BOGGIANI (1902), « Lettre à son frère : Puerto 14 de Mayo, 1902 », in : M. Leigheb & L. Cerutti (eds), *Guido Boggiani, pittore, esploratore, etnografo : La vita, i viaggi, le opere*, Milano : Regione Piemonte, 1986, Atti del convegno internazionale, Novara, 8-9 marzo 1985.

tout, à ce qu'ils disent à travers elle une circonstance présente ; ces récits réfléchissent et fonctionnent à l'intérieur d'une « actualité ». Revenons à présent sur la réapparition des « tomaraho », au cours des années 1980, et montrons en quoi la mort de Boggiani l'illumine. Nous transcrivons *in extenso* ce long paragraphe d'un entretien avec Ticio Escobar, critique d'art, ethnologue et muséologue paraguayen :

« Nous avons visité une exposition à São Paulo, peut-être en 1985, une exposition sur l'« Art de la plume », qui fut plus tard présentée à Paris. Nous avons eu l'idée de faire une exposition du même type au Paraguay. Nous savions qu'il existe un bel art en plumes au Paraguay mais nous avons très peu d'objets. Nous nous sommes mis à chercher des objets un peu partout, à demander à des amis, à chercher dans des collections privées, à visiter quelques communautés, des musées. Nous avons réuni une collection intéressante, avec des pièces maká, chiripá, etc. Mais nous savions qu'historiquement les plus belles pièces d'art en plumes sont celles des Chamacoco, et nous n'en avons pas. Ne serait-ce que pour une question symbolique il fallait que nous trouvions au moins une plume des Chamacoco. Chase-Sardi nous a suggéré de nous mettre en contact avec B.B., un « dirigeant » chamacoco avec qui il travaillait dans un projet, à Asunción. Nous l'avons rencontré. Nous lui avons demandé s'il pouvait nous trouver quelques objets. Il nous a dit que les Chamacoco enterraient leur morts avec tous leurs objets, avec toutes leurs plumes et parures. Il nous a dit aussi que les objets en plumes étaient utilisés pour le rituel, mais que le rituel ne se faisait plus depuis très longtemps, qu'ils l'avaient abandonné. Je lui ai dit de faire un effort, de nous trouver au moins une plume, histoire que la case « chamacoco » ne soit pas vide dans le catalogue. Il nous a dit que c'était impossible, que ces choses-là ne se faisaient plus.

En sortant de la réunion il y avait un Chamacoco assis sur un tronc, c'était C.L. Je ne le connaissais pas encore. Il s'est approché : « j'ai écouté la discussion que vous aviez là-dedans. Je connais un groupe... », c'était une histoire impressionnante, il parlait d'un groupe qui était dans l'intérieur du Chaco et qui pratiquait encore le rituel. Tu te rends compte ? c'est comme si... tu faisais la paléontologie et puis un type arrive et te raconte qu'il a vu l'autre jour un animal gigantesque avec un long cou long... un dinosaure. C'était impressionnant. Je lui ai dit que SúsNIK donnait pour mort ce rituel dès 1957. Que la mission évangélique avait fini avec tout ça, que pour tout le monde, la fête des anabsoro ne se pratiquait plus... Des Tomaraho ? mais s'il y a quarante ans qu'ils ont disparu ! tu te rends compte ? Nous avons réussi à nous rendre sur place un an plus tard. Ils étaient en train de mourir, emprisonnés dans une estancia, dans un coin... ils étaient dans

une sorte de ritualisation à l'infini, ils n'arrêtaient pas de chanter, il y en avait qui s'étaient abîmés la gorge, un deuil permanent, une espèce de transe ou de deuil sans fin, ils n'arrêtaient pas de chanter leurs morts... et ils mourraient. Enfin, c'est une autre histoire qui commence... la Commission de Solidarité... les terres que nous avons trouvées... les médecins. Les gens de l'estancia ne voulaient pas nous laisser entrer, ils niaient complètement l'existence de ces gens. Nous avons du y aller avec la presse, avec le soutien de quelques politiques... je ne sais pas, finalement on se trompe toujours sur ces choses, il n'y a pas moyen de ne pas faire erreur. Le fait est qu'on a finalement fait une exposition presque entièrement dédiée aux objets chamacoco... euh... pardon... Tomaraho »⁸⁴⁷.

C'est en ceci que Boggiani – le premier acheteur d'objets typiques – brille à travers le temps. La « réapparition » des Tomaraho est inextricablement liée au problème de l'« artisanat ». Plus tard, au cours des années 1990, leur affirmation sur la scène locale se construit elle aussi à partir de leurs objets. Dès les années 1960, l'ensemble des populations « chamacoco » riveraines avaient subi une déculturation forcée du fait des missionnaires évangéliques installés à Bahia Negra (Puerto Diana). Les anciennes parures et traditions étaient devenues « démoniaques », et avec elles les anabsoro, qualifiés de « clowns » (« *payasos* », « *payasería* ») ; SúsNIK livre une analyse lumineuse de ce processus dans son œuvre fondamentale *Chamacoco : Cambio Cultural*⁸⁴⁸. Ce livre est tout entier construit sur la disparition de la fête des anabsoro (la dernière, en 1957, fut ethnographiée par SúsNIK elle-même, cf. infra, annexe I). C'est dire, donc, si la « réapparition » des Tomaraho vint troubler la scène alto paraguayenne. Non seulement le terme « Ishir », qui venait d'être intronisé et accepté par la loi, a dû faire marche arrière pour réintroduire la distinction (et la force distinctive) entre Ebitoso et Tomaraho ; non seulement l'ensemble des relais, des représentants, des « caciques » et des organisations (la mission évangélique en première ligne) a été mis sous tension par la réintroduction d'une fracture politique jusqu'alors submergée ; mais une nouvelle scène s'ouvrit aussi, qui mettait la « culture traditionnelle » – c'est-à-dire fondamentalement les objets et les rituels – au centre de la relation (économique, symbolique, politique) avec la capitale et les acteurs du monde indigéniste. Une faction des

847. Nous avons finalement décidé de ne pas publier cet entretien dans les annexes. Les références à des circonstances, des personnes et des institutions sont trop directes et délicates, il est impossible de les déguiser sans rompre l'ensemble du récit. Nous nous permettons seulement d'en traduire ce morceau, qui a la valeur de sa franchise et de sa clarté. Nous remercions M. Escobar qui nous a permis de le faire.

848. B. SÚSNIK (1969), *Chamacocos I : Cambio cultural*, Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1969. Le dictionnaire Ishir-Español des missionnaires traduit très précisément « anabsoro » par « clown mythologique ». ULRICH & ULRICH, *op. cit.*

« Chamacoco » établie dans la mission évangélique quitta les lieux et s'installa avec les « Tomaraho » (la cohabitation ne dura pas longtemps, d'anciennes rivalités firent surface), et une sorte de « revival » ethnique assez publicité vint troubler le paisible et pieux monde de Bahia Negra. Depuis quelques années, un circuit d'éco-tourisme brésilien se détourne de son circuit « pantanal » pour faire escale à Puerto 14 de Mayo où un éco-ethno-musée au futur incertain reçoit quelques touristes et leur vend des « objets typiques ». De la sorte, l'artisanat d' « objets typiques » est devenu l'une des principales ressources économiques et le principal objet d'échange avec les marchés d'Asunción. Ce processus est hésitant, il n'a pas la même force qu'ailleurs dans le continent, il marque une tendance pas encore complètement affirmée.

Mais on ne peut comprendre ce processus qu'à la condition de dépasser l'idée qui veut que ces objets et ces rituels soient l' « expression » d'une signification ultime, profonde et vraie qui aurait su survivre aux aléas de la colonisation occidentale, signification ultime et inextricablement ancrée dans la cosmovision et la langue de ces gens-encapsulés. Non pas, bien sûr, qu'il n'y ait pas dans ces objets et ces traditions une densité et une différence culturelle en jeu. Mais il s'agit, justement, de comprendre en quoi consiste ce « jeu ». En d'autres termes, les objets ne sont jamais l'expression unilatérale et monologique d'une culture mais, au contraire, un espace signifiant situé à la croisée des regards et de vecteurs culturels hétérogènes. Ils sont habités par une tension dialectique. Ils sont le fait aussi bien d'un fond culturel re-mobilisé pour l'occasion que du regard et du désir fétichiste des « autres » (et de nous-mêmes). Ils sont travaillé par un double désir. Ils ne sont pas l'expression d'une détermination profonde, mais l'enjeu d'une dialectique qui leur imprime un mouvement, une évolution, une historicité.

« Kamitia était furieux. Kamitia était le beau-frère de Boggiani. Ils étaient venus ensemble. Et il disait : “alors Boggiani, tu es grand et fort et tu vas permettre qu'on te leurre ainsi ! on dirait que tu as peur ! Et pourtant tu es plus grand et plus fort ! Il faut reprendre tous ces objets !” Ainsi parlait Kamitia. Kamitia vivait avec Boggiani. Ils étaient arrivés ensemble. Il harcelait Boggiani. Alors Boggiani a appelé Kogorbich. Kogorbich était un grand chef, un mpolotá, le chef de cette communauté. Et Boggiani lui a dit : “tu diras à tous tes gens de partir d'ici ! Ça suffit maintenant, vous avez volé tout ce que je vous avais acheté. Maintenant il faut que vous dégagiez ! Sinon il y aura un problème ici”. Ainsi parla Boggiani. Mais les gens ne faisaient aucun cas de ce que disait Kogorbich. Boggiani avait beaucoup de choses, beaucoup ! et les gens ne voulaient plus s'en aller. Alors Boggiani se moquait de Kogorbich : “mais tu n'est pas le chef alors ? moi dans mon pays je suis le chef, le chef des Italiens, et les gens écoutent quand

le chef parle ! Mais toi ! on dirait que plus personne ne veut t'écouter !" Il était furieux, Boggiani. Il prit un Tomaraho et il le poussa bien loin, puis un autre. Il voulait montrer sa force. Les gens ont couru pour se protéger et se cacher. Ils avaient peur de Boggiani, ils avaient peur de Kamitia aussi ».

Le meurtre de Boggiani « est bon à penser » cette dialectique. Il la réfléchit, il la travaille. Il est comme une forme de synthèse ou de moment dense qui permet de penser l'avènement de cette strate fétichiste. Or il apparaît que ce meurtre n'est pas le premier à jouer ce rôle (et peut-être pas le dernier non plus). On pourrait, de fait, tracer l'archéologie de cette dialectique en dressant l'inventaire des meurtres qui jalonnent l'« histoire chamacoco ». L'histoire de ces « histoires de meurtres », de ce qu'elles disent, de ce qu'elles permettent de penser. On finirait peut-être par discerner plusieurs « façons de mourir assassiné », plusieurs configurations possibles de la scène du crime et, à travers elles, plusieurs constructions possibles des motifs du crime, de ses circonstances politiques, de ce qu'il mit en jeu et de ce qu'il laissa penser. On découvrirait alors, peut-être, qu'à chaque strate ethnonymique correspond une « façon de se faire tuer » (une sorte d'archéologie des assassinats dans le Chaco) ; que chaque nom ethnique cache la scène d'un crime ou encore, que ces crimes – que l'histoire de ces crimes – constituent, d'une certaine manière, l'envers de cette histoire de noms que nous avons racontée.

Dans la strate « ancienne », bien évidemment, le meurtre des anabsoro, homicide fondateur et fondamental, degré zéro de cette histoire. Il advient au centre des tensions – sociologiques, symboliques, politiques – qui travaillent la situation de « dépendance périphérique » que nous avons essayé d'argumenter tout au long de cette étude. Il advient à cause des tensions produites par l'avancée colonisatrice, sur le Chaco, des grands foyers arawak, chiquito et/ou otuqui qui le circonscrivent. C'est contre leur « devenir chien » que ces gens s'acharnent sur les « étrangers furieux » ; c'est pour ne pas se faire traiter de « tamkok, chamkok » par les colons otuqui ou chané qu'ils les assassinent ; pour résister au devenir « chamacoco ». Ce terme, « *tamkok*-chiens », qui organise la « strate ancienne », se joue donc sur fond d'un meurtre primordial ; un meurtre qui sert à penser – et c'est le rôle de la *parole d'Ashnuwerta* – les possibilités et les limites de cet engrenement périphérique, de cette domesticité hésitante sur les pôles d'attraction alto paraguayens. Ce meurtre brille au centre de la strate ancienne, dans la dialectique qui s'installe entre le regard des grands foyers péri-chaquéens (qui disent *tamkok*, « chiens ») et celui des populations de l'intérieur du Chaco (qui disent *anabsoro*, étrangers furieux).

Dans la strate « jésuite », le martyr du frère Romero à San Ignacio de Zamucos. Faut-il rappeler que l'avancée jésuite sur le Chaco est entièrement travaillée par des

assassinats ? Muratori en dresse un inventaire provisoire ; rien que pour le Chaco : « *les barbares ont massacré en divers temps les pères Pedro Ortíz, Bartolomé Blende, Santiago de Alfaro, José de Arce, Pedro Espinoza, Luis Cavalieri, les pères Fernández, Arias, Mazzo, de Silva, Mendoza, Solinas, Ozorio, Ripario, Sánchez, et d'autres dont le sang a fertilisé ces contrées barbares et est devenu, comme aux premiers temps de l'Église, la semence d'une infinité de nouveaux chrétiens* »⁸⁴⁹. Les missionnaires de Chiquitos, donc, avancent vers le Chaco et installent en son centre, comme avant eux les « étrangers furieux », cette petite place des fêtes où défilent à présent, non plus les anabsoro et leurs familles, mais les acolytes de Chiquitos ou du Paraguay qui accompagnent Zea, Romero ou Chomé. Cette petite place de fêtes qui, à l'instar du *tobich* anabsonique, doit permettre de regrouper progressivement les gens qui accourent d'un peu partout pour profiter de la manne évangélique. Le meurtre de Romero est en droite ligne l'héritier de celui des anabsoro. Ils partagent une même structure formelle. C'est à nouveau la « dépendance périphérique » qui est en jeu, ce monde hésitant qui gravite autour de la mission – autour du *tobich* – sans finir de se stabiliser. C'est encore d'une frontière qu'il s'agit. Ce meurtre la pense aussi. C'est pour échapper au « devenir zamuco » que le jésuite est assassiné. Encore une fois, un « nom » ne réussit pas à s'affirmer, ce « nom » qui est au centre de la strate jésuite, et qui ne peut finir de s'écrire parce que le meurtre de Romero le fait échouer.

Dans la strate « moderne » enfin, le meurtre rutilant de Guido Boggiani, de Boggiani et de sa première monographie « *chamacoco* » et de sa collection d'« objets *chamacoco* » qu'il ne pourra finir de constituer, devenu qu'il est lui-même une constellation d'objets – l'appareil photo, la boussole, ses assiettes, son canif dispersés dans le Chaco indien. Une fois de plus un meurtre empêche un nom, un meurtre travaille au centre de sa strate ethnonymique. Car si l'Italien n'a pas pu affirmer que le « vrai nom » de ces gens était « Oshiro », c'est bien parce qu'un horizon trop massif de « *Chamacoco non proprement dits* » l'en a empêché. Taxonomiquement d'abord, concrètement ensuite : ce sont ces *Chamacoco non-proprement-dits* qui lui assènent le coup fatal. Mais Boggiani n'est pas le seul dans sa strate, pas plus que Romero dans la sienne. Il y a le meurtre de Créveaux quelques années auparavant, sur le cours supérieur du Pilcomayo ; celui d'Ibarreta, dans les Esteros de Patiño ; et le presque meurtre de Thouar lorsqu'il s'avancait, avec la maladresse qui lui était caractéristique, vers le centre du Chaco Boréal. Ibarreta, Créveaux et Boggiani organisent une nouvelle strate dans cette trop

849. L.A. MURATORI (1743/49), *Cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay*, trad. fr. : *Relation des missions du Paraguay*, Paris : La Découverte, 2002, p. 132.

grossière archéologie des meurtres que nous cherchons à ébaucher. Toute la spécificité de cette strate tient à ce désir d'objets-indiens qui anime explorateurs et ethnologues de la fin du XIX^e siècle. Ce désir-des-objets-de-l'autre qui cache trop mal le désir-de-rendre-l'autre-un-objet. C'est en ceci que cette strate est fétichiste.

« Le lendemain Kamitia et Boggiani se promenaient dans le campement. Les gens avaient peur, ils se jetaient sur le côté lorsque les deux hommes avançaient. Alors Kamitia demanda : “Où sont passées les femmes ? Pourquoi les enfants ne sont plus là ?” Il demandait, Kamitia. Les hommes ont répondu que les femmes étaient parties avec leurs petits pour chercher des caroubes. – “Et pourquoi sont-elles parties si tôt ?” demanda encore Kamitia, – “parce que plus tard le soleil sera trop haut et les enfants en souffriraient” lui répondirent les autres. L'ambiance était tendue et Kamitia savait déjà que l'absence des femmes et des enfants n'était pas bon signe. Mais il était confiant, parce qu'il savait que les autres ne pouvaient rien contre Boggiani. “Si les femmes sont parties chercher des caroubes, pas de problème. J'ai cru qu'elles n'étaient pas là parce que vous vouliez tuer Boggiani. Sachez que vous ne le pourrez pas et que si vous osez vous approcher, on vous tuera tous ! Tous ! et il ne restera pas de femme qui ne devienne veuve !” Ainsi parla Kamitia. Et les gens avaient peur. Ils voulaient tuer Boggiani, mais ils ne savaient pas comment ».

Les objets que cherche Boggiani ne sont pas les mêmes qui organisent le commerce indien de nos jours. Dans les deux cas il y a une « typicité » en jeu, une identité indienne qui est organisée à partir de la classification de ses objets, à partir de leur valeur de représentation. La strate fétichiste ne se dément pas : mais quelque chose a changé. Nous notions au début de cette étude comment, il y a quelques décennies, l'ensemble des dénominations ethniques dans le Chaco a basculé. Ce bouleversement s'est aussi traduit dans l'univers des « objets typiques ». De fait, de nos jours, le plus grand « désordre » règne à ce niveau. Il y a quelques mois encore, un ethnologue ayoréiste italo-français criait au scandale parce qu'il avait cru voir des Maká vendre des objets ayoré sur les marchés urbains d'Asunción. Nous confirmerons ses soupçons et attiserons peut-être encore son indignation en notant comment, plus largement, des Tomaraho se sont mis très récemment à la production de girafes entaillées, ou des Ebidoso signent des objets construits sur un modèle caduvéo ; comment il n'est pas rare que des Maká vendent des chasse-rêves nord-américains et que des petits anabsoro aux allures trop proches de Barth Simpson tombent de temps à autre dans les mains des touristes perplexes. N'opposons à ce petit scandale taxonomique aucune nostalgie des authenticités perdues ;

c'est un signe de vie si le Chaco commence à se peupler de girafes aux têtes de cabiais ; il est même salubre que des Maká se mettent aux objets ayoré et c'est peut-être par ce biais détourné que la sacro-sainte permanence des ethnies commencera à s'effondrer et l'étanchéité puriste des missions ou des réserves militaires finira par succomber. C'est à partir des objets indiens, des collections d'objets indiens, que les classifications ethniques du Chaco ont été établies à la fin du XIX^e siècle et c'est à partir d'eux qui fut défini le régime de « typicités » qui rassura longtemps les archivistes ; à partir d'eux que les ethnies furent *objectivées* : c'est par un bien heureux paradoxe que ces mêmes objets menacent aujourd'hui de brouiller le travail des ethno-arpenteurs de toujours :

« Ils ne savaient pas comment tuer Boggiani. Les Tomaraho ont travaillé toute la nuit en silence, toute la nuit. Ils ont tissé un beau hamac. Oh ! c'était le plus beau hamac qu'on n'ait jamais tissé. Le plus beau hamac beau qu'ils aient jamais fait. Ils ont travaillé toute la nuit. Les Tomaraho savaient que Boggiani ne pourrait pas y résister. Et le lendemain, ils l'ont suspendu au centre du village, bien loin de la maison de Boggiani. Et quand il l'a vu, il n'a pas pu résister : "Tu as vu ce hamac, Kamitia ? Tu as vu ce hamac ? Il faut qu'il soit à moi, il faut que je l'emmène". Ainsi criait Boggiani. Ils l'avaient suspendu au centre du campement. Et Boggiani n'a pas pu résister. Il est enfin sorti de chez lui et il est venu voir ce hamac. Il était debout, là, à côté du hamac. Alors un Tomaraho est arrivé par derrière et lui a explosé le crâne avec son noshiko (massue). Il est mort à côté du hamac. Puis ils tombèrent sur le Kamitia aussi, et ils lui ont explosé la tête aussi, comme à Boggiani. Ils sont restés par terre tous les deux, à côté du hamac. Et puis tout le monde est parti, tout le monde avait peur que les Italiens ne viennent se venger ».

Bibliographie

- AGUIRRE, JUAN FRANCISCO DE 1783. – Diario del capitán de fragata Don Juan Francisco de Aguirre. - Buenos Aires : Revista de la Biblioteca Nacional, 1948, t. XVIII, n° 45 y 46.
- AGUIRRE ACHÁ, JOSÉ 1933. – *La antigua provincia de Chiquitos, límite de la provincia del Paraguay : Anotaciones para la defensa de los derechos de Bolivia sobre el Chaco Boreal*. - La Paz : Imp. Renacimiento, 1933, 166 p.
- ALARCÓN Y CAÑEDO, JOSÉ DE & RICCARDO PITTINI 1924. – *Il “Ciacco paraguay” e le sue tribu*. - Torino : Missione salesiane, Società editrice internazionale, 1924.
- ALBISETTI, CESAR & ANGELO JAYME VENTURELLI 1962. – *Enciclopédia Bororo*. - Campo Grande : Faculdade Dom Aquino de Filosofia, Ciências e Letras, Instituto de Pesquisas Etnográficas, 1962/69, 2 vols. - Vol. 1 : *Vocabulário e Etnografia*, 1076 p. ; vol. 2 : *Lendas e Antropônimos*, 1287 p.
- ALMEIDA, MARLI AUXILIADORA DE 2005. – « “Pacificação” dos Bororo Coroado na Província de Mato Grosso : “Guerras e Alianças”, 1845-1887 ». - In : Seminário Temático « Guerras e Alianças na História dos Índios : Perspectivas Interdisciplinares » [XXIII Simpósio Nacional de História], Londrina, Brasil, 2005.
- AMARILLA-STANLEY, DEISY (ed.) 2001. – *Oé chojninga : Relatos bilingües ayoreo-castellano*. - Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2001, 229 p.
- AZARA, FÉLIX DE 1799. – « Informe al virrey Antonio Olaguer Feliú, sobre proyectos de colonizar el Chaco : Buenos Aires, febrero 19 de 1799 ». - In : Pedro De Angelis (ed.), *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*. - Buenos Aires : Imprenta del Estado, 1836, vol. VI, p. 3-9. • Rééd. in : Félix de Azara, *Memoria sobre el estado rural del Río de la Plata y otros informes*. - Buenos Aires : Bajel, 1943, p. 185-197. • Idem in : Manuel Lucena Giraldo & Alberto Barrueco Rodríguez (eds.), *Escritos fronterizos de Félix de Azara*. - Madrid : Icona, 1994, p. 187-191.

AZARA, FÉLIX DE 1806. – *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata*. - Madrid : Sánchiz, 1847, 2 vols., 348, 288 p. - Obra póstuma. La publica su sobrino y heredero Agustín de Azara, bajo la dirección de Basilio Sebastián Castellanos de Losada. • Rééd. : Asunción : Biblioteca Paraguaya, 1896. • Idem : Buenos Aires : Bajel, 1943, xiii+383 p.

AZARA, FÉLIX DE 1809. – *Voyages dans l'Amérique méridionale : Depuis 1781 jusqu'en 1801*. - Paris : Dentu, 1809, 4 vols. + Atlas 25 planches. - Texte vol. I, p. 1-389, et vol. II, p. 1-388. - Éd., « Avertissement de l'éditeur », p. v-xii, et « Notice sur la vie et les écrits de Don Félix de Azara », p. xiii-lx, par Charles A. Walckenaer. • Rééd. : *Voyages dans l'Amérique méridionale : 1781-1801*. - Paris : CoLibris, 2007, cviii+470 p. - Texte p. 1-382 ; étude préliminaire : « Où sont passés les infidèles ? : Une géographie post-jésuite au XVIII^e siècle », p. vii-lxiv, par Nicolas Richard.

B

BALDUS, HERBERT 1927. – « Os Indios Chamacocos e a sua lingua ». - In : *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1927, vol. 15, n° 2, p. 5-68.

BALDUS, HERBERT 1931a. – « Notas complementâres sôbre os índios Chamacoco ». - In : *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1931, vol. 17, p. 529-551.

BALDUS, HERBERT 1931b. – « Die Allmutter in der Mythologie zweier südamerikanische indianerstämme (Kágaba et Tumerehá) ». In : *Archiv für Religionswissenschaft*, Stuttgart, 1931, vol. 29, n° 214, p. 285-292. • Trad. fr. : « La mère commune dans la mythologie de deux tribus sudaméricaines (Kágaba et Tumerehá) ». - In : *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, Tucumán, 1932, vol. II, p. 471-479.

BALZAN, LUIGI 1891/94. – *Viaggio di esplorazione nelle regioni centrali del Sud America*. - Milano : Treves, 1931, xix+ 368 p. - Ed. orig. in : *Bolletino della Società Geografica Italiana*, Roma, 1891/94. • Trad. fr. : *Des Andes à l'Amazonie : 1891-1893*. - Boulogne-Billancourt : Ginkgo, 2007, Col. Memoire d'Homme.

BARBOSA, PABLO 2005. – « Mi pueblo se llama Ishir ». - In : *Última Hora*, Asunción, 22 junio 2005. - Carta abierta.

BARRETO, SINDULFO 1969. – *Nubes sobre el Chaco : Porqué no pasaron. Revelaciones diplomáticas y militares*. - Asunción : Talleres gráficos de la Escuela Técnica Salesiana, 1969.

BEJARANO, RAMÓN CÉSAR 1983. – *Honremos también a nuestros indígenas*. - Asunción : Editorial Toledo, 1983, 76 p.

BÉLAIIEFF, JUAN 1924. – « Informe de la misión de reconocimiento de 1924 elevado al Ministerio de Guerra y Marina ». - Asunción, Biblioteca Ossuna-Massi : 13

BÉLAIIEFF, JUAN 1925. – « Informe de la misión de reconocimiento de 1925 elevado al Ministerio de Guerra y Marina ». - Asunción, Biblioteca Ossuna-Massi : 7.

BÉLAIIEFF, JUAN 1928. – *Viaje de reconocimiento a Bahía Negra por orden del Ministro de Defensa, Guerra y Marina Luis A. Riart. Recomendaciones para destacamentos de*

- Guarda Fronteras reclutando las « tribus indias » del Chaco Paraguayo ... alistar indios al ejército, etc. - Asunción : Archivo del Ministerio de Defensa Nacional, vol. Notas reservadas, Informes sobre movimiento de tropas, y agentes extranjeros, telegramas : 435-478.
- BÉLAIIEFF, JUAN 1928. – « Informe de la misión de reconocimiento de 1928 elevado al Ministerio de Guerra y Marina ». - Archivo del Ministerio de Defensa Nacional, Asunción : 7.
- BÉLAIIEFF, JUAN 1936. – « Clanes entre los chamacocos ». - In : *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 1936, vol. III, nº 6, p. 192.
- BÉLAIIEFF, JUAN 1936. – « Tabla de identificación de las tribus del Chaco Paraguayo ». - In : *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 1936, vol. III, nº 6, p. 193-194.
- BÉLAIIEFF, JUAN 1937. – « El vocabulario chamacoco : Castellano-chamacoco, chamacoco-castellano. Texto chamacoco. Canción de la tormenta ». - In : *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 1937, vol. IV, nº 1, p. 10-47.
- BÉLAIIEFF, JUAN 1941. – « Los indios del Chaco Paraguayo y su tierra ». - In : *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 1941, vol. III. • Reed. in : Augusto Roa Bastos (ed.), *Las culturas condenadas*. - Mexico : Siglo XXI, 1978, p. 112-135.
- BÉLAIIEFF, JUAN 1946. – « The present-day Indians of the Gran Chaco ». - In : Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*. - Washington : Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, 1946, vol. 1, *The Marginal tribes*, p. 371-380.
- BÉLAIIEFF, JUAN 1953. – « Paraguay : Algunas características de los indígenas del Chaco ». - In : Boletín indigenista, Asunción, vol. XIII, nº 2, p. 160-164.
- BERNÁ SERNA, DAVID & EVA HERRERO GALIANO 2004. – « Los Maká ». - In : *Suplemento Antropológico*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, diciembre 2004, vol. XXXIX, nº 2, p. 13-122.
- BERNARD, CARMEN 1977. – *Les Ayoré du Chaco septentrional : Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag*. - Paris & Den Haag : Mouton, 1977, 231 p.
- BLASER, MARIO 1992. – « ...Y ya se es Ishír : Tradición e identidad en Colonia Potrerito ». - In : *Primer Congreso Argentino de Americanistas-1992 : V Centenario del Descubrimiento de América (1492-1992)*. - Buenos Aires : Liga Naval Argentina, 1995, t. II, p. 57-71.
- BLASER, MARIO 2004. – « “Way of life” or “Who decides” : Development, Paraguayan Indigenism and the Yshiro People’s Life Projects ». - In : Mario Blaser, Harvey A. Feit & Glenn McRae (eds.), *The way of development : Indigenous peoples, life projects and globalization*, London : Zed Books, p. 52-71.
- BOGGIANI, GUIDO 1894. – « I Ciamacoco ». - In : *Atti della Società Romana di Antropologia*, Roma, 1894, vol. II, nº 1, p. 9-127.
- BOGGIANI, GUIDO 1895. - *I Caduvei*. - Roma : Presso la Società geografica italiana, 1895, 59 p.
• Trad. port. de Amadeu Amaral Jr : *Os Caduveo*. - São Paulo : Martins, 1945, Col.

- Biblioteca histórica brasileira, vol. 14, 310 p. - Prefácio e estudo histórico e etnográfico de G.A. Colini ; revisão, introdução e notas de Herbert Baldus.
- BOGGIANI, GUIDO 1895. – *Viaggi d'un artista nell'America Meridionale : I Caduvei (Mbaya o Guaycurú)*. - Roma : Leoscher, 1895, xxiii+339 p. • Trad. port. de Amadeu Amaral Jr : *Os Caduveo*. - São Paulo : Martins, 1945, Col. Biblioteca histórica brasileira, vol. 14, 310 p. - Prefácio e estudo histórico e etnográfico de G.A. Colini ; revisão, introdução e notas de Herbert Baldus.
- BOGGIANI, GUIDO 1898. – « En favor de los indios Chamacocos ». - In : *Revista del Instituto Paraguayo*, Asunción, vol. XVIII, n°11, p. 168-183.
- BOGGIANI, GUIDO 1898. – « Etnografía del Alto Paraguay ». - In : *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, Buenos Aires, vol. XVIII, n° 10-12, p. 1-15.
- BOGGIANI, GUIDO 1900. – « Compendio de Etnografía Paraguaya Moderna (I. Los Toba, II. Los Machicui, III. Los Chamacoco) ». - In : *Revista del Instituto Paraguayo*, Asunción, 1900, vols. I et II, p. 40-48, 129-144, 145-206 et 49-64, 65-85.
- BOGGIANI, GUIDO 1902. – « Lettre à son frère : Puerto 14 de Mayo, 1902 ». - In : Maurizio Leigheb & L. Cerutti (eds), *Guido Boggiani, pittore, esploratore, etnografo : La vita, i viaggi, le opere*. - Milano : Regione Piemonte, 1986, p. 141-162. - Atti del convegno internazionale, Novara, 8-9 marzo 1985.
- BÓRMIDA, MARCELO & MARIO CALIFANO 1978. – *Los Indios Ayoréo del Chaco Boreal : Información básica acerca de su cultura*. - Buenos Aires : Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1978, 188 p. • Reed. : « Los Ayoreo del Chaco boreal ». - In : José Zanardini (ed.), *Cultura del pueblo Ayoreo*. - Asuncion : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2003, vol. 44, p. 7-224.
- BRAUNSTEIN, JOSÉ 1983. – *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. - Buenos Aires : Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, 1983. - Serie Trabajos de Etnología, n° 2, 173 p.
- BRAUNSTEIN, JOSÉ (ed.) 1991. – *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*. - Las Lomitas [Arg.], 1991.
- BRAUNSTEIN, JOSÉ & ELMER S. MILLER 1999. – « Ethnohistorical Introduction ». - In : Elmer S. Miller (ed), *Peoples of the Gran Chaco*. - Westport [Conn.] : Bergin & Garvey, Col. Native Peoples of the Americas, 1999, p. 1-22.
- BRAUNSTEIN, JOSÉ 2003. – « Los Maká : Tradición y turismo ». - In : XXIII Encuentro de Geohistoria Regional, Oberá, Misiones, Argentina, 2003.
- BREMEN, VOLKER VON 1991. – *Zwischen Anpassung und Aneignung : Zur Problematik von Wildbeuter-Gesellschaften im modernen Weltsystem am Beispiel der Ayoréode*. - München : Anacon, 1991, 322, p.

- BREMEN, VOLKER VON 2005. – « Impactos de la Guerra del Chaco en la territorialidad ayorea ». - In : Nicolas Richard ; Luc Capdevila & Capucine Boidin (éds.), *Les guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*. - Paris : CoLibris, 2007, p. 263-280. - Actes du colloque international « Le Paraguay à l'ombre de ses guerres : Acteurs, pouvoirs et représentations », Paris, 17-19 novembre 2005.
- BRINTON, DANIEL G. 1898. – « The linguistic cartography of the Chaco region ». - In : *American Philosophical Society*, Philadelphia, vol. 37, p. 178-205.
- BRUN, ERNESTO ; MIGUEL CHASE-SARDI & MIGUEL ÁNGEL ENCISO 1990. – *Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay*. - Asunción : CIDSEP, 1990.
- BRUNO, CAYETANO 1968. – *Historia de la Iglesia en la Argentina*. - Buenos Aires : Don Bosco, 1968, t. IV : 1686-1740.
- BRUNO, CAYETANO 1988. – *La Evangelización del aborígen americano : Con especial referencia a la Argentina*. - Buenos Aires : El Derecho & Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, 1988, 151 p.
- C**
- CAPDEVILA, LUC 2007. – *Une guerre totale : Paraguay, 1864-1870*. - Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2007, 510 p.
- CARDIEL, JOSÉ 1771. – *Las Misiones del Paraguay*. - Madrid : Historia 16, 1989, 204 p.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO 1960. – *Do índio ao bugre : O processo de assimilação dos Terêna*. - Rio de Janeiro : Livraria Francisco Alves, 1976 (2^a ed. rev.), 149 p.
- CARDÚS, JOSÉ 1886. – *Las Misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia : Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884*. - Barcelona : Librería de la Inmaculada Concepción, 1886, 429 p.
- CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA DE 1993. – « Les études ge ». - *L'Homme*, Paris, vol. 126/128, 1993, p. 77-93.
- CASABIANCA, ANGE-FRANÇOIS 1999. – *Una guerra desconocida : La Campaña del Chaco Boreal, 1932-1935*. - Asunción : El Lector, 1999, 7 vols.
- CHARLEVOIX, PIERRE-FRANÇOIS-XAVIER 1756/57. – *Histoire du Paraguay*. - Paris : Didot, 1756/57, 6 vols, 12 cartes.
- CHASE-SARDI, MIGUEL 1971. – « La situación actual de los indígenas del Paraguay ». - In : *Suplemento Antropológico*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, vol. VI, n° 1-2, p. 9-99.
- CHASE-SARDI, MIGUEL 2003. – *¡ Palavai Nuú ! : Etnografía nivaclé*. - Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2003. - Col. Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 45, 2 vols., 635+cvi, 684+cii p.

- CHOMÉ, IGNACE 1738. – « Carta al Padre Pedro Vanthiennen : Reducción de San Ignacio de los Zamucos, mayo 17 de 1738. - In : *Cartas edificantes y curiosas escritas de las Misiones extranjeras y de levante por algunos misioneros de la Compañía de Jesús*. T. p. e. P. D. Davin. Madrid : Imp. de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, 1756, vol. XIV, p. 242-246.
- CHOMÉ, IGNACE 1746. – « Carta : San Miguel de Chiquitos, septiembre 15 de 1746 ». - In : J. B. Vaudry, « Relación Histórica sobre la reducción de San Ignacio de Zamucos », *Boletín de la Sociedad Geográfica de Sucre*, Sucre, 1936, vol. XXX, p. 324-326.
- CLARK, CHARLES UPSON 1937. – « Jesuit letters to Hervas on American languages and customs ». - In : *Journal de la Société des américanistes*, Paris, 1937, vol. 29, p. 97-145.
- CLASTRES, HÉLÈNE 1975. – *La Terre sans mal : Le prophétisme tupi-guarani*. - Paris : Seuil, 1975, 153 p.
- CLASTRES, PIERRE 1972. – *Chronique des indiens Guayaki : Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*. - Paris : Plon, Coll. Terre humaine, 356+32 p.
- CLASTRES, PIERRE 1974. – *La société contre l'État : Recherches d'anthropologie politique*. - Paris : Minit, 1974, 186 p.
- CLASTRES, PIERRE 1977. – « Archéologie de la violence : La guerre dans les sociétés primitives ». - In : *Libre*, Paris, 1977.
- CLASTRES, PIERRE 1977. – « Indiens de la Fôret (Amérique du Sud) ». - In : Yves Bornefoy (éd.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris : Flammarion, 1981, p. 546-553.
- COLBACCHINI, ANTONIO & CESAR ALBISETTI 1942. – *Os Bororós orientais : Orarimogodogue do Planalto Oriental do Mato Grosso*. - São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1942, 454 p.
- CARLOS COLOMBINO 1985. – *El Cambaranga*. - Asunción : Museo del Barro, 1985.
- COMBÈS, ISABELLE 1992. – *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guaraní*. - Paris : Presses universitaires de France, 1992.
- COMBÈS, ISABELLE 2002. – « Zamucos : Historia ayorea, relatos guaraní ». - In : *Anuario de la Biblioteca y Archivo Nacional de Bolivia*, Sucre, 2002, p. 57-82.
- COMBÈS, ISABELLE 2004. – « Tras las huellas de los ñanaigua : De tapii, tapiete y otros salvajes en el Chaco boliviano ». - In : *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Lima, 2004, vol. 33, n° 2, p. 255-269.
- COMBÈS, ISABELLE 2005. – *Etno-historias del Isoso : Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. - La Paz : Fundación Programa de Investigación Estratégica en Bolivia & Lima : Institut Français d'Études Andines, 2005, 396 p.

- COMBÈS, ISABELLE 2006a. – « Cuando el nombre no hace al indio ». - In : Isabelle Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*. - Santa Cruz : IFEA, SNV, El País, 2006, p. 19-23.
- COMBÈS, ISABELLE 2006b. – « Coçi : hacia una relectura de la historia del oriente boliviano ». -In : Isabelle Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*. - Santa Cruz de la Sierra : IFEA, SNV, El País, 2006, p. 69-79.
- COMBÈS, ISABELLE 2006c. – « “Las riquezas de la tierra” : Acerca de las rutas prehispánicas del metal desde el Guapay hasta el Pantanal ». - In : *Socio-lógicas*, Santa Cruz de la Sierra, 2006, n° 4, p. 89-112 (en colaboración con los alumnos del Seminario de Historia Social II, UAGRM).
- COMBÈS, ISABELLE 2007a. – « Saypurú : El misterio de la mina oculta, del Inca chiriguano y del dios mestizo » (en prensa en las actas del congreso Andes/Amazonia, St Andrews, UK).
- COMBÈS, ISABELLE 2007b. – « Los fugitivos escondidos, acerca del enigma tapieté » (inédito).
- COMBÈS, ISABELLE & THIERRY SAIGNES 1991. – *Alter Ego : Naissance de l'identité chiriguano*. - Paris : École des hautes études en sciences sociales, 1991, Coll. Cahiers de l'Homme, n° 30 (nouvelle série), 152 p.
- COMBÈS, ISABELLE & DIEGO VILLAR 2004. – « Aristocracias chané : “Casas” en el Chaco argentino y boliviano ». - In : *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, 2004, vol. 90, n° 2, p. 63-102.
- COMBÈS, ISABELLE & KATHLEEN LOWREY 2006. – « Slaves without masters ? : Arawakan dynasties among the Chiriguano (Bolivian Chaco, Sixteenth to Twentieth Centuries) ». - In : *Ethnohistory*, American Society for Ethnohistory, Fall 2006, vol. 53, n° 4, p. 689-714.
- COMBÈS, ISABELLE & DIEGO VILLAR 2007. – « Os mestiços mais puros : Representações chiriguano e chané da mestiçagem ». - In : *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 13, n° 1, p. 41-62.
- COMBÈS, ISABELLE & VINCENT HIRTZEL 2007. – « Apuntes sobre los tamacocis ». - In : *Anuario del Archivo Nacional de Bolivia*, Sucre, 2007 (en prensa).
- CORDEU, EDGARDO J. 1974. – « La idea de “mito” en las expresiones narrativas de los indios Chamacoco o Ishir ». - In : *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires : Centro Argentino de Etnología Americana, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 1974, vol. II, n° 2, p. 75-117.
- CORDEU, EDGARDO J. 1981. – *Aishtuwénte : Las ideas de deidades en la religiosidad chamacoco*. - Tesis doctoral en Filosofía y Letras, director Dr. Jean Vellard. - Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1981. - Manuscrito inédito, 488 p. (transcripción PDF).
- CORDEU, EDGARDO J. 1990. – « Lo cerrado y lo abierto. Arquitectura cosmovisional y patrón cognitivo de los tomárxo del Chaco boreal ». - In : *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires :

Centro Argentino de Etnología Americana, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 1990/91, p. 9-31.

- CORDEU, EDGARDO J. 1993. – « La saga de Basybüky : Sujeción intertribal, rencilla étnica y sumisión cognitiva de los ebidos del Chaco boreal ». - In : *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires : Centro Argentino de Etnología Americana, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 1993, vol. XV, p. 27-49.
- CORDEU, EDGARDO J. 1994. – « La saga de Basybüky. Sujeción intertribal, rencilla étnica y sumisión cognitiva de los ebidos del Chaco Boreal ». - In : *Suplemento Antropológico*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, vol. XXIX, n° 1-2, p. 249-298.
- CORDEU, EDGARDO J. 1995. – « Una versión inédita de la Saga de Basybüky : Conflicto intertribal e identidad negativa de los chamacoco o ishír del Chaco Boreal ». - In : *Primer Congreso Argentino de Americanistas-1992. V. Centenario del Descubrimiento de América*. - Buenos Aires : Liga Naval Argentina, vol. 2, p. 15-29.
- CORDEU, EDGARDO J. 1997. – « Los relatos de Bruno Barras : Narrativa oral de los indios Chamacoco o Ishír (primera parte) ». - In : *Suplemento Antropológico*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, vol. XXXII, n° 1-2, p. 189-271.
- CORDEU, EDGARDO J. 1999. – *Los relatos de Wölkö*. - Buenos Aires : Ciudad Argentina, 1999, 352 p.
- CORDEU, EDGARDO J. 1999. – *Transfiguraciones simbólicas. Ciclo ritual de los índios tomaráxo del Chaco Boreal*. - Quito : Abya-Yala, 1999.
- CORDEU, EDGARDO J. 2001. – « Palabras de los Antiguos : Historia y Metahistoria entre los ishír del Chaco Boreal ». - In : *Cuarto Congreso Argentino de Americanistas, Sociedad Argentina de Americanistas*, 2003, vol. II, p. 121-149.
- CORDEU, EDGARDO J. 2003. – *Transfiguraciones simbólicas : Ciclo ritual de los índios tomaráxo del Chaco Boreal*. - Asunción : Centro de Artes Visuales Museo del Barro, 1999.
- CORDEU, EDGARDO J. 2003. – « Textos etnohistóricos de los Ishír del Chaco Boreal ». - In : Edgardo J. Cordeu, Analía J. Fernández, Cristina Messineo, Ezequiel Ruiz Moras & Pablo Wright, *Memorias Etnohistóricas del Gran Chaco : Etnias Toba (Qóm) y Chamacoco (Ishír)*. - Buenos Aires : PICT-BID, 2003, p. 147-496.
- CORDEU, EDGARDO J. 2004. – « Los Tomaráxo y los “índios cavalheiros” (Caduveo) : Aportes para la historia de un sistema intertribal ». - In : María S. Cippolletti (coord.), *Los Mundos de abajo y los mundos de arriba : Individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá*. - Quito : Abya Yala, 275-312.
- CORDEU, EDGARDO J. & JOSÉ BRAUNSTEIN 1974. – « Los “Aparatos” de un chamán chamacoco : Contribución al estudio de la parafernalia chamánica ». - In : *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires : Centro Argentino de Etnología Americana, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, vol. II, n° 2, 1974, p. 121-139.

CORDEU, EDGARDO, Analía J. Fernández, Cristina Messineo, Ezequiel Ruiz Moras & Pablo Wright 2003. – *Memorias Etnohistóricas del Gran Chaco : Etnias Toba (Qóm) y Chamacoco (Ishír)*. - Buenos Aires : PICT-BID, 2003.

COSTA, MARIA DE FÁTIMA 1999. – *História de um país inexistente : O Pantanal entre os séculos XVI e XVIII*. - São Paulo : Livraria Kosmos, 1999, 277 p.

COSTA, MARIA DE FÁTIMA 2005. – « Les Guaikurú et la guerre de la Triple Aliance ». - In : Nicolas Richard ; Luc Capdevila & Capucine Boidin (éds.), *Les guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*. - Paris : CoLibris, 2007, p. 205-219. - Actes du colloque international « Le Paraguay à l'ombre de ses guerres : Acteurs, pouvoirs et représentations », Paris, 17-19 novembre 2005.

D

D'ONOFRIO, SALVATORE 2003. – « Guerre et récit chez les Indiens ayorés du Chaco boréal paraguayen ». - In : *Journal de la Société des américanistes*, Paris, vol. 89, n° 1, p. 39-81.

D'ORBIGNY, ALCIDE DESSALINES 1835/47. – *Voyage dans l'Amérique méridionale : 1826-1833*. - Paris : Pitois-Levrault [t. I, IV(1)] ; Bertrand [t. II-III, IV(2)-IX] & Strasbourg : Levrault, 1835/47, 9 tomes.

D'ORBIGNY, ALCIDE DESSALINES 1839. – *L'Homme américain (de l'Amérique méridionale) : Considéré sous ses rapports physiologiques et moraux*. - Paris : Pitois-Levrault, 1839, 2 vols. + atlas.

DESCOLA, PHILIPPE 1993 . – « Les affinités sélectives : Alliance, guerre et prédation dan sl'ensemble Jivaro ». - In : *L'Homme*, Paris, 1993, vols. 126/128, p. 171-190.

DOMÍNGUEZ, M. 1899. – « Viaje y muerte de Ayolas ». - *Revista del Instituto Paraguayo*, Asunción, vol. II, n° 16, p. 152-154.

DOMÍNGUEZ, M. 1906. – « El Chaco ». - *Revista del Instituto Paraguayo*, Asunción, vol. VI, p. 1-65.

DORATIOTO, FRANCISCO 2002. – *Maldita guerra : Nova história da Guerra do Paraguai*. - São Paulo : Companhia das Letras, 2002, 617 p.

E

ECKSTEIN, ALEXANDER VON 1986. – *Pitiantuta, la chíspsa que encendió la hoguera en el Chaco Paraguayo : Expedición del Gral. Bélaieff*. - Asunción : Dirección de Publicaciones, Fuerzas Armadas, 112 p.

EDUARDO, VÍCTOR 1932. – « El Teniente Víctor Eduardo realiza el último reconocimiento terrestre hacia la Laguna Grande ». - In : Eduardo Arce Quiroga (ed.), *Documentos para una historia de la Guerra del Chaco : Seleccionados del Archivo de Daniel Salamanca*. - La Paz : Don Bosco, 1951, vol. I, p. 215-216. - Suscrito agosto 10 de 1932.

EREMITES, JORGE 2008. – « “Duas no pé e uma na bunda” : Da participação terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança ». - In : Nicolas Richard (éd.), *Trece guerras del Chaco*, Paris : CoLibris & Asunción : Museo del Barro, 2008, en préparation.

ESCOBAR, TICIO 1988. – *Misión : Etnocidio*. - Asunción : Comisión de Solidaridad con los Pueblos Indígenas : RP ediciones, 1988.

ESCOBAR, TICIO 1993. – *La belleza de los otros (Arte indígena del Paraguay)*. - Asunción : Paraguay, Museo del Barro & RP Ediciones, 1993, 335 p.

ESCOBAR, TICIO 1999. – *La Maldición de Nemur : Acerca del arte, el mito y el ritual de los indígenas ishír del Gran Chaco Paraguayo*. - Asunción : Centro de Artes Visuales Museo del Barro, 1999, 398 p.

F

FABRE, ALAIN 2005/07. – « Los pueblos indígenas del Gran Chaco y sus lenguas ». - In : *Suplemento Antropológico*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2005/07. - 4 parties : 1. « Los Enlhet-Enenlhet » (2005), vol. XL, n° 1, p. 503-569 ; 2. « Los Mataguayo » (2005), vol. XL, n° 2, p. 313-435 ; 3. « Los Guaykurú » (2006), vol. XLI, n° 2, p. 7-131 ; 4. « Los Zamuco » (2007), XLII, n° 1.

FERNÁNDEZ, CARLOS JOSÉ 1955/87. – *La Guerra del Chaco*. - Buenos Aires : Pellegrini Impresores & Asunción : Imprenta Militar & Editorial Histórica, 1955/87, 7 vols.

FERNÁNDEZ, JUAN PATRICIO 1726. – *Relación historial de las misiones de los indios, que llaman chiquitos, que están a cargo de los padres de la Compañía de Jesús de la provincia del Paraguay*. - Madrid : Manuel Fernández, 1726, 452 p. • Reed. : *Relación historial de las misiones de indios chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de la Compañía de Jesús*. - San Salvador de Jujuy : Centro de Estudios Indígenas y Coloniales, 1994, 229 p. - Presentación y notas por Daniel J. Santamaría.

FERNÁNDEZ CANCIO, JOSÉ 1903. – *Alla ricerca di Guido Boggiani : Spedizione Cancio nel Ciaco Boreale (Alto Paraguay). Relazione e Documenti*. - Milano : A. Bontempelli, 1903.

FISCHERMANN, BERND 1986. – *Zur Weltsicht der Ayoreode Ostboliviens*. - Thèse doctorale, Bonn : Universität Bonn, 1986, 445 p. • Trad. esp. inédite : *La cosmovisión de los Ayoreode del Chaco Boreal*. - Santa Cruz de la Sierra, 2001.

FOERSTER, ROLF 1996. – *Jesuitas y mapuches : 1593-1767*. - Santiago de Chile : Editorial Universitaria, 1996. - Col. Imagen de Chile, 399 p.

FRANCO DE ALMEIDA SERRA, RICARDO 1803. – « Parêcer sôbre o aldeamento dos Indios Uaicurús e Guanás ». - In : *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1845, vols. VII e XIII, p. 204-218 e 348-395.

FRIC, ALBERTO VOJTECH 1909. – « Die unbekanntes Stämme des Chaco Boreal ». - In : *Globus*, Hildburghausen : Bibliographischen Institut, 1895, vol. XCVI, p. 24-28.

FRIC, ALBERTO VOJTECH & PAUL RADIN 1906. – « Notes on the Mask-Dances of the Chamacoco ». - In : *Man*, London, vol. LXXVII, p. 116-119.

FRIC, ALBERTO VOJTECH 1993. – *Cervicek o Un indio conquista Europa : Recuerdos de Alberto Vojtech Fric*. - Praga : Titanic, 1993 (Traducción inédita del checo por Ingo T. Herzig).

FURLONG, GUILLERMO 1936. – *Los indios Pampas, Puelches, Patagones, según Joseph Sánchez Labrador, S.J.* - Buenos Aires : Viau y Zona, 1936, xlvii+251 p.

G

GARCIA-RUIZ, JESÚS 2002/03. – « El barroco como civilización ». - In : *Cadejo*, Guatemala, nº 9/11, 2002/03.

GUEVARA, JOSÉ 1767. – *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. - In : Pedro De Angelis (ed.), *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*. - Buenos Aires : Imprenta del Estado, 1837, vol. 2.

GRUBB, WARBROKE B. 1911. – *An unknown people in an unknown land*. - London : Seeley, 1911, xvi+17+329 p. • Trad. esp. : *Un pueblo desconocido en tierra desconocida*. - Asunción : Iglesia Anglicana Paraguaya & Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1993, xv+210 p.

GRÜNBERG, GEORG & FRIEDL GRÜNBERG 1975. – *Los Chiriguano, guaraní occidentales del Chaco central paraguayo : Fundamentos para una planificación de su desarrollo comunitario*. - Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1975, 109 p.

H

HAEKEL, JOSEPH 1955. – « Berichte : Studienreise eines jungen Österreicherers in Ostbolivien ». - In : *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, Wien, 1955, vol. III, nº 1, p. 100-103.

HAMY, ERNEST-THÉODORE 1902. – « Les Chamacoco : Esquisse anthropologique ». - In : *Bulletin du Muséum d'Histoire Naturelle*, Paris, vol. 6, p. 393-397.

HANISCH, WALTER 1974. – *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. - Buenos Aires & Santiago de Chile : Francisco de Aguirre, 1974, xvi+263 p.

HAUBERT, MAXIME 1967. – *La Vie quotidienne au Paraguay sous les Jésuites*. - Paris : Hachette, 1967.

HERVAS Y PANDURO, LORENZO 1800/05. – *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división, y clases de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*. - Madrid : Imp. de la Administración del Real arbitrio de beneficencia, 1800/05, 6 vols.

HOYOS, ARTURO 1932. – « El Proceso de usurpación boliviana en el Chaco » [memorias de Arturo Hoyos], in : Asunción : *El Orden*, 1932..

HUNT, RICHARD JAMES 1915. – *El Chorotí o Yófuaha*. - Liverpool : H. Young, 1915, xxxviii+308 p. - Introd. de Samuel A. Lafone Quevedo.

J

JOLIS, JOSEF 1789. – *Saggio sulla Storia naturale della Provincia del Gran Chaco*. - Faenza : L. Genestri, 1789, 600 p. • Trad. esp. por María Luisa Acuña : *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco*. - Resistencia : Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Instituto de Historia, 1972, 393 p. - Estudio preliminar por Ernesto J.A. Maeder.

K

KEHN, ROBERTO 1929. – « Memoria sobre la situación militar actual en la zona sudeste del “Chaco boliviano” : Media luna (Argentina), 26 de abril de 1929 ». - Archivo del Estado Mayor Paraguay, Asunción.

KELM, HEINZ 1960. – « Zur Frage der ethnographischen Einordnung der Ayoré, Moro und Yanaigua im Ostbolivianischen Tiefland ». - In : *Baessler-Archiv*, Berlin, 1960, vol. 8, p. 335-361.

KERSTEN, LUDWIG 1904. – *Die Indianerstämme des Gran Chaco bis zum ausgange des 18. Jahrhunderts : Ein beitrag zur historischen ethnographie Südamerikas*. - Leiden : E.J. Brill, 1904, 75, p. • Trad. esp. de Jorge von Hauenschild : *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta finales del siglo XVIII : Una contribución a la etnografía histórica de Sudamérica*. - Resistencia : Universidad Nacional del Nordeste, 1968.

KOCH-GRÜNBERG, THEODOR 1902. – « Die Maskoi-Gruppe im Gran Chaco ». - In : *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Wien, nº 32, p. 130-148.

L

LEHMANN-NITSCHKE, ROBERT 1904. – *La colección Boggiani de Tipos Indígenas de Sudamérica Central* (Die Sammlung Boggiani von Indianertypen aus dem zentralen Südamerika), *100 fotografías de indios clasificados por grupos, con un suplemento de 14 fotografías especiales*. - Buenos Aires : R. Rosauer, 1904.

LEIGHEB, MAURIZIO 1985. – « L'ultimo viaggio e la morte : Ipotesi e testimonianze ». - In : Maurizio Leigheb & L. Cerutti (eds), *Guido Boggiani, pittore, esploratore, etnografo : La vita, i viaggi, le opere*. - Milano : Regione Piemonte, 1986, p. 141-162. - Atti del convegno internazionale, Novara, 8-9 marzo 1985.

LEÓN DE SANTIAGO, PEDRO 1791. – *Diccionario guaraní-castellano y castellano-guaraní*. - Tarija : Centro Eclesial de Documentación & Camiri : Teko Guaraní, 1998, 172 p. - Ed. de Iván Nasini & Elio Ortiz García.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 1955. – *Tristes tropiques*. - Paris : Plon, 1955, 462 p.

LOUKOTKA, CESTMIR 1929. – « Contribuciones a la linguística sudamericana : Vocabularios inéditos o poco conocidos de los idiomas rankeles, guahino, piaroa, toba, pilaga, tumanaha, caduveio ». - In : *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, Tucumán, vol. I, nº 1, p. 75-106.

- LOUKOTKA, CESTMIR 1930. – « Vocabularios inéditos o poco conocidos de los idiomas Chamakoko, Sanapá, Angaité y Sapuki ». - In : *Revista del Instituto de Etimología de la Universidad Nacional de Tucumán*, Tucumán, 1930, vol. I, n° 3, p. 557-592.
- LOWREY, KATHLEEN 2006. – « Entre estructura e historia : El Chaco ». - In : Isabelle Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*. - Santa Cruz de la Sierra : IFEA, SNV, El País, 2006, p. 25 a 31.
- LOZANO, PEDRO 1733. – *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*. - Tucumán : Instituto de Antropología, Universidad Nacional de Tucumán, 1941. - Prólogo e índice por Radamés A. Altieri.
- LOZANO, PEDRO 1745. – *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. - Buenos Aires : Imprenta Popular, 1873/75, 5 vols.
- LOZANO, PEDRO 1745. – *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*. - Madrid : Imprenta de la viuda de M. Fernández, 1754/55, 2 vols.
- LUSSAGNET, SUSANE 1958. – « Presentation I. Chomé », in : « Arte de la lengua zamuca (1745 ?) ». - In : *Journal de la Société des américanistes*, Paris, 1958, vol. 47, p. 121-178.
- LUSSAGNET, SUSANE 1961/62. – « Vocabulaire samuku, morotoko, poturero et guaranoca précédés d'une étude historique et géographique sur les anciens Samuku du Chaco bolivien et leurs voisins ». - In : *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, 1961/62, vols. 50 et 51, p. 185-252 et 35-64.

M

- MAEDER, ERNESTO & ALFREDO BOLSI 1980. – *La población guaraní de las misiones jesuíticas : Evolución y características, 1671-1767*. - Corrientes : Instituto de Investigaciones Geohistóricas, CONICET, FUNDANORD.
- MALLAT DE BASSILAN, MARCEL J.S.-A. 1892. – *L'Amérique inconnue d'après le journal de voyage de J. de Brettes*. - Paris : Firmin-Didot, 1892, 280 p.
- MELIÀ, BARTOLOMEU 1986. – *El Guaraní conquistado y reducido*. - Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1986, 298 p.
- MENACHO, ANTONIO 1991. – *Por tierras de Chiquitos : Los Jesuitas en Santa Cruz y en las misiones de Chiquitos en los siglos 16 a 18*. - San Javier [Bolivia] : Vicariato Apostólico de Ñuflo de Chávez, 1991, 142 p.
- Métraux, Alfred 1933. – « La Guerra primitiva en el Chaco ». - In : *La Prensa*, Buenos Aires, 8 de enero de 1933. - Sección Tercera.
- MÉTRAUX, ALFRED 1942. – *The Native tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso*. - Washington : American Folklore Society, 1942, Bulletin of the Bureau of American Ethnology, vol. 134, 192 p.

- MÉTRAUX, ALFRED 1943. – « A myth of the Chamacoco indians and its social significance ». - In : *Journal of American Folklore*. - Washington : American Folklore Society, 1943, vol. LVI, p. 113-119.
- MÉTRAUX, ALFRED 1946a. – « Ethnography of the Chaco ». - In : Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*. - Washington : Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, 1946, vol. 1, *The Marginal tribes*, p. 197-370.
- MÉTRAUX, ALFRED 1946b. – Tribes of the Gran Chaco : Present day locations (map). - In : Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*. - Washington : Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, 1946, vol. 1, *The Marginal tribes*, p. 204.
- MÉTRAUX, ALFRED 1946c. – « Twin heroes in South American Mithology ». - In : *Journal of American Folklore*, Washington : American Folklore Society, 1946, vol. LIX, n° 232.
- MONTENEGRO, JUAN DE 1746. – « Breve Noticia ». - In : Guillermo Furlong, *Juan de Montenegro y su "Breve noticia"*, Buenos Aires : Théoria, 1964, p. 51-101.
- MÖRNER, MAGNUS 1953. – *The Political and economic activities of the Jesuits in the La Plata region : The Hapsburg era*. - Stockholm : Victor Pettersons, 1953, xv+254 p. • Trad. esp. : *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. - Buenos Aires : Hyspamérica, 1986. - Col. Biblioteca argentina de historia y política, vol. 13, 261 p.
- MOSCOSO GUTIÉRREZ, OSCAR 1939. – *Recuerdos de la Guerra del Chaco*. - Sucre : Escuela Tipográfica Salesiana, 1939, t. I, 275 p.
- MOTT, LUIZ R. DE BARROS 1994. – « Etno-história da homossexualidade na América Latina ». - Comunicação apresentada no « Seminário-Taller de História de la Mentalidades y Imaginarios », Pontificia Universidad Javeriana, Departamento de Historia y Geografía, Bogotá, Colombia, agosto 1994. • Trad. fr. : « Ethno-histoire de l'homossexualité en Amérique latine ». - In : François Crouzet ; Philippe Bonnichon & Denis Rolland (éds.), *Pour l'histoire du Brésil : Mélanges offerts à Katia de Quierós*. - Paris : L'Harmattan, 2000, p. 285-303.
- MURATORI, LODOVICO ANTONIO 1743/49. – *Cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay*. • Trad. fr. : *Relation des missions du Paraguay*. - Paris : La Découverte, 2002.
- N**
- NINO, BERNARDINO DE 1912. – *Etnografía chiriguana*. - La Paz : Argote, 1912, xxi+332 p.
- NORDENSKIÖLD, ERLAND 1910. – *Indianlifvi : El Gran Chaco, Syd-Amerika*. - Stockholm : Bonnier, 1910, 319 p. • Trad. fr. : *La Vie des Indiens dans le Chaco (Amérique du sud)*. - Paris : Revue de Géographie, t. VI, fasc. 3, 1912, 278 p.
- NORDENSKIÖLD, ERLAND 1919. – *An ethno-geographical analysis of the material culture of two Indian tribes in the Gran Chaco*. - Göteborg : Elanders, 1919, xi+295 p. • Trad. fr. :

Analyse ethno-géographique de la culture matérielle de deux tribus indiennes du Gran Chaco. - Paris : Genet, 1929, 310 p.

P

PACHECO, S.J. JOSÉ MANUEL 2005. – “Historia de la Compañía de Jesús en Colombia hasta 1977”, revisé le 14 oct. 2005 dans <http://www.jesuitas.org.co/documentos/Att00661.html>. 2003.

PIFARRÉ, FRANCISCO 1989. – *Los Guaraní-Chiriguano 2 : Historia de un pueblo.* - La Paz : Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1989, 542 p.

POTTHAST, BARBARA & THOMAS L. WHIGHAM 1998. – « La Piedra “Rosetta” paraguayana : Nuevos conocimientos de causas relacionados con la demografía de la Guerra de la Triple Alianza, 1864-1870 ». - In : *Revista Paraguaya de Sociología*, Asunción : Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos, septiembrediciembre 1998, vol. 35, n° 103, p. 147-159. • Trad. ang. : « The Paraguayan Rosetta Stone : New Insights into the Demographics of the Paraguayan War, 1864-1870 ». - In : *Latin American Research Review*, Albuquerque : Latin American Studies Association, 1999, vol. 34, n° 1, p. 174-186.

Q

Querejazu Calvo, R. 1965. – *Masamaclay : Historia política, diplomática y militar de la Guerra del Chaco.* - La Paz : Los Amigos del Libro, 1965.

R

RAQUENA, ANTONIO 1945. – « Noticias y consideraciones sobre las anomalías sexuales de los aborígenes americanos : Sodomía ». - In : *Acta Venezolana*, Caracas, vol. I, n° 1, julio/septiembre 1945, p. 3-32.

REGO, MARIA DO CARMO DE MELLO 1899. – « Artefactos indígenas do Matto Grosso ». - In : *Archivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, vol. 10, p.

RIBEIRO, DARCY 1950. – *Religião e mitologia Kadiuêu.* - Rio de Janeiro : Serviço de Proteção aos Índios, 1950, xv+222 p.

RICHARD, NICOLAS 2005. – « Cette guerre qui en cachait une autre : Les populations indiennes dans la guerre du Chaco ». - In : Nicolas Richard ; Luc Capdevila & Capucine Boidin (éds.), *Les guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles.* - Paris : CoLibris, 2007, p. 221-243. - Actes du colloque international « Le Paraguay à l'ombre de ses guerres : Acteurs, pouvoirs et représentations », Paris, 17-19 novembre 2005.

RICHARD, NICOLAS 2006. – « Cinco muertes para una breve crítica de la razón artesanal ». - In : « La derrota del área cultural/La défaite de l'aire culturelle », *Anales de Desclasificación*, Santiago de Chile : Laboratorio de Desclasificación Comparada, 2006, vol. I, n° 2, p. 827-831.

RICHARD, NICOLAS ; LUC CAPDEVILA & CAPUCINE BOIDIN (éds.) 2007a. – *Les guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles.* - Paris : CoLibris, 2007, p. 11-20. - Actes du colloque interna-

tional « Le Paraguay à l'ombre de ses guerres : Acteurs, pouvoirs et représentations », Paris, 17-19 novembre 2005.

RICHARD, NICOLAS ; LUC CAPDEVILA & CAPUCINE BOIDIN 2007b. – « Présentation ». - In : Nicolas Richard ; Luc Capdevila & Capucine Boidin (éds.), *Les guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*. - Paris : CoLibris, 2007, p. 11-20. - Actes du colloque international « Le Paraguay à l'ombre de ses guerres : Acteurs, pouvoirs et représentations », Paris, 17-19 novembre 2005.

RICHARD, NICOLAS 2007. – « Où sont passés les infidèles ? : Une géographie post-jésuite au XVIII^e siècle ». - In : Félix de Azara, *Voyages dans l'Amérique méridionale : 1781-1801*. - Paris : CoLibris, 2007, p. vii-lxiv. - Étude préliminaire.

RIESTER, JÜRGEN 1976. – *En busca de la Loma Santa*. - La Paz & Cochabamba : Los Amigos del Libro, 1976.

RIESTER, JÜRGEN 1977. – *Los Guarasug'wé : Crónica de sus últimos días*. - La Paz : Los Amigos del Libro, 1977.

RIESTER, JÜRGEN 1994. – « El estado de las investigaciones sobre literatura oral de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia ». - In : *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1994, vol. 54, n° 3, p. 39-54.

RODRIGUES DO PRADO, FRANCISCO 1795. – « Historia dos Indios cavalleiros ou da nação Guaycurú ». - In : *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1839, n° 1.

ROMANO, SANTIAGO & HERMÁN CATTUNAR 1916. – *Diccionario chiriguano/español y español/chiriguano*. - Tarija : Apostólico Colegio de Santa María de los Ángeles.

ROSENZVAIG, EDUARDO 1996. – *Arboles y etnias : Historia del universo ecológico del Gran Chaco*. - La Habana : Casa de las Américas, 1996, 618 p.

S

SAEGER, JAMES SCHOFIELD 2000. – *The Chaco Mission Frontier : The Guaycuruan experience*. - Tucson : University of Arizona Press, 2000, xviii+266 p.

SAIGNES, THIERRY 1985. – « La guerra "salvaje" en los confines de los Andes y del Chaco : La resistencia chiriguana a la colonización europea ». - In : *Quinto Centenario*, Madrid : Universidad Complutense de Madrid, 8 : ??

SAIGNES, THIERRY 1990. – *Ava y karai : Ensayos sobre la frontera chiriguano, siglos XVI-XX*. - La Paz : Hisbol, 272 p.

SAIGNES, THIERRY 2006. – « Reducciones jesuitas y franciscanas ». - In : Isabelle Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*. - Santa Cruz de la Sierra : Editorial País, Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo-Bolivia & Lima : Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006, p. 231-273.

- SÁNCHEZ LABRADOR, JOSÉ 1770. – *El Paraguay Católico*. - Buenos Aires : Coni Hermanos, 1910, 2 vols.
- SCARONE, ERNESTO 1963. – *Reconocimiento en fuerza de Pitiantuta, junio 29 de 1932 : Contribución para la historia de la Guerra del Chaco*. - Asunción : Imprenta Militar, 1963, 126 p.
- SCARONE, ERNESTO 1963. – *Ataque y retoma del fortín Carlos A. López (Pitiantuta)*. - Asunción : Imprenta Militar, 1973, 252 p.
- SCHINDLER, HELMUT 1967. – « Die Inimacá und die Macá ». - In : *Anthropos*, Freiburg, 1967, vol. 62, p. 453-486. • Trad. esp. : « Los Inimacá y los Maká ». - In : *Suplemento Antropológico*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1984, vol. XIX, n° 2, p. 87-138.
- SCHINDLER, HELMUT 1983. – *Die Reiterstämme des Gran Chaco*. - Berlin : Reimer, 1983, xv+242 p. – Traduction inédite esp. de Pablo Diemer.
- SCHINDLER, HELMUT 1985. – « Equestrian and Non-Equestrian Indians of the Gran Chaco during the Colonial Period ». - In : *Indiana*, Berlin, 1985, n° 10, p. 451-464.
- SCHMIDEL, ULRICH 1567. – *Warhafftige und liebliche Beschreibung etlicher fürnemen indianischen Landtschafftten und Insulen*. - Frankfurt am Main : Feierabend & Hüter, 1567, 2 vols. • Trad. fr. d'Henri Ternaux-Compans : *Voyage curieux au Río de la Plata : 1534-1554*. - Paris : Utz & Unesco, 1998, 157 p.
- SCHMIDT, MAX 1903. – « Guaná ». - In : *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin : Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 1903, vol. XXXV, p. 324-336, 560-604.
- SCHMIDT, WILHELM 1913. – « Kulturkreise und kulturschichten in Südamerika ». - In : *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin : Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 1913, vol. XLV, p. 1014-1130. • Trad. port. de Sergio Buarque de Hollanda : *Ethnologia sul-americana : Circulos culturaes e estratos culturaes na Americana do Sul*. - São Paulo : Companhia editora nacional, 1942, 245 p.
- SCHUCHARD, BARBARA 1981. – « The Chaco War : An Account From A Bolivian Guaraní ». - In : *Latin American Indian Literatures*, Pittsburgh : University of Pittsburgh, 1981, n° 5, p. 47-58.
- SCHUCHARD, BARBARA 1982. – « Ethnien und Nationalstaaten im Chaco-Krieg : Zur kolonialen Identitätsproblematik in Hispano-Amerika ». - In : Jürgen von Stackelberg (éd.), « Probleme der Dekolonisation (Afriqué francophone-Amérique latine) », *Romanistisch Zeitschrift für Literaturgeschichte : Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes*, Heidelberg, vol. VI, n° 1/2, 1982, p. 45-67.
- SCHUCHARD, BÁRBARA 1986. – « La Conquista de la tierra : Relatos guaraní de Bolivia acerca de experiencias guerreras y pacíficas recientes ». - In : *Suplemento Antropológico*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, diciembre de 1986, vol. 21, n° 2, p. 67-98.

- SEBAG, LUCIEN 1964. – « Compte rendu de mission chez les Indiens Ayoré du Paraguay et de Bolivie ». - In : *L'Homme*, Paris, 1964, vol. IV, n° 2, p. 126-129.
- SEBAG, LUCIEN 1965. – « Le chamanisme Ayoreo ». - In : *L'Homme*, Paris, 1965, vol. V, n° 1 et 2, p. 5-32, 379-340. • Trad. esp. : « El chamanismo ayoreo ». - In : José Zanardini (ed.) (2003), *Cultura del pueblo Ayoreo*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2003, p. 241-340.
- SEQUERA, GUILLERMO 1988. – *À la recherche d'une culture inconnue : Les Tomaraho*. - Paris : Unesco, document de travail, 1988.
- SEQUERA, GUILLERMO 2002. – « A la búsqueda de una cultura desconocida : Los Tomáraho del Alto Paraguay ». - In : *Suplemento Antropológico*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2002, vol. XXX-VII, n° 2, p. 577-751.
- SEQUERA, GUILLERMO 2005. – *Chamacoco cosmografía/Cosmography chamacoco*. - Boras [Sverige] : Boras konsmuseum, 2005, 114 p.
- SIFFREDI, ALEJANDRA & SUSANA SANTINI 1993. – « Movimientos, localización y experiencia : Una aproximación a la historia oral de los nivacle septentrionales en los últimos sesenta años ». - In : *Memoria Americana : Cuadernos de Etnohistoria*, Buenos Aires : Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1993, n° 2, p. 1-29.
- STEINEN, KARL VON DEN 1895. – « Die Schamakoko Indianer nach Guido Boggiani "I Ciamacoco" ». - In : *Globus*, Hildburghausen : Bibliographischen Institut, 1895, vol. LXXIV, p. 325-330.
- STERPIN, ADRIANA 1993. - « La chasse aux scalps chez les Nivacle du Gran Chaco ». - In : *Journal de la Société des americaniste*, Paris, 1993, n° 79, 33-66.
- SURDICH, F. 1985. – « Come viaggiava Guido Boggiani ». - In : Maurizio Leigheb & L. Cerutti (eds), *Guido Boggiani, pittore, esploratore, etnografo : La vita, i viaggi, le opere*. - Milano : Regione Piemonte, 1986, p. 63-97. - Atti del convegno internazionale, Novara, 8-9 marzo 1985.
- SÚSNIK, BRANISLAVA 1954. – *Chulupí : Esbozo gramatical analítico*, in : *Estudios Pampeanos*, Asunción, 1954, vol. III, 69 p.
- SÚSNIK, BRANISLAVA 1957. – *Estructura de la lengua chamacoco-ebitoso*. - Asunción : Sociedad Científica del Paraguay & Museum Dr. Andrés Barbero, 1957. - Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museum Dr. Andrés Barbero, Etnolingüística I, 186 p.
- SÚSNIK, BRANISLAVA 1957. – *Estudios chamacoco*. - Asunción : Sociedad Científica del Paraguay & Museum Dr. Andrés Barbero, 1957. - Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museum Dr. Andrés Barbero, Etnografía I, 153 p.
- SÚSNIK, BRANISLAVA 1961. – *Apuntes de etnografía paraguaya*, Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1961, Manuales del Museo Etnográfico Andrés Barbero, vol. 2.

SÚSNIK, BRANISLAVA 1968. – *Chiriguanos : Dimensiones etnosociales*. - Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1968, 269 p.

SÚSNIK, BRANISLAVA 1969. – *Chamacocos I : Cambio cultural*. - Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1969, 241 p.

SÚSNIK, BRANISLAVA 1970. – *Chamacocos II : Diccionario Etnográfico*. - Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1970, 200 p.

SÚSNIK, BRANISLAVA 1978. – *Etnografía Paraguaya : (Parte Primera)*. - Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1978.

SÚSNIK, BRANISLAVA 1981. – *Etnohistoria de los chaqueños : 1650-1910*. - Asunción : Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1981, Col. Los aborígenes del Paraguay, vol. III, n° 1.

SÚSNIK, BRANISLAVA 1988. – « Etnohistoria del Paraguay. Etnohistoria de los Chaqueños y de los Guaraníes. Bosquejo sintético ». - In : *Suplemento Antropológico*, Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1988, vol. XXIII, n° 2, p. 7-50.

SÚSNIK, BRANISLAVA 1989. – « Etnohistoria de Paraguay ». - In : *América Indígena*, México : Instituto Indigenista Interamericano, 1989, vol. XLIX, p. 431-490.

SÚSNIK, BRANISLAVA & MIGUEL CHASE-SARDI 1995. – *Los Indios del Paraguay*. - Madrid : Mapfre, 1995. - Col. Indios de América, vol. 14, 452 p.

SWADESH, MORRIS 1959. – *Mapas de clasificación lingüística de México y las Américas*. - México : Universidad Nacional Autónoma de México, 1959, 36 p.

T

TAUNAY, ALFREDO D'ESCRAGNOLLE 1867. – *La Retraite de Laguna*. - Rio de Janeiro : Typographie Nationale, 1871, xi+224 p. • Rééd. : Paris : Phébus, 1995, 205 p.

TOMASINI, ALFREDO 1978. – « Contribución al estudio de la conquista y colonización del Chaco ». - In : « Los grupos aborígenes del límite occidental del Gran Chaco », *Cuadernos franciscanos*, Buenos Aires, n° 49, enero de 1978.

U

ULRICH, MATEO & ROSEMARY DE ULRICH 1989. – *Yerahalo Letra Ishir Ahwoso (aprendamos el Alfabeto Chamacoco)*. - Asunción : Instituto Lingüístico de Verano, Misión a Nuevas Tribus Paraguay (New Tribes Mission), 1989, 60 p.

ULRICH, MATEO & ROSEMARY DE ULRICH 2000. – *Diccionario Ishiro (Chamacoco)/Español - Español/Ishiro (Chamacoco)*. - Asunción : Instituto Lingüístico de Verano, Misión a Nuevas Tribus Paraguay (New Tribes Mission), 2000, 86 p.

UNRUH, ERNESTO & HANNES KALISCH 2003. – « Enlhet-Enenlhet : Una familia lingüística chaqueña ». - In : *Thule : Rivista italiana di studi americanistica*, Roma : Centro Studi Americanistici Circolo Amerandiano, aprile/ottobre 2003, n° 14/15, p.

USTÁREZ, VÍCTOR 1932. – « El Capitán Ustárez informa sobre exploraciones a la Laguna Grande (Chuquisaca) y la sobrepasa en abril de 1932 ». - In : Eduardo Arce Quiroga (ed.), *Documentos para una historia de la Guerra del Chaco : Seleccionados del Archivo de Daniel Salamanca*. - La Paz : Don Bosco, 1951, vol. I, p. 213-214. - Suscrito agosto 10 de 1932.

V

VELLARD, JEHAN A. 1942. – « Le Chaco Paraguayan ». - In : *Boletim do Museo Nacional, Ministerio da Educaçao e Saude*, Rio de Janeiro, 1942, XIV-XVII.

VELLARD, JEHAN A. 1969. – *Vocabulario Toba*. - Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios Lingüísticos, 1969, 45 p.

VILLAR, DIEGO 2005. – « Indios, blancos y perros ». - In : *Anthropos*, Freiburg, 2005, vol. 100, n° 2, p. 495-506.

W

WAVRIN, ROBERT MARQUIS DE 1924. – *Au centre de l'Amérique du Sud inconnue*. - Paris : Pierre Roger, 285 p.

WAVRIN, ROBERT MARQUIS DE 1926. – *Les derniers Indiens primitifs du bassin du Paraguay*. - Paris : Larose.

WILBERT, JOHANNES & KARIN SIMONEAU (eds.) 1983. – *Folk literature of the Bororo Indians*. - Los Angeles : UCLA Latin American Center Publications, 1983, UCLA Latin american studies, vol. 57, xxi+339 p.

WILBERT, JOHANNES & KARIN SIMONEAU (eds.) 1987. – *Folk literature of the Bororo Indians*. - Los Angeles : UCLA Latin American Center Publications, 1987, UCLA Latin american studies, vol. 64, 744 p.

Z

ZANARDINI, JOSÉ & WALTER BIEDERMANN 2001. – *Los Indígenas del Paraguay*. - Asunción : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2001, p. 253 p.

ZANARDINI, JOSÉ (ed.) 2003. – *Cultura del pueblo Ayoreo : Manual para los docentes*. - Asuncion : Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2003, 823 p.

ZERRIES, OTTO 1955. – « Die Ayoré in Ostbolivien ». - In : *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, Wien, 1955, vol. III, n° 1, p. 218-223.

ZOOK, DAVID H. 1960. – *The Conduct of the Chaco War*. - New York : Bookman, 1960, 280 p.
• Trad. esp. : *La Conducción de la guerra del Chaco*. - Buenos Aires : Policarpo Artaza, 1962, 463 p.

Sources cartographiques

- AZARA, FÉLIX DE 1809. – Carte du Paraguay. - In : Félix de Azara, *Voyages dans l'Amérique méridionale : Depuis 1781 jusqu'en 1801*. - Paris : Dentu, 1809, Atlas.
- BEJARANO, RAMÓN C. 1973. – Mapa del Chaco Boreal : Preparado para el estudio de la guerra 1932-35. - Asunción : Imprenta Militar, 1973.
- BÉLAIIEFF, JUAN 1932. – Mapa etnográfico del Chaco Paraguayo. - Asunción : Sociedad Científica del Paraguay, 1941.
- BÉLAIIEFF, JUAN 1955. – Exploraciones en el Alto Paraguay. - In : Carlos José Fernández, *La Guerra del Chaco*. - Buenos Aires : Pellegrini Impresores & Asunción : Imprenta Militar & Editorial Histórica, 1955, vol. 1 : *Etnografía del Paraguay actual*.
- BRAUNSTEIN, JOSÉ 2005. – Los pueblos indígenas del Gran Chaco. - In : *Mundo de Artes*, Tucumán, 2005, n° 4, p. 127-137.
- CALIFANO, MARIO & JOSÉ BRAUNSTEIN 1978/79. – Mapa de los grupos Ayoreo. - In : Mario Califano & José Braunstein, « Los grupos Ayoreo : Contribución para el conocimiento de gentilicios y toponímicos del Chaco boreal ». - In : *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires : Centro Argentino de Etnología Americana, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 1978/79, vol. V, n° 2, p. 92-102.
- CAMAÑO Y BAZAN, JOAQUÍN 1789. – Mapa del Gran Chaco. - In : Josep Jolis, *Saggio sulla Storia naturale della Provincia del Gran Chaco*. - Faenza : L. Genestri, 1789.
- CRUZ, LUIS MARÍA DE LA 1990. – Localización de las etnias y « caciques » del río Pilcomayo hacia principio del siglo XX. - In : José Braunstein (ed.), *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, Las Lomitas, Argentina, 1991.
- FISCHERMANN, BERND 1976. – Territorio poblado por los Ayoréode mostrando los subgrupos de la tribu Ayoréode. - In : Jürgen Riester, *En busca de la Loma Santa*, La Paz & Cochabamba : Los Amigos del Libro, 1976.
- FURLONG, GUILLERMO 1936. – *Cartografía jesuítica del Río de la Plata*. - Buenos Aires : Facultad de Filosofía y Letras, 1936. - Col. Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas, vol. LXXI. - 2 vols., vol. I : Texto, 228 p., ; vol. II : Ilustraciones, 7 p. + 51 mapas.
- JOY, JUAN CARLOS 1992. – Fortines de la Guerra del Chaco. - In : *Los fortines de la guerra : Toponimia chaqueña*. - Asunción : Estudio Gráfico, 1992.

- LOZANO, PEDRO 1733. – Mapa del Gran Chaco Gualamba. - In : Pedro Lozano, *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*. - Tucumán : Instituto de Antropología, Universidad Nacional de Tucumán, 1941.
- MÉTRAUX, ALFRED 1946. – Tribes of the Gran Chaco : Present day locations. - In : « Ethnography of the Chaco », in : Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Washington : USGPO, LIX(1), vol. 1 : *The Marginal tribes*, 1946.
- NIMUENDAJU, CURT 1944. – Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes. - Rio de Janeiro, Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística & Fundação Nacional de Memória, 1987.
- QUEREJAZU CALVO, ROBERTO 1965. – Fortines bolivianos y paraguayos en el Chaco. - In : *Masamaclay : Historia política, diplomática y militar de la Guerra del Chaco*. - La Paz : Los Amigos del Libro, 1965.
- SÁNCHEZ LABRADOR, JOSÉ 1770. – Mapa del Alto Paraguay. - In : José Sánchez Labrador, *El Paraguay Católico*. - Buenos Aires : Coni Hermanos, 1910, vol. II.

Tome II

Annexes

ANNEXE I

LA FÊTE DES ANABSORO, ETHNOGRAPHIE VISUELLE

1. Ahano (chamanes)

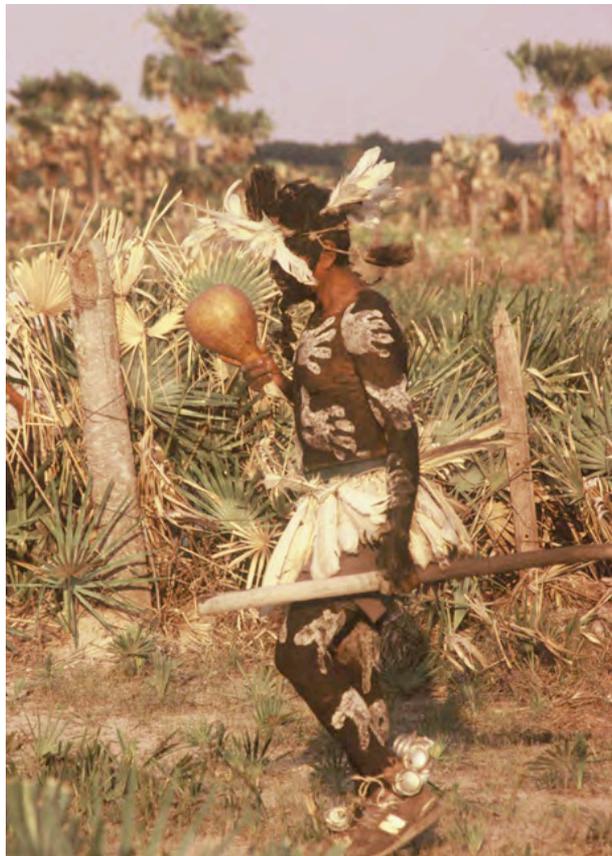
Sources :

Photos couleur : N. Richard, María Elena, Alto Paraguay, 2001-2005
Collection Museo del Barro, Asunción

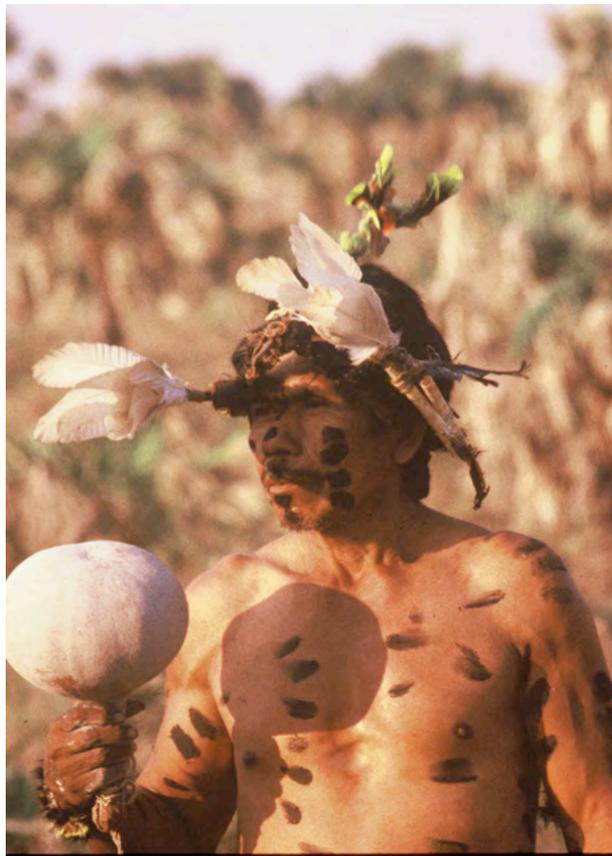
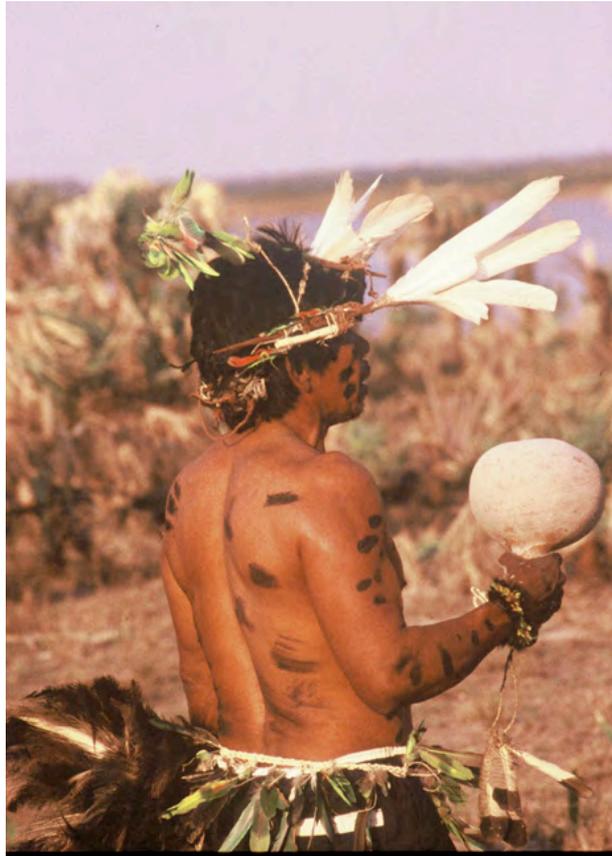
Photos noir et blanc : B. Súsnik, Alto Paraguay, 1956
Collection Museo Etnográfico Andrés Berbero, Asunción

Dessins : Ogwa Flores Balbuena, « ahano » in Sequera 2005





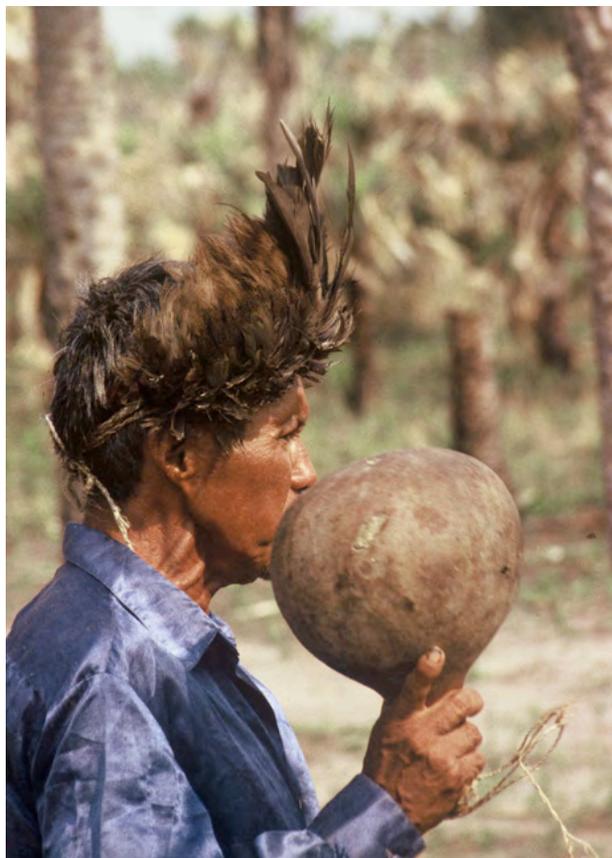


















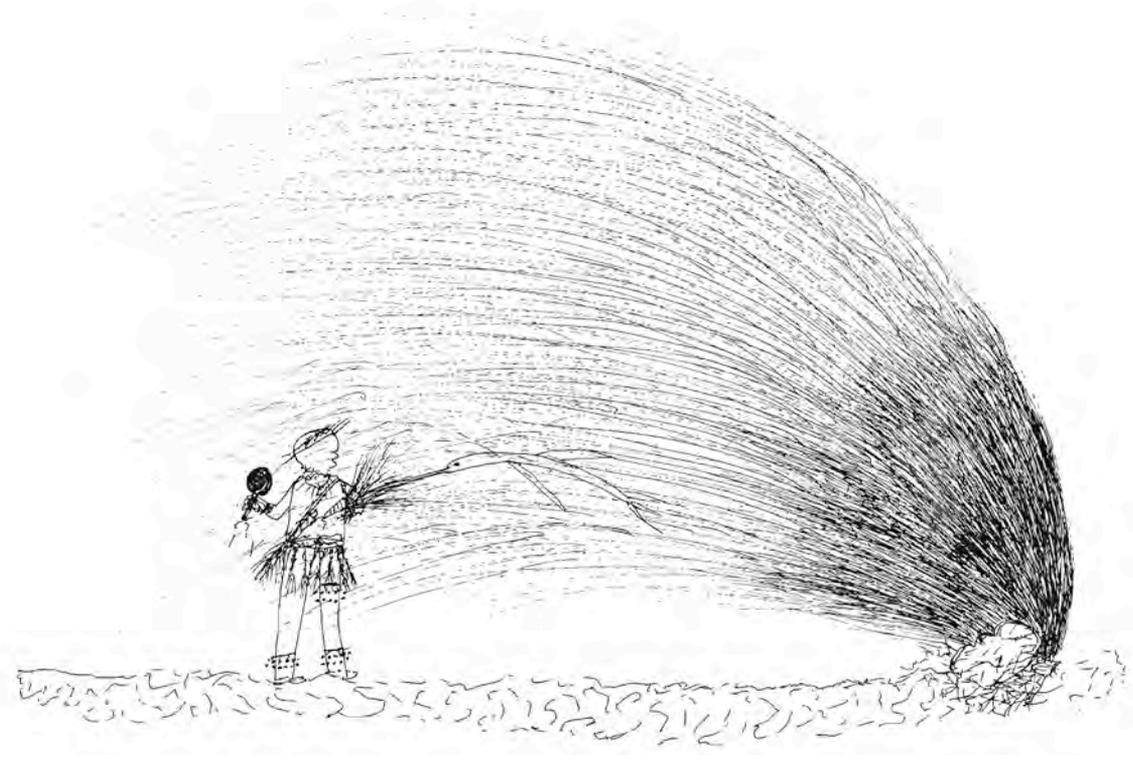












2. Anabsoro (étrangers furieux)

Sources :

Photos couleur : N. Richard, María Elena, Alto Paraguay, 2001-2005
Collection Museo del Barro, Asunción

Photos noir et blanc : B. Súsnik, Alto Paraguay, 1955
Collection Museo Etnográfico Andrés Berbero, Asunción

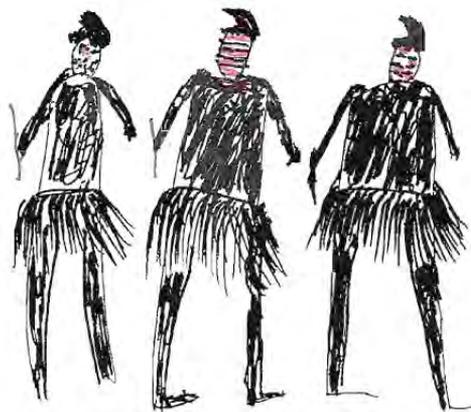
Dessins : E.J. Cordeu, Alto Paraguay, 1990-200

Notes de terrain : N. R., María Elena, Alto Paraguay, 2001-2005

Série n° 1

Hopupora

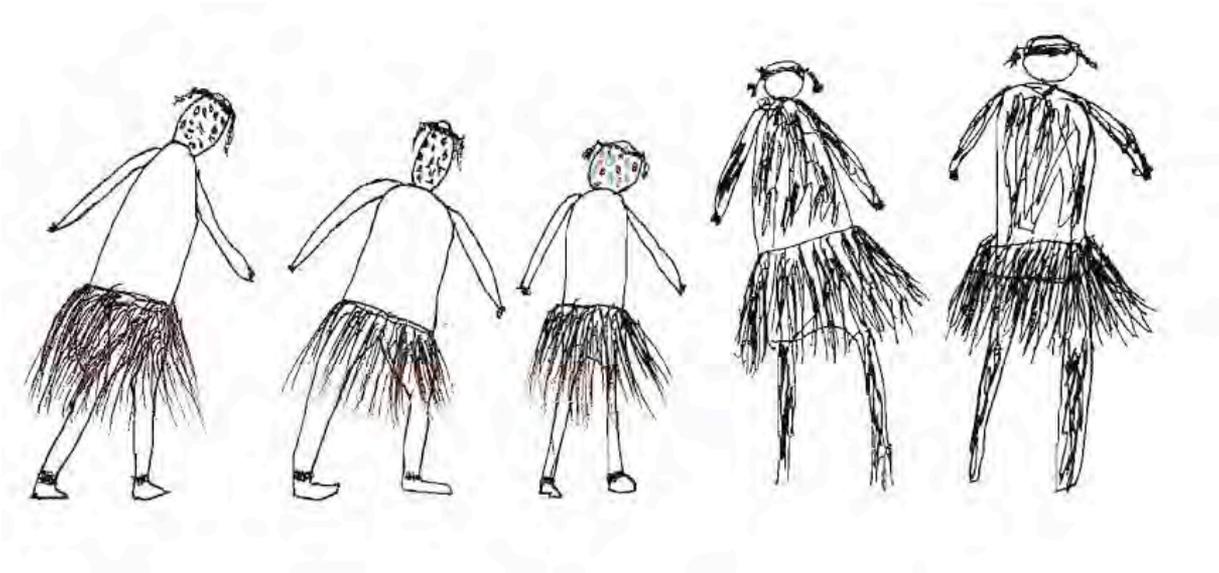




Série n° 2

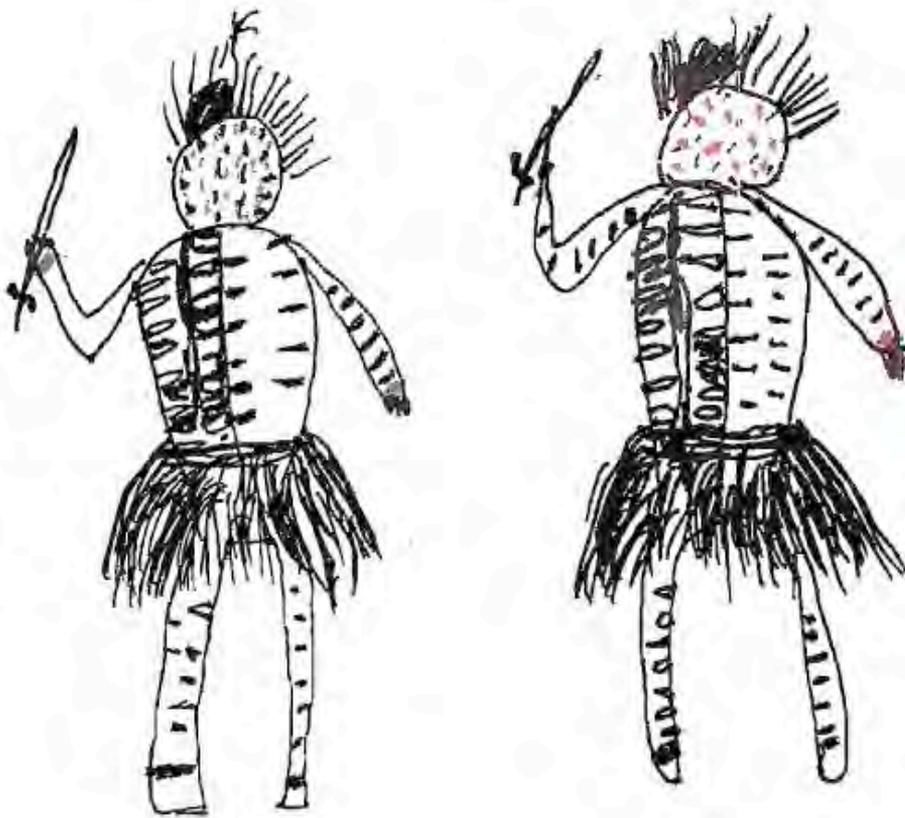
Wiahu





Série n° 3

Net'lau



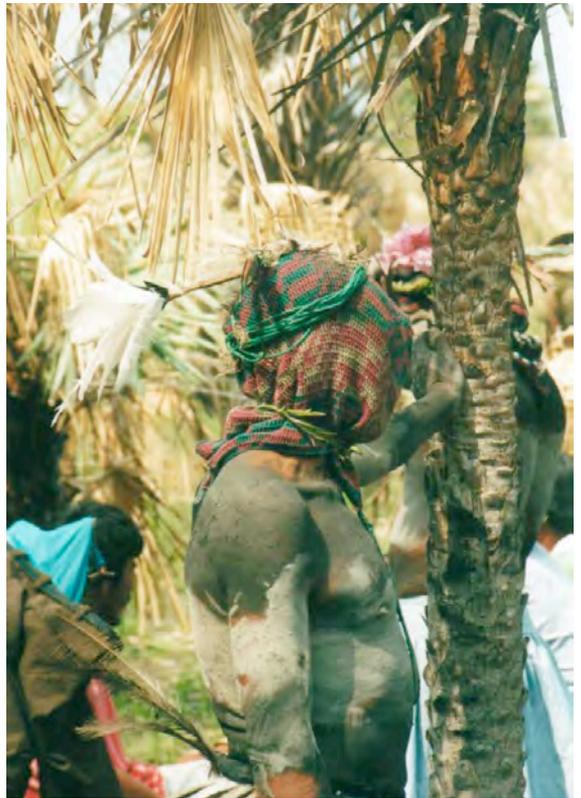
Série n° 4

Kaimo



Série n° 5

Wagaga









Maite 25 años

- El pelo de Tbilis a menudo desentramado.
- En pocas entes todos en el Tbilis de diferentes tiempos.



wakafap-o
 wəpəgüt lətə
 wəpəpə abo(6)

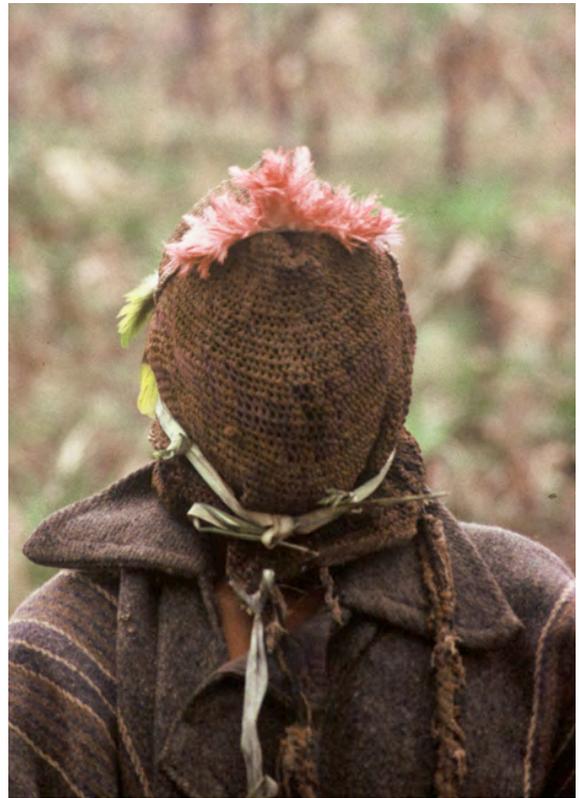
Ocho en la misma pista, pies de uñas
 faldas,

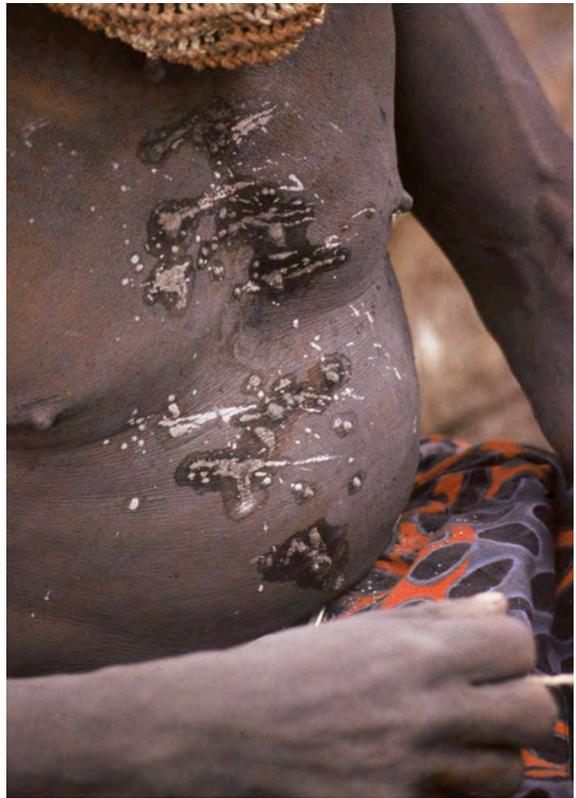
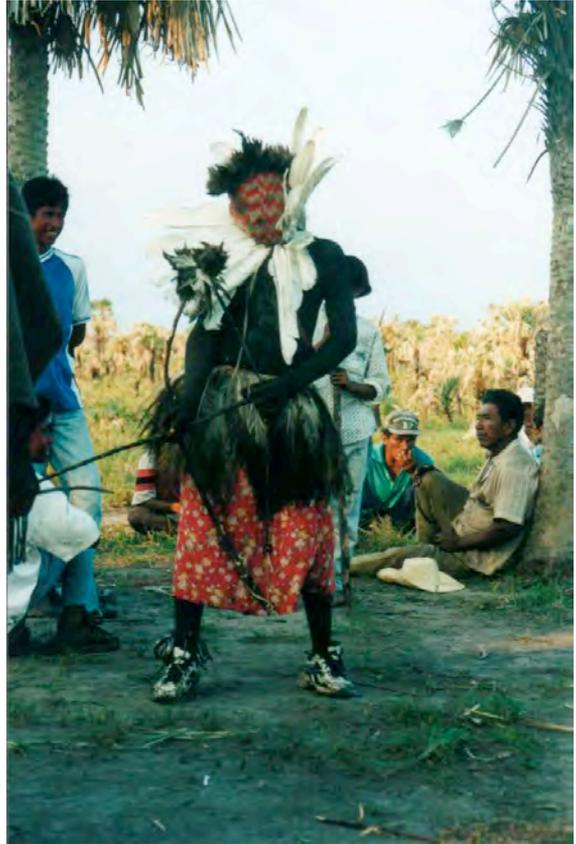


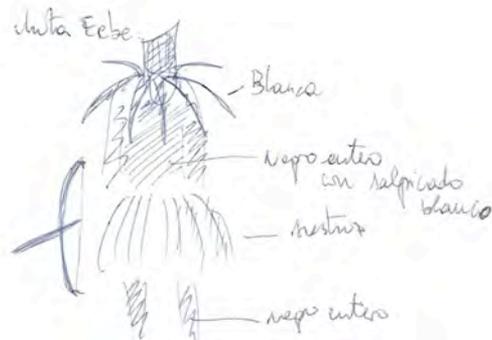
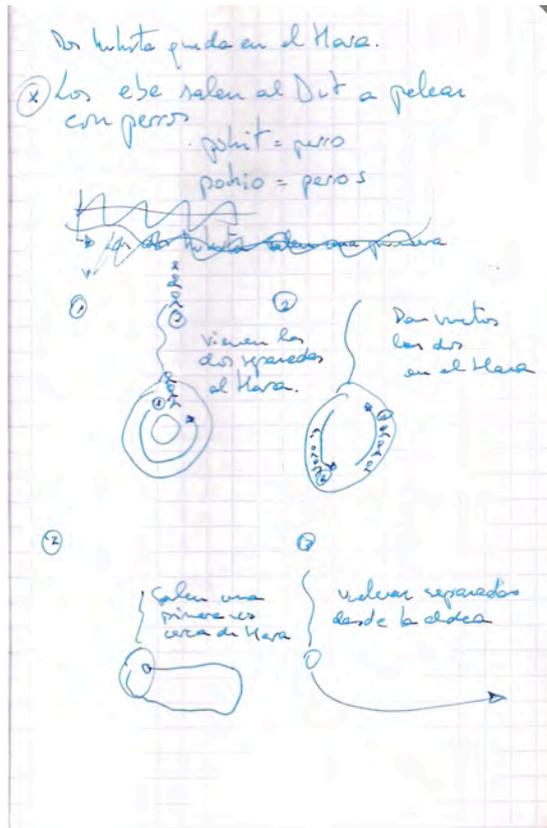
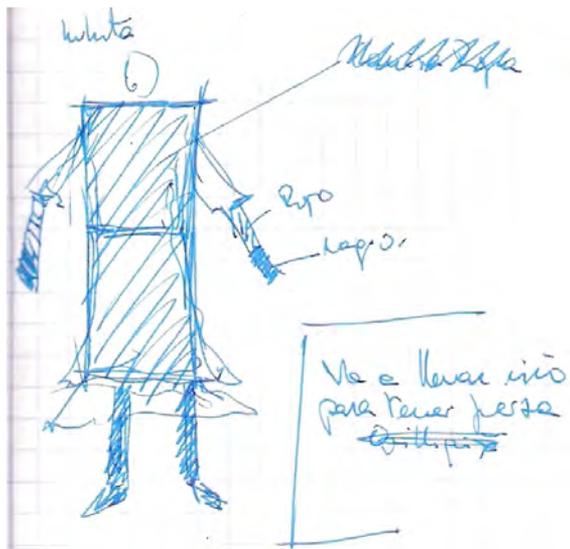
1 wəpəpə 7 gəwəwə, el wəpə
 manda los cambios de dirección.

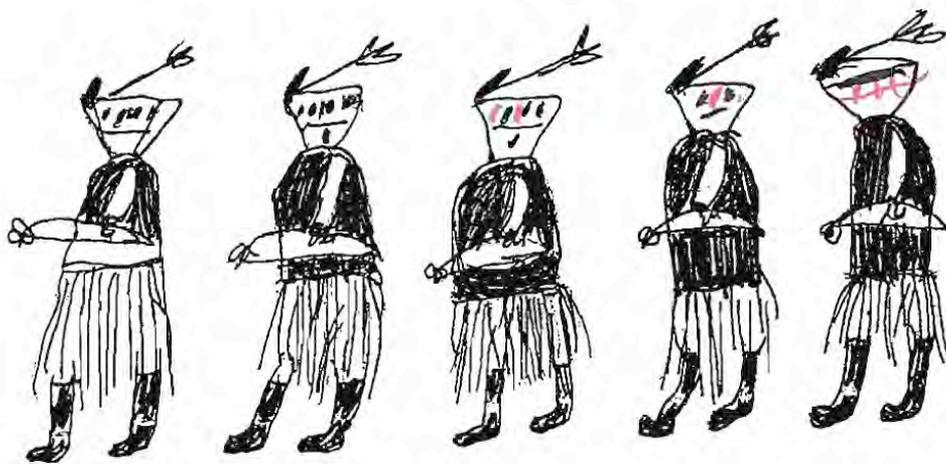
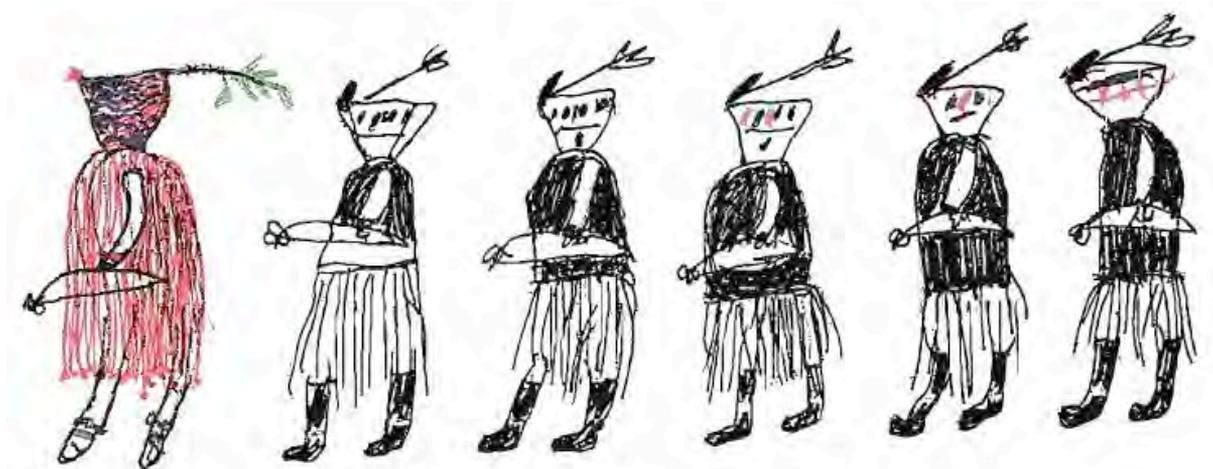
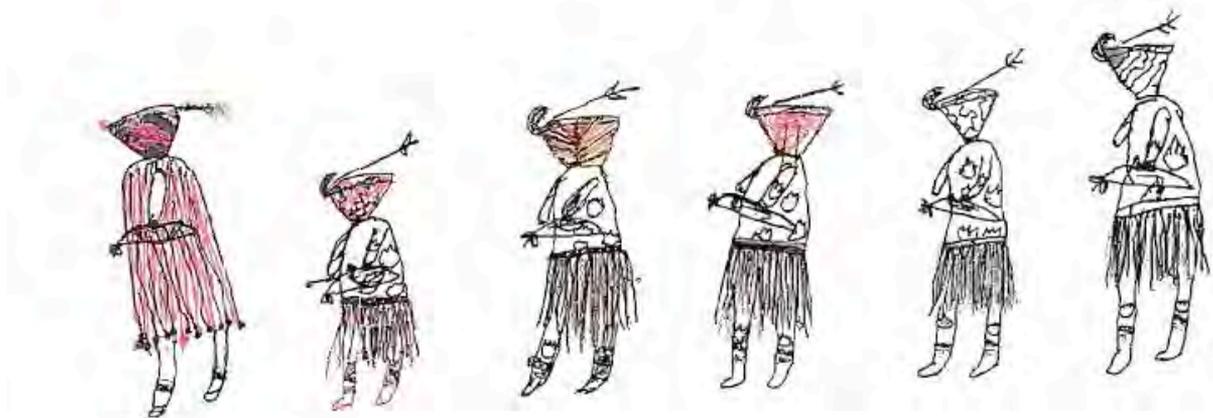
Série n° 6

Uhuta



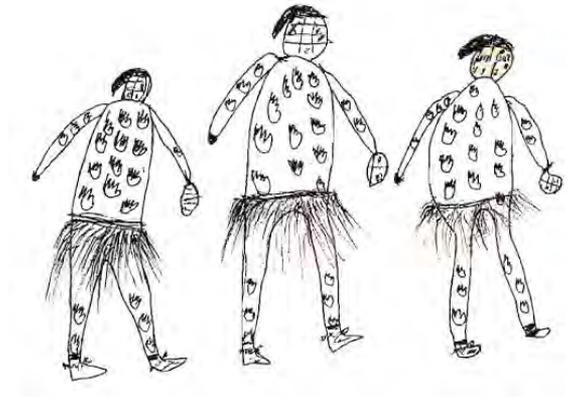






Série n° 7

Púio



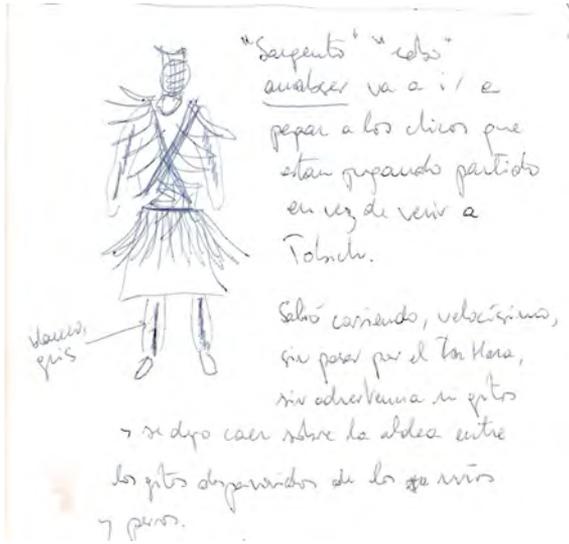
Série n° 8

Pojuwo



Série n° 9

Sergent



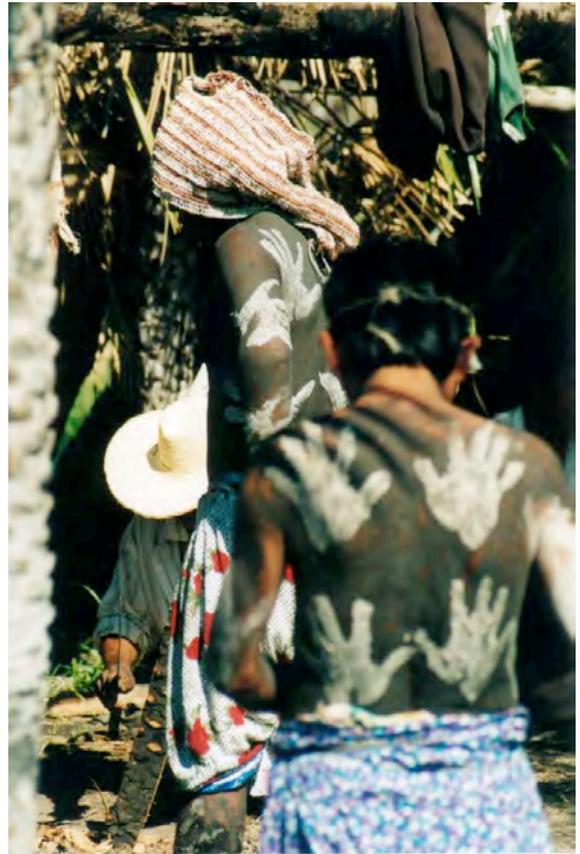
Série n° 10

Garde anabsonnique



Série n° 11

Xekio



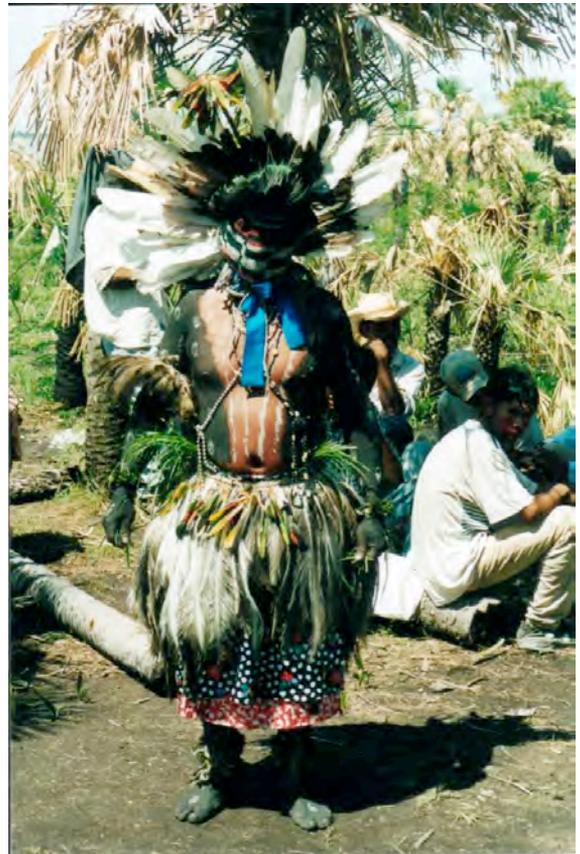
Série n° 12

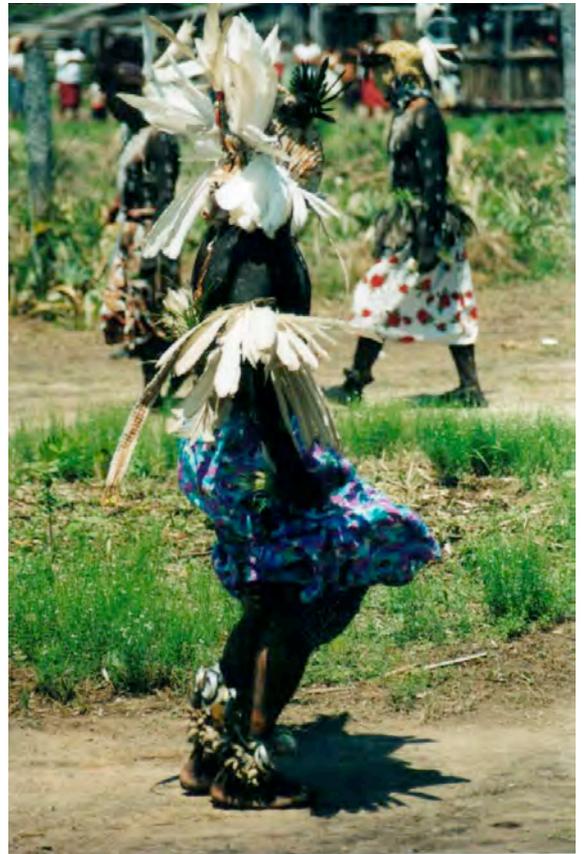
Kaiporta et Outzogoich



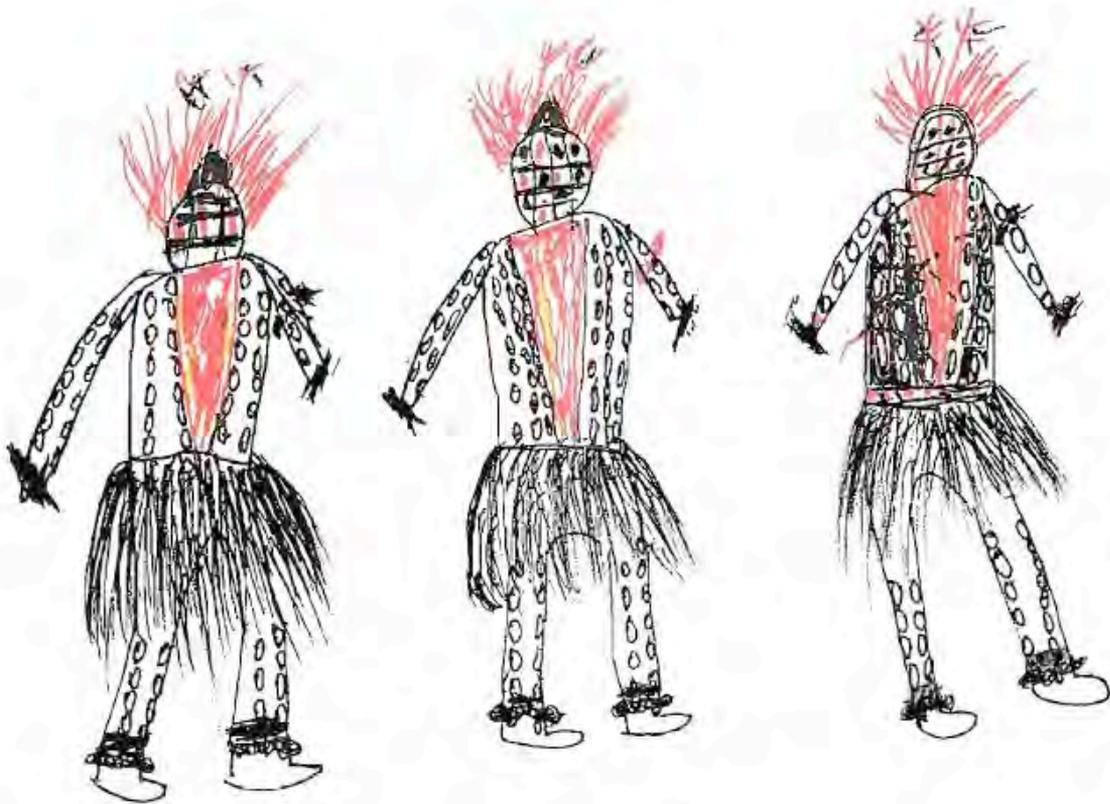
Série n° 13

Mao



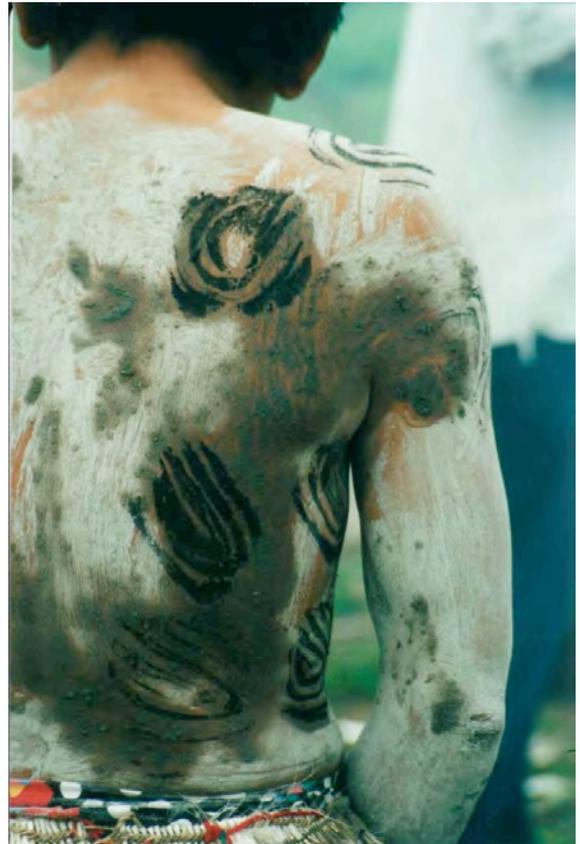






Série n° 14

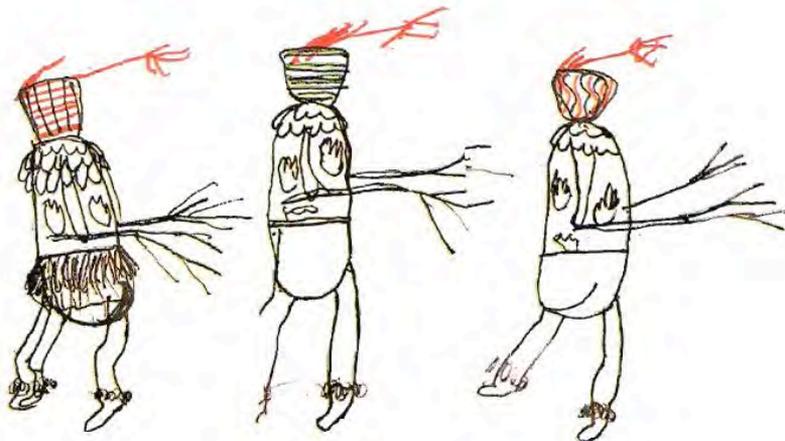
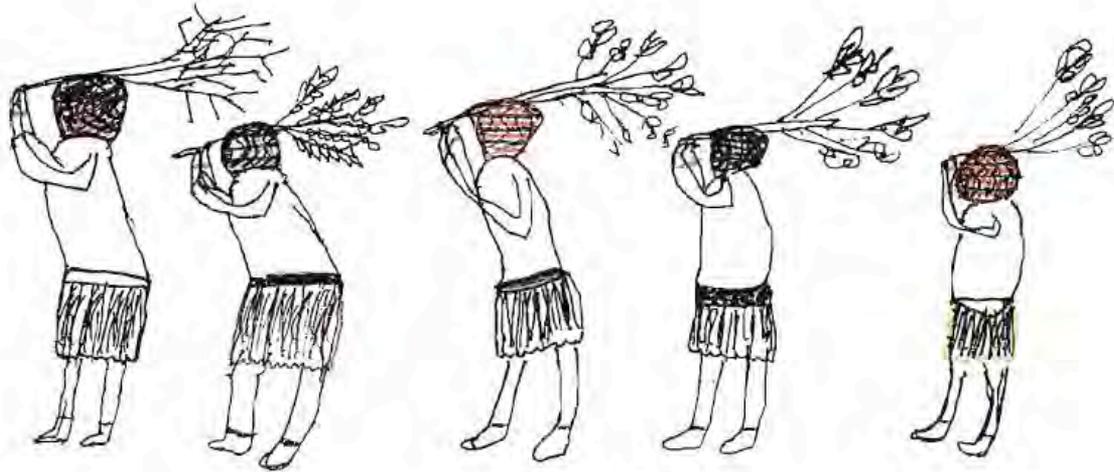
Webó





Série n° 15

Wahó





Saliendo de a uno.



→ onestur

negro

no se lo fole
per que berracho

negro

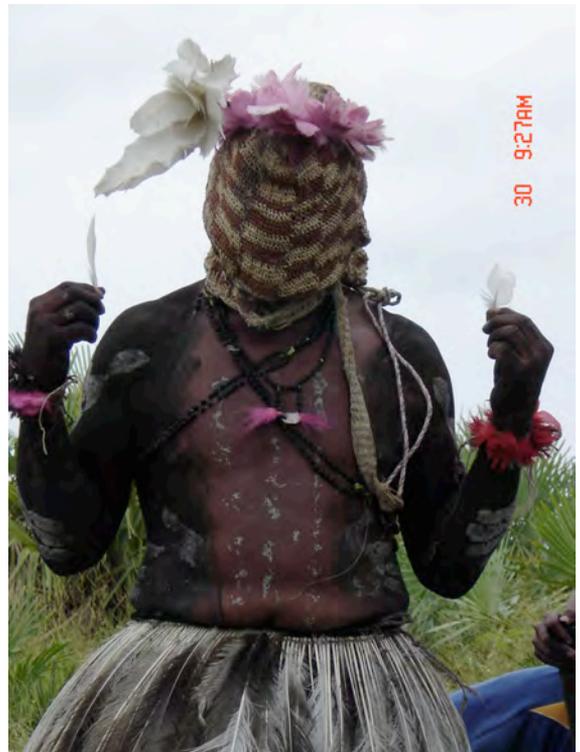
con pint



capela

Série n° 16

Holé





Série n° 17

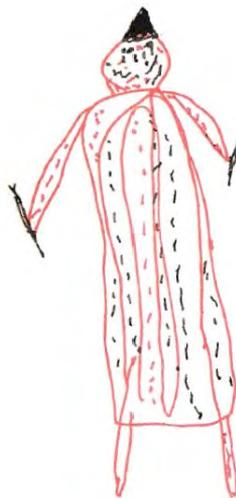
Ountabich



Série n° 18

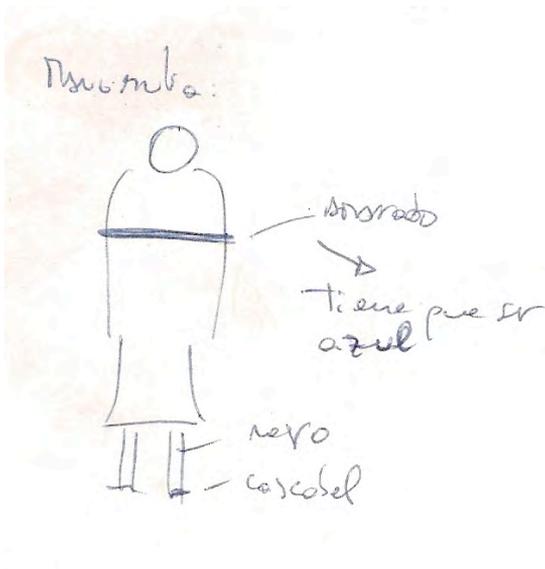
Ashnuwerta





Série n° 19

Quiliquiyá, Manumuté et Uhuta



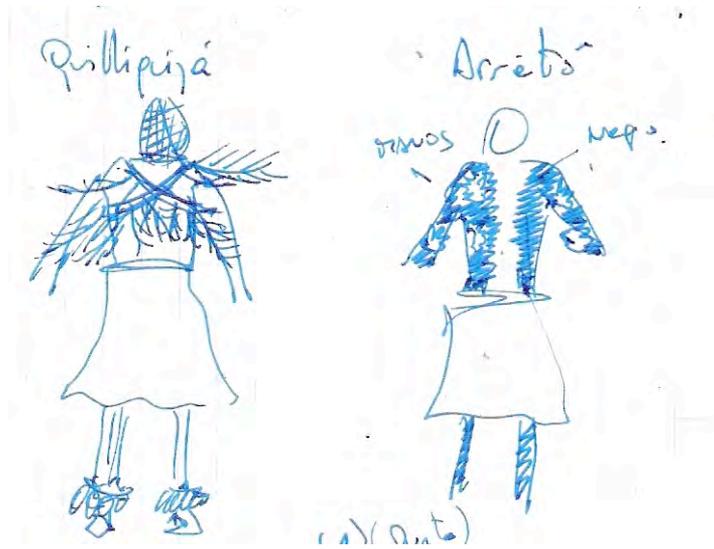
Quichipuyta
es super (lo plenas hacia para arriba
por el poder que posee)



cluta es madre
de quichipuyta

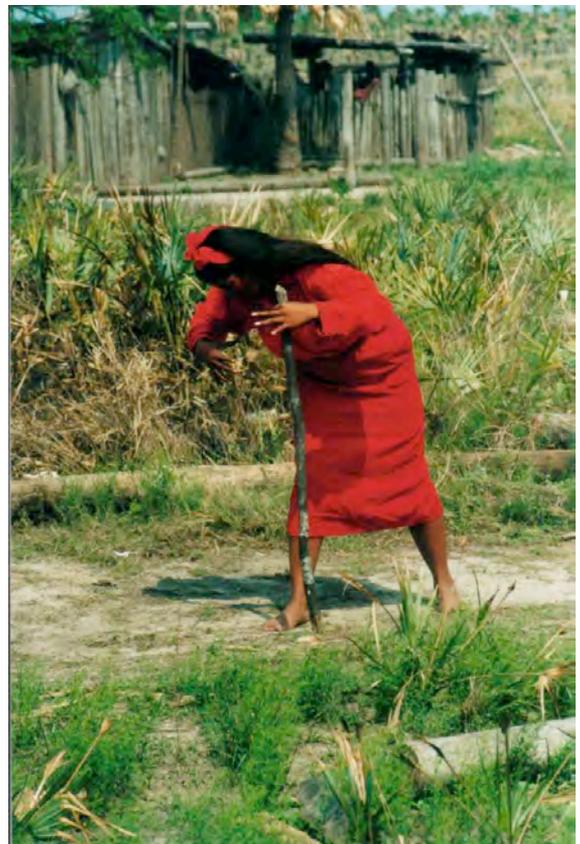






Série n° 20

Holt daabich









Série n° 21

Wo





Wó

3 primers kausa Wó
Vuelue Póhich

7 de mas mis o riete x

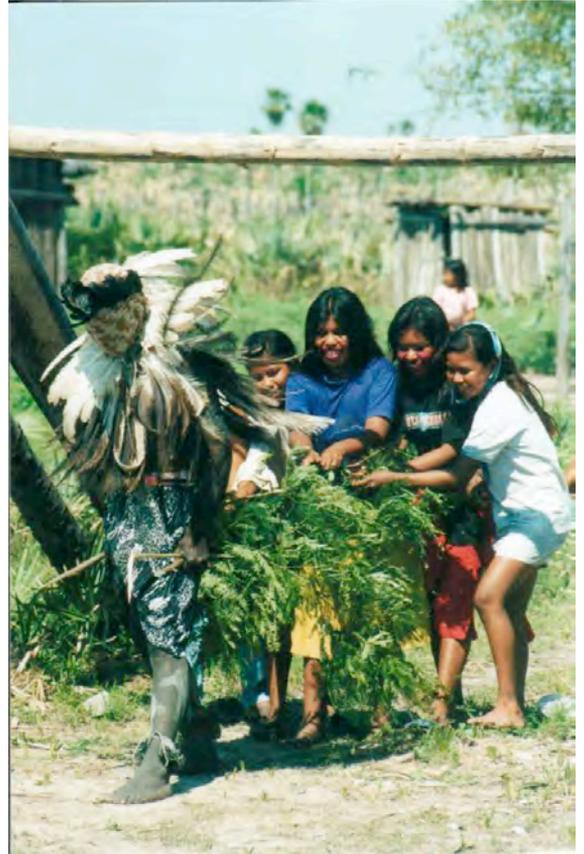


3 wó



Série n° 22

Waé





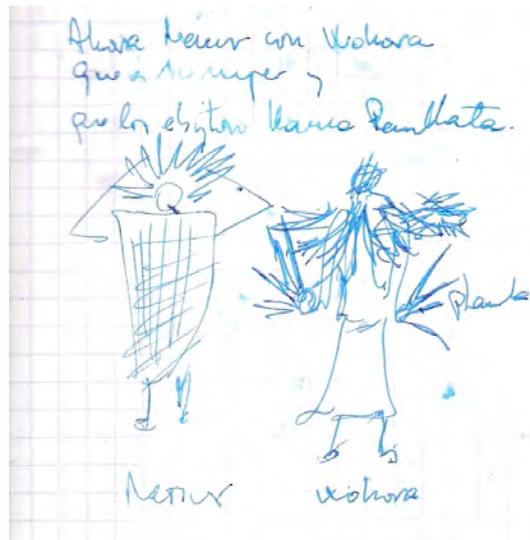
Série n° 23

Nemourt et Pauchata





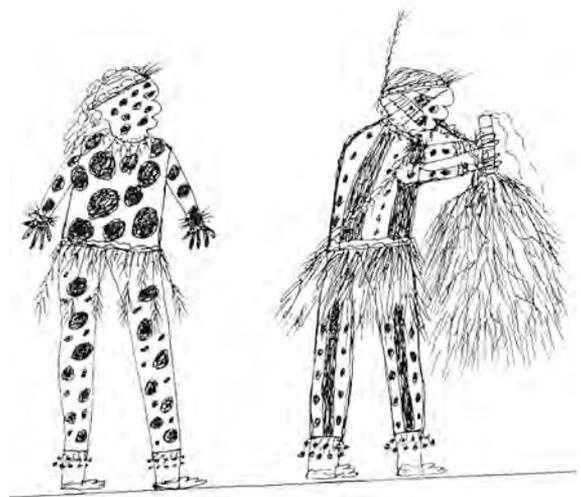




Série n° 24

Kayuwiste





Série n° 25

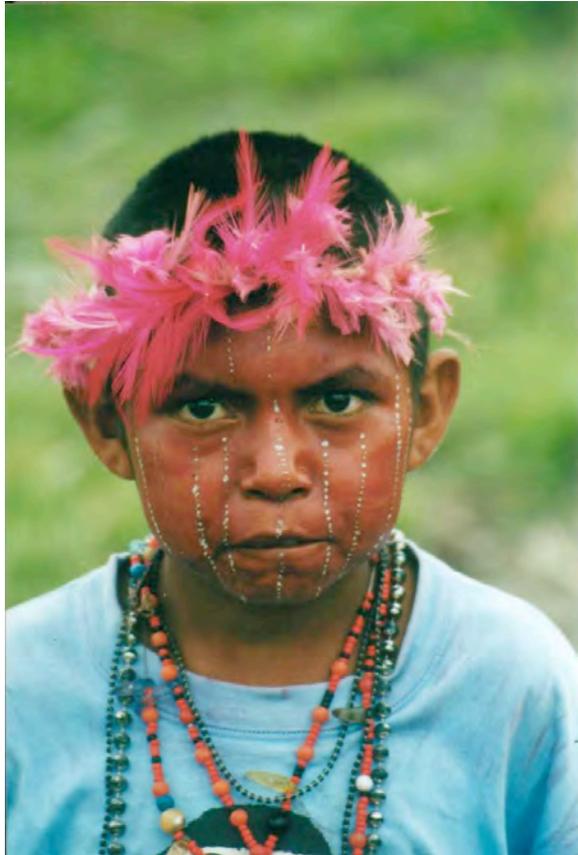
Xo-Xo

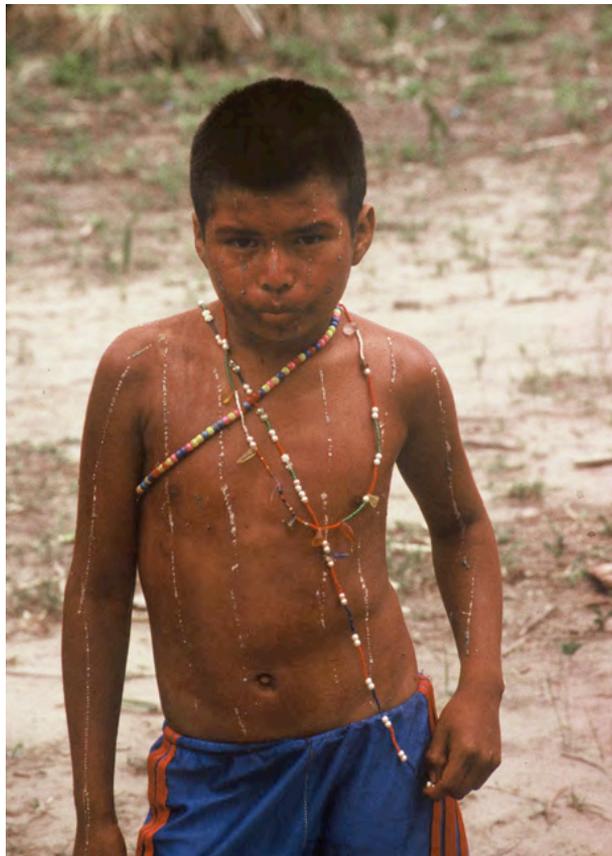
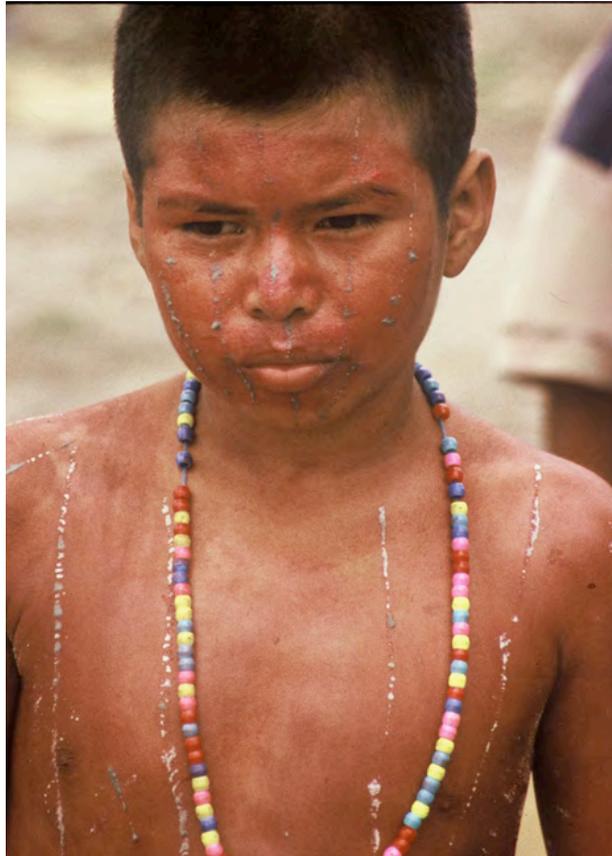


3. Weterm (inities)

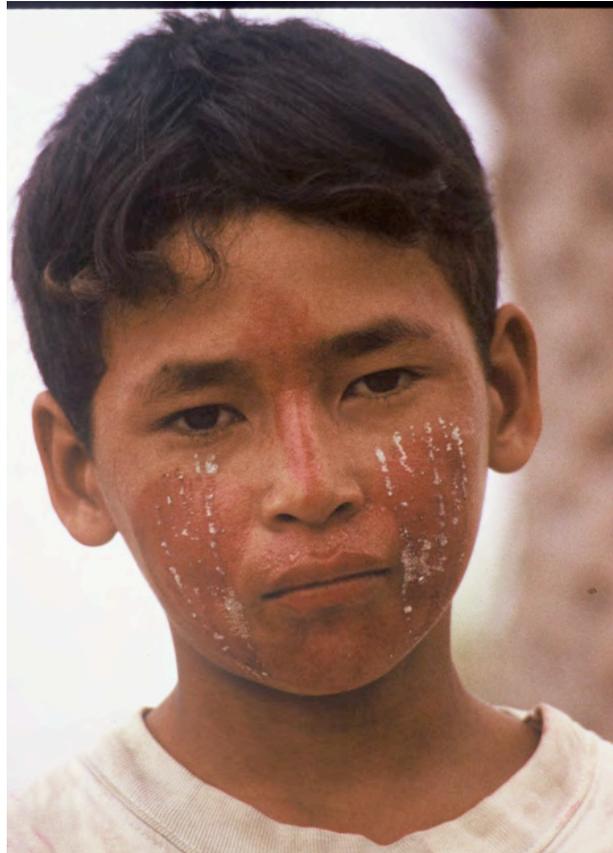
Sources :

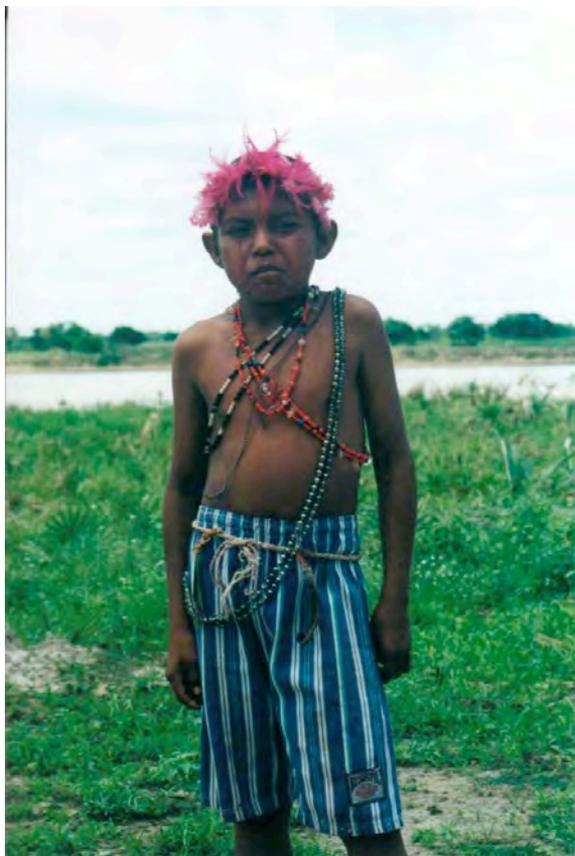
N. R, María Elena, Alto Paraguay, 2001-2005
Collection Museo del Barro, Asunción

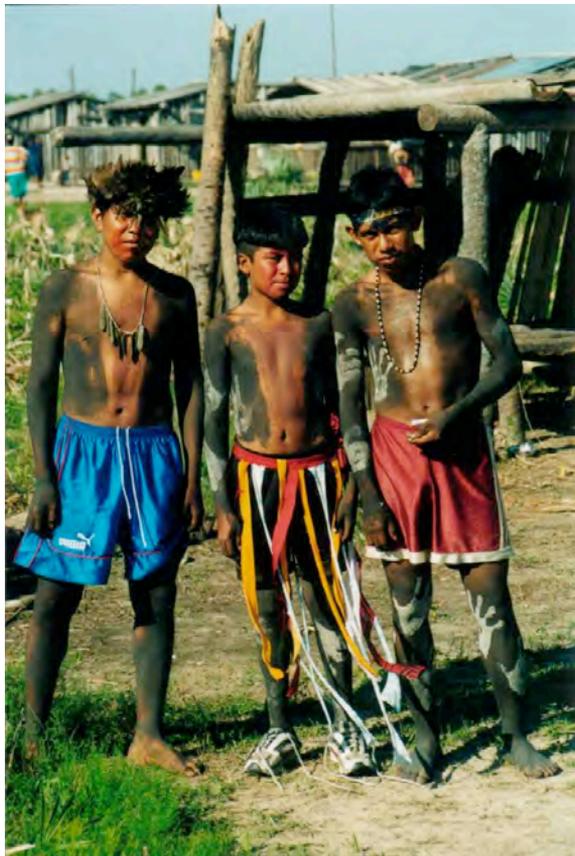


















ANNEXE II

RÉCITS HISTORIQUES TOMARAO

Registrés au campement de María Elena, Alto Paraguay, 2001-2005

1. La división de las etnias (I)

Palacios Vera

— Pregúntale si podemos irnos a más viejo. Antes de Yabagá. Historia de más viejos que Yabagá. Si conoce como se separan los ayoreo, los tomaraho, así. Como se separan de los ebytoso.

— Dice que el primero principio que el todavía no hay Yabagá ni tampoco los **anábsor**. Había una que hay un árbol, un **Arhata**, y ese árbol toditos los indígenas subió y subió con todos los animales y mieles. Había un árbol grande y grandota sus raíces, más grandes que Samuhu. **Kohata**, **Arahata** se llama ese árbol. Ahí subió todos los animales y todos los hombres.

Aquí en la zona, estaba comentando su papá y su abuelo, historia más antiguo. Solamente acá en la tierra no hay árbol ni tampoco animales. Solamente un árbol en el que ellos subieron y después un día que ellos siempre subían. Pero no había indígena, no había extranjero tampoco. Cuando subió este, había una que se llamaba **Dagalá**. **Dagalá** tiene su hijo. Es es tipo **Emunó**. Y los otros indígenas les pegó al hijo de **Dagalá**. Ella se enojó y dijo : « no pegue a mi niño sino voy a cortar ese árbol y usted va a quedar huérfano ».

— **Dagalá** es una animal ?

— Es una gentileza también. Es como gente. Es **emunó**. Lo que quiere actuar y es no más. Si quiere idea ya sale no más. Con puro pensar no más. Entonces **Dagalá** dice, como un árbol vos vas a cortar. **Dagalá** se fue a cortar el tronco. Cortar, cortar, cortar son sus dientes; cortar, cortar, cortar hasta que casi ya cayó. Algunos que está más cercanos saltaron cuando el árbol tambaleó. Algunos se cayeron y algunos no. Los que estaban más cercano saltaron y bajaron. El árbol ya estaba cayendo. Al final, el **Pohit**...

Había un río. El árbol se tambaleó hasta que cayó por encima del río, hasta el otro lado. El **Dagalá** le cortaba y el **pohit** le dice ... una señora le dice, decíle a tu marido que agarra un palo y se lo meta en el culo para que morir. Eso dijo **Pohit**. Y entonces le metió el palo en el culo y **Dagalá** murió. Pero el árbol ya está cayendo ya. Sobre el río. Y tiró la gente del otro lado del río. El árbol era muy grande. Algunos se fueron a otro lado, otros quedaron al otro lado, quedaron así la gente en distintos lugares. Algunos otros que quedaron en ese lugar mismo.

— Y esos que cayeron en lugares distintos son después moros y ebytoso ?

— **Niho**. Eso moro y ebytoso son **ishiro**. Todavía no hay. Son **ishiro**.

—Pero como se separan después ?

— Ya estuvo ya el **anabsor**. Después de **anabsor** ya había los **wetern**, como Eladio, como Miguel, como Egar, como yo. Y también había las mujeres joven, como Catalina, así, hija de Luciano, como Victoria. Ellos son jóvenes todavía. Los más viejos les prohibió a ellos para que no coma el **Capylá**. Es como algarrobo, pero no, es el que pinta el cuerpo. **Capyla**. Y también les prohibió el **Osmyrr**, como **caraguatá**, igualito pero otra clase, pero tiene sus espinas y sus hojas. Y también le prohibió de comer las especies del bajo de la tierra, como el ánguila. Había un anguila negro y tiene su cola, no redonda, pero como así (como plana) pero negro es. Todos los modelos son negros. Eso se llama **Pönce**. Eso le prohibió totalmente. Los viejos le prohibió a los **wetern**.

Pasó algún tiempo. Había un depósito para guardar la alimentaciones y los alimentos en el monte. **Kapulà Pera** (Pera es depósito, conservar). Ellos hacer una parrilla y le metió en el fuego y cuando se seca bien entonces guardar ahí, en el depósito. Para algún tiempo si no hay la comida entonces ellos sacan de ahí del depósito. Todos los tomaraho trabajan ahí. Pero le prohibió todo a los **wetern**. Y un día los **wetern** venía y sacó de ahí. Le robó al depósito. Esos eran **ayoreo**. Eran **ishiro**, **wetern**, **tomaraho**. Le robo ahí pero los ancianos les pilló y entonces les quería matar a los **wetern**. Entonces se arrancaron y quedaron como enemigos ya. Ellos ya no quieren integrar más el grupo. Ya se fueron, cada vez más lejos, hasta que quedó como otra etnia.

— Pero porque habla otro idioma ?

— Ya porque ya es tiempo ya. Ya esta olvidando en su lengua **ishir**. Ellos mismos ya hacer su propia lengua.

— Pero los primero ishir son tomaraho ?

— Si, los primeros. **Ishir Porwo**. **Emuno**. Antes que los ebytoso y antes que los ayoreo.

Se fue primero los **kelucó**, es como los **sanapaná** o **máskoy**, no sé. Es una etnia. Ellos se fueron primero. Antes que los ayoreo. Primero los **Kelcó**. Robaron **osmarra**, como **necur**. Robaron depósito y se llevaron ya. La misma historia. O pelearon con su papá, pelearon con su abuelo, así. Muchos **wetern** y mucho los viejos. Siempre que vienen hay pelea ahí. Entonces después se fueron los moro, esos robaron también. Por eso que todos los otros etnias que no hay su ritual. No tiene su ceremonia como los **anabsor**. Porque no es de raíz de tomaraho. Solo los **Kelucó**, eso sí. Pero no es igual que tomaraho. Ellos están en Puerto Casado, los **máskoy**. Ellos se fueron de los tomaraho. No es igual pero también hace su **anabsor**. Pero con su mentalidad.

— Y los moros hacen ese rito ?

— Los moros tienen pero ellos lo dejaron ya.

— Pero tienen un rito como **hopupora** ?

— No ellos no hacen, solo cantar no más. Solo los **kelucó** y también los **ebytosos**. También los **ebytosos** robaron especie de **Ponze**. Había un joven que jugaba con una piola y agarró y metió en su cabeza como un cintillo. Le puso esa anguila. El otro dice voy a comer todito primero y después lavo la mano y no me van a ver. Pero olvido sacar su cintillo entonces cuando llegó en la comunidad, su hermano le vio y le gritó : « mira mi hermano que está robando Ponze » , y le escuchó los vecinos y a otra hermana también que le pegó. « Por qué gritaba » dijo la hermana....pero ya escucho todos los vecinos. Entonces echaron en el monte para hacer como un corral, en el monte, para hacer como cierra la aldea para que ellos no salgan afuera. Para que ese **wetern** no se escape. Como un encierro. Para que no van a salir. Así en la madrugada ellos van a matar todos los **wetern** y también las jóvenes mujeres. Había una señora, una vieja, como Aparicia, diciendo a los cerradores : « ustedes les pido un socorro. Hagan un hoyito, dejen abierto ahí un poquito porque tengo diarrea y quiero ir afuera al baño » El **wetern** robó el **ponze** y todos escucharon y los viejos dijeron vamos a matar todas las mujeres jóvenes y los **wetern**. Entonces la vieja pidió a los cerradores para ir al baño. Entonces las personas que estaban cerrando dejaron abierto, como era una anciana y una señora vieja.

Entonces dejó una parte abierta. Pero ella quería salvar a los **wetern**. Entonces de madrugada le avisó a un joven y le dijo : yo deje un pedacito para que ustedes escapen por acá. De madrugada ellos salieron. Ellos se pusieron a jugar para que escuchen mientras los otros iban saliendo. Y los otros siguen jugando, siguen jugando. Entonces algunos dijeron, vamos a llevar a nuestra abuela, porque ella nos salvó la vida, vamos a llevar a nuestra abuela. Entonces llevaron todo lo que pudieron mientras los otros siguen jugando. Algunas mujeres jóvenes, con sus hermanos sus tíos, así se fueron. En la madrugada se escuchaba el silencio. Los viejos pensaban que ellos ya estaban dormidos. Entonces dijeron, vamos a esperar un poco. Así cuando ellos ya estén bien dormidos vamos a avanzar. Y los otros salieron ya y corrió y corrió y siguen a sus amigos. Los viejos avisaron para ir a matar y cuando llegaron vieron que no había nadie. Entonces se dieron cuenta que la señora había hecho ese camino. ¡Vamos a matar a esa señora!

Y se fueron a la casa de la señora y se dieron cuenta que no estaba tampoco. Esos son los **ebytosos**. Los señores les sale persiguiendo. Por eso los **ebytosos** ya tiene miedo ya seguían arrancando. Eso pasó cerca de **ogwia**. Ahí se pelaron. Después se vinieron cerca del río, los **ebytosos**.

Los tomaraho se quedaron ahí, donde vivían. En **ogwia**. En Pitiantuta estaban los ... Solo viven en Pitiantuta los de Pitiantuta. En Ogowia solo viven los de Ogowia. Los de Pitiantuta son **Arrebytoso**. Los de **Ogowia** son **Duher-oso**. Son **Duher**. Ese es nombre. Los **duweroso** son más cercano de los paraguayos. Y los de Pitiantuta los de **Arrahebyt**. **Arra** es un campo, **Are**, como un campo. **Byt** es mucho, **Arrebyt** es como campo grande, mucho campo.

— Y los otros, como guaraní por ejemplo, no se conocían ?

— Ellos son otros. Los de Pitiantuta sólo vive en Pitiantuta no más. Eso son los de Chicharrón. Y de **Duher** son de **ogwia**, ahí vive el **ecusume**.

— Pero los **ishir prowó**, conocían a otros indígenas, los había visto ?

— No, nunca los vio ni nunca los escuchaba. Ellos no salen en el monte, ellos viven ahí no más. Los de Pitiantuta en Pitiantuta nomás. Los de Ogowia también. Y casi no los conoció entre ellos. Venía hasta que su jurisdicción y después se volvía no más. Y también ellos tenían miedo entre ellos. Tomaraho y tomaraho. Se peleaban.

— Y hacia Bolivia, los otros indígenas no conocía, Chiriguano por ejemplo ?

— Se murieron mucho los que viven ahí en la zona de Bolivia. Los tomaraho que vivían ahí se murieron. No se si todavía viven algunos o no sé. Los que viven en la zona de Ogowia son los que están acá. Este es **ogwiaoso**. Los de Pitiantuta son otros, pero se murieron.

Dice que también había un ayoreo, unos cuantos se fueron a juntar con los ayoreo de los que estaban en Pitiantuta. Yo pienso que ellos ya hablan ayoreo ya. Allá en Bolivia. Mucho tomaraho quedó en el monte porque no quería juntar con los ogwia.

— Y con los caduveo ? Esos eran tomaraho antes ?

— Dice que no sabía perfectamente sobre los caduveo.

— Cuánto es lo más lejos que se fue un tomaraho, hacia dentro, lo más lejos que conoce ?

— No lo sabe perfectamente, pero dice que se fue mucho, no sabe cuanto, pero se fue mucho.

— Y los ebytoso. Eso **ishiro** hacen los **anabsor** igual que los tomaraho ?

— Dice que cuando sale casi igual. Su grito son algunos diferentes pero pintada es igual. Pero su modelo no está igual. El modelo de ropa es distinta colocación. Pero

la pintada es igual. Y gritada también es otro. Ellos hacer como short, con una sábana como un short, tomado entre las piernas. Tomaraho si es pollera es pollera. Solo el **Wahó** no más usa así los tomaraho. También todos los **anabsoro** son distinto modelo en las plumas. Pero ellos todos los **anabsor** son como pluma de **Hule**, de avestruz., hacer así en la cara acá con la pluma cayendo así. Tomaraho solo acá y algunos usan así no más, mientras que ellos cuando **anabsor** salió ellos le atan acá. Y también la **pau-chata**, la **Huora**, la mujer de **nemur**, ese es distinto, pero los ebytoso lo hace igual. Ellos le ponen un pantalón blanco y los tomaraho no, los tomaraho con una pollera roja.

— Porque usa ropa de paraguayó ?

— Los anteriormente no usaba la ropa. Porque había mucho plumaje, muchas plumas. Tres o cuatro plumas y ya no vio más nada, como pollera cerró todo- Pero ahora ya no hay más pluma y por eso se usa la pollera.

— Por ejemplo, su papá cuando hacia **debylyuta'** lo hacia con ropa de paraguayó.

— No, puro no más.

— Y cuando empezó a usar ropa.

— Dice que **Konsaha** le acompañaba a ellos anteriormente, porque ellos usaban la pluma. Los **konsaha** acompañaba al pueblo. Por eso solo los **konsaha** guarda los plumajes. Ahora como ya no hay **konsaha** entonces ya cada uno guarda sus plumas. Si no esta interesado entonces no guarda pluma. Entonces si hay un rito vos ya no vas a encontrar más la pluma. Por eso vas a usar la pollera. Pero el papá de don Palacios, en esa época, ellos usaban desnudo y la pluma y la pintada.

— Y cuando Palacios era niño ?

— También.

— Pero vos cuando fuiste **wetern** era con pollera ?

— Si, ya era con pollera ya.

2. La división de las etnias (II)

Palacios Vera

— Dice que el tomaraho había tres que se separaron dentro de los tomaraho. Primero se fueron los máskoy, esos eran tomaraho antes.

— Es un grupo que se fue junto con los máskoy o todos los máskoy eran tomaraho ?

— Yo escuche que los **wetern** de mi edad no puede comer de un ánguila que había. **Ponze, la washa**, y también hay una comida como poroto, el **Capuló**. Entonces los **wetern** no puede comer de eso. Lo único que puede comer son los animales silvestres. Hay un anguila así que se puede comer, también una tortuga, también un jabalí, pero lo otro no puede porque había una ley que había que cumplir. Entonces los máskoy que se juntaron como **wetern** y le robaba la **Pura [hapura ¿ ?]**, entonces llevar y alguien le pilló. Los más ancianos se pelaron ellos. Entonces hubo pelea y se apartaron y se fueron a otro lado, porque hay mucho **wetern**. Y se transformaron en otra nación.

El segundo grupo son los ayoreo. La misma cosa, por causa del **tobich**. Ellos se robaron alguna cosa, y la misma cosa, los tomaraho le expulsaron a los **wetern** y entonces ellos se fueron. Por eso los **ayoreo** que algunas partes que nosotros hablamos con ello y se escucha. Y el mismo clan también, hay **posharaha, datsymaraha, dychykynmser**, ellos tiene. Ese es el segundo.

Y tercero y por último, los ebytoso, que se había comido una anguila, como **wetern** también. Esos son **wetern** como de tu edad o de mi edad. Los ebytoso. También la edad de layla. Esos eran **wetern**, así. Cuando la edad del señor Palacios o del señor Emilio, ellos siguen y respetan sus leyes. Si vos comen y yo no comen, me alcanza esa culpa, porque yo soy **wetern**. Ya alcanza la culpa ya aunque yo no coma. Y los hecho a todos ellos.

3. Historia de Eculé y de la guerra con los Caduveo

Palacios Vera

Había el caduveo con el tomaraho, junto, como amigo, como hermano. Y después al final había un perra de tomaraho, una perra de huapa, solo para los animales. Esa perra se fue a morder un loro de los caduveo, entonces los caduveo de enojó le paró a la perra, (le disparó) y entonces la perra murió y se levantó el tomaraho que era dueña de la perra. Entonces hubo un tipo de revolución. Hay mucho tomaraho que juntaron con los caduveo. Pero ahí pelearon. Antes vivían del lado de Brasil y después se fueron del lado de Brasil. Hubo una guerra después. **Eculé** es un tomaraho que peleó, **Eculé**.

La historia de **Eculé**, cuando el le peleaba con los caduveo, mataron muchos caduveo que murieron y el resto de caduveo se fueron. El hijo de **Ecule** se fue con ellos, con los caduveos, porque el estaba casado con una caduvea. Entonces al otro día el **Ecule** se fue a visitar a su hijo. Los tomaraho le dijeron a **Ecule** : no hay que ir para allá porque nosotros ya peleamos con ellos. « No, ellos me conocen, me voy no más ». **Ecule** se fue y después los caduveo venían a matar a **Ecule**. Pero los amigos del hijo de **ecule** le avisan : alguien murió allá, parece que un tomaraho. Y se fue el hijo y encontró a su papá que murió. Encontró que los caduveos mataron a su papa porque el es el primero que hizo revolución. Comenzó el hijo de **Ecule**, ya mató muchos caduveo. Entonces un día se fue el hijo y le avisó a sus parientes y todo el pueblo de los tomaraho. Van a venir nuestros contrarios. Hay que prepararse.

Vienen los caduveos con la canoa. Vienen muchos con la canoa. Entonces encontraron en la comunidad tomaraho a dos **irith**. Había una **Iritha** y un **irith**. Primero ellos hablaron « ya que nosotros ya estuvimos peleando vamos a hacer lo siguiente. Vamos a dejar la pelea. Lo único que vamos a hacer es saber quien tiene más fuerza. Entonces el que más tiene fuerza tiene que alzar el otro y empujarle ». Como pelea, como juego. Entonces cual es el ganador. Entonces ellos hacen así y le entendió con el jefe.

— Y en qué idioma hablaban ?

— Había una parte que escucha y una parte que no escucha y solo en señas no más. Como caduveo andaba mucho tiempo con los tomaraho algunos ya hablaban ya. Y unos tomarahos también hablaban caduveo ya. Después se pelearon así y ganaron los tomarahos. Después se saludaron y se pidieron la paz. Terminó la guerra y son hermanos otra vez, pero ya no vivir juntos, ya se separaron ya más lejos.

4. De los caciques tomaraho que pelearon contra los toba, los ebytoso y los ayoreo Palacios Vera

— Hubo guerra también con los moros ?

— Si hubo guerra también.

— Y cómo se llamaban los tomaraho que pelearon ?

— No es por cosa sino que por la comida no más ellos pelearon con los moros. Con los ayoreo, cuando los ayoreo no quiere que nadie entre ahí en los lugares. Entonces tampoco tomaraho quiere que entre los moros. Entonces se pelearon por esa comida. De vez en cuando se pelearon. Pero muchas veces. **Tsené** se llama el que peleó con los moros.

— Usted conoce la historia de Tsené don Palacios ?

— Si conoce.

— Quiere contar ahora ?

— **Otíe** y **Tsene** son guerreros. El **Otíe** con los ebytoso y el **Tsene** con los ayoreo. Esos dos son tomaraho. Al mismo tiempo ya comenzaron para pelear.

Dice que el primero guerra ya es como dos naciones de los indígenas. Dos parcialidades. Que venían en contra de los tomaraho, venían juntos para guerrear. Del otro lado, los ebytoso venían para acá con **Otíe** y del otro lado venían los ayoreo con **Tsene**. **Wetíe** y **Tséne**. Ellos le pelearon pero siempre ellos venía como de madrugada. Llegar en la madrugada y entonces le mataba a todos los tomaraho. Entonces en el tiempo de **Wetíe** y de **tsene** entonces dijeron : « vamos a ver, entonces cuando ellos hacer un quemazón, de la quemadura, de lo quemado, de un lugar. Entonces si vio esa quemadura entonces vamos a enfrentar. Vamos a ir y vamos a encontrar en el monte ». Eso decían los dos tomaraho. Si ve la quemadura ya sabe que están cerca y ya va ir ya, así ya no más en la comunidad, sino que tiene que ir donde el contrario. Cuando ve la quemadura ya se va ya. Ahí se va a buscar a los contrarios. A los ebytoso, a los moro o a los toba. Son tres parcialidades que estaban peleando con los tomaraho.

Cuando había está comenzando la pelea, había una comunidad, un cacique que estaba discursando en la madrugada como a las cuatro a las tres. Mira toda la comunidad del **wetíe** y toda la del **Tsene**, la comunidad de **Ichibich tsahora**, es la comunidad de otro cacique, ese es para pelear contra los toba. Vamos a avanzar contra nuestro contrario. Para que no venga a molestar a nuestra comunidad. Entonces cuando ellos vie-

ron la quemadura se fueron para pelear hacia allá. Entonces **wetíe** guerra para los eby-
toso, y el **tsene** guerra para los ayoreo, y **Ichibich tsahora** guerra para los toba.

Cuando había un guerra con los toba, ya hace mucho tiempo ya, pero no tanto. Ellos le vieron la herida a unos Toba. Palacios y Emilio le vieron un toba que tiene una herida. Hace tiempo ya. Pero no tanto. Hubo una guerra pero no tanto. **Ichimutá** fue que le hizo esa herida con un machete (risas), ellos vieron ese Toba con la herida todavía. Cuando terminó esa guerra de los indígenas con los indígenas, y se encontraban en Puerto Casado y le preguntó a los otros : « mira yo te corté en tu espalda ? » « Si! Yo era el que me fui a la guerra y me cortaste la espalda ». Esa fue la ultima guerra con los toba. Los ebytoso es como al mismo tiempo, quizás más nuevo todavía, no es tanto tiempo.

Dice que fue el último con los ebytoso. La ultima guerra. Había un también que recién ellos vieron su herida. Hace poco. Neguit fue el que hizo la herida. Yo [Daniel] también ví uno también. Se llama Sanchez también, como Bruno. Le cortó así los dedos y también su espalda. Con **nashykyt**, le cortó en los dedos.

— Esa guerra fue después de guerra con Bolivia ?

— No, es antes de la guerra de Bolivia. Cuando hubo guerra de Bolivia con paraguay se acabaron la guerra entre indígenas. Ahí tomaraho se encontró con todos los indígenas peleando ahí mismo. Entonces ya quedaron como hermanos.

— Y como es la guerra de los tomaraho ? Cuanta gente pelea ?

— Todos los indígenas, no solo tomaraho, ni tampoco los ebytoso, ni tampoco los ayoreo. Los indígenas entre ellos mismos, porque ellos no quiere que la otra parcialidad viene y se quede ahí porque sino va a comer toda la fruta...

— Y hasta matar ?

— Hasta matar o hasta que tenga miedo y se quieran ir no más.

— Y los niño ?

— Por ejemplo, como mi hija, ese se puede llevar. Las mujeres lleva también.

— O sea que en la guerra hay mucha mujer tomaraho que se fue con los toba o mujer toba que se quedo con los tomaraho ?

— Si así es.

— Muy buenos para la guerra lo tomaraho... (risas). Recienquito que murió un señor que se llama Eusebio Espina, ese es un Toba, que vivía aquí con los tomaraho. Su

mama era toba. Cuando era niño le trajo. Había también el padre de Pablo Soza Ramírez, ese era ayoreo, su padre era ayoreo. Murió en San Carlos. Cuando niño los tomaraho se trajeron a su padre. Y también el Magalia (¿) Velasquez también, su madre es ayoreo.

— Y esas guerras quien las ganó ?

— Nadie no gana sino que se separaron no más. Se deja la guerra.

— Y los niños tomaraho ? Quien se llevó ?

— Los ebytoso. Dice que los ebytoso llevo los niños tomaraho y dar a los caduveo y se negocia con un arma.

— Hace poco ?

— Hace mucho tiempo.

5. De las antiguas peleas tomaraho

Palacios Vera

— Hace cuánto tiempo las peleas con los ebytoso ?

— Cuando Palacios estaba ella no hubo más pelear con los ebytoso y tampoco con los ayoreo. Pero su padre si estuvo en esas guerras con los ebytoso y por eso algunos de los ebytoso sabían todavía de la guerra con los tomaraho. Y Chicharrón también está todavía en esa guerra, él conocía perfectamente. Y por eso cuando hubo la guerra de Bolivia Paraguay él conoció su enemigo que se encontraba en el monte, algunos ebytoso y también encontraba sus enemigos en la guerra del Chaco, en el ejército encontró los ebytoso el Chicharrón y entonces el les dijo « ahora ya no hay más pelear entre nosotros, no sé qué pasa, qué nos fuimos, mientras nosotros estábamos en la guerra, ahora nos juntamos como amigos, como hermanos, para pelear con Bolivia ». Y entonces ellos se pusieron dice que en paz todos los indígenas, los ebytoso con los tomaraho. Ahí terminó su pelea.

Los tomaraho y también todos los indígenas de esa guerra, también una guerra de Brasil y Paraguay, y también los indígenas estaban en la guerra. Eso hace más tiempo. También pelear los indígena. Estaban los tomaraho. Dionisio, ese fue un tomaraho de la guerra de de Paraguay con Brasil. Esa guerra con Mariscal López. Se llamaba **Lletypé**, ese Dionisio. Era un tomaraho, se llamaba Dionisio.

— Y que hizo el ?

— Eso hace tanto tiempo esa guerra de Don Palacios apenas y lo conoce más o menos, pero él escuchó que Dionisio estaba en esa guerra, que los tomaraho estaba en esa guerra, contra Paraguay, con los brasileños. El estaba en esa guerra. Pero es más conocido la guerra de Bolivia con Paraguay. Es lo que más conocido.

— Y con los ayoreo había guerra ?

— Dice que no es como guerra, sino que ellos lo único es que no quiere que entra en su territorio. Los tomaraho. Porque anteriormente sólo para buscar miel y comida ahí en tu territorio. Por eso ella no quiere que otro entre en su territorio. Si encuentra ahí en su camino entonces ellos le preparaba para ir atrás de ellos, para que pelea.

— Y porque se peleaban los **Arrebytoso** y los **Duweroso** ?

— La misma cosa fue con los **Arrebytoso** y los **Duweroso**. Porque antes ellos eran muchos, entonces se fue a cazar hasta el medio nomás. Pero sólo para cazar nomás.

No hay que pasar para el otro lado. Quedarse en su territorio nomás. Si pasa ahí ya hay un problema ya, ya no respeta más su ley, porque ellos dice que tenía una ley, si no como la vez pasada él te contó que no hay como un papel, para dejar escrito, sino por palabra, en verbal, vamos a hacer así, pero es seguridad, vamos a seguir esa palabra, si alguien que le falta entonces vamos a eliminar.

Dice que hay todavía los **Arrebytoso**. Zacarías Bozón y también Bruno Sánchez, esos son **Arrebytoso**. Todo el resto es **Duweroso**. En María Elena esos están juntos. El abuelo de Marcos, él es más viejo, ese fue a la guerra de Paraguay con Brasil, es **Duweroso**. El abuelo de Marcos tenía una herida en su pierna, de esa guerra. Así también Chicharrón tenía una herida en su pierna de la guerra de Paraguay con Bolivia. Don Palacios dice que como él no vio al abuelo de marcos él sólo escucharon nomás, pero el Chicharrón si vio la herida.

6. Discusión cosmológica entre el chamán Orpa y el cura Fariña

Palacios Vera

— Hay unos libros viejos, que hablan de unos **pa'i** jesuitas, hace doscientos años ya, dice que vió tomaraho por el lado de Bolivia. Sabe algo de esos **paí** ?

— Dice que escucha historia del **paí**. Pero ellos nunca comentó su nombre. Comentaba que su nombre era **Fariña**. Ellos le pusieron ese nombre. Como eso le daban, ese nombre le daban. Pero eran **Paí**. Él llegó en la comunidad, hace mucho tiempo, y el le obligó la comunidad para que ellos jugaban al **Pogora**, para sacar fotos y ver como era el juego. No se historia si sacaba foto o ...

Dice que es hijo de Dios. Dice que se divirtió mucho con los tomaraho ese **pai**. Tiene el poder. Hacer una carpa y entrar en el bajo de la carpa. Y los tomaraho que alzó la carpa y el **pai** ya no estaba. Después de un momento salió en la casa, del otro lado, les llamaba, estoy acá. Se divirtió mucho con los tomaraha. Como **Konsaha**.

— Eso fue antes que Yabagá o después ?

— Eso fue junto con los Yabaga, con los **duweroso**. Todos los tomaraho estaba con la pintada de **anabsor**. El **pai** estaba con ellos y sacaba su foto. Le escribo mucho y escribía su nombre también. Y estaba **Yabagá** y estaba **Uchibich tsaora**. Y el **pai** salió en el **Duher**. Quedó mucho tiempo.

— Ese es el primero que vino ?

— Ese es el primero. Ese vino solo. No había su compañero.

— Vos conoce Zamuco, la palabra ?

— Había un **konsaha** que se llamaba **Orpa**, un amigo de **Yabagá**. El le discutió a **Pai**. Decir a **Pai** que este sol que viene hacer un redondo. Que da una vuelta así. El **orpa** dice. El **paí** dice que el sol que venía se metía adentro, bajaba y salía al otro lado. El **orpa** decía que daba vuelta arriba de nosotros. El **pai** decía que nosotros dábamos la vuelta. Y los otros se pusieron a reír al **Orpa**. Se reían y decían, vos estas perdiendo, ya no estas más como **konsaha** parece, el **Paí** está como **konsaha**. Se reían de **Orpa**. **Orpa** perdió y **Pai** ganó.

— Cómo se sabe quien gana y quien pierde.

— Había un **konsaha** más profundo que estaba ahí. El conoce qué pasa con el sol.

— Vos conoce la palabra **zamuco** ?

— Si conozco. Los **zamuco** no es como **chamacoco**, **tomaraho**, **ebytos** y también los **ayoreo**.

— Vos como sabés eso, eso lo escribió un **paí** hace como doscientos años, hace mucho tiempo, en Bolivia. Ese dice que vio a unos indígenas que se llamaban **Zamuco**. Dice que adentro había **chamacoco**. Y que los **tomaraho** su fueron un tiempo a las misiones. Es así o no ? Una misión en Bolivia ?

Dice que escucharon que su papá le contó que alguien le contó a su papá que se fueron hacia Bolivia y después entraron otra vez en el monte.

— Y no hay historia de eso ?

— **Niho. Ishir Porwo. Niho.** Cómo se llama el **Paí** ?

— No sé. Viejo es. Y este **Boggiani** es antes que **Yabagá** o de la misma época ?

— Es del tiempo de **Yabagá**. Ya estaba ya. Ahí vino **Boggiani**. En la época de **Yabagá**.

— Ese fue de los primeros que vinieron ?

— **Boggiani** el primero y después vino el **Paí**.

— Y los evangélicos, esos nunca toparon con los **tomaraho** ?

— Nunca.

— **Tomaraho** no quiso o los otros no vinieron no más ?

— Dice que no hay y tampoco nadie no los visitó a ellos. Los únicos que vino fueron cinco personas que dice que parece que eran extranjero o algún misionero. Dice que llegó en la comunidad indígena. Pero eso es en **Emunó**. Porque los **tomaraho** no sabía nada. Él está recordando antes, más profundo, el primer **tomaraho**. Los **tomaraho** todavía no sabían nada. Tenían miedo a los loros y también a la **Charata**. El pájaro gritaba y los **tomaraho** corría. Entonces los extranjeros vino y dijo nosotros vamos a matar a esos animales. Y después dijo, mire ustedes coman eso. Y no corran más porque eso no te vas a comer a tí. Siempre aconsejaron a ellos, siempre, día y noche, hasta que **tomaraho** le pusieron ya tiene mentalidad y entendimiento. Eso eran cinco misioneros. En el primer principio de los **tomaraho**. Todavía no hay **anábsor**. Después cuando **ishiro** entonces ya vino la historia con los **anabsor**. Y después ya vino la historia de **Yabagá** y **Boggiani** y después **elebyk** y **chicharrón**. **Yabagá** es más antiguo que **Chicharrón**. **Chicharrón** es más tipo nuevo.

7. Historia de unos misioneros que le enseñaron el culo a los ishir

Palacio Vera

El repetía, voy a repetir un poquito. Estaba recordando los cinco misioneros. Tomaraho era el primer principio. Había mucho distinto animal grandote que come a los tomaraho. Había uno que se llamaba **N'hu** que era como un **curiyú**. Ese se tragó a los tomaraho. Entonces los tomaraho tenía miedo. Los misioneros llegaron al riacho y trajo como una bomba y la hecho en el riacho y entonces el riacho se secó todito. Se murieron todos los animales malos. Entonces los misioneros sacaron para comer. Comer el caracol grande, ese que es más grande que todo el mundo. Comen también un armadillo que había en el agua. Ellos comen también.

— Y qué paso con ellos ?

— Se fueron otra vez, con caballo. Ellos ayudaron mucho también ese los tomaraho. Ellos dieron consejo. Ellos mataron a los **anabsor** del agua. Como **anabsor** tiene poderoso. Si usted los vió entonces enseguida te vas a enfermar. Pero los misioneros mataron a todos los **anabsor** con la bomba. Eso hace mucho tiempo.

— Dónde fue eso ?

— Dice que ese fue ya tiempo. Como tipo de Noe. De arca de Noe. Como tiempo así. Antes de tiempo de Noe. Ya mucho tiempo ya. Más de dos mil años. Son dos mil años. Más de dos mil años. Porque la historia sigue, contando, contando. Cada **wetern** contando la historia de los ancianos y entonces la historia sigue. Sigue contando la historia y no perdió. Don Palacios sigue contando. La historia dice que perdió alguna parte, alguna parte hay que inventar, ya no es perfectamente, y nos toca a nosotros comentar y algunas partes olvidar.

— Donde fue eso ?

— Decir que acá en el sector de aquellos lados no sé. El sector de Brasil parece. **Emunó**.

Emunó, primer principio dice. Todavía no tiene su culo. Y cuando había un niño que comió y comió y sentía un dolor grande en su panza. Quería hacer una cagada y no tenía su culo así que vomitaba. Su cagada salió por su boca. Comer y comer y después vomitaba. Entonces al otro día llegó el misionero y le dijo tare el niño, yo te voy a mostrar a ustedes. Y toditos después van a hacer el uno al otro así. Le mostró pero le dijo que un poquito no más tiene que ser, porque si haces muy grande entonces demasiado

grande va a ser el hoyo. Entonces un poquito no más tiene que hacer. El misionero le enseñó el culo. Ellos no tenían el culo. Ellos no comían dice. Ellos solo vivían con agua y comiendo el caldo. Para no cagar. Y después el niño pudo cagar y ellos le miraban. Entonces los niños hacen la cagada y después cada uno ir en el monte a hacer cada uno al otro, y después todos tienen su culo. Los animales ya tenían su culo.

Dice que los animales, como **aguará**, los animales mamíferos, ellos viven en la comunidad, porque no se los comían, solo comían el caldo. A los animales le gusta la comunidad. Cada tardecita venía a la comunidad para comer lo que quedaba del caldo. Ustedes ya comen no más. Por eso ahora que pueden cagar cuando vienen los animales tienen que prender un fuego y echarlos de ahí. Así le dijo el misionero. Ahora cuando pueden comer tienen que echar a los animales sino van a venir a molestar no más. Ahora ya podía comer ya.

8. Historia de Ecusume

Emilio Aquino

Se llamaba **Ecusume**. Era **Posháraha**¹. El abuelo² Ecusume, el señor, era un viejo. No sabía de nada de provista, como nosotros usamos. El lo que único sabe es toda la comida típico y natural de la cultura indígena y no habla tampoco ni guaraní ni tampoco español. No sabía nada. Aunque sea él, como usa su cultura respetuosamente, alguien le invita a su comida. Pero el tiene más consejo, tiene más, lo otro le enseña para que no pida uno al otro la comida. Si alguien le invita y el no recibe, entonces le dice usted tiene todo para su familia, todavía tiene energía para poder conseguir el pan en cualquier momento.

Cuando hay un niño se creció hasta el joven y hasta que el viejo. Pero el señor Ecusume, siempre sigue, nunca muere. Porque el respeta a las palabras de los mayores que venga al **Tobich**. Por eso que sigue, que sigue actuar y no murió. Y después cuando era un niño, si hay un niño, el alzó en sus brazos a su nieto hasta que su nieto es viejo ya. Pero el no era viejo todavía. Sigue actuando, sigue actuando pero sus dientes ya no anda más. No hay más sus dientes. Esta todo gastado ya.

Cuando era ya un viejo el Ecusume, ya no hay más diente ni tampoco el ojo. Ya estaba ciego ya. Cuando camina ya no puede caminar más. Ahora ya tiene el cuchara pero antes no hay cuchara. Solo su nuera, su hijo, su nieto le muerde el carandilla, como palmito, y le dio y entonces come. Le mordía y después le ponía en la mano para que coma. Le dio otra vez el agua y tomó el agua. Así, sus parientes le hacían cuando estaba viejo.

El abuelo cuando era ya viejo, ya no puede caminar a ni un lado. Cuando la gente se marcha para ir a otro lado, entonces su nieto, su hijo, sus parientes le pone una como hamaca y lo ponía dentro – **Opuk**, como hamaca. Lo pone ahí dentro, como hamaca y después se lo llevaba en los hombros. Aunque sea lejísimos se lo llevaba. Turnar, le cambia al otro hasta llegar donde iba. Cada año, si cambió de lugar llevaba al Ecusume. Si no hay más la comida en el lugar ya se puede ir ya. Cada tres o cuatro años parece, cambiar su lugar. Quedar en otro lugar tres o cuatro años así. Buscar la comida que más fácil y que más cercana. Ellos no tenía año, pero sabía por la temporada de la primavera, de la lluvia, de la fruta y de la comida típica. Cuando en el lugar no hay más la comida entonces cambio de lugar y se llevaba el abuelo. El sentía y dice « yo ya no veo más hijo ni tampoco nieto ni nuera ni todos mis parientes. Hace mucho tiempo que no veo nada, pero siempre yo estoy con ellos ».

Cuando el Ecusume le sentía que ya no ve más a nadie entonces cuando su nieto llevaba una aloja, como miel con agua, le hace como un jugo, – **Apuk**, se llama ese jugo –.

Entonces hizo un **apuk** y le dio a su abuelo Ecusume. Y su mamá estaba también. Y el Ecusume abrazó a su nieto y a su nuera porque el quería suicidar ya. Entonces cuando llegó el otro su nieto para el almuerzo entonces le dio un poco de comida pero este no comió. Abrazó de nuevo a sus nietos y éstos le preguntaron a sus padres : el abuelo no quiere comer más y tampoco no escucha más a nadie. Cuando vas a hablar es por su oreja, ya adentro de la oreja para que escuchar la palabra.

El Ecusume decía a su nieto, que vengan toditos que yo los abracée a ustedes. Los nietos llegaron y el abuelo lo abrazó a todos pero su abuelo ya no tenía más carne, estaba todo flaco y con la piel arrugada. Como una tela. Le preguntó a sus nietos para que le pregunto a sus padres : « que todos vengan mañana que yo voy a hablar con ellos. Todos los parientes, todos los padres y las madres también, que yo voy a hablar con ustedes ».

El Ecusume estaba preguntando a su familia : « Hijos, hijas, nietos, nietas, nueras, todos dicen que tu abuela³ que ya murieron hace mucho tiempo murió su abuela. Ahora estoy sólo y vivo con ustedes, cada vez que ustedes se van me alzan y me llevan en el hombro. Ya es tiempo ya. Ustedes deben estar cansados por mí. Por eso yo los llamo a ustedes para que vean o busquen a alguien que tenga ánimo para enterrarme vivo ».

El Ecusume le entregó su vida para que alguien le enterrée en el cementerio o en el sepulcro con el alma viva. Preguntar a sus hijos para que ellos busquen a alguien. Nadie no habla, porque nadie quería enterrar su padre vivo. Y su amigo, o sea que los del mismo clan **posharaha**, pero no es su pariente, sino su amigo, su **Patta** le dice « mira que yo pienso que tu padre, el padre de ustedes ya está en el último tiempo y por eso que los llama a ustedes para preguntar su historia ». Porque no es como una persona. El igual como **konsaha**⁴. Le preguntaba a su hijo : « yo no voy a morir, sino que voy a juntar con, voy a volar. Entierran mi cuerpo ahí pero mi espíritu va a volar ». Pero nadie no habla. Le llamaba a su hijo y a toda su familia, le abrazó a todos ellos y ellos lo abrazaron también y les dijo mañana vamos a conversar otra vez. Entonces lo dejó para el otro día.

El abuelo, el Ecusume, dijo ya que su hijo que nadie quiere entregar a su vida, ya que su hijo no quiere hablar que le acepte a su padre para que llevar en el cementerio.

1. Uno de los clanes.

2. Bisabuelo de Emilio Aquino, narrador, y tatarabuelo de Daniel Aquino, traductor. “[Es pariente tuyo. ¿tú lo conociste ?] - No, pero lo contó la abuela de Eligia. Ñerke, la hermana de Aparicia. Ella contaba de Ecusume. O sea que Aparicia es su prima. Es la prima de la abuela Eligia. Eligia es tía de Emilio. Es la hermana del papa de Emilio. Eligia escuchó no más también la historia de Ecusume. Fue su padre, el padre de Eligia conoció al Ecusume. Ese era nieto de Ecusume. Así, el padre de Eligia es el abuelo de Ecusume. Ese mi abuelo conoció a Ecusume. Por eso contó a mí esa historia. Así la historia se sigue contando hasta que la abuela contó a mi padre que aprendió y así ahora yo [Daniel] aprendió la historia de Ecusume. O sea que el nieto de Ecusume es el padre de Eligia”.

Ellos no quieren dar, nadie. Otro vino, su compañero, del mismo clan y hizo una reunión con los hijos de Ecusume y les dijo : « ya que su padre le entrego su vida en el cementerio, entonces y vamos a buscar alguien, una buena persona, que no es como persona mala, hay que buscar una buena persona que es persona inteligente, que no habla de balde, a un señor que es nuestro amigo pero ellos no habla cerca de la muerte de su padre ».

El Ecusume quería que lo enterraran. Los hijos no quieren. Entonces el amigo de los hijos de Ecusume habla con los hijos para que llevar a su padre al cementerio. Pero sus hijos no contestan porque no quieren entregar su padre al cementerio. Entonces el amigo se fue a hablar otra vez pero con los amigos, ya no con los parientes. Igual como **Posharaha**. El le dijo, « vamos a hacer todo lo posible, vamos a hacer el favor al señor Ecusume, porque el ya se quiere morir ya, porque no anda más ». El va a hacer el favor pero su hijo no quiere. Hicieron reunión y dijeron : « ¿quién me va a acompañar para agarrar al hijo de Ecusume para que alguien me acompaña para hacer un pozo para llevar al Ecusume ? »

El señor Ecusume cuando le amaneció y le llamó a toditos, a toda la familiada, toda la familia y todo el pueblo que vive con ellos. Que se fueran a visitar al señor Ecusume. Cuando recién amaneció ya empezó a discursar, discursando, discursando... Contó su historia cuando era un niño, joven, adulto, viejo. Contó cómo manejar su vida, cómo trata la vida, como respeta el uno al otro, le comentó a todo el pueblo, así hasta que a las doce o a las tres ya empezó a cantar una canción⁵. Esa es una canción tristeza. Esa es una canción que ya va a compartir a nosotros. Hasta mi padre y yo también puedo usar esa canción único. Solo los parientes pueden usar. Esa canción también la cantaba antes. Cantaba así de una canción y le dijo, comentó otra vez su historia, toda la historia, cuando era joven. Hasta que ya era tardecita, como a las seis de la tarde, le preguntó a ellos : « Bueno ya es mi hora para que me lleven a mi pozo, al pozo que me hicieron. Ya es mi hora. »

Ya le enterró al Ecusume, vivo no más. Lo echó en la tierra. Entonces su hijo ya que estamos todos reunidos entonces cada uno agarraba al hijo de Ecusume con piola, le ataba. Para que no vaya a golpear, para no esté mal. Viste que algunos que murió su padre y estamos como un tristeza. Y entonces su hijo lloraba y lloraba. Todo el pueblo estaba llorando. Como el era un buen señor y le ayudó mucho y tiene mucha historia con su nieto y por eso que el pueblo le amaba al señor. Por eso dice que al señor Ecusume le enterró y sus hijo, y nietos no olvidaron a su abuelo. Por eso sus **patta** ama-

3. Etyshuwe, la esposa de Ecusume. Del clan Timiho (fem. de Timinaha)

4. Konsaha : en la jerarquía chamánica, el konsaha ya tiene capacidad para sanar la enfermedad. De menos a más : ahano ab; ahano; konsaha, konsaha dick.

rró a su hijo. Cada amigo le ató al hijo de Ecusume. Entonces todos ellos, y nadie se va a ir a buscar en el monte, se quedaron toditos en el monte. Y le dijeron a su hijo, el Ecusume ya murió. Entonces hicieron reunión para que llevar a otro lado. Para que sea pueda olvidar un poco la muerte de su padre. Así que se fueron hacia otro lado, se fue todo el pueblo, cuando ellos lloraban, lloraban, ya no puede hablar más. Hablaba pero ya nadie le escuchaba. Tenía la garganta rota de tanto llorar.

Fueron a buscar un chamán, **Biriantish**⁶ y él le tocó su garganta y le escupió un poco y sopla y sopla y ya se fue mejorando su garganta. Así le aconsejó a ellos que ya no llora más. Sabía que era un señor que ya llegó su tiempo que quería morir ya. Eso tenía que entender.

Cuando ellos se juntaron, los hermanos y hermanas entonces siempre lloraba. Entonces de uno de otro pueblo vino y llegó en la comunidad. También tomarahó pero de la otra comunidad. Le aconsejó al hijo de Ecusume para que no llora más. Pero ellos no olvidaban su padre. Le dijo, bueno, este es tu cuñado entonces el otro van a llevar a este lado, el otro van a llevar a este otro lado. Van a separar todos los hermanos. Este va a ir a esta comunidad, el otro a esta otra comunidad⁷. Así, entonces ya no se veían más entre ellos. Así podían olvidar un poco la muerte de su padre.

El Poshara, el amigo del hijo de Ecusume, cuando enterró al señor Ecusume y siguió visitando al hijo. El amigo del hijo fue a visitar al hijo de Ecusume y así los fue siguiendo, de comunidad en comunidad, fue visitando a todos los hijos, así para ver como estaban. Eran como quince hijos. Todos los hijos que ya estamos como olvidando la muerte de su padre y el señor que los visitaba, el consolador, cada año se fueron, cada año se fueron a visitar a los hijos. Entonces cuando llega el otro año, antes se fueron pero ellos ya olvidaron a la muerte de su padre y ya puede jugar **Asultsa'**, como pelota. Si vos juega este juego quiere decir que ya dejaste luto. Que ya olvida, ya jugaste el juego. Entonces el consolador todavía no sabe que ellos ya juegan el juego. Entonces la **Asustsa'** le pegó en el ojo del hijo de Ecusume y le machucó el ojo.

Siempre que juega el **Osusta**⁸. Entonces que juega el **Osusta** pero el consolador todavía no sabe. Entonces el consolador se fue a la otra comunidad y le comentaron que en tal otra comunidad está jugando el juego, entonces se fueron otra vez a la otra comunidad. Cuando llegó a la comunidad ya vio a los hijos de Ecusume : « bueno, ustedes ya no es más como **Ogwuó'**⁹ [luto], ya olvidaron la muerte de su padre, ustedes ya juegan, ya no es más **Ogwuó'** ».

Ya no es más **Ogwuó'**, como nosotros jugamos el juego, entonces vos vas a tranquilizar no más en tu casa, en tu lugar. Así le dijo el hijo al consolador. Ya no hay más

5. Ver Disco1/pista 4/ MN : 4 :00-4 :30.

problema. Ya no se fueron más ahí los hijos de Ecusume. Los otros que esta en la otra comunidad. ... Los hijos se fueron a distintas comunidades y ahora se juntaron de nuevo en la otra comunidad. El hijo mayor seguía todavía de luto, y los otros hijos se vinieron a juntar con el hijo mayor. Se juntaron en otra comunidad.

Así sigue no se cuántos años, y después dar la vuelta otra vez para que se fueran a la comunidad donde murió su abuelo. Los otros hijos volvieron al cementerio de su padre. Ahí le visitaban y lloraban toditos ellos. Entonces se despidieron de su luto y lo dejaron. Entonces se pintaron su cara roja, todos con la cara roja. Ya dejaron el luto.

Cada vez más lloraba recordando a su padre. Era el hijo mayor. Ese no podía olvidar. Y después cuando había el **Debylytá**¹⁰ y ellos necesitaban el apoyo del hijo mayor, porque era el único hijo que sabe buscar los coloretos, el polvo rojo, el **Ostyrbe**¹¹, esa piedra, pero no es piedra es como polvo, como barro. Es el único que sabe buscar. Entonces los llamaban de la otra comunidad. Y el buscó hasta que encontró. Encontró y hizo agujero en el pozo y lo encontró y le repartió a todos ellos. Repartió y repartió y cuando el polvo le agarra a su cuerpo pero el no se dio cuenta. Después el estaba rojo, pero el no se dio cuenta. Por eso le dijo, « usted ya terminó mi luto. Ustedes me dio ese trabajo para que yo termine mi luto, y ahora le agradezco a todos los hermanos por esto porque ahora yo también abandoné el luto ahora ». Los otros amigos lloraban unos cuantos para apoyar la despedida del luto de su amigo. Cuando ellos le llamaron y dejó el luto, esa misma noche todo el pueblo le visitó a su casa y festejó. Festejaron sus despedida que ya dejó el luto. Festejaron hasta que amanecer. Todos comentaba la historia, está caseando [en la casa], todos se ríen y están comentando eso. Así termina la historia de Ecusume. Eso fue en zona de Pitiantuta¹², cerca de Filadelfia.

6. Biriantish, clan Tahorn.

7. “Había seis o siete comunidades ... diferente de Ebytosó, sólo Tomaraho. Siete comunidades con cien o doscientos personas. En cada comunidad.” “[¿y le podía visitar de una a otra ?] No hay problema. Pero cada una tiene su jefe. Hay Irith, como país, como juez, y cada comunidad tiene su líder, no es como líder, sino como Polotá. Es como cacique. Mientras que Irith es como un pa’í [guaraní : sacerdote, cura], como un sacerdote [Bruno Sanchez traduce irith como : “pacificador”]. El pa’í no habla en la guerra, sino siempre dice palabra buena. Irith la misma cosa, si vos querer matar a alguien, el irith dice dejar no más, dejar su problema. En cada comunidad hay poshara, tahorn [clanes], así. En todas las comunidades. El poshara se puede ir a otra comunidad pero llega a la casa de posharaha o de su amigo aunque no sea posharaha, pero en la casa de un amigo con el que entró en el Tobich [recinto iniciático] junto, ese es como su hermano. Es como un hermano, como un amigo. No hermano carnal verdad, sino como hermano no más.

9. Historia del chamán Yabagá

Emilio Aquino

El hijo de Ecusume¹³ es el Yabagá. Es el hijo mayor. Ya sigue actuando como su padre. Siempre tiene muchos amigos. Mucha amistad. Sigue actuando como el mismo el padre, el finado, el Ecusume. Sigue y algunas veces hay personas que compara con unos animales. Si hay un animal, hay un bueno y hay un malo. Entonces el hijo de Ecusume es una buena persona y por eso que siempre tiene amigo. Si una es mala, entonces no hay amigos. Si una persona que es buena, entonces tiene más amigos.

El Yabagá ya actuaba ya. Cada vez que empieza el juego de las historias, por ejemplo el juego de **Pogora**¹⁴, el siempre canta primero, como himno nacional. El canta primero para empezar a jugar. Es el canto de los parientes de Ecusume. Solo Ecusume hizo ese el trabajo. Cuando el murió sigue su hijo mayor, con el mismo canto. Ahora no puede dar ese canto para mezclar con este. Cuando estén solos en el **tobich** te puede mostrar, no ahora. Antes de empezar a jugar cantó, como igual a **anabsor**.

El hijo de Ecusume, el Yabagá, dice que siempre actúa. Cada año que empieza el juego el estaba. Después, cuando llegó ya su edad, y le dijo a la gente : « yo soy no sólo para cantar, sino que yo tengo un pequeño poder y mi obligación es que me separe de ustedes, ya no voy a estar con ustedes más, ahora voy a estar solo, así es mi obligación. Ya no voy a trabajar con ustedes más. Así es como estoy obligado a hacer ». Así le dijo a toda la comunidad.

Empezar a no trabajar más. Ya no actuar más como su padre. No es como si fuera por su voluntaria, sino que él cuando murió su padre lloraba y cantaba y pidió el poder a través de su padre. Donde el poder estaba, el que acompañaba a su padre, el lo pidió cada vez que lloraba. Cada vez que lloraba lo pedía. Cada vez que lloraba lo pedía. Así que el poder de Ecusume acompañaba al Yabagá. Entonces cuando sigue, sigue. Y le dijo. Cuando dormía siempre hacía como rezo. Antes de dormir rezaba. Cantar. Cantar. Y así estaba cuando vio como milagro, como una televisión, como una imagen. Vio y alguien le preguntó que vos tienes en tu casa acá con nosotros y hay que dejar a ellos y

8. De Asultsá' a Asustá' hay problema de transcripción fonética. En Osustá' cambia el prefijo/ Verificar los prefijos A, O y U y su utilización como posesivos.

9. Ogwuó' : Luto. “[¿cuánto tiempo dura ?] - Diez años estuvo el hermano mayor. Según que yo se [Daniel] todos los tomaharo que si hay un luto, el luto sigue, no hay sus años, hasta que se pueda. Ahora como hay luto, si había un carnaval y se derramaba el agua entonces ya no hay más luto. O se juntaron alguien y juega voleyboll o futbol entonces ya dejaron su luto”.

10. Complejo ritual [iniciación, purificación, lutos y representación de los anábsoro].

11. Ver narración mítica sobre el Ostryrbe (corazón de anábsoro).

venir acá a tranquilizar con nosotros. Entonces Yabagá dejó a los amigos y a los compañeros, los abandonó, y siguió solo para que llegue el tiempo en el que juntarse con ellos [los del sueño].

Algunos cantaban para pedir la lluvia. Y el cantaba y probaba su **wosó**¹⁵. Cuando los chamanes llamaban a la lluvia y empezaba las nubes y a cubrirse el tiempo, cuando ya estaba como para llover, el le agarró su **Apagulá**, sus plumas de cabecera y las ponía al revés, con las plumas hacia el arriba. Las plumas son hacia arriba y dobladas hacia dentro, pero el las ponía dobladas hacia afuera. Había dos huesos de ave, de **tuyuyú**¹⁶ pero el los soplabo como pitos, los dos huesos.

— El mismo hueso de **Nemur**¹⁷ ?

— El mismo. Y el soplabo y el tiempo se abrió otra vez. Así que tenía poder. Se puso las plumas al revés, y con el pito, y se abrió el tiempo otra vez, contra los **konsaha** que pedían que se pusiera a llover.

El Yabagá ya empezó a actuar ya como un **Konsaha**. Cuando el **Konsaha** y los **Ahano** todos cantaba para pedir lluvia pero el siempre lo cerraba. Y su esposa después le dijo : « parece que vos le ataca a la lluvia ¿Por qué no los deja en paz a nuestros hermanos porque ellos necesitan el agua ? Ya no hay más agua en la comunidad del Yabagá ». Y el no contesta nada, y cuando llegó la noche, la noche misma el se fue. No sé donde se fue. Hacia arriba se fue. Yo no sé. Salió volando. Se fue a buscar la lluvia. Cuando su esposa despertó ya no lo vió más ya. Se había ido volando. Y en la mañana ya estaba otra vez en su cama. Pero cuando amaneció ya el tiempo estaba cubierto y al mediodía ya empezó a llover. Llovió día y noche.

Cuando empezó ya, ya le nombraron como **konsaha** ya siguió así como **konsaha**. Entonces se marchó, se iban mudando todos a otro lugar en donde no hubiera tanta agua. Se mudaron todos y le echaron¹⁸ un lugar para todos los cancioneros, para que canten todos los chamanes. Todos los **wetern** echaron un lugar para que sigan cantando los **konsaha**. Entonces le empezó a cantar otra vez y el Yabagá ya no usa todas las plumas sino que hay dos cosas no más que usa : usa piola de caraguatá, **oswehímo**¹⁹, piola de caraguatá que se usa para la cintura, sino muchos, muchas piolas así que se ponen en la cintura. Y ahí dentro le puso el hueso de tuyuyú. Ese se llama **Doichebyt**²⁰. Y usar como cintura. Y usar el piel de tortuga para su tobillera, en los dos lados.

Le actuaba mucho tiempo ya. Después se fueron a otro lado. El Yabagá se fue con su parientada y los otros se fueron a todas las otras comunidades. El Yabagá se fue solo con su familia, sólo no más. Los otros se fueron a otras comunidades. Y cuando el

12. Pitien Touta [Pitien es oso hormiguero / Touta es flojo, peresoso]. Hispanizado en la Guerra del Chaco como Pitiantuta.

Yabagá cantaba y se fue hacia arriba, se encontró con su hermano, uno que era igual como **konsaha**, otro **konsaha**, era un **konsaha** de otra comunidad. No era su hermano sino otro chamán. El otro le dio su cabecera al Yabagá y este al otro. Se intercambiaron sus cabeceras. Eso para mostrar a los que está en su comunidad. Cuando se encuentra cambian sus cosas, solo la cabecera, para que el **konsaha** le muestra a los otros **konsaha** que éste ya está como **konsaha**.

— Cuando tiene la cabecera del otro, ¿canta el canto de él o el canto del otro ?

— No. Canta su canción misma pero con otra cabecera. Y después le entrega otra vez, en el mismo lugar en el que intercambiaron, entregar otra vez su cosa, las devuelve. Y como el ya era como mago verdad, ya era **konsaha dich**. Se puede actuar **deglygy**, es como un animal, ese es como un **mbuzú** [guaraní : anguila] pero es como un pato, su cabeza tiene como un pato. **Washa**, en guaraní, se llama **mbuzú Washa** en guaraní, y **Deglygy** en ishir. Es una poderosa. Vos le puede matar a este y este si le hace una cosa puede matar a tu familia o a tí mismo. Si vos te rasca un poquito pero el le va a manchar como lepra, te va a hacer toda la piel con mancha así. O se puede como derrame. Te mata directamente. No muerde. Si vos le mata, por sus ojos no más se mete. Cuando llegas a tu casa, vos no sabes, y te puede matar. Y Yabagá se podía convertir en **Deglygy**. Y el ya cantaba como **Deglygy**. El se podía **tinsahern deglygy**²¹, convertir en **deglygy**. Ya puede cantar como **deglygy**. Ese solo gritaba, fuertísimo. El gritaba como el **deglygy**, y la comunidad ya tiene miedo ya del Yabagá. Porque parece que trajo una cosa de arriba y ya le tiene miedo. Pero Yabagá solo gritaba y lloraba recordando a su padre. Y gritaba fuertísimo como **deglygy**, gritaba como pito, wysssssssss, así gritaba.

Cuando se encontraban otra vez en la misma comunidad se reunieron. Todos los chamanes, y todos los **konsaha**, y todos los **ahano** estaban perteneciendo para pedir la comida. Listo. Pero el Yabagá no es su trabajo. O sea que no es como su don. El no puede pedir una cosa solo para curar no más. Si alguien se enferma el puede pedir para curar. Pero no puede pedir para comer. Pero otros chamanes sí. Y entonces el dijo que no puede porque no es mi trabajo. Pero yo voy a ser todo lo posible, voy a hacer cooperación también. Ustedes canten y pidan lo que necesiten y yo voy a apoyar y voy a pedir la llovisna para que regar las plantas. Para que sea muy pronto que tenga la fruta. Entonces ya empezó a cantar. Todos los días y todas las noches, ellos no comen y ellos

13. Ver narración de Ecusume.

14. Pogora : juego con pelota distinto del Osusta. El Osusta es “como voleyball” mientras que el Pogora es con una pelota pequeña, dos equipos de diez por lado y palo largo con horqueta para darle a la pelota.

no beben, ellos cantan todo en ayuna y todos los días y todas las noches. Dentro de una semana o más de dos semanas ya tiene la fruta, la fruta ya tiene su brote. Entonces el siempre cantar para pedir llovizna, antes de un mes o dos meses ya tiene fruta. Pero no es temporada, es solo para esa zona, para esa comunidad no más. Para ellos no más eran esos frutos, antes de llegar el tiempo de la primavera.

Y ya tiene la fruta y la comida típica y después le reunió otra vez y dijo que vamos a cerrar nuestro trabajo porque nosotros ya conseguimos mucho ya. No hay problema vamos a cerrar ya. Pero mientras que tiene la fruta, todos los **wetern** y toda la comunidad y vamos a aprovechar a la fruta. Vamos a traerla y depositarla antes de que termine otra vez. Ellos se fueron a buscar y trajeron todito el **Kapuló**, el **Porharro**, **Léete**, **Ehike**, **Eñyr**, **Olaghyrro**, **Tsó**, **Hío**, todo eso trajeron a la comunidad y la conservan para que tiene más tiempo. Hicieron un fuego y un sobrado, como una parrilla y echaron el **kapuló** y el **porharro** y lo ponen así y toda la comunidad lo muele, como para hacer como fariná y después el polvo lo embolsaba. Con bolsas de caraguatá lo embolsaban esa fariná. Y la van cerrando. Y cada casa tiene veinte o treinta bolsas. También en los **Kapuló** ellos le secaban no más con el fuego y lo metían en la bolsa así no más, conservar. Pero el **Hío** no aguanta, el **Olaghyrro**, el **Léete**, ese no aguanta. Sólo aguanta más tiempo el de algarrobo [**Porharro**] y el otro que es como poroto [**Kapuló**].

Cuando empieza la fruta, ellos le conserva todo y entonces le conservaron ahí en su casa y le dijo : vamos a hacer todo lo siguiente y vamos a cantar otra vez para que termine la fruta. Pero solo esa comunidad. Entonces cuando cantaba pero no era el tiempo todavía. Entonces vamos a esperar la temporada y vamos a cantar otra vez.

El actúa siempre con ellos. Y después un día ya sus compañeros no actúan más como buenas canciones, ya empezaron a actuar mal, ya actúa como el como para guerrear y pelear con los otros **konsaha**. Uno al otro. Cada **konsaha** tiene su canción, así canta cuando pelea un chamán con otro. Yo le puedo compartir como este animal y entonces saca el canto y se pone a cantar así para guerrear. El otro **ahano** se pone a pelear. Cuando guerrea saca otra canción. Y ese ya quería pelear ya con Yabagá. Y ya tenían su canto ya para pelear. Alguien dice que yo cantó como **Tobiyá** y el otro dice yo canto como **nuetá**, una señora, como **Totila**, pero no es animal, como señora viva. Una señora grande que se come a la gente. Y también yo canto como el viento. Nadie no me

15. Poder chamánico que surge de la angustia por la muerte de un pariente y debe ser trabajado por el aprendiz.

16. Guaraní : tuyuyú; en Ishir : Wawirnt. Suerte de garza grandísima de rojo y blanco.

17. Personaje mitológico.

18. Rozar, despejar un pedazo de monte.

19. Verificar el prefijo Os.

20. Debyt es hueso : plural Debió.

ve pero yo veo. Yabagá estaba ahí y los miró y dijo : « creo que no es como yo, ellos le soñaba no más, pero ellos ya piensan como **konshaha** pero no son **konshaha** ellos ». Y ahí y miraba a su hijo y viene a llevar a su papá. El hijo se llevó a su papá para que no se enoje con los otros **konsaha**. Se lo llevo a la casa.

Entonces el Yabagá ya empezó. Bueno ellos tres, Yabagá y los dos compañeros que siempre los encontraba allá en el río. Hacia donde ellos salen. Allá en el cielo. Cuando el papá [Emilio] canta esa canción de Yabagá²². Allá en el **Yatet**. Hay varios cielos pero ese es un cielo. Entonces cuando el Yabagá se iba en el **yatet** rompió ese como una teja. Así rompió el cielo y le subió más arriba todavía. Ese es Yabagá con los dos amigos, y los otros cantaban, esos que no eran **konsaha**, esos **konsaha por abo**, esos que no son poderosos. Entonces le preguntaron a ellos, los Yabagá a los otros : « ustedes ya es mucho tiempo el contaba su historia pero siempre estaba con nosotros también pero yo soy un poderoso. Yo le puedo ir al cielo o para otro lado. Ahora yo le voy a contar mi historia a los **Konsaha por abo**. Yo les voy a contar mi historia de allá arriba. Historia de se fue al cielo. En el cielo estaba el **Degylgy tá**. » El le contó a los otros **konsaha** que vivió con ellos. Yo ya conté mi historia así que esta noche ya voy a morir ya., ya no estoy más con ustedes. Hoy en la tarde todos los hijos van a limpiar mi casa para que mañana puedan llorar por mi muerte. Y el amigo de l Yabagá salió al otro lado también y contó la misma cosa. Ese es el **Leshap**, el hermano de **Konsaha**, no es como hermano carnal sino hermano espiritual. No es como **ágalo**, ese es su compañero, pero no de **konsaha**. Cuando es de **konsaha** se dice **Leshap**. Y salió el otro su hermano y le preguntaba : yo conozco hace mucho tiempo al Yabagá hacia el cielo, nosotros juntamos con la **degylgy ta**, nosotros estamos con ella, vive con ella, comemos junto con ellas, nosotros tenemos lugar hacia allá. Esta noche voy a morir junto con el Yabagá. El otro amigo también salió por allá. El otro **leshebyt yet** [**leshap, leshebyt yet** : son dos] y dijo : « Yo también voy a morir porque ya es mucho tiempo y ustedes no mueren porque ustedes no son **konsaha**, pero nosotros sí porque nosotros tenemos espacio allá en el cielo. Por eso yo también voy a morir esta noche porque tenemos espacio allá con la **degylkygy ta** ».

Ya cuando amaneció, ya amanecieron los cuerpos muertos. Los tres **konsaha** estaban muerto²³.

Cuando murió este los tres, antes de morir, dentro estaba ahí el actuar, y estaba discursando. Le dijo : cuando yo muere, todas mis cosas, todos mis usos, tiene que enterrar junto con mi cuerpo. Siempre es así, el uso de los **Konsaha**, sus plumas, sus cabe-

21. Verbo problemático, falta trabajo. Disfrazar, convertir, tomar la apariencia de. Pero en la misma raíz también está escribir, rayar, dibujar, grabar.

ceras, tiene que enterrar con el **Konsaha** para que no use otro y no halla un problema cerca de sus parientes. Así que al amanecer ya estaban los cuerpos muertos y los enterraron con sus usos. Los enterraron cada uno con sus pozos. Murieron en la noche y el mismo día y a la misma hora los enterraron a esos tres **konsaho**. Lo enterró su **agala'** como el camarada del cuartel. A cada uno lo enterró alguien distinto, su **agala**. El Yabagá no alcanzó la edad de su papá, pero murió como era su obligatoriamente.

10. Sueños de chamán

Palacios Vera

— Quería hablar con usted Don Palacios de sus cantos, de sus sueños, de usted como **ahanak**...

— Dice que no es el, como que no es el su canto. O sea que él mismo quería cantar, sino por su padre, cuando murió su padre y el sigue cantando y llorando, cantando y llorando, recordando por su padre. Esa es la primera vez que canta. Por su canción de padre. Y después soñaba con la lluvia, la enfermedades quería matar a Don Palacios. Don Palacios soñaba que venían las enfermedades para matar al Palacios.

— Y como eran las enfermedades ?

— Eran como el **diguichiby**, como fantasmas, pero eran las enfermedades.

— Como era el **diguichybi** ?

— Eso fantasmas, tiene forma, para cualquier forma, va cambiando. Y entonces él se transformó como en un fantasma pero era una enfermedad. Venían las enfermedades como fantasmas, pero era como una persona que quería matar don Palacios. Entonces el señor Palacios y corrió, por donde iba, corrió en el río y ellos estaban, corrió el monte y ellos estaban, quería escaparse hacia arriba y ellos estaban arriba, bajo en la tierra y también estaban en la tierra, y él corrió, corrió y se tiró en el río. Cuando se tiró en el río y por eso él cantaba como **tuyuyú**. No, perdón, como un yacaré. Entonces por eso él le cantaba canción de yacaré. Por eso no come yacaré. Porque es su amigo, él lo salvo cuando entró en el agua. Yacaré. Lo salvo de los fantasmas, porque él se tiraba en el río y lo agarró un yacaré y era como montaba el yacaré, y entonces el yacaré le llevó a don Palacios. El le respeta al yacaré, sino cuando vino ahí el yacaré le va a comer. Ese es su sueño. Por eso él cantaba así, en su lengua. Cuando canta, lo que dice, yo no entiendo, sino que él y su amigo el yacaré. Sólo yacaré y el. Y por eso él se fue y puso los anzuelos en el río para agarrar el yacaré, entonces agarró el yacaré y mató de yacaré y ahora parece que el jefe de yacaré le castigó a don Palacios. Le enfermó a su esposa y a él también que la vez pasada estuvo enfermo. Porque cazó yacaré. Porque no tiene que matar yacaré ni tampoco comer yacaré. Y por eso que alguna veces pasa, el Palacios dice, que vos soñabas y uno respeta sus sueños, y algunos no respetan sus sueños, y pasa

22. Ver grabación. "Canción de Yabagá". Disco 1/pista 5/ 67 :30; 68 :30.

23. Los tres eran posharaha ? - niho, kenaho ["no, distintos"] Pero no es importante.

eso, se enferman. Algunos dicen, « no, es mi sueños solamente » , y después se ponen a comer eso, y después le dio enfermedades.

— Siempre sueña lo mismo ? O una vez nomás sueño eso ?

— Diferentes sueños. Con otros sueños. Pero siempre con yacaré, porque fue el primer amigo, entonces en cada sueño del montaba el yacaré, el **peitág**.

—Puede contar otros sueño ?

— Hay muchos. El le transformó mismo el agua, también le transformó el yacaré. El del Palacios se transformó en el río. Y entonces él cantaba así. El río le pidió a don Palacios, él hablaba a don Palacios y le dijo, « don Palacios, ayudarnos a nosotros, mira que nosotros necesitamos agua » , pero era el río mismo que le hablaba a don Palacios. Entonces don Palacios le dijo « voy a ayudar ». Y entonces él cantaba y cantaba y cantaba, hasta que llovió, para que traiga agua. Entonces él cantaba y llegó el agua. Y él era como agua que cantaba, y después ese sueño pasó. Y al otro día se fue al riacho y después llegó a la casa y se durmió y soñaba de nuevo. Soñó que no tenía su pata, y también no tenía su cola, y él quería caminar sobre el barranco para que entre en el otro lado pero él no podía porque le faltaba la pata y la cola para arrancar. Y él lo ha visto y entonces corrió, es sólo vio en el día vivo, y después en la noche soñó. Y entonces el yacaré le dijo a don Palacios « por qué usted me vio y no me ayudó. Yo quería que vos me salva, que me ayude, que me apoye, para que me pase hacia el otro lado, y vos me viste y saliste corriendo, me tuviste miedo, pero yo no soy tu enemigo, soy tu amigo ». Pero don Palacios no da confianza a su sueño, porque es su sueño nomás. Pero de noche soñó con ese yacaré. En el sueño no ayudó al yacaré.

Ese no es su sueño, éste es el vivo. Cuando él se fue a la chacra, tempranito, apenas y estaba saliendo el sol, él estaba viviendo en la chacra. Entonces llegó un águila grande, y tenía sus uñas así, en las dos patas, grandes las uñas, y también suplico, grande. Pero no se le veía los ojos, porque tenía mucho pelo, y le tapaban los ojos. Casi no se veían, y su pelo caía como así, casi como una trenza. Y entonces las bombacha, parecía persona con su bombacha. Eso no es un sueño. Y cuando esa águila vuela le escupe, a él le parecía que le iba a quitar el sombrero, que se iba a llevar el sombrero, y entonces él tocó su cabeza y no encuentra mi sombrero, me lo sacó para escupir en el pelo, ya se lo llevaba ya, más arriba de 30 metros.

Entonces dice que él le contó al Beneto, Beneto es un chamán, un chamán fuerte y él conoció muchas cosas también. Por eso yo conté a don Beneto y don Beneto le dijo que no pasa nada que no te toques nada, porque ella es mi abuela. Y don Beneto dijo « canta un poco y yo te voy escuchar y después que voy a contestar ». Y él cantaba, can-

taba el canto del águila. Esa águila es un águila mala. Cuando Palacios fue donde Beneto, Beneto le dijo que cantara, que cantara ese canto que él soñabas desde hace mucho tiempo, el canto con el águila. El ya soñaba antes con el águila y después cuando la vio en vivo se estuvo acordando, ésta es la que yo soñé hace mucho tiempo. Beneto le dijo « es cierto, tienes que seguir cantando » , porque esto sueño.

— Cuantos cantos tiene Palacios ? Sigue soñando cantos nuevos ?

— Sí, sigue soñando. Dice que ese es el último canto, su último canto.²⁴

— Y de dónde salió ?

— En María Elena, el río le pidió a don Palacios que le ayude, porque está muy seco, le pidió que cante para que ayude. Le canta a los camalotes, para que cuando el río crece y salen los camalotes, cantaba los camalotes para que haya crecida. Los camalotes salió del borde, se fueron. Los camalotes también le habló. No sólo los animales también las plantas hablan. Porque ya está seco y él necesitaba agua contó.

— Y las pinturas ?

— Dice que le yacaré le enseñó a Palacios a pintarse así, no otros colores, ni tampoco inventa él. Yo te encargó así y vos vas a pintar así.

— Y tú no cantas Daniel ?

— No yo no canto. A veces canto. Algunas veces. Todos los tomaraho cantando pero cuando termina el **debylyta**. Ahí todos tienen que cantar. Antes que el **debylyta** no terminen no se puede cantar. Sólo los **ahano**. Los otros no pueden. Mientras dure el **debylyta** sólo los **ahano** pueden cantar. Porque así tienen su fuerza.

— Ésta es la foto que yo le saqué a Palacios.

— Las marcas en el rostro significan el río, el agua. La pintura del cuerpo es sólo como para tener el fondo, sólo por el rostro significan. El rostro significan el río. Aquí está transformado como camalotes. Esas son plumas de pato. Hacen como el camalotes. Entonces él cantaba, él llamaba a los camalotes como **nuwelté** (es una pluma). Ésas plumas se llaman **mohíne**, o sea que él le puso ese nombre, porque le ayudaron, **mohíne**. Con ésas plumas del vuela, con **mohíne**. Esa pluma roja es del águila.

— Y cuando sueña conversa con otros **ahano** ?

— Cuando primero yo empecé a cantar, yo lloraba por la muerte de mi padre. Yo lloraba, y sigo cantando, sigo cantando, todavía no usaba ésas plumas ni tampoco la pin-

tura. Algún tiempo después soñó con ese que venía para pelear con don Palacios. Entonces él se puso a cantar, sin nada, para pelear con ese **ahano** que venía para pelear con don Palacios. Entonces él venía para pelear con don Palacios y don Palacios cantaba y seguía cantando, soñaba, y después cuando soñaba lo mató a ese **tuyuyú**, entonces los tuyuyú usan el plumaje así como así, él mismo modelo que ese. Entonces el tuyuyú le encargó a don Palacios para que use ese modelo, cuando murió ese tuyuyú. Y si usted no me crece y cambia ésas plumas por unas de otro tipo, usted se va a enfermar. Eso le dijo a don Palacios. Esa es mi ley. Por eso con Palacios dice que está viejo ya, bien cuidado. Como 60 años ya. Porque yo respeto las leyes de mis sueños, aunque a veces hay partes que no son ciertas, pero yo también las respeto. A veces yo sueño alguna cosa, pero eso no es cierto, pero la respeto igual. Algunas partes yo sueño y es cierto.

— Y usted se pinta sólo o otras personas lo pueden ayudar ?

— Se pinta sólo. El sólo nomás.

— Y todos los **ahano** igual, empiezan a cantar cuando alguien se muere ?

— Dice que el le tocaba los **anabsoro**, en ese modelo, esa foto (la foto del cuerpo entero), toda mi espalda, todo mi lomo es negro, y acá mi pecho es blanco, porque yo cantaba sobre **anabsoro**. Cuando es con **anabsoro** cambia la pinta. Pero no con todos los **anabsoro**. Eso es un sueño. Sólo con una **anabsoro** que se llama **wahó**, él le acompaña. Cada **ahano** acompaña un **anabsoro**. Uno o dos **anabsoro** se puede acompañar. Con otra pintura, el también acompañaba a los **holé**. Siempre acompaña a los mismo **anabsoro**, a **holé** y a **wahó**. Mientras que la otra pintura esa es sólo para cantar. Siempre es así.

La historia que yo escuchaba este siempre los tomaraho, cuando muere alguien, su padre, su madre, entonces empiezan a cantar, día y noche, todos los días, entonces de hay mismo que algunas veces algunos soñaban.

Tsuque, éste se llama **tsuque**. El blanco se llaman **mohíne**, y el rojo se llama **tsuque** (foto retrato). **Mohíne** ese nombre de una niña también, es el nombre de la hija de Luciano, de Paulina. Y **tsuque** es la hija de Suli.

24. Ver grabación canto1palacios.mp3 / canto2palacios.mp3/ canto3palacios.mp3.

11. Historia del hijo y la mujer de Yabagá

Emilio Aquino

Cuando había sido que murió el Yabagá y su esposa le quitaba de un hueso de tuyuyú y le pone así encima de su cabeza, para lo enterró. Sacaba ahí dentro de sus cosas, dentro de su cintura y sacó y se pone encima de su cabeza. Todos los tomaraho que siempre que hubo alguien que murió, entonces todos sus usos, sus parientes le agarraba su coso y cada vez que lloraba entonces agarra su cosa y le cantaba y lloraba como así. Cuando alguien muere los parientes toma la cosa en la mano y canta así, saltando y llorando, con al cosa de la persona que murió en la mano. Hasta que termine su luto. Cuando termina luto, si hubo alguien que murió, entonces se entierra la cosa también con el otro muerto. Entonces, el hueso de tuyuyú [**wawirnt debyt**, el hueso de tuyuyú]. Lo agarraba y lo puso encima de su oreja. Y lloraba y lloraba y parece que se cerró su garganta. A esa mujer de Yabagá se puso el hueso en la cabeza y parece que se le acabo la voz de tanto llorar. Entonces el hijo de Yabagá, **Woworbiche**, vio el hueso que tenía la mama y se lo sacó y entonces lo puso en su boca y se puso a soplar. Entonces los consoladores vieron y se vinieron a consolar a la mamá. Pero ella lloraba y lloraba pero nadie escucha ya su grito, lloraba en silencio. Por eso el hijo tocaba el pito para que los consoladores escuchen. Por eso recuperó el hueso de su mama.

Cuando la mama de **Woworbiche** estaba llorando y llorando recordando al Yabagá, ella había sido se había puesto el hueso de Tuyuyú. Y eso le hace mal y se puso como una loca. Lloraba y dos o tres días y después está bien. Y tres o cinco días y ya esta loca ya de nuevo. **Totila, tehe**. Loca. Y cuando se puso loca llamaron a toditos los **konsaha** para que ayuden a la mama de **Woworbich**. Pedir favor que todos los **konsaha** se vengan a ayudar. Todos los **konsaha** vino y no puede hacer nada. Todos los **konsaha** vino pero no pasaba nada. Hasta que vino un **konsaha dich**, el **Dotumaga** se llamaba. Ese vino. Vino y llegó y le pisotea, con su tobillera, le pisotea y saltaba y la mamá de **woworbiche** miraba y miraba hasta que está mejor y le escupe un poquito y le tocaba y le agarraba, le tocaba con su cabecera la cabeza de la mamá de **woworbich** y entonces así hasta que ella dormía. Y se durmió.

Llegó el **konsaha** y le curó a la mamá de **Woworbiche** y le dijo. Ella le hablo al **konsaha Dotumaga**. Ella le habló. **Estylerybyta**, esa era la esposa de Yabagá. Ella le habló al **konsaha** y le dijo : « hace mucho tiempo que vos llegaba acá, hace mucho tiempo que nadie escucha, solo el **konsaha** le escucha, porque la garganta ya no hay vos. Toda la gente que estaba a mi lado ya no escucha pero el **konsaha** escuchaba ». El le dijo « vos le parece que le quitaste alguna cosa al Yabagá ». « Yo le quite un hueso de

tuyuyú para recordar y llorar con eso ». Y le dijo, « está bien, qué suerte que la gente me avisó y yo vine. Ya no llores más, no llores más. Si vos no vas a llorar entonces vas a tener como los loros, vas a llorar siempre como el canto de los loros ». Entonces ella dice, « no voy a llorar más ». « Si vos recordás a tu marido, tenés que soplar el hueso de tuyuyú, pero no llorar. Si no vos vas a llorar ahora como esos loros, que no paran de llorar ».

Llegar al **Woworbiche**, cuando le sanó a su mamá, y el **konsaha** cantaba. El **woworbiche** era un **wetern**. Anteriormente, los **wetern** nunca no lloraba, ellos respetaba a su derecho, a su carrera, **wetern** no es como cabezudo, siempre respeta el uno al otro, así. Pero el **woworbiche** cuando recordaba a su papa siempre hacía todas las cosas como el uso de su papa. Hacer todito el modelo. Todo la cintura, la cabecera, todo el hueso de tuyuyú. Pero el no lloraba, el solo tocaba el pito no más. Entonces un día, mientras tocaba, su consolador vino y le dijo, tranquilo, tranquilo...

El consolador es el que le enterró a su papá. Ese para aconsejar, para que no llorar más, para que no pasa una cosa, para que no suicide, así. Entonces vino el consolador y le dijo tranquilo, tranquilo, no llora más. Y un día el **Woworbiche** se pintó todito como la pintura de su Papá, con la pintura de Yabagá. La misma pinta y el mismo modelo, el mismo uso, la tobillera, todo con su muñequera, el mismo. Y entonces el durmió en su cama. Y cuando amaneció, el ya murió. Y todo el pueblo le sentía mucho pero no sabía qué paso con el hijo de Yabagá. Seguramente el murió como su papa también. Pero nadie sabe por que murió el hijo de Yabagá. Así es como el culmina su historia.

Woworbiche tiene otro hermano. **Woworbiche** era el hijo menor de **Yabagá**. Los otros hijos están todavía. **Ecusume**, **Yabagá**, y después los hermanos de **Woworbiche**, ese **Parahike**, hermano de **Woworbiche**, ese **Parahike** que ya es padre de Emilio ya. Todo eso son **posharaha**.

La mamá de papá [habla Daniel, se refiere a la madre de Emilio] se llama **Torihé**. Ella es **Dichikimser (dichikimta)**. Esa es historia de Emilio. Su madre es **Dichikimser**, el padre de su mama es **Dichikimser**. Entonces yo soy de los dos porque tengo dos canciones yo. La de mis parientes de **Dychyhkymser** y la de mis parientes de **Posharaha**. Siempre hay muchas canciones, sólo que no puede usar la de los otros. O sea que cantar la de tus parientes, la de tu padre, la de tu abuelo, así. Pero yo [Daniel] no sé cantar la de los **dichikymser**, yo las de papá [Emilio] no más. Entonces la de **Ebulut** [¿¿] puede cantar yo. Mi hijo [habla Daniel] es hija de **posharaha** y de **tahorn**, y el puede cantar la canción de su abuelo, del papá de su mamá y también la mía. Es más importante que sea pariente a que sea **posharaha**. Solo que en el **tobich**, si **posharaha** no está ahí, entonces otro **posharaha** puede reemplazar a ese **posharaha** y cantar la canción de ese que falta, pero sólo en el **tobich**, no afuera.

12. Historia de Arahike y Yabagá, el encuentro con los paraguayos

Palacios Vera

— Pregúntale si se acuerda de su abuelo, quien era su abuelo ?

— **Corenazypyke**. Ese murió en el palma chica. Si, con los paraguayos.

— Pero cuándo fue la primera vez que tomaraho conoció con paraguayo ?

— El primero para llegar al Paraguay, había un señor se llamaba **Arahike** y ese fue y mató a su El **Arahike** murió su papá. Y el los otros le hizo un pozo y metió al padre de **arahike** y entonces el padre de **Harahike** sigue llorando. Como la historia tomaraho. **Arahike** siguió llorando y recordando a su papá. Entonces el, el otro, el que cabó el pozo, el que enterró, entonces el siempre siguió actuando con **Arahike**. El otro día el **Harahike** mato un jabalí, un chanco de monte y llegó y le dio un poquito a su compañero, al que enterró a su padre. Viste que los tomaraho respeta, por ejemplo yo hago el pozo para meter al Máximo entonces yo respeta a los parientes de don Máximo, y también ellos a mi, siempre las cosas me invitaron. Somos como hermanos. Entonces así como fue la historia del tomaraho. El **arahike** le invitó un poco de chanco. El **Arahike** se fue con el Yabagá, ese había enterrado al papá de **harahike**... El otro dice no más, sin decir al frente de **arahike**, dice no más : « por qué yo enterrar una persona, parece que yo enterré un animal, porque el me invitó un poco de chanco no más ». Estaba enojado con **arahike** porque el pedazo era muy chico. Y el otro le comentó al **Arahike**. Pero **Yabagá** no sabía que **Arahike** se había enojado y sabía lo que había dicho. Entonces y también el **Yabagá** (el hijo de **ecsume**). El **Arahike** se enojó con el **Yabagá**. Al otro día se fue a matar a su compañero, al que fue a cabar a su papá. Y entonces ellos se fueron, se separaron con su grupo. El arahike se fue al otro lado con su grupo. Yabaga se fue con harahike, y **Ichibich Saur** se fue también con Harahike, muchos se fueron con Arahike. Muchos se fueron con él, la parientada también. Se fueron hacia el lado de acá del río. Vinieron y vinieron y cada vez que llegaban a un lugar, Arahike seguía andando, buscando cualquier cosa. Hasta que llegaron a un riacho limpio, no hay arbolito, limpio era, pura arena no más. Se fueron unos cuantos amigos con el también. Hermanos y tíos. Pero su esposa y todas sus mujeres quedaron en el monte, adentro. Ellos no más llegaron al riacho. Hasta que llegaron a un lugar y **Arahike** le dijo a sus compañeros : « acá en este lugar yo vió a dos o tres personas y le tiró un fuego...esperá un poco ya van a venir ya ». Esos paraguayos dispararon a los patos y se los llevaron. Arahike vió eso. Pero nunca había visto paraguayos ni armas de fuego. Los había visto y ahora traía su gente para que los vieran.

— Cuando fue ese ? Arahike es como el abuelo de Palacios o más viejo ?

— Don Palacios dice que de la edad de su abuelo. Era compañero, como de la misma edad. Pero el abuelo del Palacios solo vivía en la zona de Pitiantuta. Y los otros cerca de Bahía Negra. Y el Yabagá vivía más acá, pero cerca del río. Es en la zona de **Ogwia**. Ahí había otros tomaraho, tomarahos distintos. **Kenaho**.

Entonces vio que le disparó al pato y pensó que era como la lluvia, como el trueno. Entonces el dice que había lluvia y el Arahike tenía miedo y entonces se fue otra vez. Pero los compañeros y Yabagá ya venían avanzando. Junto con **Ichibich Tsagura** (Cuello con chichón, con piedra, con punta, como quiste, como... tenía una bola en la nuca... Cuando tiraba el **Net Caya** entonces la piola le pegó en el cuello y le salió el chichón entonces por eso **Ichibich Tsagura**). Arahike viene de vuelta y los yabagá ya estaban llegando donde los soldados. Los soldados le apuntaron a los yabagá. Y esto hacían como manos arriba. Ya conocían. Los tomaraho siempre cuando ir a un lugar a visitar a un lugar, cuando no es para enojar, entonces los enemigos vió pero antes de llegar ellos llevan las manos arriba para mostrar que no llevan nada y así los enemigos bajan sus armas. Los paraguayos vieron que los indígenas.... Pero qué es ? Porque tiene mucho pelo largo, hasta acá, y desnudo. Todos tienen el pelo largo. Ataban su cabello con una piola. Lo ataban como una torre arriba de su cabeza. Igual que Ayoreo.

Entonces los Paraguayos le hablaron a ellos, pero ellos no escucharon. Y también Yabagá le habló a los paraguayos y ellos tampoco escucharon. Pero no entiende. Yabaga le dice que « nosotros venimos no es para enojar a ustedes sino para visitar a ustedes y también porque nosotros queremos saber ¿usted qué es ? » Eso dice Yabaga en su idioma pero los paraguayos no entienden. Y cuando los paraguayos hablan los **Ishiro** no entiende. Entonces le enseña y le dice vamos para allá. Eso dicen los paraguayos. Y entonces los yabagá se fueron juntos con los paraguayos. Eran como cincuenta personas. Y ellos se fueron hasta que llegar y el soldado le dice : « Quedar un poco acá » Era porque tenía que traer al jefe de la policía.

— Eso dónde era ?

— Olimpo. Era en olimpo. Porque había un cerro dice. Había un cerro y soldados. Dice que se fue arriba, había poca gente, solo puros soldados. Se fueron arriba y le dijo, espera un poco, yo voy y vengo otra vez.

— Había casas ?

— No, no hay casas. Machuca era uno de los jefes. Corrales era otro. Dice que cuando llegaron ahí, dice que le pintaba de rojo, los tomaraho estaban color rojo, porque no es para pelear. Cuando es para pelear es color **Wys**, negro. Ahora estaban de

rojo. Cuando llegaron en el lugar los soldados se fueron a buscar el jefe. El jefe les saludó a ellos. Machuca era el nombre del jefe. Machuca dice, « yo soy machuca ». Ellos no conocían su idioma, pero escuchan el nombre, Machuca y la señal. Yabagá le dice también, « yo soy yabaga ». Y así todos los compañeros. Entonces Machuca le dijo « vengo enseguida ». Se fue y después trajo cincuenta pantalones de los soldados y se los dio a cada uno para que puedan llegar donde sus esposas...no se puede andar así desnudo. Entonces ellos le pusieron pantalones y camisa a todos. Andaban con sus descalzos. Entonces llegó ahí y los saludó a todos. Dice que cuando llegaba donde estaban las mujeres, la esposa de don Machuca, y ella le dio el arroz a ellos. Le dio la comida a todos ellos. Como ellos no lo conocían al arroz. Había un soldado le agarraba una cuchara y ellos le miró para copiar. Así toditos metieron cuchara en la boca. Pero a ellos no les gusta el arroz. No esta acostumbrado con sal. Ellos comen sin sal. Entonces como tenía un poco de sal entonces a ellos no les gusta. Pero comen igual. Dice que el arroz con carne y con conserva. A cada uno le dio. Y ellos miraban su comida y no le querían comer. Le parecía que ellos le habían puesto un poco de pintura con ese arroz. Piensan que tenía pintura el arroz. Porque la comida era roja. Entonces el soldado le dijo que comiera, para que usted tenga la panza. Dice que Batata. Le cortaban la batata y le dieron a ellos. Y ellos miraban eso. Había un **Namuchikyt**, era como una planta en el monte, casi como **Hapura**, eso no se come, es como tipo veneno. Los tomaraho pensó que la batata era como veneno. Pero los soldados le obligó a ellos hasta que se comieron todo.

Dice que el machuca le dio todito a ellas. Frazada, sabana, mosquitero, para que ellos usen de noche. Ellos se quedaron ahí. Arahike se fue retornando a la casa. Cuando llegó a la comunidad dijo que los otros ya habían llegado donde estaba la lluvia y los había matado a todos lo tomarahos. Le dice a las mujeres que la lluvia ya había matado a todos sus maridos. El arahike le mintió a las mujeres, pero el arahike no sabía. El arahike los vio que llegaron donde los paraguayos pero no los siguió, se volvió a la aldea. Cuando una mujer es viuda, se cortó todo el pelo. Entonces cuando arahike dijo, entonces todas cortaron su pelo. Pero ellos quedaron allá donde los paraguayos. Tres o cuatro días. Ocho días. Cuando ellos dice que cada noche ataban una piola para saber, cada mañana otro nudo, otro día. Para que no confunde. Para encontrar los días. Eso solo cuando estaban donde los paraguayos. Para saber cuantos días estaban donde los paraguayos. Entonces los paraguayos dicen a los tomaraho que se queden un tiempo para descansar y después se podían ir de nuevo a su lugar. Ellos quedaron ahí con Machuca. Después le dio fideos. Pero ellos no conocía fideos, primera vez. Le parecía como hoja de Palma. Hoja de palma cocinado. Ellos le pusieron **Nishiho**, como hoja de palma. Al fideo le decían **Nishiho**. Al arroz le decían **Bish**. **Bish** es como un gusano,

como una larva. Así le pusieron al arroz. **Bish**. Había un algarrobo, le hizo como una fariña, hacer así hasta que queda como galleta, con harina de algarrobo, así hacían los tomaraho. **Poparn**, ese se llama **Polagsh**. Ellos le vio la galleta y le dijo **Polagash**. Le pusieron al instante su nombre. La yerba también. Dice que esta yerba se llama **Mukerra**, porque vos tomaba este tereré hasta que vos haces como una panza grande. **Mukerra** quiere decir embarazado. Entonces ellos le pusieron su nombre al instante a todas las cosas. Cuando el machuca le dio para que retornar a su comunidad ya. Le dio todos los víveres. También le dio su ropa. Pero ellos no estaban acostumbrados a la ropa. Se la sacaron. Cada vez que durmió se saco la ropa. El machuca le dijo no sacar su ropa. Dormir así no más hasta que estar acostumbrado. Entonces algunos quito su camisa no más. Algunos saco su pantalón no más y durmió con su camisa. Y después, cada vez que durmió sacó su cabeza afuera no más pero el resto del cuerpo en el mosquitero. Porque muy caliente dicen dentro del mosquitero. Los paraguayos miraban ese. Tomaraho dice, porque ellos dicen que dormir dentro del mosquitero y los mosquiteros no te pique. Pero la cabeza esta afuera. Entonces le dio toditas las cosas y ellos se fue. Pero Machuca le corto toditos su cabello a los tomaraho. Pero ellos tenían miedo ya. Y les dio **Arpochiú**, hacha, y le dio machete y le dio cuchillo, fósforos, todito a ellos. Le dieron escopeta también. Dice que le dio escopeta y ellos se fueron y ya estaban cerquita de la aldea. Ya estaban como a cien metros de distancia y ellos dispararon la escopeta y dispararon uno o dos tiros y los otros salieron todos corriendo, toditos, ahora si que ya viene la lluvia, decían, ahora le va a matar a toditos, y salieron todos corriendo. Todos salieron corriendo junto con arahike. Salieron corriendo las mujeres y los tomaraho que había ahí.

Esos fueron los primeros tomaraho que conocieron paraguayos. Después ya no se fueron más ya.

Dice que el río se llama **Pitienta, Pichienta. Onota** es el puerto. **Pitienta** es el río. Ellos se fueron y llegaron a la comunidad y le llamaron hasta que devuelta. Algunos se asomaron como escondidos por detrás de los árboles. Pero ellos todos tenían su ropa y el pelo corto, y algunos con sus sombreritos. Pero hablaban su idioma y los llamaban a ellos. Algunos querían ir pero tenían miedo. Ellos quedaron ahí en el lugar y otros se fueron a la otra comunidad. Algunos se quedaron para ver qué es. Hasta que llegaron algunas personas. ¿Es cierto que son ustedes ? ¿Pero ustedes están muertos ? Dice Arahike. No, Arahike se volvió en el camino, no se fue con nosotros porque tenía miedo. El no sabe. Después no se sacaron la ropa, siguieron con ropa siempre.

El machuca le dijo a los hombres, ustedes van a su comunidad y traigan a sus mujeres para que nosotros le demos la comida y también la ropa. El yabagá se fue y llamo a toditos los que estaban en el monte, los que estaban en las otra comunidades.

Algunos se vinieron. Muchísima gente se fue con yabagá donde los paraguayos. Pero ellos no les gusta la comida de los paraguayos. Las mujeres escucharon el barco y salieron corriendo. Había un animal de **Pitienta**, animal de río, animal de agua. **Pitien pisenem**, animal del río.

Se juntaron toditos ahí en olimpo. Quedaron ahí y después cuando se fueron los otros **wetern** y llamaron a otros tomaraho y seguían viniendo los tomaraho. No se si olimpo pero el dice que olimpo. Yo pienso que acá no hay cerro. El único cerro es olimpo o después más allá, más al sur. Solo el olimpo no más el más cercano. Hasta el fortín de Bolivia no hay cerro.

Dice que vamos a parar acá...

— Una sola pregunta... Los ebytoso ya conocían los paraguayos ya ?

— Si ya conocía.

— Y no le había contado a los tomaraho ?

— No, eran contrarios. Por eso no le dijo. Dice que los ebytoso ya viven en Bahía Negra y en Guaraní, más al sur de olimpo. Y los tomaraho cuando llegaron ahí ellos no tenían nada. Cuando machuca le dio porque antes no tenían nada. Los ebytoso ya tenían. Ellos cuando agarró a los niños y les dio a los brasileros o a los otros y se los cambiaron por escopeta. Tomaraho ya había visto escopeta ya en la pelea con los ebytoso. Arma de la lluvia porque usted solo escucho el ruido no más y ya se murió.

13. Historia de Parahike

Emilio Aquino

El comienzo del abuelo Parahike, el papá de don Emilio, Parahike. Cuando era un chico, un nene no más, ya murió el Parahike. La historia del Parahike no es tan largo como el conocía. Cuando era un niño ya murió ya el abuelo Parahike. Por eso conoce poco la historia de Parahike, pero el lo conoce. El andaba con Parahike para ir a cazar, cuando era un niño, parecía ocho o nueve años junto a su papá. Pero el no tenía ropa o descalzo, sino que el usa las **Lahúa**, como piel de oso hormiguero. El lo usa solamente eso, el no conocía la merienda tampoco. Más que el se fue a cazar hasta que volvía otra vez a su casa. Cuando en la madrugada ellos salieron hasta que llegar otra vez en la tardecita o en la noche. Con **Lahúa** y sus cordones.

Su padre, cuando se fue a cazar y cuando llegó otra vez a la casa, no es necesario el asiento sino que hay una como una cortina que hace así. **Desí'**, de eso se hace. Esa cortina se llama **Orybé**, una cortina y sentaba ahí, en el suelo mismo. Se quitaba sus zapatos y se tranquilizaba ahí, sobre esa cortina.

Lo que vio cuando llega su papa así en el monte. Se sentaba ahí y le quitó su cintura que era una piola de caraguatá. Hizo una cosa redonda y se la paso detrás de la espalda, apoyada en las rodillas, y ahí descansaba, hasta que recuperaba su salud y ahí se podía levantar otra vez. Todos los tomaraho igual, usaban esa piolita en vez de silla.

Y el también vio cuando el era chiquitito y se fue con sus papá, como se agarra el pescado. Ellos le junta el pasto largo – **Desí-** y ellos los junta así hasta largo, larguísimo y así como siete u ocho personas lo ponían en el agua y lo llevaban por su delante así por el agua, y llevar y llevar así por el agua hasta afuera. Y entonces ahí llevaban los pescados y los sacaban los grandes y los chicos tiraban otra vez en el agua. Era como una red esa de pasto.

El vio también como su papá trabajaba mucho tiempo en el obraje de Carlos Casado. Ellos echaban en el monte para hacer una recta para hacer un riel para que pase el tren. Ellos le echaron, todos los días, ahí no más, sin su ropa, solo con su shorcito. Cuando no hay agua, todas las mujeres ayudaban a sus maridos, cortaban una especie de caraguatá pero más cortita que hay, y ahí dentro quedó el agua, y entonces las mujeres juntaban en un valde así un poco de agua, todas las mujeres ayudaban a sus maridos, y le llevaban el agua cuando había tiempo de sequía.

Y el dice que cuando ellos trabajaban, si hay domingo, entonces sus patrones o capataz le dice que ustedes no van a trabajar mañana porque mañana es domingo. Entonces ellos se reunieron y dicen que domingo no va a echar más el monte, sino que

solo vamos a tirar los palos grandes, como quebracho blanco, y ellos echaban ahí en la recta. Ellos echaban con el hacha, y entonces cortaban, y el día domingo ellos solamente echaban en el tronco nomás. Eso era más descansado. El domingo hacia el trabajo más liviano. Trabajaba sobre el tronco de ese quebracho blanco.

Cuando el vio también que anteriormente ellos trabajan, vio como una maquina. Ellos hizo un tajamar para el agua, así profundo pero largo como hasta la casa de don Bruno, de aquí hasta allá, como quinientos metros. Los tomaraho hicieron eso, para Carlos Casado. Ellos cavaban eso con la pala. Le quitaban la tierra y algunos tiene una caretilla y otros en una bolsa de **Hopuk** en la cabeza y lo llevaba la tierra y llevaba como a cien metros de distancia para que no caiga en el pozo. Había como quinientos tomaraho en eso, sin contar los niños y las familias.

Dice que antes de terminar el trabajo dice que sus patrones le dijo a ellos : « Espera, mañana que ustedes no van a trabajar más. Mañana vamos a hacer arreglo y vamos a pagar a las personas. Trajo todos los víveres y le dio a ellos y le mató como cuatro o seis vacas. Le hizo el arreglo, y algunos ganaban cincuenta guaraníes, cien guaraníes, ciento cincuenta guaraníes. Ese era el pago por un mes de trabajo. Y ese trabajo iba a durar un año.

Cuando terminó el tajamar, cuando terminó el trabajo del tajamar ya se separaron ya. Algunos se fueron a otro lugar a buscar otro trabajo, otros a otro lado. Algunos se fueron a Pinasco, otros a Sastre, otros a Casado, otros se fueron hacia dentro, hacía el fondo. Ahí se separaron los tomaraho. Después Parahike trabajaba en una empresa de rollizo, pelaba el rollizo. Entonces y el cuando venía de esa hora parece, temprano todavía, como las cuatro por ahí. Llegó a la casa y dormía y ya sentía dolor ya. Su espalda y su pecho. Pero no como esta generación que son diferentes. Cuando una persona esta enfermo ya se envía al hospital. Pero antes no. Si se enferma, su patrón no quiere dejar que ir a otro lado porque quiere aprovechar que su personal trabaje. Entonces el sentía mucho dolor, ya no puede más trabajar. Solo dormir todos los días no más.

Cuando el le conocía acerca de historia de los trabajadores Tomaraho en el tiempo de Carlos Casado. Cuando empezó el Carlos Casado no hay todavía maquina sino que ellos mismos le hacen la maniobra. Entonces el papá de don Emilio sentía mucho dolor. Como vio las otras personas, el otro personal, si alguien se enferma entonces no trabaja más y si no trabaja más sigue reposo, pero entonces los empresarios no le dio más los víveres. Se suspende. Entonces el Parahike no quería parar su trabajo, aunque sentía dolor, pero seguía trabajando para que no paren los vivieres para su familia. Pero no solo los Tomaraho, sino todos los trabajadores, aunque sea o no sea paraguayo, todos ellos murieron en las empresas de Carlos Casado.

Por eso le paso a los tomaraho que no quiere parar su trabajo aunque siente dolor en su cuerpo, pero sigue trabajando, aunque sea enfermo, y sigue trabajando hasta que muere. Así se murieron los tomaraho.

Dice que había un hermano, un ebytoso, un amigo. Ese Clemente Lopez. El conocía a los tomaraho. El trabajaba antes, mucho tiempo, hacia la zona de Puerto Casado en el kilómetro 40. Pero cuando llego a San Carlos y vio a los tomaraho y estaba recordando : « cuando yo era joven y vi los tomaraho eran muchos los tomaraho » , y cuando vio a Emilio le pregunto : « ¿Dónde están todos los tomaraho, eran muchos esos tomaraho ? » Y Emilio dice que esos se murieron todos. Algunas veces trabajaba con lluvia también, el capataz decía que había que trabajar con lluvia no más, igual. Eso fue como en los años setenta. Y también Clemente Lopez le pregunta que son pocos ya los tomaraho que había. Ya quedaba este grupo no más. Ya los otros estaban todos muertos por el trabajo.

Este ya para llegar al terminar la historia de Parahike. Le pregunta don Emilio : « vos sos mi hijo, ya que la enfermedad ya me esta avanzando, seguro que yo ya estoy muriendo. Si cuando yo murió y vos no anda por ahí, ir a otro lado con sus patrones, sino que hay que vivir junto a sus parientes, con Chicharrón o con la finada Eligia, con ellos tenés que andar. « Entonces Emilio comprendió y le dijo que no iba a cabezudear, no hacer mal desempeño en la comunidad, ni tampoco no mentir el uno al otro de tus compañeros. No hacer como mentiroso. Eso no más es lo que estoy diciendo, ese es mi consejo para ti. Yo no soy una persona mala, yo nunca tuve a safiar el uno al otro, sino que es por el trabajo, por malo el trabajo, por eso es que me pasó así. Yo respeto la comunidad, yo respeto al Tobich, yo respeto todo el uno al otro.

Cuando el Parahike, al final ya iba a morir ya. Entonces llamó a todos los parientes, y también al Chicharrón, que era hermano de Parahike. Y le dijo, « ahora yo ya no estoy más con ustedes y en cualquier momento voy a morir. Yo les dejo a mi hijo con ustedes ».

Entonces, cuando él, antes de morir, estaba comentando, entonces en la madrugada ya murió. Murió como ahora don Emilio ya esta solo. Había hermano pero era sus parientes, como primo. No había su hermano así como legítimo. Murió solo. Entonces Emilio se fue a vivir con el Chicharrón.

14. El asesinato de Guido Boggiani (I)

Palacios Vera

— Y de Boggiani se acuerda de la historia ?

— Dice que primero llegó el Guido Boggiani. Llegó solo y andaba mucho tiempo con los tomaraho y se casó con una mujer y la embarazó ya. El como sacó las fotos de los tomaraho, saco los rituales, saco las fotos de la **Pogora** (el juego). Después llegó el **Tsupé**. En el Pitiantuta es el **Arrebyt**, los **Arrebyt oso**. Esos son los de Pitiantuta. Pero Boggiani no estaba en la zona de Pitiantuta ni tampoco en la zona de **ogwia**. Sino en el medio mismo (boggiandebió ?). Después vino el **Etsupé**, un tomaraho de Pitiantuta, llegó ahí a la comunidad. Y llegó también el Yabagá, de ogwia. Esos vinieron a la comunidad que estaba en el medio. Ahí vivió, en el medio mismo. Llegó como para instalarse ahí. Llegó como para hacerse su casa, su estancia... Ya tiene mucho animales, tiene caballo. Boggiani tiene mucho animales. Llegó con los animales. El se casó con una **tomior**n y vivió con los tomaraho. El Boggiani compraba la artesanía de los tomaraho. Juntaron, juntaron y los tomaraho viene y le roban la artesanía a Boggiani y le vendía otra vez. Doble. Y algunos robaban otra vez y le vendían otra vez. Y algunos robaban otra vez y vendían otra vez. Y algunos robaban otra vez y no le vendió más. Llevar no más. Y entonces el Boggiani se puso a buscar su cosa que había comprado ya. No encontró y buscaba y buscaba. Entonces un tomaraho le obligó al tomaraho : « vos sos muy grande, largo y grande y vos no le pegar a los tomaraho. Vos tenés miedo de ellos ». Eso le dijo un tomaraho que vivió con el Boggiani. Había dos tomaraho que vivió mucho tiempo con el Boggiani.

— Te acuerdas del nombre de esos tomaraho ?

— **Kamitia** vivió con Boggiani. **Oshyr** también. Era cuñado, eran los hermanos de la mujer. Y la mujer se llamaba **Haat**. La mujer de Boggiani. Entonces el cuñado que vivió mucho tiempo con los Boggiani le dijo porque vos no le pega a esa gente. **Kamitia** le obligó mucho a Boggiani. Entonces Boggiani llamó al **Kogorbich**, que era como un gran jefe, un cacique, y le dijo decir a tu gente que vayan ya, porque ya robaron mucha de mis cosas. Pero los otros no querían ir. Aunque sea el **kogorbich** llamaba a la gente para que ir ya, pero la gente no le respecta y no quería irse ya de ahí. Entonces el Boggiani llamó al **kogorbich** y le dice « vos sos jefe y yo soy jefe de mi país. Yo agarro a los soldados y los tiro en el suelo » y agarró un tomaraho y lo tiró al suelo para mostrar como era en su país. Usar su autoridad. Entonces le pegó y le echaba todo, empujaba a los tomaraho y algunos cayó y algunos cayó y otros corrió.

Entonces se fueron a la comunidad, toditos se fueron. Solo **kamtia** que vive con Boggiani y el **Oshyr**, los cuñados. Pero **Oshyr** ese no metió su pata ni su cuchara, no se metió en el problema, se quedo en el medio no más.

Dice que al otro día se fueron a la aldea de los tomaraho el Boggiani y el **kamitia**. No vivían en la aldea sino como a quinientos metros de la comunidad. Entonces llegó a la comunidad y le dice, « dónde se fueron todas las mujeres ? », dice el **Kamitia**. Los otros le dicen que se fueron a buscar el algarrobo, el **Poharro**. « ¿Pero por qué, si es temprano todavía ? » « Más tarde el sol va estar más fuerte y los chiquitos se va a quemar ». « Si, está bien », le dijo, « yo pensé que querían matar al Boggiani. Si quieren matar al Boggiani primero tienen que matarme a mi, al **kamitia** tiene que matar primero, sino voy a poner a todas las mujeres como viudas ». Eso le dijo **Kamitia** a la comunidad. Y también, el otro, el hermano de **kamitia**, ese vive ahí pero el no metió su cuchara. Entonces el **kamitia** vino y se sentó. Y los otros tomaraho como estaba enojados con Boggiani y **kamitita** alzaron una hamaca lindísima, fenómeno, veraderamente linda para mostrar. Y entonces Boggiani la vió y le gusta, la prefiere mucho. Y le dijo esta es la que me tiene que dar, esa es lindísima para mi. Ir y acercar a la hamaca. Cuando alzar para ver la hamaca ellos le dispararon con una escopeta, cuando estaba mirando la hamaca. Disparó la escopeta y antes que el **kamitia** se levante el otro ya lo mató ya. También lo mató. Y los otros agarraron al **Oshyr** y ustedes no lo van a matar porque no se metió en el problema, como una buena persona. El extranjero y el **Kamitia** nomás son malos.

— Y después qué pasó ?

— El otro, cuando ellos mataron al Boggiani y al **kamitia**. El **caihua** corrió luego al corral, a un piquete, en el portón mismo agarró su escopeta. Los otros vinieron para llevarse los caballos y los animales. Pero el **caihuea** le dijo, « usted mataron ya nuestro amigo, nuestro **agala**, a Boggiani. Si ustedes esta caprichoso entonces yo le voy a disparar a ustedes. Venir traer las cosas y comprar y yo te voy a dar ».

— Boggiani estaba solo ? No había peones o campero que trabajaba con Boggiani ?

— Sólo viven con un paraguayo, un cocinero. El no montaba en el caballo, el era cocinero no más. Como un trabajador. Como ayudante. Pero los tomaraho lo mataron también.

— Y después no vinieron a buscarlos ?

— Después llegó su amigo o su hermano, llegó en la comunidad...

— No se acuerda como se llamaba, no era **Fric** ?

— **Kenaha. Niho.** Llegó otro, con un ebytosos por vaqueania. Y trajo mucho soldados paraguayos para buscar al Boggiani y hacer preguntar dónde se fue el Boggiani. Entonces los tomaraho le dicen al hermano de Boggiani, le dice que dejó a su esposa hace mucho tiempo y se fue. Así les mintió al hermano de Boggiani. La esposa también dijo, todavía estoy esperando al Boggiani. Y se fue otra vez. Pero ellos piensan que el Boggiani estaba en la comunidad, porque él vivía en la comunidad. Dice que su compañero saben que la esposa de Boggiani y le hablaron con la esposa y le dijo, « hay que preguntar bien, hay que decir bien dónde se fue el Boggiani ». Pero la mujer de Boggiani dice que « no sé, se fue y no sé qué pasó porque no vino más hace mucho tiempo ya. » Los paraguayos saben. Porque Boggiani no se fue al lugar de los paraguayos. Se fue sin avisar. Así que está todavía en la comunidad indígena. Pero como ellos se defendían diciendo que no sabían nada. Entonces no sé qué pasó, después se fueron otra vez el amigo de Boggiani. Y después junto con un paraguayo, no, con un ebytosos se fue otra vez a la zona de Bahía Negra, de Puerto Diana, de 14 de mayo. No sé qué paso.

— Pero no castigaron o no hubo pelea con paraguayos ?

— Nom ahí no más quedo. Ahí terminó la historia.

Dice que los **ishir porwo**, que muy malo, malísimo, aunque sea tomaraho mismo, llegó a la otra comunidad, sólo, aun hace dos tres cuatro días y enseguida van a matar a él. Había uno que se llama **Polota**, como jefe. Él quería ser no más como jefe en la comunidad. No quiere que nadie viene del otro lado y le mintió a su gente. Quería como un poderoso. Por eso le paso al Boggiani. Porque Boggiani le ayudó mucho a los indígenas. Entonces **Polota** le obligaba a la gente. Cómo un extranjero va a venir a ser como jefe ? Por eso le mataron al Boggiani. Pero durante mucho tiempo nadie no comenta la historia de Boggiani. Es tomaraho pero cuando uno vino a preguntar, todos dicen, no sé. Nadie dice que es tomaraho.

— Y cuándo supieron los paraguayos ?

— Mucho tiempo después. Los tomaraho tenían miedo de los italianos. Si comentan entonces, ellos dicen, si comentan o dicen, entonces algún día los italianos van a venir a matar a los tomaraho. Van a venir a matar o castigar, dar un regalo de tóxico a los tomaraho. Por eso los tomaraho le tenían miedo a los italianos.

— Pero no había visto nunca italiano ?

— Nunca, sólo Boggiani no más. Pero había sido que Boggiani era italiano. Como él usaba su autoridad.

15. El asesinato de Guido Boggiani (II)

Emilio Aquino

— Ustedes conocen a Boggiani ?

— El italiano ?

— Dice que tomaraho lo mató ?

— Dice que había dos comunidades, dos como tipo... ellos no se entiende, o sea ellos siempre se peleaba, tomaraho contra tomaraho. Las dos comunidades, los tomaraho y también los tomaraho. El Guido Boggiani se casó con una tomaraho y tiene un hija. Entonces el Guido Boggiani quería ir a la casa de su mujer. Pero había sido que se fueron para el otro lado, para la otra comunidad, y ahí los tomaraho que mataron al Guido Boggiani. Porque ellos no entienden. Ellos siempre peleaban uno al otro, y entonces también como el Guido Boggiani ya se acostumbró con los otros. Ellos ya no tenían más confianza con el Guido Boggiani. Entonces ellos lo mataron. Y después empezó otra vez la guerra, a los parientes de Guido Boggiani, a la esposa de Guido Boggiani.

— Y hay parientes todavía del Boggiani ?

— La tía de don Palacios es la hija de don Guido Boggiani. La hermana de su papá es la hija de Boggiani. Hermano de madre. El padre de don Palacios es de, tiene su otro padre, un indígena. Pero la misma madre.

— Yo estaba en Francia y me crucé con un profesor italiano y le dije que me iba a trabajar con los tomaraho. Y el profesor me dijo que no... que era peligroso los tomaraho, esos mataron a los tomaraho.

— Así se dice. Había dos horqueta y muchas comunidades. Había solo una comunidad que era la más peligrosa, ellos no quieren saber nada. Esa era... **Wuhotsern**, ese era el más peligrosa. Había una comunidad se fue acá y le pelea y le mataron todos los tomaraho. La otra comunidad quería venir para acá, y le pelea también, no le deja pasar. Todos las comunidades que querían pasar acá entonces lo mataban. Esa comunidad era la más peleadora porque el tiene más su contrario a los otros parcialidades y por eso más enojado y por eso no hay su amigo. Ese ya murió ya. **Talüte** era el jefe. Y **Haat** era la hija de Boggiani.

— Y como se llamaba la mujer de Boggiani ?

— La esposa de Boggiani es **Haat. Boggiani Ekuta'**. La esposa de Boggiani es la tía de Palacios, eso es. La esposa es la tía. Y el hijo es el primo de Palacios.

- Y de Fric, ese conoce ?

- Ahhhh (Emilio)... Cancio (...) ... Cuando era esa época o tiempo no hay curiosidad. Por ejemplo vos llegas y no es necesario de preguntar tu nombre, de donde vienes o cosa así. Llegás no más. Porque ellos tienen más confianza.

— Y el profesor como se llama ?

- No, no conoce usted.

— Pero ese tenía la foto de Lucio ? (Daniel).

— No, tenía muchas fotos de mucha gente. También tiene las fotos de Susnik ahí en el museo, ella trabajo con ebytosos.

— Y qué pasó con Fric ?

— Yo se que fric era amigo de boggiani. Y cuando murió boggiani, fric se caso con hija de cacique ebytoso para estar más seguro y después se volvió a republica checa y se llevo las cosas de boggiani, con las fotos y todos. Y se llevó también un ebytoso que se llevo a Alemania. Ese se llamo **serwich**...

— **Lucio**...

— No, **serwich** (yo).

— (Palacios) **Seruchi, serwishee**. Ahh!!!! Ya se ya, ese **serwishee**. Yo conozco la historia. Ellos no saben la historia. El que más sabe esa historia es el Bernal Vera. Pero está en Brasil.

— Yo creo que ese Fric se casó con una ebytota y esa tuvo un hijo que vive en Esperanza, que se llama Rodolfo.

— Ahora esta viejita ya, la hija de fric. Que lastima si vos alcanzas en este agosto entonces vamos juntos a Esperanza a hablar con la señora. Si querés con este viaje y vamos a bajar otra vez. Subimos con el Aquidaban y la visitamos y después de vuelta ya estamos ya. Vemos a doña Angelita, esa es la hermana de Rodolfo. Mañana voy a preguntar en Esperazna si vive todavía. Para mi que no hay problema que cuente la historia. No va a haber problema. Vos vas a llegar y su hijo o nieto va a preguntar para qué venís a visitar a sus parientes y vos decís que viene a escribir la historia no más. Van a permitir.

16. La guerra del Chaco : la campaña de reconocimiento (I)

Palacios Vera

— Hubiese querido seguir trabajando un poco sobre la guerra del Chaco...

— En esa época no había paraguayos en la zona de Pitiantuta hacia dentro. Sólo estaban los tomaraho, los Sanapaná, un poco más hacia acá que Pitiantuta. También estaban los Ayoreo, más allá, más hacia el oriente. También estaban los Ebytosos. La última vez, la vez pasada, una reunión en Puerto Casado por el tema de la hidrovía y yo participé en esa reunión. Yo le expliqué a los padres y a los otros compañeros, que los indígenas que más viven hacia el fondo y también a los hermanos Ebytosos, y también los Mascoy, cerca del río Paraguay, entonces yo defendiendo también mi derecho, porque yo vivo también en esa zona. Qué lástima que yo no alcanzó en la zona de Pitiantuta, porque cuando hubo guerra con Bolivia, los tomaraho entraban también en la guerra. Se fueron a pelear contra los bolivianos, los Ebytosos, los Ayoreo, los Sanapaná, los Mascoy, se integran mucho, participan también en la guerra.

Dice que cuando, su padre le contó a Don Palacios, cuando era así mucho tiempo...

— Cómo se llamaba su padre ?

— **Teilló'**

El le contó al Palacios, cuando antes de la guerra había muchos indígenas, había muchos tomaraho, y también no había la enfermedad, cuando uno estaba viejito, viejito, ya no tenían nada los dientes, hasta que se acaba ya, entonces él prefiere que se acabe. El pide a la gente para que acabe, para morir. Entonces ellos lo ponían abajo de tierra así, vivo. Lo enterraban vivo. Así es la historia tomaraho. No vio nada, ni tampoco no tiene más dientes, entonces ya es más viejo ya, ya no puede más caminar, lo único es que lo alzaban por su espalda para llevarlo otro lado. La comunidad indígena no hay comunidad, como un lugar no más, como una albergue, un lugar pasajero. Estaba ahí un tiempo, un mes, dos meses, y después se fue otro lado. Así era antes. Entonces dice que **Etsupé** fue el primero en pedir su muerte, el segundo fue **Ecuseme**. Todos los viejos, cuando eran viejitos.

— Y a quién le piden ?

— No importa si es del mismo clan, es amigo, amigo íntimo. Su papá le contaba que antes de la guerra había muchos tomaraho, cuando era un viejo, cuando no hay enfermedad. Como hasta algunos ahora ya tiene camino, ya tiene los barcos, entonces y más gente que vino y se fue, ahora en este tiempo, hay muchos camiones, al mucho

camino, entonces la enfermedad vino por otro lado que alguien trajo y entonces llegó a esa comunidad y la agarraron todos. Antes de la guerra no había enfermedad.

Cuando antes del guerra, se fue un señor que se llama Juan y llevaba los tomaraho, buscaba la zona Pitiantuta, el escuchaba la zona Pitiantuta pero él no conocía, más o menos, indicaciones él tenía, más o menos, por sus mapas, individual. Entonces llegó un primero para acompañar antes al Pitiantuta y devuelta. Pero ellos no querían ir al Pitiantuta porque es lejísimo. El otro día se fueron otra vez, con otro, y el también le mintió al Juan. El otro día vinieron y llevarlo otro también, pero eran todos viejos, como Alicia, como edad de Clemente López, ya viejo ya. Entonces le mintió al **Elebyk**. Entonces Chicharrón vino y ofreció a Juan y se comprometió para llevar a Juan hacia Pitiantuta.

Dice que Chicharrón era un joven, tenía 19 o 20 años y le dijo a Juan : « yo te voy a llevar al Pitiantuta ». El Juan le dijo a Chicharrón, « tú eres muy joven todavía, yo no creo que vos me vas a llevar al Pitiantuta, porque los más viejos no han podido llegar, entonces vos sos muy joven todavía ». Chicharrón le dijo que no, que yo me voy con ustedes, te voy a mostrar Pitiantuta. El por vaqueanía.

Dice que cuando ellos salieron allí, a la zona del kilómetro 108, para entrar en **nizabuluta'** (108 kilómetros adentro de casado). **Nizabuluta'** es **Nice** (avispa) y **abuluta'** (como miel) pero no había nada, solo el hoyito, el **Honta'**. **Kameter Kianta**, ese es 108, ahí le encontraron a Chicharrón. **Nicelubuta'** es lejos, ahí en zona 108. El, otro lugar, después de **nicebuluta'**. **Pûrharra**, **Oyhole**, otros lugares. También había tomaraho, en todos esos lugares. Después **Pullipata**. Después llegaron a **Onerhumuta**, **Kotsaemer**, **Ontacaya**, después llegaron a **Ontacaya** y **Poluhora**, y después a **Wuwué**, entre **Ontacaya** y **Pitiantuta**. En todos esos lugares había tomaraho. Cada comunidad tiene su jefe ahí. Había como cien personas o cien personas en cada comunidad. En todas las comunidades había todos los clanes. Por eso que cada comunidad tiene su propio ritual, su propio **Debylyta'**. **Ontacaya** tiene y también **Wuwue** tiene, cada comunidad hace su ritual solo. Cuando más cercana, por ejemplo, una comunidad aquí en medio, cuando ese ritual va a terminar, pero no es como para publicar, enviar un **wetern** para llegar a la otra comunidad y decir en tantos días van a terminar, va la culminación, y dice, « el jefe lo está invitando a ustedes » y el otro se fue a la otra comunidad para invitar también, a las dos. Entonces para terminación no más, cuando falta dos días, cuando las comunidades están cercas. Cuando es más lejos ya no se puede ya. Esos son parientes, son vecinos.

Dice que Chicharrón vivió con **Duweroso**, que no son los de Pitiantuta, ahí estaba Juanito que es **Arrebytosos**, los de Pitiantuta. Los **Duweroso** son los que están más cerca de acá, más cerca de paraguayos, más cerca de Ebytosos también. Los **Arrebytosos** es más adentro, más hacia el Boquerón (departamento), mientras los **Duweroso** más en

alto Paraguay (departamento). Los **Duweroso** en Pitiantuta. Pero el Juan y el Chicharrón no llegaron a la comunidad en Pitiantuta. Llegaron nomás, así, a la vista. Éste lugar es Pitiantuta, pero no ir en la comunidad indígena, porque estaba Juanito ahí dentro de esa comunidad, era como jefe. A él no le gusta que nadie entre en la comunidad. Juanito es de Pitiantuta. Los de Pitiantuta fueron los que mataron a Boggiani. Y los **Duweroso** vivió con Boggiani. Los Duweroso son los que viven en Paraguay y los **Arrebytosos** en Pitiantuta. Y Juanito es **Arrebytosos**. Entonces había un problema allí, desde el tiempo de Boggiani. Allí hubo una pelea. Por eso es que Chicharrón ya no integra más la comunidad estaba en Pitiantuta, pero su hermana y otros parientes tienen en Pitiantuta, pero Chicharrón no puede entrar en la comunidad, porque ya tiene enemigos. Entonces llevaron a Juan y cuando llegaron a Pitiantuta le mostraron, pero sólo por la vista y pasó. No puede llegar. Porque él estaba sólo. Sólo Chicharrón y Juan. Y él no quiere llegar a la comunidad porque va haber problema, va haber problema con sus compañeros. Cuando el Juan se fue con Chicharrón, Chicharrón le contó otra vez a la comunidad, cada aldea a la que llegaban y Juan escribió, llegaron a un lugar, cómo se llama ese lugar y Juan escribió. Hacer como tipo mapas. Eso ya era para la guerra ya.

Dice que Juan era italiano, algunas personas dicen que ruso. Palacio no lo conoció, pero él escuchó la historia. Chicharrón dice que era ruso. Dice que llegaron al Pitiantuta y después dieron una vuelta, se fueron así en individual, para salir a donde había el río, individual nomás.

Dice que este trabajo, cuando Chicharrón ya salió con Juan, se fue, se fue, individual nomás, no sé cuánto tiempo anduvieron en el monte, entonces ya no había más comida, sólo tomaba el agua y punto. Hasta que llegaron al río negro, más hacia la zona de Bolivia. **Ogwia** se llama el Río Negro. Es **Arrebytosos**. Los **Duweroso** más hacia Casado. Y los **Arrebytosos** más hacia arriba. Entonces llegaron a la zona de Río Negro y de Río Negro se fueron a Bahía Negra, a pie. Y entonces llegaron a Bahía Negra.

— Y para ir de Pitiantuta hasta **Ogwia**, pasaron por otras comunidades ?

— No no había más comunidades, sólo en Pitiantuta nomás, después se fueron a Bahía Negra. En **Ogwia** no hay tomaraho, ni tampoco Chicharrón sabía, el nomás en individual, porque el Juan le dijo al Chicharrón que vamos a salir hacia el río. Él acompañaba al Juan a pie, hasta que salieron al río negro. Chicharrón le contaba a Juan que esa zona ya no conocía. Ese fue acompañando a Juan hasta que llegaron. Después en Bahía Negra ya tomaron un barco. Tomaron un barco y Juan se fue directo hasta Asunción, pero Chicharrón se bajó en Casado y se fue otra vez a su comunidad, en kilómetro 108. Pero antes que se fue Juan le contó a Chicharrón tiene algún tiempo va haber una guerra, va haber una pelea. Por eso yo vine a descubrir esta zona.

17. La guerra del Chaco : la campaña de reconocimiento (II)

Emilio Aquino

La primera historia que viene del **Wajalé**, ese tomaraho el más vaqueano de allá. El primero ya está para salir en al zona de Bolivia. Dice que se fue a cazar y su perro encontró unos bueyes. Entonces los perros le mordió al bueye. Antes no conocía vaca ni tampoco bueyes.

Y el le corrió y entonces se quedó quieto, porque tenía miedo, porque el nunca lo vio, y le parecía como una cosa. Así se quedo mirando, porque nunca lo vio. Y entonces se vino de vuelta otra vez. Se fue a su casa. Le tenía miedo al bueye. El Wajalé, porque es el más vaqueano de la zona.

Cuando el ya llegó al día de... (¿ ?) Llegó el **Elebyk** a la comunidad ebytoso a buscar al **Wahakalé** pero este no estaba ahí. Porque era el más vaqueano de la zona. Estaba más hacia dentro. Entonces el Elebyk se fue otra vez a buscarlo. Para que agarrarlo antes que los bolivianos los agarren y se los lleven hacia allá. Eso ya era para la pelea de los bolivianos y los paraguayos.

Ya había, cuando iba de vuelta, el Elebyk encontró al Chicharrón. En el Pitiantuta. Todavía no hay guerra pero dice que el proyecto ya estaba. Y entonces el se fue. El Juan se fue junto al Chicharrón para buscar al Wahakalé, para sacarlo del monte. Entonces hubo siempre como hacia se fue, así como individual, como más vaquena, se fue con el Elebyk. Bueno pasó mucho tiempo verdad. Cuando hubo una lluvia y ellos siempre estaba costeano o sobre en el suelo y boca para abajo y este se durmió con la lluvia. Hasta que llegan donde Wahakalé. En **Kiat Ormich**. Había un cerro y hay un tipo riacho o río. Ese es cerca de Bolivia. A mi me parece que es.

Había muchos tomaraho en **Belbuhrut** y también el **Kiat Ormich**, el más cerca de Bolivia, pero en Paraguay. Y dice que ya boliviano echaron el monte y hicieron una recta, como tipo ruta, como divisoria para salir en esa zona en la zona de Pitiantuta. Los bolivianos. Entonces el Wahakalé ya escuchaba mucho ruido de la maquina, de la motosierra que echó el monte. Y los bolivianos tiene bueyes para hacer unos rollos para hacer trincheras parece. Y entonces ellos trajo esos bueyes. Entonces Wahakale vio a los bolivianos que estaban haciendo trincheras. Entonces el Wahakale le pregunta a los otros tomaraho que el vio que hay otro país que viene avanzando sobre el Paraguay. Dice que van a entrar en nuestro lugar. Hay algunas personas que no cree al Wahakale. Porque usted no escucha a los otros extranjeros, nosotros no creemos. Y llegó el Elebyk y el Chicharrón donde el wahakale. Y entonces le preguntó que los bolivianos ya va a llegar ya a la zona de **Kiat Ormich**. Y en esa zona había mucho tomaraho. Ahí y también en

Belbuhurt. Entonces el Chicharrón y el Juan hicieron como una reunión y le preguntaba para que salieran del monte y se fueran más cercanos hacia el Paraguay. Y entonces ellos fueron saliendo algunos de esos **Belbuhueroso** y **Kiatormichoso**.

Cuando le juntaba todos los tomaraho y le trajeron al Paraguay. Algunos llegaron a Sastre o Guaraní, otros al Casado, así. Después el Juan se fue otra vez a su casa. Y se fueron de vuelta los tomaraho a su lugar. Al **belhubur** y al **kiat ormich**. Se fue otra vez ahí y otros se quedó. Y el Chicharrón ya no estaba con el Juan, y ya buscó su trabajo ya y trabajaba en la empresa de Carlos Casado. El Chicharrón ya trabajaba con Casado antes de conocer a Casado. Y después cuando Elebyk llegó se llevo al Chicharrón y se trajo a los tomaraho, así.

Después llego otra vez el Juan y no lleva más al Chicharrón. A los otros tomaraho les dijo : « ¿me lleva hacia el pitiantuta ? » Y entonces los otros tomaraho le acompañan al Chicharrón. Cuando llegaba a un lugar pero no era el Pitiantuta pero le mentían al Elebyk. Le decían que ese era Pitiantuta pero no era. El **konito**, **irsyka**, esos le mintieron al Elebyk.

Dice que algún día llegó otra vez el Juan y el Chicharrón ya llegó. Entonces ya saludo al Chicharrón, dice que ya llegó su hermano. Hace tiempo que le conocía como amigo. Y le invitó al Chicharrón que lo acompañe para que lo lleve al Pitiantuta...

— Y Elebyk no conocía el pitiantuta ?

— Si, ya sabe más o menos donde quedaba pero no conocía. Los otros le mentían. Algunos le dicen que parte de acá es Pitiantuta pero no es así. Entonces Chicharrón le acompañó al Elebyk Se fue mucho tiempo en el monte con él. Cuando le amaneció salió y cuando el sol ya esta entrando entonces se quedaron en un lugar para mañana seguir de nuevo buscando el Pitiantuta. Solo los dos no más iban en ese viaje.

Cuando llegó a un lugar entonces le pregunto al Elebyk : « Juan nosotros vamos a salir de madrugada, como a la una, porque acá son puro monte. Si vos caminás lo que puede, lo que puede, entonces antes de salir el sol ya vamos a salir a un lugar que conozco ». Porque no hay ni un poco de agua. Y había como una sandía en la tierra, se llama **Ahapura'**, así de grande, y entonces el Chicharrón le preguntó al Elebyk, cuando nosotros lleguemos ahí, antes de ponerse el sol, entonces voy a encontrar el agua. Y entonces antes de salir el sol entró en el monte y buscar y buscar y la encontró. Entonces la buscó ahí y la encontró...

— Esa es la misma sandía por la que salieron los anábsoro ?

— Si, la misma.

Entonces le quitó ahí y cuando sacaba ese sandía y le cortaba así, como la estrujaba para sacar el agua. Y así salió un poquito de agua ahí y ellos tomaron de esa agua.

El Juan se fue con el Chicharrón. Cuando tenía un tipo bolsito, un bolsón. Y Juan también tiene un poquito de bolsón. Y Juan tiene un poquito de matula, de comida. Pero no para cocinar sino que comida hecha. Y ellos comían eso. Hasta que ir a lo que pueden. Entonces ya terminó su comida y también terminó el fósforo. Pero suerte que el Chicharrón tenía un **Diguichió**, como un fósforo, como una maderita así con un agujero. Ellos le hecha una cosa y después frota así hasta que salió el fuego. El Chicharrón tenía una de esas **Diguichió**.

Hay muchas historias y son largas las de Chicharrón con Juan. Llegar ese tiempo cuando ellos tomaron ese agua de **Apura** y comieron un poco de ese también. Se fueron y llegaron a otro lugar y Juan echó una recorrida de ahí, de unos toldos y una aldea que había. Pero una aldea que ya habían dejado ya hace tiempo. Entonces el recorrió un poco y encontró un **Kobyk**, como un balde, como un cántaro de tierra. Entonces le encontró ahí y había un agua ahí dentro. El Juan le dijo al Chicharrón, yo prefiero ese cántaro, yo quiero llevarlo. Y el Chicharrón le dijo, dejá no más ahí, hay muchos más allá, vamos a encontrar más, cuando de vuelta ya vamos a traer ya. Y entonces se fueron hasta llegar a un lugar que ya es tarde ya. Chicharrón le dijo al Juan, vamos a descansar un poco acá. Juan se quitó su ropa y se recostó ahí para descansar. Chicharrón le dijo al Juan : « me voy a bañar ». Y se fue pero solo para buscar el ánguila de la tierra. Y entonces con sus manos sacó esas ánguila. Cuatro sacó. Y eran grandes, así, largo. Entonces el trajo ahí y le dijo al Juan que yo trajo. Juan le dijo ¿quién te dió ? Y el respondió, yo busqué ahí en el agua. Juan tenía un termo o una botellita para agua. Ahí en el bajo de la cantimplora tenía una cacerolita, solo para hervir y para cocinar también, una chiquitita así. Entonces el Chicharrón cortó el ánguila un poquito para poner ahí. Entonces cocinaron esas ánguila. Entonces después ya comió un poco. Entonces los restos los hizo asado, eso para poder llevar.

Dice que ya se fue hasta que llegaron a un lugar y le dijo al Elebyk : « Vamos a pasar a un lugar que es limpio, que no hay árboles, ni pastos... » Sino que había un pasto así, corto. Largo es ese lugar. Se llama... **Pullipata** ese lugar. Lindo lugar dice. Y entonces ellos pasaron, pasó, pasó, pasó, y cuando antes de entrar el sol ya pasó ya. Y antes de entrar en el monte viene una tormenta. Y entonces cuando entraron en el monte ya se vino la lluvia ya. Mucha lluvia. Entonces se sentaron ahí. Dice que como voy a correr, por dónde me voy a ir, así dice el Chicharrón, entonces yo me quedé con el Juan, y entonces nos quedamos ahí sentados hasta que paró la lluvia. Cuando paró nosotros dormimos ahí en el barro. Solamente que nosotros alzamos nuestras cabezas, un palo como tipo almohada. Un palo grande. Entonces el agua pasó en nuestro cuerpo. En la madrugada, el Juan despertó al Chicharrón : « Chicharrón, cómo está ? todo bien ? » Y entonces antes de que amaneció el Chicharrón despertó al Juan y le dijo : « Juan, ya hay

que partir ya, ya va a amanecer ». Y entonces se levantaron y se quitaron todita la ropa y la estrujaron así. Estrujaron su ropa y la alzaron para que el sol le seque la ropa. Y entonces ellos se comieron la comida de anguila. Y cuando comió todo eso, se tomaron el agua, se pusieron otra vez su ropa y continuaron no más su viaje.

Cuando el tiempo o la lluvia los alcanzó ya estaban cerquita de Pitiantuta. Entonces durmieron ahí y parece que como a las diez, porque el sol, entonces ellos salieron del lugar hasta que llagaron a Pitiantuta. Salieron de **Pullipata** para llegar al Pitiantuta. Entonces de Pitiantuta ahí quedaron ellos. Y les mostró.

— Y que había en Pitiantuta ?

— La Pitiantuta estaba cerca de **kiat ormich**, de **elebyt Uhuta**, cerca de ese lugar. Y el Juan quería visitar ese lugar. Porque Juan ya conocía los otros lugares. Solo la Pitiantuta que no conocía. Entonces cuando llegaron ya sabía ya.

— Y había tomaraho ahí ?

— No. Solo el lugar no más. Una aldea vacía. Y ellos se quedaron ahí y el Chicharrón se fue a buscar una comida. Y le quitaba una **ahorra**, como una mandioca, y entonces le quitaba esa **Ahorra** debajo del tierra, en el barro. Le quitaba ahí, trajo, hizo un fuego grande y le puso. Y cuando estaba todo listo y le sacó y le limpió todo y le dio su compañero Juan. Comieron todito y le dijo vamos. Y ellos se fueron otra vez. Se fueron no se por donde. Y cuando salieron de ahí, cuando el sol salió así.

Chicharrón le preguntó al Juan : « ese un lugar para que saber el lugar Pitiantuta, acá está Pitiantuta. Porque la Pitiantuta no es como un lugar,... por ejemplo las plantas son mezclados como un planta. Esa planta casi como varios planta pero no mezclar al otro planta, sino que de una planta puro esa, todo esas plantas hasta que llegar a su límite y entonces continuar otra planta. Así por partes, casi como igual como alguien plantaba esa planta, de varios.

Cuando llegaron al Pitiantuta y después salieron. En Pitiantuta había un lugar lindo, no hay árboles ahí dentro, es como una quemadura o como una limpieza que hay. Un lugar lindísimo. Entonces le dijo Juan : « yo te felicito Chicharrón », y entonces le felicitaba al Chicharrón. « Ahora por dónde vamos ? » Entonces vamos no más para ir de vuelta al Paraguay otra vez. Entonces por cinco meses se fueron hacia el monte. Siguen caminando, siguen caminando no más. Hasta donde podamos. Cuando descansar ahí y después continuaban. Desde Pitiantuta se iban hacia Bahía Negra. Sigue caminando. Entonces cuando llegaba a un lugar y le dijo al Chicharrón ya está cansado. Entonces Juan le dijo : « Chicharrón, ¿qué pasa ? ¿vos tenés hambre ? » « Sí, yo tengo hambre. » « Bueno, hoy y mañana y pasado mañana nosotros vamos a conseguir algo

para comer y vamos a descansar. Y sabes que Chicharrón ? Vos le conoces al animalito o al pájaro. Si buscá su comida y no encontró su comida entonces el pájaro el animalito se pone a dormir así. Y entonces nosotros si no conseguimos nada hoy, entonces mañana vamos a conseguir nuestra comida ». Así le dijo Juan al Chicharrón. Y entonces el Chicharrón se tranquilizó.

Cuando salieron de ese lugar ellos tenían hambre. Entonces se fueron y se fueron hasta llegar a un lugar. Cuando estaba lejos vieron unos pájaros grandes que vuelan ahí. Son Tuyuyú eso, unos **wawirnt**, y Chicharrón los vio entonces el sabe. Le dijo al Juan : « quedar un poco acá mientras voy a ver un poco por allá ». Porque ese es señal de que hay agua y hay unos peces. Entonces le mató muchos pescados, **doshío**, y los trajo, muchos pescados. Los trajo y los hizo cocinado para el Juan y para el. Hizo el asado y hizo mucho pescado que guardó los asado. Y continuaron su viaje otra vez. Se fue, se fue, hasta que llegaron de nuevo en el monte. Entonces Juan le dijo al Chicharrón vamos a quedar acá para descansar un poco porque el Juan estaba cansado. Entonces ellos se quedaron ahí. Se quedaron ahí hasta que el sol entra. Y cuando el sol entra, el Chicharrón hizo mucho fuego para el mosquito. Ellos durmieron ahí. En la noche el Juan le explicó a Chicharrón y Chicharrón le cuenta la historia. Juan le dijo que algún día van a hacer un libro de esa parte para que los lugares no terminen. Entonces Chicharrón le contó a Juan la historia de los Tomaraho y entonces él escribe. El fuego le alumbraba y el escribía de noche.

— Juan hablaba tomaraho ?

— Conocía los tomaraho pero lo único lo conoció por su ropa de general. Ellos le dice que individual no más. Pero era general. El dice que era general pero que individual no más. Chicharrón le hablaba en castellano. El Juan escuchaba algunas partes no más del **ishir hulo**. Algunas palabritas no más. No mucho. Igual como vos, así.

Continuó su viaje. Llevaron el pescado. Hasta que llegaron a un lugar y ellos comieron otra vez el pescado. Pero el pescado siempre era buena comida. Entonces el Elebyk le dijo al Chicharrón : « mañana vamos a quedarnos un día acá y el otro día vamos a ir otra vez. Vamos a recuperar nuestras fuerzas ». Entonces cuando amaneció el Chicharrón se fue a una aldea de los tomaraho. Encontró un palo, un **elebyk**, como así, y el le rompió, el palo estaba roto y los dueños lo habían dejado ahí. El se lo llevó para usar. Entonces se fue a buscar el palmito. Con este palo le quitaba el palmito y trajo y cocinaba y le dio de nuevo al Juan. El Juan dormía pero lo despertó al Juan y le dio su comida. Siempre no había comida de extranjero o de paraguayo, sino que terminó su comida y siguió comiendo comida típica de **ishiro**. Ellos se quedaron ahí un día. Durmieron ahí en el lugar hasta que amaneció otra vez ahí.

Dice que ellos salieron de ahí y se llevaron el palmito, algunos palmitos estaban listo y algunos crudos para que aguanten más tiempo. Entonces ellos se los llevaron. Cuando llegaron a un lugar y vieron de nuevo a los tuyuyú, había de nuevo una aguada. Y vieron a un águila como una **washa**. El águila **Washa**, se llama **Ponce**. Chicharrón buscó el anguila y trajo dos. Entonces le hizo un asado y comió con su palmito y con Juan. Comieron ese y a Juan le gustó esa comida de anguila. Es más rico que el otro anguila. Había un anguila redondito y largo (**Hotag**, y en guaraní **mbuzú**) y el otro es como **washa**, como plana, y ese es más rica. Y le dijo a Chicharrón : « Chicharrón vamos a quedar acá un tiempito y después vamos. Vamos a comer primero esas anguilas y después vamos. Vamos a descansar bien acá, en este lugar. Ya que tenemos la comida, entonces vamos a comer acá, vamos a descansar un poco y vamos a llevar unas cuantas también asadas para que cuando podamos salir ».

Salió ahí donde el lugar en el que se comieron la **washa**. Salió ahí y se fueron, se fueron, se fueron hasta que terminó su comida y terminó el agua. Entonces salió ahí y llegó a un lugar y él pensaba y le recordaba que le parecía que estaba una aguada por aquí. Le preguntaba al Juan : « ¿vamos a buscar el agua ? » « Vamos ». Entonces ellos salieron por ahí en el monte hasta que salieron en la aguada. Encontraron ahí entonces se tomaron el agua y el Juan le dijo al Chicharrón : « vos tenés buena mente, y por eso vos no olvidas este lugar. Porque vos tenés buena memoria ». Y Juan le dijo al Chicharrón, « vamos », entonces ellos salieron de la aguada y se fueron. Llevaron un poco de agua y se fueron hasta llegar a un lugarcito en donde ellos se quedaron ahí. Mientras eso, Chicharrón le quitaba dos o cuatro caracol. **Tapune**, se llaman esos. Él llevó cuatro para hacer un asado y le convidó al Juan después. Ya no hay más comida, ya no hay más nada, sino comida típica no más. Cualquier cosita ellos no más comen.

Cuando por último ellos comieron el caracol. Entonces ya terminó la comida. Ellos se fueron, sigue, sigue, hasta aquello llegaron a un lugar que había un lugar es un deporte, deportivo. De Tomaraho. Entonces él llevó al Juan y le mostró ese lugar, una comunidad deportiva.

— Había Tomaraho ?

— No, no hay nadie. Era como una cancha. Cancha de deporte.

— Cómo se llama esa ?

— **Pogorbytí**.

— Eso que es ?

— Una cancha de deporte.

— Y qué se juega ?

— **Pogora**. Con pelota y con palo. Ese por último para salir de zona de Bahía Negra.

— Esa cancha era cerca de Bahía Negra ? O sea que era cancha de ebytoso...

— No, era tomaraho.

— Y había tomáraho en Bahía Negra ?

— No, no hay.

Entonces el se fueron, se fueron hasta que llegaron a un lugar...Y ya estaba descansado, el Juan. Le dijo al Chicharrón : « ¿qué sentiste Chicharrón ? ». « Nada, yo me sentía todo mi cuerpo esta todo duele ». Entonces y le dijo el Juan, « vamos a descansar un poco acá ».

— En la cancha ?

— No, más allá.

Entonces se quedó ahí en el lugar. Y entonces el Chicharrón salió y se fue a buscar un camino. Había, no hay camino dice, se fue por rumbo, por individual. Entonces hasta que llegar a un lugar que es limpio, limpio. Ya esta cerquita para salir en el río de Paraguay, no sé, Río Negro parece que es. Para salir en Río Negro. Entonces ellos se quedaron ahí en el medio, me parecía que quedaban cinco kilómetros para llegar en el Río Negro. Pero se quedaron ahí, porque ya estaban descansados ya.

Dice que en la madrugada escuchaba mucho el pájaro que está en el río. Todos los pájaros. Y el Juan le dio en cuenta, para decir que esta en cerquita del río. Pero el Chicharrón no quiere preguntar al Juan. Porque si voy a preguntar al Juan que es de río, entonces, y la misma de noche, y Juan quería llegar en el río. Entonces y por eso el Chicharrón.

Un día y un noche. Entonces el se fue a buscar un poco de comida, conseguir el de una fruta. Se llama **Nachy**. Pero no sé cual es su nombre. Así, así es [como triángulo]. Como zapallo pero chico, tiene su...

— Es dulce ? Como papaya ?

— Si.

Pero Juan estaba muy cansado. Entonces el Chicharrón le dio esa comida, comió, comió hasta que le recupero otra vez. Entonces, un día en la mañana de la mañana, ellos salieron, ahí. Se fue, se fue hasta que llegar a un lugar, un árbol. Y le dijo al Juan : acá yo me devuelvue acá. Cuando yo subió ese árbol yo lo vio ese el río. Entonces y Juan le subió ese árbol y le vio el río. Ese es el río. Río Negro. Entonces y ellos bajó y se fue

a continuar, a continuar su rumbo. Hasta que llegar en la costa del río. Cuando llegar en el río, y ya no sabía por dónde van a ir. Por dónde. Ellos quedaba ahí y entonces piensa bien y dice : « vamos por el bajo, vamos individual por bajo ». Entonces ellos se fueron por la costa del río. Caminando. Hasta que salir en el río, en el Paraguay. Y entonces y continuaron, continuaron y continuaron. Entonces antes de que caiga el sol ya estaban en Bahía Negra. Llegó en Bahía Negra había, no es mucha gente. Solo puro militar. No hay particular. No hay indígena Ebytosos también. Ebytosos están adentro.

Dice que llegar en Bahía Negra de tardecita. Antes de entrar sol. Y los militares venían junto a ellos y le pregunta por dónde ellos vienen. Le preguntar al Chicharrón cuantos días que ustedes están en el monte. Chicharrón dice que no estoy, no me recuerdo más el día ni el tiempo. Porque hace mucho tiempo. Y Juan le dijo que yo tenía fecha. Todo fecha, meses, cual fecha nosotros salimos de puerto Casado hasta que nosotros salimos acá. Son cinco meses. De continuado. Hasta que llegar en Bahía Negra. No solo ir en continuado sino que alguna vez llego al lugar y se quedaba ahí dos o tres días y después continuaba su viaje. Le preguntaba los comandantes. Entonces los comandantes le dijo a Chicharrón « ¿por qué vos sabés de ese lugar desde Casado hasta que salir ahí ? Chicharrón le preguntó a ellos que cuando yo era joven le acompaña a mi abuelo.

— Cómo se llamaba el abuelo ?

— Yabagá. Y entonces el le acompañaba a esa zona. Hasta que, bueno, comandante le preguntó al Chicharrón : « vos tenés ánimo para hacer recorridas acá en el monte Chicharrón ¿Por qué vos viniste ? » « Porque Juan me invitó, por vaqueanía, el me invitó y entonces yo lo acompaña hasta que salimos acá en Bahía Negra ». Y le pregunta otra vez a Chicharrón : « con qué te vas a ir a Casado ? » « Me voy a pie » « No, te vas a quedar acá en el cuartel. Yo voy a llamar un barco de militar y te vas a ir con Juan. Juan van a ir con barco y vos te vas a ir junto a el porque es tu compañero ».

— Hasta Puerto Casado ?

— Hasta Puerto Casado. Juan quiere llevar al Chicharrón hasta Asunción o Concepción parece. Pero Chicharrón no quiere ir. Quiere volver a su casa, con su gente otra vez. Y algunos tomaraho decían que Juan y Chicharrón parece que ya murió. Que el tigre ya comió ellos. En la casa pensaba así. Pero ellos ya salió en Bahía Negra.

— Cuántos años tenía Chicharrón ?

— Veinticinco años por ahí. Era joven todavía.

Dice que cuando el Juan llegó en Bahía Negra y su esposa siempre le llama en Puerto Casado a Sastre, que quería saber está en Paraguay o por dónde está. Preguntaba

por teléfono dónde estaba Juan. Pero nadie no sabía por dónde estaba el Juan. Estaba en el monte, que todavía no llegó, junto a un indígena. Entonces los tomaraho dice que Juan le parecía junto a Chicharrón ya murió ya. Por la sequía, por falta del agua. Algunos dicen que le parece murió por tigre. Había mucho tigre. Pero al final la esposa de Juan llamó otra vez en Puerto Casado y no estaba nadie. Llamó a Puerto Sastre y no estaba nadie. Cada puerto llamar. Entonces hasta que llamar en Bahía Negra y en Bahía Negra le contestó. Que Juan ayer llegó acá en Bahía Negra con un indígena. Pero Juan comparado con su amigo como es ya es su hermano ya porque mucho tiempo que ya andaba con el. Ya tiene costumbre. Y le dijo a su esposa que no te preocupes, algún día yo estaré con ustedes. Nosotros ya estamos en Bahía Negra junto a un indígena. Y le preguntó su nombre. Indígena se llama Chicharrón.

- Como se llama Chicharrón ?
- **Coachiné'**, ese era su nombre.

Dice que cuando llegó en Bahía Negra y el Juan está recordando el viaje, los casos que pasó. Cuando llegaba a un lugar y preguntaba al Chicharrón, « ese lugar nosotros estuvimos así, verdad ? lo encontramos todo, verdad ? » « Si » « Entonces yo quiero saber también. Hay un lugar en el que estuvimos cuando vos sacabas los caracol. Vos estuvimos matar tres víboras, serpiente. Cuando estábamos ahí viene la víbora y vos mataste. Al momento vino la otra y vos mataste. Y viene otro y vos mataste. Con un palo ». Y le dijo, « sí, así no más porque había mucho ». Y le preguntaba otra vez : « vos Chicharrón nosotros estuvimos mucho tiempo contigo, ya es como hermano, no es nada, solo quiero preguntar para saber no más : ese el gringo, el Boggiani, por dónde los tomaraho lo mataron ? » « No sé por donde, le respondió ». Entonces el Juan le dijo al Chicharrón otra vez : « no es ustedes que mataron ; sino eso ya es hace tiempo ; sino que yo quería saber no más ». Le parecía que era en ese lugar donde mató las víboras. Ahí le parecía que le mató al Boggiani. Juan le preguntó al Chicharrón que parecía que era ese lugar. Chicharrón le dijo : « sí, ese es el lugar ». Y le mató cerca de una aguada. En la costa de la aguada. Ahí le mató al Boggiani. Entonces el Juan le dio en cuenta que en ese lugar le mató al Boggiani. Le anotó otra vez.

- Como le mataron al Boggiani ? Con un palo ?
- No sé con qué. Ese lugar hay muchísimas víboras.
- Cómo dice víbora ?
- **Echién**. Y Juan no sé porque se dio cuenta que en ese lugar le mataron al

Boggiani. Entonces el Chicharrón le pregunta que ese lugar. Yo no vio como mataron al Boggiani sino que yo escuchaba y me muestra. A mi abuelo y la otra gente me muestra el lugar de la muerte de Boggiani, donde están sus huesos. En **Bochandebió**.

— Cómo es ?

— **Bochandebió**.

— Cómo dice hueso ?

— **Debyt**

— Y cuando hay muchos huesos ?

— **Debió**

— Boggian/**debió (Debyt)** ?

— Entonces ese él le anotó en cuaderno, el lugar. Entonces el Chicharrón le dijo a Juan : « esa historia que fue revolución tomaraho entre tomaraho. Guerra entre los dos tomaraho. Tomaraho lo mataron a Boggiani y hubo mucha gente que le ama a Boggiani. Entonces hubo un guerra tomaraho entre tomaraho ».

El Juan le hizo pregunta a Chicharrón « ¿Porque ellos le mataron a Guido Boggiani ? Y qué hace dentro de la comunidad indígena boggiani ? Qué trabajo o que proyecto hizo ? » Y entonces el Chicharrón le dijo, « el le ayuda mucho a los indígenas, le ayuda mucho a los tomaraho, el compraba todas las artesanías, las plumales, tanto el uso del **nashykyt**, el **Elebyk**,...todas las armas el compra. Le ayuda a la comunidad indígena ». Entonces le pregunta porque si ayuda a los tomaraho los tomaraho le mataron. Le dijo que el Guido le ayuda a los tomaraho y ellos siempre viven con ellos. Pero había otros tomaraho que ellos se enojaban con Guido porque ellos quería a Guido Boggiani que está con ellos verdad, pero Guido no quería ir a la comunidad otra, sino que quería quedar en la otra comunidad, junto a ellos porque también tenía su mujer en esa comunidad y tenía su hija también. Y también le preguntaba a Juan : Juan le dijo : « ¿por qué mataron ? De qué problema mataron a Guido Boggiani ? » Entonces y Chicharrón le dijo « Yo no sé porque le ayuda bien a los tomaraho y sabés que y por eso que o sea que los otros, los malos, los tomaraho malos, ellos quieren que el Guido está con ellos, acompañar con ellos, pero el Guido siempre andaba con otro grupo, era acostumbrado con otro grupo. Igual Tomaraho. Pero había dos grupos tomaraho. Y los tomaraho de ahí son malos, son tomaraho muy malos. No quieren saber nada. Aunque sea tomaraho, si tomaraho llega en la comunidad ellos mataron no más. No quieren saber nada. Le pregunta a Juan y Juan le dijo « está bien, porque yo tengo que escribir para

que saber eso. Cuando yo vengo allá, y me dijo que los enviados no quieren que yo venga acá en la comunidad indígena porque son peligrosos. Y yo les dije yo me voy, porque no son peligrosos, porque yo sé ».

Y él sigue preguntando. Y qué pasó a los otros. A los otros tomaraho. Y entonces el Chicharrón le pregunta al Juan : « mira Juan, los grupos de que estaba con Guido Boggiani, ellos lo que estaban todavía. El grupo de Boggiani. Los otros, los malos, ellos los otros los que pelearon. Pero se pelearon mucho. Hay siete u ocho comunidades que vino por esa comunidad. Para matar a todos ellos ».

— Por culpa de Boggiani ?

— Si, ahí empezó la pelea. O sea que antes de Boggiani ya ellos no quieren saber nada. Entonces cuando llego el Boggiani ellos le mataron. Y ahí las otras comunidades vino. Porque ellos, o sea Boggiani ayuda a mucha gente, les dió montar de caballo a toda la comunidad. Cambió las artesanías por los caballos. Y a ellos les gusta la ayuda. Y entonces una sola comunidad le mató al Boggiani. Y entonces ahí ya empezó la reunión general entre todas las comunidades para que vino contra esa comunidad.

— Cómo se llamaba esa comunidad ?

— **Echienhutá.**

— **Echién** es víbora ?

— Si, **echienhutá.** Ese lugar de víboras. [**Hutá** o **Uhutá**, es también cabeza ? ? ?]. Esa es la gente más malo que vive ahí. Y entonces ellos les mataron toditos a ellos, sean niños, sean perros, sean lo que sean, le mataron todito. Entonces el resto vino, y también los buenos murieron, porque había un pelea. Así le preguntaba el Chicharrón al Juan. Y entonces al Juan le gusta mucho esa historia.

El Juan esta contando al Chicharrón esa historia del Boggiani. Entonces nosotros estuvimos hablando la historia del Boggiani hasta que amaneció. Amanecemos y entonces ya culminamos nuestro trabajo. Entonces el Juan le dijo al Chicharrón : « yo le voy siempre a ayudar a ustedes. Cuando yo no muere, sigue ayudando a ustedes los tomaraho. Voy a ayudar a ustedes, voy a dar el ropa, sea lo que sea, y también los víveres ». « Algún día llegó los víveres entonces yo voy a esperar hasta que llega los víveres y también la ropa para nuestra familia y también para nuestros hermanos indígenas. Cuando yo llegar en Puerto Casado vino mi amigo, sea paraguayo sea otro indígena, otra parcialidades indígenas, vine a visitarme. Porque yo vengo hace mucho tiempo que me fui al monte a recorrer junto al Juan. Entonces me visitó mi amigo ». Dice el Chicharrón. « Entonces cuando llegó mi pedido, ya le repartió a mis hermanos indígenas ».

Sigue el Juan, dar el proyecto, el víveres a los tomaraho,. Sigue dando hasta los otros tomaraho algunos ya no quieren quedar más en puerto Casado. Entonces el Chicharrón le pregunta a ellos : « Juan nos dijo a nosotros que no vayan en Pitiantuta. Si ustedes van en Pitiantuta los bolivianos le van a matar a todos ustedes. Porque va a haber un guerra ». « Cómo van a venir los otros países siendo que tiene el monte, el grande monte ? ». Ellos no creían que fueran a venir. Entonces el Chicharrón le dijo que nuestro amigo que nos ha dado nuestra ayuda siempre van a ayudar a nosotros. Pero ellos no querían quedarse. Querían irse no más. Hasta que se fueron unos cuantos. Se fueron a Pitiantuta no más. Se fueron unos cuantos y entonces el Chicharrón dejaba el puerto Casado también y se fue hacia dentro a trabajar otra vez. Los otros tomaraho se fueron al monte, volvieron otra vez para dentro. Muchos, la mayoría se fue para dentro. Y quedaron unos pocos ahí.

18. La guerra del Chaco (I)

Palacios Vera

Dice que cuando para empezar antes de la guerra, los paraguayos enviaron sus soldados, antes que los paraguayos envíen sus soldados, los bolivianos ya estaban construyendo sus trincheras. Hacia el lado de Pitiantuta. Haciendo una muralla para las balas, con troncos de tanino. Cuando Yabagá se fue a buscar el monte, a casar, con un su amigo, y él encontraba a los bolivianos. Y Yabagá era **Arrebytos** (**Arrebytos** es tomaraho no tiene nada que ver con Ebytos). Y Yabagá vivía en **Arrebyt**, era **Arrebytos**. Y Yabagá le contaba a los tomaraho que había encontrado los bueyes, o sea animales así grandes, de bolivianos. Les contaba que tenía como espadas grande con las que cortaba el rollo y después los bueyes llevaban el rollo. Yabagá le preguntaba a sus compañeros para que nadie se fuera a esa zona, porque los bolivianos estaban allí. Yabagá ya conocía a los paraguayos, su esposa era de zona de **Arrebytos**, por eso él vivió mucho tiempo en **Arrebyt**. Y el les decía a ellos para que no vayan. Entonces vamos a salir aquí, no vamos a ir de aquí porque aquí es muy peligroso. Porque ellos me vieron y entonces es muy peligroso. Entonces cuando me vieron que tenía miedo y entonces me fui corriendo y ellos me disparó, pero yo no quería quedarme así que corrían el monte y me perdían el monte. Cuando bolivianos disparó para que él se quedara, para hablar con el, Yabagá salió corriendo. Los bolivianos querían que los tomaraho le mostraran la zona. Pero Yabagá se arrancó. Eso es antes de la guerra. Entonces Yabagá agarró todo su grupo y se fueron de noche, hacia el sur, donde los **Duweroso**. Encontró a los policías paraguayos, los soldados, en **Wúwue**, ya había soldados allí, habían enviado soldados para que vivieran allí. Entonces ellos le contaron a los soldados, los bolivianos ya vienen ya. Pero ellos no conocen a los bolivianos entonces le dijo « **Dich Kenaho** » ya vienen ya, « los del otro país », ya vienen ya aquí a nuestra tierra. Ellos pensaban que era para guerrear nomás por unos palos, como indígenas no sabían nada. Y los soldados se reían. Yabagá se vino con mujeres con niños con toda la comunidad. Y hay algunos que no quería juntarse con los **Duweroso**. Ellos por fanáticos de **Arrebytos**. Ellos se fueron más hacia el monte, más hacia aquellos lados, más hacia el fondo, para que cuando haya la guerra. O sea un grupo se vino donde los **Duweroso**, y el otro se fue más hacia el monte, más hacia los **Ayoreo**. Entonces Yabagá y Juanito le preguntaron a los soldados para que estén despiertos, para qué está preparado. Y ellos se pusieron a reír, porque no creyeron. Y entonces Yabagá le dijo a los soldados que nosotros les avisamos nomás a ustedes, y nosotros ya salimos acá. Y de madrugada los bolivianos llegaron al **Wuwue** y mataron al jefe de los policías. Mataron a un cabo tam-

bién. Al cabo Toledo, un paraguayo. Y los otros soldados se fueron corriendo. Esa fue la primera pelea. Los bolivianos mataron al cabo Toledo y sus camaradas se fueron, corrieron. Había un señor **Orpa**, un tomaraho, que cantaba de madrugada. Viste que ellos no se fueron ahí donde estaba el orto porque no conocían, Yabagá y sus compañeros se fueron directo hacia el sur mientras que **Orpa** estaba como a 1000 metros de ahí, estaba en un lugar que se llama **Suhaern** y entonces los soldados se fueron de allí arrancando y se fueron por un caminito hasta que llegaron a donde estaba el **Orpa** y entonces los soldados paraguayos le contaron a **Orpa** y le contaron que habían matado a Toledo, los bolivianos. Entonces **Orpa** agarró todo su grupo y se fueron al sur. Cuando llegaron a la comunidad indígena ellos avisó y avisó y entonces ya se prepararon ya, y se llevaron todo, todos los tomaraho todas las comunidades todos los que estaban ahí en medio salieron ya. Hay otros grupos que se fueron hacia dentro, los hermanos de Chicharrón y los hermanos de Yabagá, el otro hijo de **Ecuseme**, eso se fueron hacia dentro. El hermano de Yabagá que no me acuerdo de su nombre... **Kamtie**?, ese se fue con su grupo hacia adentro, ese se fue y no volvió nunca más. Nunca más lo vio, los tomaraho no saben que pasó.

— Y no será que todavía está en el monte ahora ? No habrá un grupo de tomaraho en el monte ahora ?

— No creo. Si hay, si hay... porque viste que ahora tienen radio, si hay dentro de la comunidad Ayoreo o cerca de la comunidad Ayoreo entonces ya se sabría. Tendría que salir para saber. Como los Ayoreo, mirar los Ayoreo qué está en el monte, los otros Ayoreo saben, los de María Auxiliadora, los Jesudi, los Totobiegosode...

— Pero no habrá 10 o 20 tomaraho todavía en el monte ? De esos que se fueron al interior junto con **Kamtie** para la guerra ?

— La vez pasada nosotros contamos la historia de los Caduveo... los Caduveo si tú cuentas su historia entonces ellos saben, ellos saben que es Caduveo, ellos saben cuál es su propia etnia. Entonces como ellos tomaraho ellos saben también que son tomaraho. Bueno, creo que ellos no sabían porque sino salen del monte... si escuchaban la guerra entonces ellos entraban más y más adentro entonces ellos ya no quieren salir hacia fuera. Entonces había los tomaraho pero ellos no quieren saber y estaban como **ishir porwo**, viven ahí en la zona.

— Y ahora ?

— Ahora yo creo que está también, pero ya es considerado como los Ayoreo. No creo que viven dentro de los Ayoreo pero ya hablan lengua Ayoreo.

— Y puede que haya otro que todavía está en el monte como **ishir porwo** ?

— Yo creo que no hay. Don Palacios dice que cuando terminó la guerra vino una enfermedad y cuando más escuchaba que había gente enferma más se iban hacia dentro. O sea que ellos murieron.

Entonces Palacios dice que cuando empezó la guerra, murió Toledo, y los soldados fueron a buscar a **Orpa**. El resto todito iba saliendo hacia el sur. Entonces **Orpa** dejó de cantar y se puso quieto. Agarró su grupo y se fue a Puerto María. Puerto María es cerca de Puerto Sastre. Cerca de Casado. En el medio, casi en Colonia Peralta. No tiene nombre **ishir**. Por eso que algunas personas, algunos tomaraho yo creo que viven en donde los Caduveo. Nosotros conocimos muchos que viven con los Ebytoso.

Cuando llegaron los soldados a Casado, le contó lo que pasó su compañero Toledo, ya y empezó a llamar al Chicharrón de nuevo, porque el Chicharrón conocía esa zona. Antes de empezar la guerra le llamó al Chicharrón para que se fuera a Puerto Casado. Cuando llegó a Puerto Casado que muchos soldados, muchos soldados y estaban todos preparados, estaban todos armados. Entonces el ejército le dio Chicharrón su uniforme, le quitó toda su ropa y le puso su uniforme. Como el no lo habían nombrado como un capitán ni nada, sino que como para irse nomás, para mostrar el camino, donde hay agua, donde no hay agua, donde paramos, por donde ahí camino y así. Él se fue a acompañar y el ejército le dio un caballo, le dieron un caballo a Chicharrón para que los acompañar. Ya sabía andar a caballo. Los otros se fueron a pie y Chicharrón se fue a caballo.

— Pero los **ishir porwo** no saben andar a caballo ?

— Si, todos saben andar a caballo. **Ishir porwo** también tenía mucho caballo. Ellos tenían caballos cuando pelearon con los Ebytoso. Los Ebytoso tenían caballos y los tomaraho pelearon con ellos y entonces les agarraron sus caballos para ellos. Eso fue antes de la guerra de Bolivia, mucho antes y mucho antes de que llegara Boggiani, ya tenía caballo.

— Y perros tenía ?

— **Tsene** ya sabía pelear con caballo. Ese se fue con Chicharrón, era tomaraho también. También el **Pologash**, otro tomárho. Esos eran un profesional. También Juanito, también Yabagá, eso se fueron con Chicharrón. Hasta el padre de Don Palacios también se fueron con Chicharrón. Se fueron sólo una vez. Cuando Chicharrón volvió ellos volvieron también y después se fue con otros.

Cada indígena, cada tomaraho, que juntaba un grupo, un grupo con los paraguayos, cada grupo que son como 100 o 50 soldados ahí hubo un indígena que le acompaña a ellos para que muestre su camino, por dónde ir, por dónde queda, por dónde vamos

a parar. Entonces también el padre de Don Palacios acompañó un grupo, pero ellos como el jefe policía, la máxima autoridad le dijo a los indígenas : « ustedes no van con nosotros para pelear, sino para mostrar nomás » no para otra cosa sino sólo para mostrar. Y así se fueron ellos. Pero ellos cantaban para la guerra y peleaban también.

— Pero peleaban o no peleaban ?

— Si. Peleaban con rifle. Cuando empezó la guerra y a todos ellos les dieron fusiles. Cuarenta fusiles les dieron a los tomaraho como para pelear y defenderse.

— Y donde quedaron los que no fueron a pelear ?

— Todos quedaron en Puerto María. Los **Arrebytoso** y los **Duweroso** se juntaron ya, todos quedaron en Puerto María. Y también en Palma Chica, el grupo de Juanito, ellos se separaron, unos cuantos se fueron hacia dentro y otros se fueron ahí a Palma Chica. Esos de los **Arrebytoso**. Y quedaron ahí y cuando vino la enfermedad grande murieron toditos, ninguno quedó vivo. Ahí en Palma Chica.

Se fueron acompañando a los guerreros. Y el Chicharrón dijo a los soldados, al jefe, al comandante : « vamos a parar en **Hanta**, un lugar donde hay agua, antes del Pitiantuta. Para llegar a Pitiantuta. Y también en Pitiantuta a había como un pozo.

— Y no había agua en la laguna ?

— No, sólo un pozo. La única agua que había era esa. Y por eso que el Yabagá y los otros compañeros le dijeron, porque ellos vivían hacia allá adentro, por eso le dijo al grupo que iba con el que se van a quedar en Pitiantuta, porque ahí hay agua también. Yabagá llevaba otro grupo y Chicharrón llevaba otro grupo. Entonces ellos cargaron sus tambores con el agua, en cada lugar. Entonces que Yabagá y también el Chicharrón, el Chicharrón dice : « nosotros vamos a quedar acá » ; y Yabagá le dice a los otros soldados « nosotros vamos a quedar acá, en el agua. Vamos a pelear con esta agua. Porque después más allá más al fondo ya no hay agua. Con ésta agua vamos a pelear ». Y ahí empezó.

Cuando hubo una guerra, un boliviano corrió y Chicharrón lo persiguió y le agarró al boliviano. Corrió y corrió con un caballo y le agarró ese boliviano. Lo chocó con su caballo y cayó el boliviano y lo agarró y le amarró las manos y habló el Chicharrón. Chicharrón sabe hablar castellano, no sabe hablar perfectamente, pero se escucha. Entonces el Chicharrón retó mucho al boliviano, ese sargento o ese capitán. El sargento boliviano le dijo al Chicharrón : « no es nuestra culpa esta guerra » , nosotros estamos como obligatoriamente, porque el presidente como que encargó a nosotros y por eso nosotros estamos, pero no es culpa de los soldados. Y Chicharrón le dijo : « y por

qué ustedes quieran entrar aquí en Pitiantuta ? si esto es nuestro también ». Y el prisionero le dice que no es su culpa, sino que es la culpa de la república. Entonces Chicharrón habló con él y lo dejó como un prisionero. Lo dejó vivo y le amarró, y lo llevó donde los soldados. Y el Juanito también agarró un boliviano y lo mató con machete, Juanito también agarró un boliviano vivo y habló con el, con ese boliviano. Pero Juanito no sabía hablar en español así que habló en su lengua. No habla español ni tampoco en guaraní. Era **Arrebytoso**, sólo hablaba ishir. Los **Duweroso** más hablan en guaraní y también en castellano. Está más cerca de los paraguayos, trabaja con los paraguayos también. Pero los **Arrebytoso** no, ellos no quiere saber nada de los paraguayos. Conoce a los paraguayos pero no quiere ver nada. El Juanito le habló al boliviano pero el boliviano no sabe escuchar, y el boliviano también habló pero Juanito no sabe escuchar. Entonces Juanito se puso nervioso, se enojó muchísimo, y entonces se agarró su cuchillo y le cortó la cabeza. Modesta, que ya murió en María Elena, algunas veces recordaba a su abuelo, que pidió mucho contra los bolivianos. Y ella ha veces se acordaba de Chicharrón, su abuelo, y recordaba que peleó mucho contra los bolivianos, los paraguayos lo conocieron, algunas veces allá en Bahía Negra, ir a Bahía Negra frente a la base naval y pedir hablar con el comandante y le dice : « mira comandante, mi abuelo peleó también contra los bolivianos, me abuelo matar también a los bolivianos, pero mira nosotros que pasamos así, siempre, así nomás ». Pero el comandante no le dice nada. Ella le dice que siempre los tomarahó y también todos los otros indígenas fueron como elementos de los paraguayos, elementos desechables de los paraguayos. Usar bien y después apartar. Y ella al final Modesta que dice al comandante, ella retó al comandante porque no le dijo nada... porque viste que hubo un problema, un problemita y se llevaron a unos Ebytoso, la policía, el año 91 parece. No sé qué problema, y también tomarahó hubo que se fue con los policía. Diecisiete personas se llevaron. Y entonces la modesta se fue a la base naval de Bahía Negra y le retó al comandante : « Vos sos un niño todavía, le dijo al comandante, un niño todavía, mi abuelo fue a la guerra contra los bolivianos, mató a los bolivianos, y yo soy su nieta, yo me llamó Modesta Jara, si usted me quiere llevar al calabozo no hay ningún problema, porque usted es un niño, usted no sabe de ninguna guerra ni de nada, y nosotros indígenas somos elementos del Paraguay, elementos y desechables ».

— Pero cuando tú hablas con los soldados ahora, los soldados saben ?

— Creo que no saben, nadie les mencionó. Yo todavía no he visto la foto de Chicharrón. El Pozo Colorado hay monumento a Chicharrón. En el cruce. Una estatua. Una estatua a Chicharrón está ahí. Ésta Chicharrón con una mula. Ese es Chicharrón. Igual también como cacique Lambaré, ese es más viejo. Yo tengo mi amigo acá en

Asunción y el también lo conoció al Chicharrón. Y él tiene foto antigua, y alguna vez me dijo porque vos andas así si tienes mucha experiencia y hablas mejor el español... él era compañero de mi papá en la guerra. Se llama Luis Barreto, él me dijo dónde voy a mostrar las fotos que mi papá antes de morir me mostró, fotos con Chicharrón. Son foto antigua en blanco y negro, como las fotos de Boggiani que vos llevaste la otra vez. No son foto de color. Pero estaba en el medio, el Chicharrón. El Pedro sabe dónde vive Luis Barreto. Esas fotos son antiguas, él me dijo que todos los soldados conocen al Chicharrón, pero no saben que era indígena, conocen al Chicharrón.

— Porque le dicen Chicharrón ?

— Cuando él llegó al Paraguay no tenía su nombre, entonces le pusieron Chicharrón, entonces Chicharrón escribió como su nombre Chicharrón. El nombre que le dieron es Juan, porque era amigo de Juan, pero el hombre que está escrito es Chicharrón. El coronel Brite o Brito, el fue a la guerra, él era amigo de Chicharrón. También Duarte, fue amigo de Chicharrón. Y Chicharrón fue nombrado como ejército también, y también hay un tomaraho que se llama Pintura, Capitán Pintura, ese es Ebytoso pero es tomaraho, es tomaraho, pero vive con los Ebytoso. Tiene su esposa y tiene su familia con los Ebytoso entonces ya es considerado como Ebytoso, pero es tomaraho. Por ejemplo, yo, mi esposa es Ebytoso entonces cuando me fui en Bahía Negra violento del tiempo en Bahía Negra, dos o tres o cuatro años. El esta misma cosa, como su esposa es Ebytoso él se fue también a vivir con los Ebytoso. Y cuando hubo una guerra él se fue acompañando a la policía paraguaya, como Chicharrón, pero él agarró otro grupo por allá por río negro, por vaqueanía también. Él se comprometió para que ir, y al instante ellos le nombraron como capitán, capitán pintura.

Cuando hubo la guerra y cuando terminó la guerra entonces el coronel Brito leyó a los tomaraho para que lleven fusiles y escopetas. Los **Duweroso** estaban en Puerto Casado, no en Puerto María, ahí vivía un grupo de **Duweroso** que se juntó con los **Arrebytoso**. Lo único **Arrebytoso** un grupo quedaba en Palma Chica. Los otros se fuera hacia dentro, hacia dentro del Pitiantuta. Los tomaraho de ahora estos son todos **Duweroso**. No queda ningún **Arrebytoso**. Las vacunas no llegaron a Palma Chica ni tampoco ha Puerto María, sólo ha Puerto Casado llegó la vacunación, por eso cuando llegó la enfermedad mató a todos los **Arrebytoso**. Porque Juanito no quería que los doctores entrarán.

— Puede contar mañana en la historia de Juanito ?

— Si puede, vamos a hacer eso mañana.

Cuando terminó la guerra el coronel Brite (o Brito) y también el coronel Duarte le autoriza a los tomaraho para que ellos usen los elementos y las armas. Un tiempo después, cinco o siete años, vinieron los otros policías y les quitaron todas las armas. Se las quitaron porque son armas de policía, les dijo. Los tomaraho no habían usado las armas para pelear. Cómo Chicharrón él fue como guerrero y él era indígena no tenía ni sueldo ni nada, no tenía su ganancia. Él vivió mucho tiempo en la comunidad indígena, junto a ellos, y los policías vinieron y le quitaron todas las armas y Chicharrón le dijo a un jefe : « no toquen mi armas porque mis armas son de guerrero, si usted quiere una guerra ahora mismo vamos a pelear ». Entonces los paraguayos le dijeron « no, no, no, las armas de nosotros nos vamos a llevar porque el comandante nos exige llevarnos sus armas. Nosotros no vamos a contarle al comandante de las armas de Chicharrón ». Y fue que los paraguayos desconfiaban de los tomaraho y decían que habían matado paraguayos y también los menonitas. Los paraguayos desconfiaban de los tomaraho, que mataban paraguayos. Pero no era así, los tomaraho no mataban ni paraguayos ni otros, sino que ellos lo único es que pelear un con los bolivianos y terminó su historia. Y entonces ellos escuchaban como los disparos para matar los animales silvestres, los vecinos escuchaban, y creen que estaba matando gente.

Cómo la Pitiantuta fue como una famosa, aquí en Asunción hay una calle que se llama a Pitiantuta, le pusieron ese nombre en lengua indígena, es un lugar. Por eso la historia que no termina, lastima que nosotros no usamos el libro sino que por el **Eiwo** no más, por **Huta** y por **eiwo**. Por eso por **Houlo**, por **Hulo** y por **Huta**. **Hu** por cabeza y por mente. **Huta** por eso por **Hulo**. **Hulo** es una palabra, la palabra. Es el mismo que como **huta**, es para guardar. **Hulo** es donde están guardadas las palabras, como en libro. Como **Uhuta** o en **Uhulo**. **U hute** es está en libro, y **Uhuta** es esta en cabeza. « **Hu** » quiere decir cabeza. « **Awoso** » quiere decir palabra, nomás, palabras simple. Pero **Hu-ta** significa para guardar palabra, no es como **awoso**, que es hablar nomás, es palabra simple. No es para recordar. **Uhuta** es para guardar y para recordar. Cuando el está en el servicio militar (Palacios) en Puerto Casado, y coronel Martínez le mostraba...

— Qué edad tenía ?

— Como dieciocho años parece. El coronel Martínez le mostró ese como mapa y le contaba su historia, el Martínez le contaba a Palacios, le mostraba un mapa grande, cada lugar tiene su nombre, nombre **ishir houlo**. Martínez le mostró a Palacios los nombres **ishir** pero no sabía qué era ese lugar ni donde está. Palacios le decía que era lejísimo. El quería llevar a Palacios para mostrar donde estaba el Pitiantuta. Pero no sale su viaje porque no tenía vehículo. No había para vehículo todavía, sólo caminera para caballo. Para llevar solo encima del caballo.

Uhuta' y **uhute'** (remarca la diferencia). **Pitien Touta, touta** es como arruinado, como flojo, **touta** es como que no quiere trabajar. Como echado, no quiere trabajar ni no quiere nada, no tiene gana. Cuando a ese lugar llegaron vieron un oso hormiguero y pasaron por ahí y el otro quería matar el oso hormiguero y el otro lo pisoteo. El oso alzo la cabeza y miro a la gente y no hace caso, y se durmió otra vez, por eso se llama **Touta**, no tiene gana para correr.

Yo se que alguien de vecino de zona sabe donde esta pitiantuta. Yo se la historia pero yo no conoce, porque cuando nosotros ya no había en pitiantuta.

— Y como era la relación con los ayoreo ?

— De vez en cuando había guerra antes, los tomaraho peleaba con ebytosos y con ayoreo a veces, con los caduveo no, se juntaban con ellos. Los caduveo viven con los, caduveo antes estaban en el lado de paraguay, y antes de la guerra de Bolivia se fueron para el lado brasil. Se fueron. Los ebytosos siempre vivieron ahí en esa zona. Puerto 14 de mayo, Guaraní, Olimpo también. Los tomaraho nunca fueron a Bolivia, ni hacia el Pilcomayo tampoco.

Próxima vez vamos a ir al Pitiantuta, voy a invitar a jota también para que nos cuente de los Pájaros. Risas.

19. La guerra del Chaco (II)

Emilio Aquino

Entonces algún tiempo después llegó el comandante de Bahía Negra a Puerto Casado y hacer llamar a Chicharrón. El Chicharrón se vino a Puerto Casado y encontró al comandante ahí.

Cuando antes de guerra, el Chicharrón se sentía mucho, muy mal. Con Juan. Y Juan le pregunta al Chicharrón : mira Chicharrón si voy a la casa, si no me muere, después de guerra voy a venir otra vez a visitar. Porque yo me sentía muy mal aquí mi pecho y mi espalda. Juan le dijo. Y Chicharrón también cuando se sentaba también le dolía. Como asma, como si tenía asma, en su pecho. Y los militares, los paraguayos ya enviaron sus militares hacia Pitiantuta, más adentro, hacia Pitiantuta, más aquello lado. Y los otros tomaraho ya se fue hacia Pitiantuta, quedar ahí. Muchos tomaraho. Y los otros ya se fueron hacia aquellos lado, **Lajlága'**, hacia esos lados. Los otros se fueron a dos lugares, mucho indígena, mucho tomaraho que todavía no hay todavía guerra con Bolivia. Pero ya iba a empezar. Entonces el Chicharrón se fue a Puerto Casado y le encontró mucho soldado. Ya le trajo ya el su equipo, su uniforme para Chicharrón. Para le va a acompañar el grupo, la tropa. Porque es el más vaqueano de la zona. Entonces sentía su asma, pero compromiso tenía. Había sido cuando ellos salieron en Bahía Negra junto a Juan y Juan le hizo unos documentos, unas actas, dejaron en Bahía Negra, para cualquier cosa la invitaran a Chicharrón porque es el más vaqueano de la zona. Entonces el comandante llamó al Chicharrón y le llevó. Chicharrón ya empezó como militar.

Cuando empezaba para ir ya, con los militares. Entonces los militares se reunió con Chicharrón y le dijo al Chicharrón : nosotros llamamos a ustedes, vos no vas a ir para guerrear, sino para mostrar el camino. Pero si nosotros salimos por la suerte, si ganamos la guerra, si por la suerte no moriremos por la guerra, algún día usted va a tener sueldo y víveres permanentes para tu gente. Va a tener un colegio para escuela para los niños para ustedes. Va a tener una buena respuesta, va a tener un centro de salud para ustedes, va a tener unos doctores para que le atienda a ustedes. Entonces a él le gusto la propuesta y la aceptó la propuesta.

— Esa fue escrita ?

— Verbal no más. Y el aceptó esa propuesta. Le gustó esa propuesta. Algún día tener la ayuda para la gente tomaraho. Entonces me voy con ustedes. Se preparó y se fue con los militares. Se fue con los militares hasta que llegar en el Pitiantuta. Cuando llegar la Pitiantuta y vio a los indígenas que se habían ido primero. Pero ya acompaña-

ban a los militares ya. Pero Chicharrón se fue con el uniforme. Y ellos se fueron así con el desnudo no más. Los otros, todos con su uso con sus plumas, con su modelo como para pelear, con su pintada.

— Los otros estaban preparados para la guerra ?

— Para la guerra. Entonces el Chicharrón encontró a su amigo los tomaraho : « por qué ustedes venir acá ? » « Nosotros venimos para guerrear, para acompañar los militares paraguayos ». Entonces el Chicharrón le dijo : « nosotros venimos no para pelear con Bolivia sino para mostrar no más el camino. Mostrar por vaqueanía, para que los bolivianos no matar mucho a los paraguayos. Por vaqueanía nomás, como para pelear ». Entonces ellos le hablaron todos con ellos. Entonces se juntaron otra vez con los militares los tomaraho.

Cuando encontró a los hermanos, a sus compañeros tomaraho ahí, les dijo : ustedes vayan otra vez a su comunidad, hacia Casado. Yo solo voy a acompañar a nuestros amigos.

— Los tomaraho ya trabajaban con la compañía ? En Casado ?

— Ya trabajaban algunos ya. Le dijo, « ustedes vayan, yo solo no más voy a acompañar a los paraguayos. Solo para mostrar el camino. Cuando yo llegar ahí en donde estaban los bolivianos ya voy a volver ya. Ya enseguida voy a volver ». Entonces y ellos se fueron, pero no ir. Se fueron y se quedaron en la zona de Pitiantuta. Cuando ya empezó la guerra, con las armas de fuego, y ellos escucharon las armas. Armas pesadas. Y entonces ahí se fueron hacia Casado. Entonces el Chicharrón estaba con los militares. Cuando primero los bolivianos le puso el arma de fuego. Primero los bolivianos tiraron. El Chicharrón le lleva su grupo hacia atrás. Entonces cuando paró el tiro de fuego le toca a los paraguayos. Y dispararon por atrás. Y ellos le corrió y dejaron su campamento. Se fueron a otro lado. Y entonces los paraguayos quedaron ahí. Esa fue la primera parte.

Entonces y el comenzó, el primer tiro le ganaron a unos bolivianos. Algunos bolivianos corrió. Y los paraguayos tiene sed y quería tomar agua. Había un tambor y tiene su botoncito para aprestar y salió el agua. Tambor boliviano. Y ellos le buscaba como para tomar el agua. Y los otros indígenas agarraron a los bolivianos, así en vivo. A los que se habían escapado. Algunos paraguayos agarraron también a otros bolivianos, así en vivo. Un paraguayo militar le habló al boliviano : « cuántas personas estaban acá ? » Y boliviano no habla. Entonces un boliviano disparó un arma de fuego y mató un paraguayo. Entonces el tomaraho le agarró el boliviano que no quiere hablar : « ¿por qué ustedes no quiere hablar ? » Pero le hablaba en Ishir... entonces le decía... « ¿Por qué ustedes no quieren hablar ? » Pero en ishí le decía... « entonces ustedes no quiere

saber nada.... » entonces el tomaraho quitó su machete y le cortó su cabeza, al boliviano. Entonces mucho tomaraho le corrió a matar a los bolivianos con sus machetes y algunos con sus flechas. Corrió los bolivianos y ellos corrieron detrás. Entonces el comandante le hizo reunión otra vez con otros militares y con junto de Chicharrón. Le dijo : « Chicharrón juntá a todos los tomaraho y diles que se vayan a su comunidad otra vez allá en Puerto Casado. Dejá todo los paraguayos que dejen que ellos siguen peleando con bolivianos, porque son peligrosos. Sino los boliviano va a matar a los tomaraho ». Entonces el hizo reunión con ello, y le sacó a todos los indígenas que estaban ahí y los sacó de ahí.

Chicharrón se fue a la guerra. Primero fue con arma de fuego. Y segundo. Pero también los tomaraho sigue su historia y tenía también los **anábsor**, los **debyltyt**. Ahí en Casado. También las mujeres que viste que tiene mucho **konsaha** también con ellos. Entonces ellos le hizo como poder y algunos cantaba para que se estaba afligido de los bolivianos. Para que aflojen los bolivianos. Para que no tiene fuerza. Le ayuda a los paraguayos. Y también las mujeres que estaban en la comunidad. Los hombres estaban en la guerra. Y las mujeres, cada noche ellas cantaba también. Hacer un fuego y le cantaba y así, y así como empujando el fuego hacia Bolivia. Cantaba y bailaba así como empujando el fuego. En la madrugada y algunas de noche. Y sigue...dos veces no más. Dos veces no más el estuvo con la guerra. Dos veces peleraon con Bolivia y después ya se fue. Hubo un indígena tomaraho tambien. Era joven. Ya estaba con los paraguayos también. El lo conoce.

— Y ese como se llamaba ?

— **Nihinut**. Ese era joven y trabajaba con los paraguayos. Ese se fue con compromiso como militar. Le pagaban sueldo. Ya era militar ya. Y el le encontraba ahí dentro de la guerra con el Chicharrón. Y los otros tomaraho se volvieron todos al Puerto Casado después.

— O sea que no murió mucho tomaraho en la guerra ?

— Volvieron toditos a Casado. Entonces ya es mucho tiempo. Parece que es tres o cuatro años y le llamaron otra vez a los indígenas. Ahí los tomaraho ya entraron en la guerra. Con uniforme ya. Para entrar en la guerra. Y algunos no usa el uniforme sino que va así como en particular no más. Los tomaraho. Pero sin sueldo, así no más. Y sus hijos y sus esposas siguen siempre cantando. Todos los años seguían cantando dentro de la guerra, algunos le ayuda y algunos piden para que se acabe la guerra. Algunos cantaba para que acabe la guerra y otros cantaba para que siga peleando pero para que Paraguay tiene que ganar.

Dice que ya llamaron segunda vez. Segunda parte. Pero los paraguayos ya eran pocos ya. Muchos habían muerto. Y algunos no estaban en su edad. Era demasiado joven ya. Los soldados toditos ya estaban muertos. Algunos tienen quince o catorce años y ya estaba en la guerra. También le invitó a todos los tomaraho para que entrar en la guerra. Y también no solo tomaraho, estuvo también los otros indígenas. Del Alto Paraguay y del Chaco del centro también. Hay **chulupí, guarayo, angaité, enhlet, sanapaná, lengua, toba-mascoy...** Lo único que **Ayoreo** no están dentro de la guerra. Había **ebytosos** también.

— Y porque no había ayoreo ?

— Porque estaba en el monte y no peleaba también en la guerra.

— Y también hay **ayoreo** en Bolivia, mucho...

— Sí, está en Bolivia también. Y también el cacique Pintura. Ese es un ebytosos, Chicharrón le encontraba ahí, dentro de la guerra. Todos se juntaban ahí. Había mucho indígena. Ellos se encontraban ahí dentro de la guerra. Entonces había un...no sé, pero como un periodista dice...el Chicharrón. Vino y me pregunta, « ¿vos sós Chicharrón ? » « Sí, yo soy Chicharrón » « ¿Y ellos quien es ? » « Ellos son mis parientes, o sea, mi comunidad » « ¿Y los otros ? » « Los otros son como indígena ».

— Como dice mi comunidad en Ishir ?

— **Ishibo' enabso**, así, **enabso**.

— Pero hay también **kenaho** ?

— **Kenaho** es « los otros ». Este es **enabso**.

Entonces un periodista le preguntó al Chicharrón. Los paraguayos invitó a los indígenas por eso vino. El periodista dice que Paraguay parece que va a perder esa guerra. Pero Chicharrón él dice que va a ganar. Va a perder. No va a ganar, le dice Chicharrón. Estoy seguro de que Paraguay va a ganar. Porque está avanzando ya. Mucho murieron ya pero está avanzando. Ya llega a un lugar que es como un cerro. O sea que llegó ya a un cerro. Entonces en el cerro mismo los militares bolivianos viven ahí. Y ahí en zona del cerro que tenemos que los paraguayos tienen que avanzar y ganar ese lugar para que los bolivianos ya no tienen más otro lugar, el único lugar es ese cerro no más. Entonces ellos siempre peleando pero lejos. De vez en cuando. Ya no es como cada todo los días, sino que cada tres o cuatro días hay pelea. Cinco seis siete ocho días y hay pelea. Entonces le dijo el Chicharrón al periodista, « que nosotros tenemos que ganar, no hay ningún problema » « ¿Pero por qué sabe que va a ganar ? » « Porque había

mucho **konsaha**. Nosotros tenemos esos chamanes. Y allá en la casa están las mujeres y ellas cantan ... »

— Y los tomaraho estaban peleando juntos o separados ?

— Separados.

— Y en los bolivianos había indígenas peleando ?

— No sabe. Parece que sí pero no sé. Yo creo que si hay los indígenas en Bolivia entonces yo creo que también estaba con los bolivianos. Porque acá los indígenas que viven en paraguay estaban en la guerra con los paraguayos. Pero según que hay muchas historias, son muy largas.

Dice que ya empezó para llegar los tomaraho y los paraguayos para llegar en el cerro. Y lo único ese cerro había un agujero parece. Y por eso los bolivianos estaban ahí. Cada vez que los paraguayos viene, antes de llegar al cerro, ellos le disparan de ahí. Entonces murieron todos los paraguayos. Entonces hasta que llegaron todos los tomaraho...

_ Y como se llamaba ese cerro ?

_ Parece que es Villa Montes, cerca de Villa Montes. **Kiat Ormich**. Era **Kiat Ormich**. En español es Villamonte. Ahí hubo guerra, y entonces los tomaraho juntando con los paraguayos y entonces Chicharrón les dijo « Vamos hacia atrás. Vamos por atrás hacia en ruta ». Y entonces ellos no ir más en el cerro sino que se fueron por atrás. Hasta que salió a una ruta. Había una ruta. Una ruta con telégrafo. Había un ruta también. En ruta permanentemente camión traía municiones y víveres y proyectiles. Y la lleva también a algunas personas heridas. Entonces el Chicharrón con su grupo se fueron hacia atrás. Llegaron ahí y esperaron los camiones. Cuando camión vino en allá en ciudad. Ellos disparan diciendo alto, alto, y se llevan el camión en el otro lado. Después ya no llega más el camión. Y allá en el dentro necesitaba víveres y proyectiles. Ya no había más. **(Pista 2 25 :54)**

Empezó, cuando ellos llegaron ahí atrás. Le dice que a los tomaraho quería pelear pero los paraguayos, los militares no querían ir ahí, no querían avanzar ahí en el cerro. Los tomaraho querían pero los paraguayos no. Entonces los tomarahos se pusieron desanimado. Dice a los jefes y comandantes y también al Chicharrón « Nosotros ya nos vamos a ir ya a la casa porque nosotros venimos para pelear y no es para quedarnos así en el monte. Ustedes nos pidieron que venir para ir en el cerro a matar a los bolivianos y ustedes no querria que nosotros ir ahí para pelear. Los dejo ustedes acá y nos vamos ya en casa ». Ellos se dieron vuelta y se fueron para la casa. Todos los indígenas tomaraho así. Y también que hubo unos militar paraguayos que le acompañaron a los tomaraho.

— Que también se volvieron ?

— No, sino que siempre estaba como de guardia, cuidándolo a ellos. Entonces vino un militar y le dijo que nosotros no vamos a ganar ya porque somos demasiado pocos. Los paraguayos somos pocos y los bolivianos ya no se cuantos están. Había sido que en la tarde se fueron los tomaraho y había sido que en la mañana ya los bolivianos entregaron la batalla y se rindieron. En la tarde se fueron los tomaraho y en la madrugada, o sea en la mañana de la mañana ya se rindieron ya esos bolivianos. Y había sido que los paraguayos avanzando, avanzando, ya entraron ya dentro del cerro. Porque los paraguayos sabe que ya ellos ya no tenían más los proyectiles, las balas, ya no tenían más como pelear. No había más agua, porque los camiones ya no vino. Y ellos le acaba la ruta. Le hizo unos hoyos a la huella entonces los camiones ya no vino más. Entonces ganaron los paraguayos el día siguiente.

Chicharrón dice que se fueron todos los tomaraho y después en la madrugada volvieron otra vez los tomaraho. Se fueron lejísimos y después recordaron a algunos parientes que estaban todavía en la guerra junto a los paraguayos y entonces volvieron otra vez, todos ellos. Cuando antes de llegar en la zona donde estaban, ellos cantaba. Los tomaraho cantaron toda la madrugada. Pero los paraguayos ya festejaron ya que habían ganado. Los paraguayos festejaban y los tomaraho estaban cantando. Cuando los tomaraho llegaron ahí. Cuando llegó ahí ... pero ellos siempre que ir en la guerra llevaban sus instrumentos, llevaban su **Osechá**, llevar todos sus usos, sus usos de **konsaha**. Entonces ellos, los chamanes...no es como nombre no más, sino que es **kinsaha** puro, ellos tiene su poder, y ellos le ayudan más a los paraguayos. Como sus parientes estaban dentro de la guerra...pero ellos cantaba no para pelear sino que cantar, pedir para que ellos pierdan la fuerza. Entonces hasta que ganaron los paraguayos.

Alguien dice que un pariente de Chicharrón...

— Cómo se llama ?

— **Tebeitchá**.

—Que quiere decir **Is** ?

— **Is** quiere decir pariente. Entonces ese le pregunta al Chicharrón, dice que había nuestros hermanos que mataron mucho a los bolivianos dentro del camino. Ellos se le acertó, corrió algunos, pero ellos le mataron con sus flechas. Entonces nadie no escapa. Y dentro del cerro, ahí lo agarraron muchos prisioneros. Los paraguayos les llevaron a ellos. Pero los tomaraho mataron y se llevaron sus cosas. Cuando mataban un boliviano entonces tomaban sus cosas y llevar. Pero los tomaraho no sabe usar el arma. La lleva no más. Como para muestra, como para tener el arma no más. El arma y también

la ropa y todo. Mataban un boliviano y le quitaba la ropa y ya le pone ya. O sea como boliviano pero era indígena tomaraho.

Algunos tomaraho llevaron, mataron mucho los bolivianos pero hasta que puede llevar tres armas, dos fusiles, algunos les llevaba. Y ellos también llevaban la ropa de los bolivianos, sus machetes, sus espadas, sus cuchillos, todo ellos llevaron como para usar. Después ellos dejaron todito... Un comandante le dijo voy a dar a tus parientes todos esos los colchones, todo los... pero ellos no quieren llevar por que ellos ya tienen ya adentro de del camino. Porque ellos cuando matar uno llevar sus cosas allá. Cuando matar uno, ya llevaron sus cosas allá. Y los tomaraho casi muchos mataron a los bolivianos porque los bolivianos no escucha, solo usan la flecha no más. Entonces nadie no se escucha la flecha.

El Chicharrón, su, el tío de Chicharrón le dice al Chicharrón. Vamos ya hijo, dejar nuestros compañeros que queden, porque nuestros hermanos indígenas que están allá en el camino ya están esperando ya a ustedes hace mucho tiempo. Vamos ya en casa. Y entonces el Chicharrón se fue a decir al comandante y le dijo que el quería ir. El comandante le dice que esperá un poco Chicharrón, nosotros estuvimos anotando las camas y todas las cosas que estaban acá, para que nosotros podemos dar a ustedes, porque esas las cosas ya quedaron ya y nadie las va a usar. Y le dijo el chicharrón, « no, no voy a llevar porque son lejísimo, ya me voy, me quiero ir ya ». Entonces el comandante le dio el pase, listo, ya que nosotros ya ganamos. Se fue, y cuando se fue el Chicharrón con sus parientes y encontró unos cuantos de los tomaraho por allá que siguen cantando y festejando. Y siguieron para la casa. Y llegaron a la comunidad, pero siempre cuando llegaron a la comunidad, y vio a las ancianas, son ya abuelas ya. Como Aparicia, ellos le canta y le salta, así, le canta y le salta, con junto a los más jóvenes, como victoria o Sunilda, y ellos le cantaba y saltaba así : las mujeres le cantaban a los hombres que venían. Ellos cuando empieza la guerra ellos siempre cantaba así, hasta que vienen los hombres a la vuelta. Y entonces los hombres encontraron a las mujeres que cantaban así.

— Y ese es un canto especial ?

— Dice que todo cantaban la misma canción y saltaba así, todos la misma, saltaba así no más, con un lado pierna saltaba, en círculo, saltando en una pierna y cantaba. Eso era en Puerto Casado. Y le dijo que le cantaba y que después cuando escuchaba, cuando la mujeres escuchaba que que los paraguayos y los tomarahos habían ganado la guerra entonces ahí empezaron a festejar, cantando estaban, algunos por emoción lloraba, siguen cantando hasta el amanecer, día y noche, así, sigue cantando. Pero nadie no contaba esa historia, esa ya es mi parte ya, yo pienso así, nadie no contaba esa historia y por eso que ellos no conoce esa historia. Porque los indígenas estuvieron en la guerra

y también todos los indígenas festejaron a favor de Paraguay. Ellos estaban ahí también. Porque nadie no menciona verdad, nadie no publica.

Cuando llegaron en la comunidad todos los tomaraho le muestra a Chicharrón sus armas. Que le mataron. Y algunos no podemos traer porque son pesados, mucho ya. Entonces les trajo sus instrumentos ahí y metió su pluma ahí para que no interviniera. Los tomaraho le mostraron las armas que trajeron, cuánto bolivianos mató y cuántas armas tienen. Algunos dicen yo maté tantos pero no puedo traer las armas porque son pesados. Entonces se fue otra vez el Chicharrón allá donde estaba el cerro. Había los militares paraguayos todavía ahí. Entonces llegaba ahí y le dijo. Había mucho militar que le saluda al Chicharrón. Era como un militar ya pero todavía que no hay sueldo. Entonces un coronel le dice a Chicharrón : « dile a tus amigos, parientes y comunidad decir que venir y hacer un pueblo aquí en Pitiantuta. Hacer una aldea, unas cosas. Yo voy a traer un maestro para que hacer las casas. Todos ustedes y voy a dar doctores dentro de la comunidad. Y voy a traer una escuela para ustedes también ». Y Chicharrón se fue a la comunidad y les dijo. Pero ellos ya no quieren ir más al Pitiantuta, ya tiene miedo ya. Algunos dicen « no, nosotros no vamos a ir más, porque salió de la guerra ahí y nosotros no queremos ir más ahí. Si nosotros ir ahí entonces de repente va a salir otra guerra de nuevo y entonces nosotros vamos a ser los primeros, la primera punta que va a morir ». Entonces ya tomaraho ya tiene miedo de Pitiantuta. Entonces ya salieron todos ya hacia Puerto Casado y ahí se quedaron para siempre.

— Pero cuantos tomaros eran después de la guerra ?

— Quinientos.

— Y los otros murieron en la enfermedad y la guerra ?

— Otros murió con el humo de los explosivos, de la pólvora, que se fue dentro. Entonces llegaban y después ya se morían ya. Primeramente el territorio de los tomaraho que había guerra, entonces los tomaraho estaban ahí en la guerra. Por eso los únicos tomaraho que son pocos. Muchos se murieron y muchos se salvaron. Pero lástima que ellos perdieron como un jefe de la militar paraguayo. Ese quería dar a los tomaraho una ayuda pero ellos no aprovecharon de esa oportunidad. Y por eso los tomaraho sigue proveando [¿ ?] no más, proveer [¿ ?]. Tenían miedo de allá de Pitiantuta y se fueron toditos a Casado y algunos ya murieron ya de enfermedad. Se enfermó y ya murió.

20. Viruela en Pullipata

Aparicia Tani

Cuando ella era una nena, y murió su mamá. Estaba su papá pero su papá no reconocía como a su hija. Y ella andaba con su tía y con su tío, la hermana de su mamá. Anduvo con ellos hasta que creció y creció y creció y estuvo como una nena de siete o ocho años. Después se dio la vuelta y se fue para otro lado, se fue hacia **Pitiantuta** y después de **Pitiantuta** se fue a **Jipokarnish**. Esa es una comunidad, otra comunidad. Después se fuera a **Honta Kaya**, ésa queda lejos.

Ella no sabe donde nació, cuando ella tenía unos dos o tres meses murió su mamá, entonces fue su tía otra persona que le dio de mamar. **Pullipata. Koob** es su padrastro. Ella andaba con su tía hasta que creció y entonces doña Aparicia reconocía como su papá. El padre de doña Aparicia la abandonó, y ella andaba con su tía hasta que estaba como de 12 años. Y cuando llegaron, el lugar se llama **Pullipata**. En ese lugar se quedaron un tiempo, unos tres años. Y cuando terminó la comida de lo típico, la comida en el monte, después se fueron otra vez en otro lugar. No hay paradero, sino que cuando llegar a un lugar y se acabó comida, se fue otro lado.

Dice que cuando llegaron a **Pullipata**, entonces ahí llegó una enfermedad nueva, una enfermedad inmensa que se llamaba viruela. (no tiene nombre en ishir). Llegó ese enfermedad inmensa y mató a toditos los tomaraho. Muchos se murieron, casi todos se murieron a través de ese enfermedad. En esa época tenía como 14 o 16 años. [Aparicia nació en 1921]. Había su hermana, la tía de mi papá (Emilio Aquino), **Ñerke**, doña Eligía. Ellas tomaron pólvora, su papá tomó el agua y de hecho pólvora y entonces ellas tomaron y por eso la enfermedad no las agarró. Se salvaron porque tienen defensa, tienen veneno, para proteger.

Dice que ella no comió de la comida de los paraguayos, arroz, etc. sino que ella comió el **Ahorr'**, es como una mandioca de abajo de tierra. También comió **Opihé**, que es como una fruta en el monte. También **Osarwo**, como carandilla o palmito. Y también el **Osymyrr**, que es como caraguatá pero no es caraguatá, eso se come en su raíz, eso es un riquísimo. Mañana te va a mostrar como se come. Dice que cuando ella tenía 14 o 15 años y andaba con comida típica. Su tía llevaba un fósforo y le echaba en el fuego con la caraguatá y quemó todo sobre la tierra y entonces ellas sacaban la cabeza para comerla. Las hojas no sirven, sino la cabeza, el tronco, su tronco es como un batata, es riquísimo dice, **teéte**.

Dice que no hay otra cosa de comida, solo eso ellos comieron, entonces cuando comieron eso, y esa es la comida típica que le protege a los resto de los tomaraho. Los

que comieron la comida de los paraguayos esos murieron toditos. Porque no es alimentación como la comida típica que protege en la comunidad a algunos.

Dice que cuando llegó el doctor, antes de llegar la enfermedad, llegó el doctor y trajo las vacunaciones pero había un joven que se llamaba Juanito, un tomaraho, y el juanito le prohibió a los doctores que entren en la comunidad indígena. Dice que el juanito no es tomaraho porque es hijo de **anabsor**. El prohibió la entrada de los doctores dentro de la comunidad indígena.

— Cuantos eran antes ?

— **Kurr**, a **Kurr**, Dice que muchísimos. No sé cuantos pero era muchísimos, y muchos murieron. Muy pocos fueron vacunados y muchos que no estaba vacunados y ellos murieron toditos.

— Cuantas comunidades por decir ?

— Ella no ha visto la otras comunidades. Solo los que se juntaron en una sola comunidad, **pullipata**, ellos se juntaron toditos en un solo lugar. Si vos vas a ir a pasear donde sus parientes, vos ya no sabes donde ya era tu casa, te perdías, así de grande era. Mucha gente había. Mas grande que Bahía Negra, mas grande que Puerto Esperanza, y mas grande que Olimpo. Cuando ir a cazar si mató un jabalí y llegó a sentar en su asiento, y sentar ahí hasta que parado y murió ahí en su asiento. Sentaba en su asiento hasta que muría ahí. Rápido. Dice que hasta que los árboles se secaron con la enfermedad. Murieron muchos y los perros se comieron a las personas que se estaba muriendo. Y los perros también se morían después de comerse a la gente. Nadie no caba, mucha gente murió, nadie hacía pozo, la gente se moría así no mas. Dice que su tío se llama **Agsûn**, y andaba con su tío y con la esposa de su tía : ellas murieron. Su tío se fue cerca del pueblo del Paraguay. Pero todito los restos de los que ya estaban recuperándose o aliviándose ya se fueron cerca de los paraguayos para que les diera algún remedio.

— Qué pueblo ?

— Dice que ya fue la guerra de Bolivia y ya vino ya esa enfermedad. Después de la guerra. Ella no sabe como se llamaba ese lugar del Paraguay. Ella todavía no conocía el paraguay ni tampoco el nombre del pueblo.

— Ella se acuerda de la guerra ?

— Dice que ella cuando tenía no sé cuantos años, pero ella sabía de la guerra de Bolivia con Paraguay, pero como ella no esta acostumbrada para contar, ella no sabe contar la historia. Ella su padre, su madre, le prohibió cuando ella era chiquitita le prohi-

bió para contar la historia porque no era su edad, y ahora ella ya no está acostumbrado. La historia solamente los ancianos. Entonces por eso es que esta edad ella todavía tiene fuerzas. Tiene todavía más capacidad. Ella dice que ella no comió el aceite ni tampoco la grasa. Nada.

Dice que cuando ella ya tiene como dieciséis años, ella le vio a Chicharrón que estaba enojado con el Juanito. Juanito le prohibió a los doctores para que entre a la comunidad. Entonces el Chicharrón le recorrió, le recordaba a sus parientes que habían murieron mucho; entonces le recordaba a su padre, su madre, sus parientes y otros todos los indígenas y se enojaba mucho con el Juanito. Porque es la culpa del Juanito, le prohibió a los doctores, y entonces pasa a la comunidad que murió mucho. Chicharrón mató al Juanito. Con una escopeta. Entonces mató y lo tiraba en el río.

— Y después qué pasó ?

— Dice que Juanito es una persona mala. Es hijo de **anabsor**. No hay amigo.

— De cualquier **anabsor** ?

— De cualquier **anabsor**. No es como tomaraho. Su madre es **tomihro** verdad, y entonces el no tenía su amigo ni tampoco no hay el pariente. El no quiere saber nada. Entonces el mismo, cualquier persona safiar, a cualquier persona la quería matar, le quería safiar [desafiar]. Entonces el le chocó al chicharrón y el chicharrón mató al Juanito y corrió su hijo, se llama **Kutsé**, el hijo de Juanito. **Kutsé** se fue a juntar a los ebytoso, porque su papa murió. Entonces el resto de los tomaraho que festejaron, festejaron la muerte de Juanito. Porque era un malo. Nadie lo quiere. Entonces los tomaraho festejaron porque ya murió el diablo. Era un demonio. Entonces dejó en libertad la comunidad de los tomaraho. Entonces algunos tomaraho se fueron en el **Honta Kaya**, ahí algunos se separaron, algunos ir en la otra comunidad, algunos ir a la otra comunidad, ahí se fueron separando, otros a la **Yimit pata**. Aparicia se fue a **Honta Kaya**.

— Y después qué pasó ?

— Cuando llegó al kilómetro 45, camino a Casado, y muchos quedaron en el **Honta kaya** y otros quedaron en el **Suhara**, y ellos pasaron por ahí y quedaron en el 45 con como veinte familias, veinte o treinta. Ellos llegaron al 45 y por primera vez vio los bueyes, las vacas...ella no sabía.

— Qué edad tenía ?

— Tenía como diez o once años. Como Dorita. Dice que su papa le prohibió el asado. Cuando hacer asado en la parrilla le prohibió. Si vos vas a comer este asado

entonces vos vas a arrugar, como piel arrugada. Todavía no vas a tener edad pero tu piel ya va estar arrugada. Entonces su papá le prohibió de comer asado en la parrilla. Y también en la grasa, para que no tenga el cabello blanco rápidamente. Y también para que no, cuando el frío, el tiempo de invierno, ya no esta demasiado frío, porque comió mucho grasa. Si uno no come demasiada grasa, entonces cuando tiempo frío igual no está como con frío. Esta como con temperatura en su cuerpo normal.

... Me duele mi cogote.

— Y después de 45 qué pasó ?

— Dice que vamos a parar acá y mañana vamos a continuar y voy a contar la comida, porque le falta todavía ese, le falta comer el **totihé** (la rana), todo tiene su nombre.

— Pregúntale si va a ir a 26 ?

— Dice que te va a esperar acá. Si vos te vas a ir hasta Retiro Lata van a ganar tiempo y ya van a estar acá.

21. La peste

Emilio Aquino

Como hay dos comunidades. Como dos capitales, como Concepción y Asunción. Se llama el **Ahurwich** y el **Duher**. En **Ahurbuwich** es una comunidad, pero varios grupos adentro. Y allá en **Pitiantuta**, en zona **Pitiantuta**, en **Duher**, varios grupos también. Una se llamaba **Duher** y la otra **Arrhebyt**. **Ahurbich**, **epwukyrn**, **Owuita** y ...**Onta Kaya**, **Ebelytyta**, **Yimit Pata**, **Oula Rota**, **Debyt poshuta**. Solo en Duher todo eso, son nueve comunidades. El otro, **Arrebytos**, **Ogwia**, **Pitiantuta**, **Ahorwich**....La otra tiene nueve y la otra tiene ocho comunidades.

Cuando terminó la guerra y le había poco tomaraho. Unos cuantos murieron en la pelea y unos cuantos murieron por enfermedad. Cuando terminó la guerra vino una enfermedad terrible. Una persona se sentaba ahí se moría ahí en su asiento. O alguien está acostando y morir ahí en su cama. Entonces murió mucho el tomaraho.

Ahora ellos mismos vio como cada barrio, cada lugar había los huesos de los tomaraho. Cuando vos llegar a los pueblos de los tomaraho ya vio los huesos de los tomaraho que murieron hace mucho tiempo. Cuando vos llegas en su territorio ya encuentra como un cántaro y también como platos, y baldes de tierra y le había en su territorio. Pero ya nadie vive ahí en la zona, pero vio no más los huesos.

Había una conservadora allá en la tierra. Así como un tambor de tierra también. Ahí ellos conservan sus zapatos, sus **lahu**, su instrumentación. Le pone ahí después se cierra. Cuando vos termina sus zapatos entonces ir a buscar el conservador y sacar tus zapatos. O cualquier piola para usar como para flecha. Ese lugar esta todavía, pero ya monte ya, se lo comió el monte.

Ellos también usaron como **Lebe**, como una cosa, después te voy a mostrar, acá nosotros tenemos. Es como...después te voy a mostrar. Era para su techo. Entonces le hizo para su techo, pero también se puede guardar ahí dentro. Pero no todos dice. Solo los parientes no más guardan ahí. También había para conservar el techo, si alguien necesita le puede dar. Cuando se van los tomaraho queda el conservador ahí en lugar. Después si vuelve puede sacar de nuevo. Pero tiene que autorizar el jefe.

22. Historia de Juanito (I)

Palacios Vera

— Y qué pasó con la gente de Pitiantuta ?

— Ellos quedaron ahí. No quieren salir de ahí. En la guerra empezó a salir ya. Después de la guerra llegó una enfermedad inmensa y mató totalmente a los tomaraho de Pitiantuta. Murió todo. Por eso quedaron vivos los de **Ogwia**. Ellos se juntaron más con los paraguayos. Por eso algunas personas viven. Y también nosotros verdad, parece que mi abuelo también trabajaba con paraguayos y le pusieron vacuna. Por eso vive.

— **Ogwia** existen ahora ?

— Dice que algunos se salvaron de los **ogwia**, pero muchos murieron también. El **ogwia** era donde vivía Juanito. Juanito no quería que los doctores vayan al Pitiantuta ni tampoco en el ogwia. El prohibió los doctores. El era de **ogwia**, era **ogwia'os** [**ogwios**, se pronuncia : **ogwia os**, esos son los famosos **HORIOS**]

— Juanito hizo eso por celosos. El no quería los doctores ir a la comunidad de Pitiantuta ni de ogwia. Juanito estaba en Sastre y el atajaba a los doctores. El quiere ser como un poderoso, por que el dice que el es hijo de **anabsor**. El quiere ser como un poderoso. Dice que no va a venir la enfermedad porque yo está en la comunidad. Los doctores querían ir en la comunidad, donde Pitiantuta. Pero Juanito no quiere a los doctores porque el quiere ser como una persona poderosa.

— Cómo se llamaba Juanito en **ishir** ?

— **Howagá**. Ese era hijo de **anabsor**. Juanito es una persona mala. Juanito cuando llegó a un lugar, su hermano está comiendo la sandía. Comiendo la sandía y el le sacaba su machete y le pegó en la cabeza a su hermano. Pegaba, pegaba, quería matar a su hermano.

Primero a su hermano y su hermano no hizo nada. Después se fue a tentar a su amigo, el Chicharrón. Después dice que sacó su machete y le pegó otra vez al chicharrón y éste siguió comiendo la sandía. Después se puso sus zapatos, la **lahhua**, sus zapatos antiguos. Se puso todos sus descalzos y después se fue, se fue un paso y llamó al Juanito. Chicharrón ya agarró su escopeta ya. Le gritaba al Juanito, « Juanito vos quería matarme pero vos no podías, ahora yo te voy a matar ». Entonces el Juanito le saltó encima, le saltó dos veces y entonces el le tiró y lo mató. Le pegó en el brazo. El cayó y no podía más levantar. Y el sacaba su bala y metía otra más para quería matar. El dice

que no, dejar no más al Juanito, ya va a morir. Deja no más. Entonces el Chicharrón dejó. Dice que el Chicharrón le ordenó a los soldados para que le tiraran en el río.

— Los soldados paraguayos ?

— Sí, paraguayos. Como Chicharrón era como un soldado, como un guerrero, por eso los soldados fueron y lo tiraron al río.

— Eso fue como en el cuarenta ? Cuando Palacios era niño ?

23. Historia de Juanito (II)

Palacios Vera

Dice que el Juanito se llama **Shertylá**, era uno de la familia de los **anábsoro**, de la familia de **wiau**. Como era de la familia de los **anabsoro**, entonces **Shertylá** era una persona con mucha fuerza y como nervioso, siempre, cualquier cosa quiere pelear, como que no era una gente humano, sino que es un humano pero es un diferente. Don Palacios dice que Juanito, **Shertylá**, es uno de los de **Arrebytos** y por eso que los **Arrebytos** que el primer encuentro con Guido Boggiani que venía para juntar con los **Duweros**, está equivocado, **Duweros** está en otro lado y el entró en el camino de los **Arrebytos**. Entonces los **Arrebytos** que vive hacia en total y Juanito también está ahí. Entonces los **Arrebytos** que siempre que hacían un agujero en su labio. Sólo los **Arrebytos**, los **Duweros** no. Sólo lo único **Arrebytos**, porque hubo un pelear entre los **Arrebytos** y los **Duweros**, antes, antes de Boggiani. Entonces siempre chocando, siempre conflicto. Como revolución, ellos mismos. Entonces después llegó el **Boggiani**, pero primero ellos ya peleaban. El Boggiani quería juntar con los **Duweros** pero se metió en la comunidad de los **Arrebytos**. Ahí ya estaba Juanito.

Dice que el **Arrebytos** que siempre viven, había una cosa que estaba controlando los **Duweros** y los **Duweros** subía otra vez hacia dentro, y ellos siguen nomás hacia el fondo. Después los **Duweros** bajó otra vez y ellos es bien en otra vez hacia. No quiere juntar con **Arrebytos**. Y los **Duweros** que viven en Puerto Casado y el Puerto Sastre, y los **Arrebytos** están en Palma Chica, también en puerto María, puerto Guaraní y sector Olimpo, ahí viven ellos. Palma chica queda cerca de Colonia Peralta, sector Colonia Peralta, ahí ellos viven. Y después se fueron otra vez hacia el fondo, los **Arrebytos**, y los **Duweros** vienen hasta no sé que parte y ahí una gran pelea, el abuelo de Don Palacios, él fue como un gran cacique. El abuelo de Palacios. El abuelo se llamaba **Napihe**. Los **Arrebytos** lo mataron. Él fue para visitar la comunidad **Arrebytos**, llegó del día y el día mismo ellos lo mataron. Entonces el Chicharrón se quedó enojado con los **Arrebytos**, el Chicharrón era **Duweros**. El Chicharrón se fue buscar al que mató al abuelo de Don Palacios. Se fue buscar el lugar y al cacique, y mató al cacique. Ese cacique que Chicharrón mató se llamaba **Orpa**. Es otro **Orpa**, tocayo del que guereó contra los bolivianos. Uno es **Duweros** y el otro es **Arrebytos**. Después el Chicharrón mató también a Juanito, que también era **Arrebytos**. El Chicharrón ya se fue ya como ejército, ya tenía peso. Después fue que mató al Juanito. Le dijo « por tu causa que murió todos los tomaraho », « porque vos no querías dejar al doctor que entre la comunidad indígena », « por tu culpa, porque

vos le atacaba a todo, y por eso lo que le pasa a mi hermana ella mi hermano, murieron todos y ahora estoy solo ». Entonces Juanito le quería matar al Chicharrón, le agarró y le quería quitar su machete y ya estaba como así, le tocó, le golpeaba su cabeza, le tocaba su cuerpo. No tan fuerte, él quería que Chicharrón se defiendan, al instante para pelear, está provocando. Así, si está enojado en el instante él le va a machetear. Pero cómo Chicharrón es un buen tipo, gente pacífico, entonces él se puso tranquilo como si no se fuera a enojar con Juanito. Y Juanito pensaba que Chicharrón le tenía miedo a él. Y Chicharrón se puso a comer un poco de sandía, tranquilamente se puso sus zapatos, y ahí se levantó y agarró su escopeta, su fusil de militar y ahí recién llamó al Juanito. Chicharrón dice « Juanito, yo sé que vos todavía estás preparado, ven que vamos a pelear » y al instante saltó y cayó casi dos metros ahí, con su machete, Juanito, saltó un o dos saltos y ya estaba enfrente de Chicharrón. Chicharrón disparó ya, apenas y cayó en el suelo y le disparó ya. Y el Juanito ya se iba levantar de nuevo y le pegó con la pala, entonces él cayó. Entonces sacó la bala y le iba a disparar otra vez. Y entonces los compañeros le dijeron « no, déjalo nomás que ya está muriendo ya ». Y le agarraron a Chicharrón. Y entonces Chicharrón les ordenó que se llevara a Juanito hacia el río para que lo tiren. Entonces la policía llevaron a Juanito.

Por orden de Chicharrón para que tirar el río. Y entonces después llamaron a Chicharrón para que justificar, porque matar a Juanito, frente a la policía, con jueces. Esto ocurría en Puerto Casado, pero el Chicharrón no quería que Juanito se salva, y le encargó otra vez a la policía, les dijo, « si acaso Juanito se salva y se va de nuevo a la comunidad, yo le mataría otra vez, yo les ordenó usted es que ustedes lo tiren en el río ». Esto ocurrió hace mucho tiempo, después de la guerra con Bolivia, Don Palacios tenía ocho o nueve años. Chicharrón se había ido a buscar a Juanito con el ejército, con la policía, y después justificaron a Chicharrón. Chicharrón le explicó a los jueces y a la policía, les dijo que « porque Juanito tenía mucha culpa, porque él quiere ser dueño de la tierra, quiere ser como un jefe, como máxima autoridad, y por eso yo le maté ». Viste que mucha gente murió por causa de Juanito porque no quería a los doctores, no nos dejó entrar a la comunidad. Sólo **Arrebytos** murió, por culpa de Juanito. Y justamente el doctor estaba todavía en Puerto Casado, entonces Chicharrón lo llamó, y el doctor le contó que si, que Juanito no había querido que él fuera a la comunidad. Entonces la policía dejó en paz al Chicharrón. Una estatua de Chicharrón está en Pozo Colorado.

— Porque es hijo de **anabsoro** ?

— Cuando una pelea la madre de Juanito se escondió a la mitad del camino para que no se llevarán los ebytos, cerca de una laguna, cerca de un riacho, en la costa de un riacho, y ahí mismo es que el anabsoro vino y le hizo sexual con la madre. Cuando

la madre se iba como prisionero con los ebytoso se escondió cerca de ese riacho. Se escondió al borde del agua. Ahí apareció anabsoro y tuvo relación con la madre. Y después ocho o quince días y llegó a la comunidad otra vez y un mes o dos meses y ya estaba embarazada la madre de Juanito. Y después salió Juanito... es el único hijo de **anabsoro**, el último. Los ebytoso llevaban muchos prisioneros. A ella la llevaban ya por varios kilómetros cuando se escondió.

24. Chicharrón, la post-guerra

Emilio Aquino

Don Emilio era su tío, y don Emilio le pregunta a Chicharrón, « tío que vos te fuiste en la guerra », « si me fui, como guerrero ». « Y vos no tenía documento o compromiso de la guerra, cualquier papel ? » « Si, yo lo tenía, tengo los documentos y tengo fotos dentro de la guerra, siendo como militar, pero como el paraguay que no me apoya ni no me ayuda. Se fue enfermo mi hija », la prima de don Emilio.

— Como se llamaba ?

— **Oyiullagá** murió y murió la otra **Ica**, la otra hermana , y el otro, el hermano, un hijo de Chicharrón, pero no recuerda su nombre. Y murió esposa, **Herpatekern**, cuatro murieron. El Chicharrón le puso sentir muy mal, mucha tristeza : « Porque yo le apoya mucho tiempo a los paraguayos. Yo le apoya, salvó a los paraguayos, por vaqueanía, mediante yo llevé a los paraguayos a donde yo los llevé, yo les mostré el camino, y los paraguayos ahora no me apoya ni no me conoce. Murió todos mi parientes y ahora estoy solo, el único Chicharrón. Entonces yo le tiré todos mis documentos y mis papeles, los tiró todos los papeles, las fotos y los documentos. Pero suerte y menos mal que los militares me conoce como el Chicharrón, y saben que peleé mucho con los bolivianos y por eso me fui algunas veces al cuartel y ellos se acordaban y me daban un poco de víveres. Pero no tengo sueldo ».

Le contó a Don Emilio que « ahora ya no tengo más hijo, ni hija ni esposa, estoy solo. Como yo tenía los documentos, yo les mostré a mis patronos, pero mis patronos solo me dieron pastillita, solo pastillita no más de remedio. Y no me hacía caso. Y no me da el permiso para llevar mi hijo a otro lado para salvar su salud. Hasta que murió. Y por eso como yo me sentía sólo, entonces yo estoy enfermo también. Los **Pa'í** y los militares me dijeron que me quieren llevar en Asunción para que me atiendan en el hospital para que sea que estoy bien. Pero voy a dejar así no más hasta que me mate esa enfermedad. Quiero morir ». Tenía la edad de Emilio.

Entonces **Pa'í**, se llama **Loto**, **Pailoto**, le dijo al Chicharrón « vamos hacia Asunción, vamos al hospital y cuando vos está sano, entonces voy a hablar con los militares para que compren tu terreno y tu casa para que estés tranquilo. Porque yo conozco tu historia también. Yo te voy a apoyar ». Y el le dijo al Pa'í « no voy a ir, ya que estoy solo ya no quiero vivir más. Ahora si está mi hijo y mi hija y mi esposa y todos entonces no hay más problema y si usted me apoya entonces me voy con usted. Pero ya que están todos muertos y que estoy solo, entonces ya no quiero vivir más. Entonces ahora ».

Y después vivió con nieto que se llamaba **Papé'**. Emilio ya estaba en una estancia trabajando. El **Papé'** estaba junto con el **coachine**. **Coachine** murió y entonces el **papé** ir en el militar a avisar que se había muerto su abuelo. Aviso a los militares en casado. Y estos le avisaron a don Emilio, que estaba en otra estancia, en kilómetro 94. Y el **coachine** está en el Puerto Casado. Le avisaron con teléfono a Emilio. Pero no se puede ir. Muy lejos. Así trataban los paraguayos a los indígenas. Como si fuera como militares. Como indígena no sabe nada entonces por eso se aprovechó. Y así cuando murió el tío de Emilio, dice que murió y un militar que vino y le responsabilizar, el le va a llevar al cementerio. Al cementerio de Casado. Al cementerio de los paraguayos. Hay otros indígenas también en ese cementerio. Está ahí todavía.

El **Pa'í** que quisiera llevar al Chicharrón pero el Chicharrón no quiere ir. Entonces hasta que murió no más el Chicharrón. Entonces el **pa'í** hizo reunión dentro de la comunidad indígena y les dijo, « yo ya me voy, porque yo vine para llevar al Chicharrón pero el no quiere ir. Entonces y se fue el **Pa'í**.« Su nieto, cuando andaba con su tía, ya se fue solo ya, su nieto. Se fue a la comunidad. El yo lo conocí cuando entraba en el cuartel, cuando ya no le gusta más el manejo de los tomaraho. El se fue solo con los paraguayos. El se llamaba Sisto Acosta, **Papé**. Ese hizo el servicio militar y cuando consiguió sus documentos ya se fue a trabajar a otro lado solo. Ya esta muerto yo. Así termina la historia de Chicharrón. »

— Cuanto tiempo viviste con él ?

— Hasta veintiocho años no más por ahí.

— Y el cantaba ? Era konshaa ?

— No.

— Muchas gracias Emilio, es linda la historia, triste. Muchas gracias.

25. La derrota de los tomaraho. Obrajes (I)

Palacios Vera

— Pregúntale si podemos hacer lo mismo que con Emilio, contarme su historia, la de sus padres, así.

— Dice que el cuando era un joven trabajó con los rollizos, en el tanino. Echaron y cortaron y sacar también su cáscara y dejar como éste, como el poste. « Mira mi pie, antes yo cuando chico trabaja así en la madera, por eso tengo así el dedo del pié, porque yo cortaba así. Por eso me quedó el pie roto. Cuando chico yo trabaja con hacha.

— Cuántos años tenía don Palacios ?

— Yo tenía muchos años, pero me fui a INDI y me pone cincuenta. Pero es antes de guerra. Yo ya estaba para la guerra de Bolivia con Paraguay. Yo me acuerdo. Pero mira mi pie. Está enfermo.

— Qué edad tenía el cuando trabajaba ?

— Ocho o nueve años. Estaba trabajando en los obrajes. En Puerto Sastre. Ese es el primer lugar. Su papá cortó el rollizo y el se fue a sacar su cáscara con su papá que también trabajaba ahí.

— Su papá fue el primer tomaraho que trabajaba ahí ?

— Si primer tomaraho.

— A qué edad se fue su padre a trabajar ?

— Dice que había un joven, de la edad de Pedro, 35 o 38 años, pero el cuando era todavía no estaba como viejito. Tenía como la edad de el su papá. Se fue en el **Tobich** y se juntaba con el **anabsor** que se llama **Holé** y cantaba como chamán. Y había un tronco y le pisoteaba como un tronco. Y el tronco le machucó a su pie, el pie del papá de Palacios. Le sigue doliendo su pierna hasta que se hinchó su pierna, se hinchó hasta que le hizo mal. No aguanta más su pierna hasta que se murió. El papá de Palacios.

— Y eso dónde era ?

— En Sastre. Siempre Sastre. Después cuando grande ya nos fuimos a Casado.

— Cuanto tiempo estuvieron en Sastre ?

— Dice que cuando el trabajaba y tenía la edad de Pedro, trabajaba de Sastre y los

patrones no pagaron su trabajo. Después se fue a trabajar otra vez en el puerto Casado y también. No pagaban tampoco. Cambió su idea y se fue a la Palma Chica, en el sector de Sastre pero más adentro. El iba a hacer como un tajamar, con pala y carretilla. El le cavó como un tajamar, mucho tomaraho que estaba trabajando en ese tajamar. Unas treinta personas.

— Alguno de aquí ?

— **Niho**. Dice que acá los tomaraho que están acá ellos no estaban. Algunos estaban muy chicos y otros estaban en otro lado. El estaba junto con otro grupo tomaraho pero ellos ya se murieron ya.

— Cuantos grupos había de tomaraho en esa época ?

— Dice que había mucho tomaraho. Cada pueblo y cada lugar tiene setenta o cien personas. Cada grupo. Cada lugar tiene cien o doscientas personas en un lugarcito. Y había sus patrones. Por ejemplo, vos me contratás entonces nosotros fuimos contigo, toda la comunidad, y se queda ahí hasta que termine su trabajo. Nos vamos con las mujeres y con todo.

— Cuando el estaba en Sastre, dónde más había tomaraho ?

— Dice que hay mucho habitantes, el no conocía bien perfectamente. Pero lo que sí, el papá de don Palacios le contó que había mucho allá en el **Ogwia**, en el centro. **Ogwia**, al lado de Bahía negra, de Bahía Negra hasta el centro. Hasta **Kiat Hormich**, de **Ogwia** hasta **Kiat Hormich** había. Había un grupo, esa era la frontera, desde **Ogwia** hasta **Kiat Ormich**, esa era la frontera. **Kiat Ormich** queda al lado de **Pitiantuta**, cerca de Pitiantuta. La Pitiantuta era la capital de los tomaraho, como tipo ciudad.

Cuando ellos estaban en el Pitiantuta y cuando estaba en el **ogwia** y había sequía, algunos se iban y se juntaban en el **ogwia** y otros se iban y se juntaban allá en el Pitiantuta. No se mezclaban. Si mezclaban había una revolución. Había dos grupos grandes, uno en el **ogwia** y el otro en el **pitiantuta**, al mismo tiempo. La zona de **ogwia** y la zona de pitiantuta, los lugar de pitiantuta dice a los de **ogwia** porque los de **ogwia** más cercano a los de paraguay. Si ellos ir con los de **ogwia** o estos se venían a Pitiantuta entonces ellos van a traer la enfermedad a nuestra comunidad. Por eso los de Pitiantuta no quería juntarse con los de **ogwia**. Por eso ahí hay pelea. Los ogwia estaba más cerca de ebytoso, con ebytoso también.

— Todavía no nacía Palacios ?

— El ya estaba. El nació en el sector **ogwia**. Dice que el nació en Puerto Casado

se fue a Pitiantuta, de ahí se fue al **Ahurwitch**, se fue otra vez en el Sastre, y de ahí ya para trabajar ya. En Pitiantuta no trabajaba con paraguayo. En Pitiantuta vivía como **ishir porwo**. De Sastre se volvió a Pitiantuta y de ahí se volvió a Sastre de nuevo. De ahí a trabajar.

De ahí se fue al Sastre y después trabajaba ahí ya. Dice que después se fue a trabajar otra vez con un señor, pero el ya solo ya, con el señor Rojas [Dionisio].

— Y los otros tomaraho ?

— Duarte, Rojas. Dice que muchos se fueron con el señor Rojas. El también estaba con el señor Rojas. El era de Sastre. Ellos le hicieron como una vía, un camino para los trenes. Entonces Don Palacios hizo una vía con los otros tomaraho. Un camino para tren. Don Rojas le hizo para vía y también hizo un responsable para hacer rozado y cortar tanino, rozar el monte y sacar tanino. Hay mucha gente, había tomaraho también, todos trabajaban con ese Rojas. Y también Bobadilla, había mucha gente también. Muchos tomaraho también. También Candado, otro patrón. Espínola también, ese es otro patrón. Entonces desde Sastre se iba hasta kilómetro ochenta y tres, pero todo el sector Sastre son cuatro patrones. Con todos había grupos de tomaraho.

— Y se juntaban ?

— Dice que separaron. Cada cinco o diez kilómetros de distancia cada grupo. De un responsable o un contratista le agarró sus responsabilidades del trabajo y se iba hasta cinco kilómetros y después diez kilómetros, así cada responsable con su grupo. No estaban como en un solo lugar, sino que estaba como separado.

— En esa época hacía **debylyta'** ?

— Cada lugar tiene su **debylyta** distinto. Cada lugar. Cuando el **debylyta** esta acá y también por ejemplo en Boquerón y también en Olimpo. Cuando termina este entonces ellos venían a visitar a este **debylyta**. Después terminó allá y entonces nosotros nos fuimos para allá a visitar. Solo a la terminación no más. Al final no más. Lo otro lo hacían separado. Para el **debylyt'a** no más. Se juntaban en el **tobich**. Para el final, cuando **nemur**. Eso es solo una noche no más. Una noche y un día y después se acaba.

— Y después de Sastre a donde se fueron ?

— Cuando hubo enfermo, cuando un o estaba enfermo, los patrones no querían llevar en el hospital. Llevar por parte de enfermo pero los víveres ya no hay más, suspendió los víveres para su familia. Entonces cuando el está trabajando entonces sigue dando los víveres. Entonces la persona si está enfermo no quería suspender su trabajo,

sigue trabajando para que su patrón de alimento. El no trabaja entonces suspendió los víveres. Ellos sentían sus dolencias, su enfermedad, pero él iba a trabajar, hasta que le atacó y entonces se murió ya. Todos los tomarahos se fueron muriendo. Algunos no quieren ir al hospital para tener víveres y así se iban muriendo.

Dice que no hay el cementerio. Cuando hay un lugar se murió dos o tres personas y ahí no más. Hacía un pozo y después ahí no más enterraba. No había cementerio. Un metro o dos metros de fondo y enterraba.

— Y después la gente se iba ?

— Si, la gente después se iba. Cuando uno se murió después todo se iban.

— Eso en **ishir porwo** o en los obrajes también ?

— Dice que el **ishir porwo** no es como ahora, ahora es distinto. El **ishir porwo** si tenía un trabajo, juntar toditos, se fueron toditos y juntar y ayuda uno al otro, toditos juntos. Así, amar el uno al otro, siempre tiene como una persona para aconsejar a los trabajadores. Cuando trabajaba con paraguayo se iban todos juntos. Todos se ayudaban. Don Palacios dice que ahora ya no hay más ese el amor de los **ishir porwo**. Ahora son distinto ya.

— Después de Sastre a donde se fueron ?

— Algunos murieron. Hasta que se terminó ahí en zona de Sastre. La madre de Alicia, su padre, su hermana y su hermano. Alicia está sólo ahora. Todos se murieron. Lucio, murió su padre, su hermano, su hermana, hasta que quedó solo. Solo su madre, doña Aparicia quedó viva. Don Emilio, todos sus parientes murieron ahí en Sastre. Y también don Palacios.

Marcelo, Wylky, Lucio, Alicia, Mariki, Dos Santos... Ramona... Eligia... Mascote... Dice que cuando murieron casi todos los parientes. Los parientes de don Palacios, su hermana, su tía, su tío, su sobrina, otro su hermano. Sólo quedó él y Bernal, dos hermanos. Alicia, murieron todos sus parientes. El quedó y su finado su hermano, don Riquelme, que murió acá en Maria Elena, se ahogó. Don Emilio también, murió su madre, su padre, todos sus hermanos. El quedó junto con la finada Eligia. Don Lucio también, murieron todos sus parientes. También don Morales, el abuelo de Edgar, murió su madre su padre, su hermano y su hermana, quedó él y su Mariana, su hermana. También Sánchez, murieron todos sus parientes. Ahí en zona de Sastre, murieron todos. José y Isabelino también.

— Todos ellos estaban juntos ?

— Don Maximo murió su padre y su madre. Juntaron toditos ahí en la zona de Sastre. Dice que se juntaron ahí toditos y salió ahí del Sastre. Se fueron al kilómetro ochenta y tres. Ahí quedaron.

Don Mario Acevedo. El patrón se llamaba Don Mario. El se los llevó a todos los tomaraho al kilómetro 83. Mucho tiempo quedamos ahí. Desde Sastre, se acabó el sastre y se fueron al 83, termino el 83 y se fueron al Casado, al puerto Casado. Hasta el año ochenta. Muchos años en Casado. El recuerda que el año ochenta se fueron del Casado y se fueron a la zona de Toropampa. Después se fueron de Toropampa a la zona de San Carlos. El año ochenta se fue a Toropampa desde zona Toropampa a todos los sectores, a Toromina, Santa Rita, Barrerito, San Carlos, todos esos lugares.

— Esos lugares había solo tomaraho ?

— No, mezclado. En algunas casas había tomaraho y en otras había paraguayo. Vivían con los paraguayo. En Toropampa no, en Toropampa solo paraguayo. Cuando los tomaraho llegaron al toropampa y los patrones agarró veinte o treinta personas y llevaron (por ejemplo Santa Rita), después otros veinte en otro lugar, así. Cuando terminó su trabajo llevaba a Toropampa para hacer su arreglo. Si sobró un poco de plata entonces le dio. Y si había después llevaba a otro lugar de nuevo.

— Y hacían **debylyta** ?

— Cuando el estaba en Santa rita hacían el **Debylyta**.

— Y cuántos eran ?

— Eran siete personas. Con siete personas hacían el **debylyta**´. Lo hacía con todo los **anabsor**, así con todo. Igual, cuando terminaba venían la gente de los otros lugares para participar en el final. Y después se fue a participar en el otro.

En kilómetro ocho, en sector Santa Rita, ellos estaban en Barrerito y don Emilio estaba en Barrerito y ellos en Santa Rita, y los otros estaban en kilómetro ocho. Don Palacios en Santa Rita, Emilio en Barrerito, los otros en kilómetro ocho. En Santa Rita estaba Palacios con **Wylky**, Juan Torres, Marcelo Díaz, don Palacios, Y las mujeres de cada uno. El finado Espíndola. Murió recién en Olimpo, hace casi un año. Vivía en Maria Elena. El estaba también.

— Y después cómo fue para salir de ahí de Toropampa ?

— Y después de Santa Rita se fue a **quebracho popetí**. De ahí había un **debylyt'a**. En sexto estaban otros tomaraho. Emilio estaba también en sexto. Don Palacios estaba en **quebracho popetí**. Juancito también. Juancito vive con los otros. Siempre tiene.

— Y para Potrerito es después ?

— De quebracho a sexto y después de sexto a **yaguerepytá** y de ahí a octavo y después a noveno. Desde noveno se fueron toditos al San Carlos. Primero se fueron a once y de once a San Carlos. Y ahí terminó el obraje. Después juntaron toditos en San Carlos y se fueron toditos en el fondo, a Cuatro Vientos, en el fondo. Primer cuatro vientos y segundo cuatro vientos. Ahí vivían los tomaraho. Junto con Dionisios Roja y con Hermes Rodríguez. Yo [Daniel] tenía diez u once años. Me acuerdo bien. Después ellos siguieron y siguieron trabajando. Había dos patrones pero había juntado todito los tomaraho en un lugar. Vivían todos juntos pero trabajaba con dos patrones. « Yo trabajé ahí y todavía no paga. Le pagó a Emilio, pagó a Marcelo, a mi no me pagó. Todavía no me pagó ».

El está recordando su jubilación y su antigüedad. Esta recordando a los paraguayos. Los paraguayos cobra su antigüedad en los tiempos de obraje. El esta recordando. El no cobró su antigüedad. Todos los tomaraho. Solo liquidación no más pudieron cobrar. Ni jubilación ni antigüedad, solo liquidación no más.

Yo [Daniel] estoy recordando que mi papá cobro ochenta mil guaraníes en liquidación. El año 1984, cuando se acabó. 84 o 85. Anselmo también. Setenta mil guaraníes. Lucas frete, mi tío, cobró también. El finado Mario Ubieta, el abuelo de Edgar, cobró también, cincuenta mil guaraníes su liquidación.

26. La derrota de los tomaraho. Obrajes (II)

Emilio Aquino

Antes de que muriera el chicharrón, mucho el preguntaba a don Emilio para que aprenda los consejos. El le dio muchos consejos a don Emilio para que guarde. Entonces el cuando murió el está sólo. Estaba viviendo por sólo. Trabajaba. Hace mucho tiempo que andaba con los paraguayos el Emilio. Vive con los paraguayos, trabaja, hasta que devuelta otra vez en la comunidad indígena, con los tomaraho, vive ahí otra vez, con junto con los tomaraho. Esta como un solo. Había no hay su hermano, ni tampoco su hermana, sino que tenía su primo no mas. Don Emilio estaba solo y vivió con junto con sus amigos paraguayos. El amigo del chicharrón. Y el ya estuvo como un patrón y tenía su trabajo. Ese amigo se llamaba Ignacio Venegas. Ya murió ya, era de Casado.

— Qué edad tenías tú Emilio ?

— Dieciocho años por ahí.

— Y cuando murió chicharrón ?

— Como veinticuatro años por ahí.

— Pero ya trabajabas con don Venegas ?

— Si.

— Y la comunidad ?

— No hay comunidad. Me fui y volví otra vez. Ya no hay más papá. Estaba sólo no más. Mi papá ya murió ya. Después murió chicharrón y yo sólo no mas.

Ya empezó sólo y el no vivió mas...O sea que antes de ir a la comunidad indígena vivió mucho tiempo con los paraguayos. El señor Venegas ya empezó a irse a su lugar, a Concepción o a Asunción y quería llevara a don Emilio : « que vamos conmigo y junto con mis hijos » , le decía. Porque el vivió mucho con ellos y el señor Venegas cada hacer un arreglo le dio la platita a don Emilio y compró todas sus necesidades, ropas, descalzos. Entonces pero no es necesario para dar con su cantidad del trabajo, sino que es un regalo, un poquito no más. Y después un día don Emilio se fue a la comunidad nomás y trabajaba en la empresa. Pero siempre trabajaba en la comunidad pero cuando terminaban los víveres, ellos mismos que buscan su comida típica. Los anguilas, las tortugas, y ellos trabajaban en el monte, y después trabajaba otra vez y conti-

nuaba su trabajo. Y no, sus patrones que le trata bien a los indígenas. Ellos le trataban mal a todos los indígenas. Algunas veces les falta los víveres, pero ellos siempre continuando trabajo. Si un suspende su trabajo entonces y ya se cierra su trabajo y ya no hay más trabajo ni tampoco ya no hay más los víveres.

Entonces cuando comenzó ya estaba trabajando con los paraguayos pero ya no vivió más con el señor Venegas. El señor Venegas ya se fue hacia abajo. Y después don Emilio se fue otra vez con la comunidad y se fue otra vez a la otra a trabajar con los otros paraguayos. Pero tenía su tía también en la comunidad. Pero el no vivió con ella. Su tía Eligia, hermana de Aparicia. Cuando llegaba a la comunidad, llegaba a su casa, pero después de quedarse un tiempito se volvía a su trabajo de nuevo. Pero dice que los patrones paraguayos que trata a los indígenas, si vos estás solo con los paraguayos o dos personas les trata bien, pero si es así como una comunidad, con la cantidad de los indígenas, entonces son más o menos, no les trata bien.

Dice que solía traer junto con los paraguayos y vivió otra vez con la comunidad. Cuando llegaba a la comunidad los patrones le dijeron a don Emilio : vos tenés que vivir con nosotros para que estés más o menos mejor. Pero como el tenía sus parientes y no los quería dejar, entonces llegó otra vez en la comunidad y le obliga a todos los patrones. Entonces vivió en la comunidad indígena y después cuando el tenía muchas cosas, y después vivió y vivió con los indígenas hasta que terminaron sus cosas. No tenía más sus descalzos ni tampoco su ropa. Ya le usaron todos ya. Ya vivió con su tía, ya vivió con sus otros hermanos. Se llama Lucas Flete, hermano por su madre. Entonces ellos vivieron juntos ahí con su tía. Junto al señor don Pablo Soza Ramírez. Ese era primo hermano. Ese vive aquí todavía. El hijo de la finada Eligia.

— La comunidad estaba en Puerto Casado ?

— En Casado pero más lejos.

Cuando el trabajaba junto con sus parientes y después le hizo entrega de su trabajo y los patrones les paga a todos los indígenas, a la comunidad, entonces a él le sobró un poquito cuando estaba en Casado. Y justamente vino su amigo, el capataz paraguayo. Ese también estaban con Venegas. Ese vino y habló con Emilio : « Vamos a ir Emilio y vamos a montar otra vez los caballos. Yo vió que hace mucho tiempo vos trabajaba con los caballos y ahora vos estas trabajando con las hachas nomás. Son más difícil. Entonces yo quería que vamos a trabajar otra vez en la montada de caballo ». Y don Emilio le dice que es difícil que voy a quitar mi nombre dentro de la empresa, dentro de los hacheros, porque el ya tiene su nombre dentro de una planilla de hacheros. Y entonces el le dijo, « no, vamos a transferir, vamos a hacer nuevo documento y vamos

a transferir su nombre para montar el caballo ». Y el señor Emilio se fue otra vez junto con su amigo, a trabajar a una estancia. Espinoza Jara se llamaba ese su amigo. Y entonces ellos hablaron con un ministrador y le dio el lugar de don Emilio con una casita, con su todos los instrumentos de los caballos. Yo vivía sólo ahí.

— Que edad tenía ?

— Ya parece que tenía como veintiséis años por ahí.

Había un pago también. Le pagó todo a los trabajadores y entonces los llamó a toditos cuando estaba en el monte los llamo a toditos. Ya trabajaba a caballo ya. Y después los llamaba toditos y después tiene aguinaldo también. Los llamaba toditos, primero a los hacheros, los que pelan los rollizos. Entonces le cobraba a todos los hacheros y le toca a don Emilio también, el estaba en la planilla con los hacheros. Aunque ya no era hachero. Y cobró y cobró su aguinaldo también. Y después le tocó a los de a caballo, a los mensuales. Le pagaron toditos y después le dio y también tiene su aguinaldo y le llamaron a don Emilio. Le pagaron también y tiene su aguinaldo también por su caballo. Y el Espinoza le invitó a don Emilio para que llevar a concepción. El sabía, entonces « dejar no más acá la zona del Chaco y vámonos mas hacia allá. Hacia Concepción. Yo te voy a mostrar había un sitio que vos te vas a comprar para tí, para tuyo. Vos vas a comprar un poco de vaca y vas a vivir ahí, sólo. Nadie no te va a molestar ». Entonces el Espinoza le invitó a don Emilio y el don Emilio escucha no más : « Vos vas a juntar tu platita y después vamos a Concepción ».

Cuando llegó el tiempo, hace mucho tiempo que trabajaba con Espinoza, y después Espinoza ya se fue a Concepción con su suegro. Ellos se fueron y entonces don Emilio ya le aceptó para que ir. Justamente llegó la finada Eligia, le dijo a don Emilio « por qué vos querer ir, porque siendo que yo estoy todavía. Cuando yo moría entonces vos te vas a ir. Porque ya no hay más su pariente. Ahora estoy todavía como yo soy tu tía sola, única ». Entonces don Emilio se quedó otra vez, más que tren ir al kilómetro 145 y después de vuelta y don Espinoza ya se fue ya. Entonces los tomaraho con ese tren se fueron y despidieron a don Emilio. Don Emilio se fue al otro día con el ministrador, con el mayordomo, habló con él y el ministrador le dijo a don Emilio que va a continuar el trabajo pero « yo te voy a dar el trabajo de capataz, vos vas a ser como capatra. » Entonces don Emilio no le gusta. No, ahora me voy, le dijo. Más aquellos lados, más hacia el centro, más al fondo. Ahora ya ir otra vez junto a don Palacio, a Pablo Soza Ramírez. Le dicen Palacios nomás también a ese Pablo.

Cuando salió ahí en la montada de caballo y después se fue en el monte otra vez. Y después se volvió a trabajar con el hacha. Trabajar otra vez mucho tiempo con el

hacha. Y después de algún tiempo que le cortaba un rollo y el rollo cayó, como así inclinado, y el le buscaba como para que terminara de caer. Entonces buscaba solución y entonces echaba otro árbol y después le cortaba otra vez en el rollo, y el rollo se vino encima de don Emilio, y el otro tronco que venía le golpeo la espalda y el otro lo golpeo en el pecho. Entonces cayó mal y don Emilio ya no podés más para caminar. Y después hizo un poco de ejercicio. De ejercicio hasta que quedó bien otra vez.

— Que edad tenía don Emilio ?

— Treinta años. Después se fue de la comunidad, en su casa.

— Todavía no tenía esposa ?

— Si ya tenía ya, éste, la misma. Parece que ya tenía cinco años casado por ahí. Como a los veinticinco parece que casó.

— Y tu mujer era de la comunidad ?

— Si.

Entonces cayó y después llegó en la casa y no sintió nada, mañana no sintió nada tampoco, y dentro de dos o tres días ya sintió el dolor ya. Sintió su espalda y su pecho muy doloroso. No puede más caminar, caminaba por poco, más que tenía un palo así como bastón. Entonces se fue a orinar y ir en el baño así. Comer poco porque tenía poco poco de respiración. Quería respirar fuerte pero tenía dolor en su pecho. Así siguió don Emilio como golpeado por su pecho y por su espalda.

Dice que sigue esta muy enfermo y después un día se fue en la casa de contratista y cuando llegó en la casa de contratista le preguntaba al contratista y éste le preguntó : « qué pasó ? » Y don Emilio le dijo que un tronco le había golpeado. Cuando vino una carreta le trajo los víveres y tampoco carne de vaca. Cuando llegue la cerreta entonces voy a hablar con el encargado para que te lleve en el hospital. Entonces y le dijo a don Emilio que voy a hacer un papel para que el llevar y cuando llegar al hospital y le dió. O sea que antes de llegar al hospital ya en la vía tiene un jefe también, ahí tiene que presentar su documentos y después el jefe lo envía al hospital.

— Donde era ese jefe ?

— En el kilómetro 83.

Entonces el jefe hacer una nota también para que le lleven y le atiendan bien en el hospital. Dar la comida, tampoco le cuide bien. Entonces le dijo a don Emilio vos vas a ir y tu esposa se queda, vos vas a ir solo. Y siempre va a seguir que nosotros le vamos a dar los víveres por su cuenta a su esposa.

Dice que empezaron cuando estaba en el hospital y después esta mejorando y vino otra vez en la comunidad. En el hospital de Casado. Y después cuando estaba trabajando otra vez. Y después un día y le entregó a su trabajo. Hizo un arreglo otra vez. Y le sobró un poquito y después se fue a otro lado de nuevo, a trabajar a otro lado y sigue y sigue otra vez. Hasta que después de un tiempo le duele otra vez su diente y entonces el no quiere parar su trabajo. Un día le hizo mal su diente, le dio como amargura, como mareo. Y como Emilio no comió más por que duele su diente, porque no había todavía odontólogo en esa zona. Entonces y después un día, ya está muy flaco ya, entonces un día está mejorando otra vez.

Y después le sigue doliendo su diente y después un día llegó un paraguayo ahí cerca de la comunidad. Y le hizo un su lugar, su casita, era un trabajador, un hachero también. Y después llegó otro más. Y el otro se llama Colmán y el otro González. Y ellos le visitó a don Emilio. Don Emilio no podía hablar nada por duele su muela. Y ellos esta hablando con don Emilio y entonces el otro le dijo a doña Tita, para que hizo su comida. Doña Tita hizo su comida y el otro le venció de esa comida. Los dos paraguayos ellos le cura cuando una víbora le muerde a una persona, ellos le cura. Entonces el otro paraguayo le venció esa comida y le dio a don Emilio para que come. Cuando duele pero el come un poco, come un poco y después dejá. Y después que llega y después que comió todo el otro le hizo preguntar a don Emilio : « ¿cómo es tu nombre ? »

Después le hizo preguntar a don Emilio cómo es su nombre, como es su apellido y le anotó el otro. « Cuanto tiempo que ya estamos enfermo ? » Mi mama le dijo cuantos días. Y el llevó su nombre a su casita y el otro le venció la comida y le díó...

— Cómo le « venció » ?

— No sé, como tipo rezó, rezó con la comida y después le dio para que coma. Como un médico curandero.

Ellos se fueron a su casa y Emilio se quedó en su casa. Y en la madrugada se despertó y no sentía más su diente, ya estaba mejorando ya. No sentía más y se despertó y caminaba y estaba más mejor. Y mi mama le preguntaba a don Emilio que pasa con su diente y el decía que ya estaba mejor. Por a través de los paraguayos, ellos le ayuda a don Emilio.

Había un indígena también, se llama Vicente Masiel. El es excombatiente de la guerra del Chaco también. El es Sanapaná, es de otra parcialidad. Como que el Emilio no conocía su historia, pero sabia por la vista y por su tío [chicharrón] que le comentó quien era ese.

Dice que cuando el está bien con su diente y después se mora. Se muda ir a trasladar a otro lado. Y después cuando el su compañero le invito a don Emilio pero el no

quería trabajar mas porque esta flaco todavía. Entonces unos cuantos tomaraho se fueron hacia Casado para trabajar en otro lado.

— Que edad tenía ?

— Ya tengo treinta y cinco o cuarenta por ahí.

Después unos cuantos tomaraho se fueron y después peleó con los paraguayos. Los paraguayos no querían que entraran ahí en la zona. Los hacheros paraguayos se pelearon con los hacheros tomaraho.

— Se pelearon los Ishiro y los Hachero ?

— (risas), así nomás. Dice que el Juancito estuvo también en **Debytposhuta**, en ese lugar.

— **Debyt** es hueso y « **poshuta** » ?

— Yo te voy a mostrar, es como un gancho así...

— Es un tipo de hueso, como costilla ?

— **Ehe**.

Ellos estuvieron allá trabajando y los paraguayos no querían pagar su trabajo. Y el capataz de los tomaraho peleó con los paraguayos. El capataz era paraguayo también, entonces peleó con los paraguayos. Pero los paraguayos, el jefe, el contratista no quería reconocer ni pagar a los trabajadores. Entonces el día siguiente trajeron los bueyes y ataron la carreta y le dijo a la gente que se preparen que se van a ir para Casado otra vez. Eso dijo el contratista. Que se vaya tomaraho. Entonces ellos se fueron con la carreta y salieron de tarde y hasta el amanecer. Sigue caminando los tomaraho y las mujeres, solo la carga nomás que se puso en la carreta. Y ellos solo caminar hasat que llegar adonde ellos se fueron. Y algunas mujeres lloraban y estaban descanzadas. Y los señores caminaban.

— Cuánto tiempo hay de **Debytposhuta** a Casado ?

— Dos días con sus noches sin parar.

Ya dolía mucho las piernas, ya estaban hinchadas ya. Dice que cuando había un problema entonces dejaban todos su trabajo. No hay reclamo y nadie no le apoya a los tomaraho para que ir a buscar al patrón para que paga su trabajo. Mas que hubo un problema dentro de los trabajadores y entonces ellos abandonaron su trabajo y se fueron a otro lugar a buscar otro patrón y otro contratista y siempre ha sido así. Cuando devuelve otra vez los tomaraho, cuando volvieron otra vez a la comunidad...

— Donde estaba la comunidad ?

— Dice que no hay comundiad. Solamente una aldea. Cuando ellos estaban ahí, dos o tres años y se fueron otra vez a buscar el trabajo. Cuando se iba se iba con la mujer, con los hijos, con la Eligia, y los otros se iban a otra parte. Se fueron hasta que trabajan toditos allá y después se van de nuevo. Pero no hay comunidad, solo unas carpas no más, de plástico. Y ahí ellos hicieron como su casa. Entonces cuando ellos terminaron el trabajo, sigue ir otra vez dejando la comunidad. Como había o tenía comunidad. Y por eso le dijo a don Emilio que parece que los paraguayos no los conoció a los indígenas tomaraho, por eso nadie los apoya a los indígenas, porque no había comunidad. Mas que igual como un bueyes. Los bueyes cuando el quería llevar para usar para trabajar. El lleva y cuando trabajar todito, llevar otra vez al lugar. Así andaban los tomaraho.

— Pero cuanta gente era ?

— Dice que no era como para quedar sino que el ya no tenía los patrones ya no tenían mas confianza porque el estuvo enfermo entonces los contratistas le contrata a las persona, diez o quince cada contratista. Entonces no como para que todos ir con un solo contratista. A veces quince personas...

— Quince hombres ?

— Quince hombres y con sus familias. Entonces cuando había un, si alguien estaba enfermo entro de ellos, el contratista ya no quiere dar mas provisiones personal al que esta enfermo. Y ellos se enojaron con el contratista. Porque no quería dar más víveres al compañero. Porque el decía que era haragán y que no quería trabajar. Entonces ellos dejaron su trabajo y salieron. Y por eso que nunca los tomaraho no está como capacitar. Nadie no le apoya. Y también que dice que el tomaraho cuando hubo un trabajo, tiene un trabajo, trabaja, trabaja como un animal. Si algunos patrones que le ama a un indígena, pero no todos los indígenas, sino dos o tres personas no más.

Dice que cuando don Emilio ya estaba mejor y después se fue a trabajar con un señor que se llama Franco. Ellos le pusieron su nombre **Agatá'**, en **ishir**, ellos le pusieron ese nombre.

— Qué quiere decir ?

— Ese es pájaro, ese está gritando por acá nomás, ese es negro. Entonces ese señor le trata a don Emilio para que trabajar con el y entonces trabajó. Trabajó mucho tiempo y después le hizo un arreglo con el. Y después le sobró setenta mil guaraníes. Y le dijo a don Emilio mañana venir y te voy a pagar todo tu dinero que te sobró. Y el otro día don Emilio se fue a la casa de don Franco y después le dijo a don Emilio : « había

sido que yo estaba equivocado, ayer te dije que te sobraban setenta mil guaraníes y había sido que tu cuenta es. Vos no sobró nada. Tu cuenta es. Vos estas debiendo. Pero te voy a ayudar. No te preocupes Yo te voy a ayudar. Vos debés setenta mil guaraníes pero yo te voy a ayudar ». Y le dio cinco mil guaraníes como ayuda nomás. « Lo único que te voy a dar son cinco mil para tu uso, por amigo que somos ». Pero entonces eso no es como amigo sino que se está jodiendo al Emilio. Y el Emilio no se dio en cuenta.

Después de estar jodiendo a don Emilio, después de un tiempo, le invitó otra vez. Una semana después le invito otra vez : « Yo te conseguí otro trabajo para tí don Emilio. Para qué vos querés ir otra vez ? yo te conseguí un trabajo ». Y entonces el Emilio se dio en cuenta que le esta jodiendo. El otro día le llamó para que sacar la provista y entonces don Emilio le aceptó. Entonces el le quitaron, sacaron la provista y en cada artículo sacar por diez kilos cada articulo. Carne, aceite, fideos, arroz, hierba, toditos los víveres. El patrón le dijo, saca nomás para tu trabajo. Y en la tardecita llego el tren y el se fue al kilómetro cuarenta con el tren. Lejísimos. Dejaron al patrón. Y después el patrón vino a buscar al don Emilio con un auto, con un trencito, autovía le dicen. Ahí lo fue a buscar a kilómetro cuarenta y lo encontró ahí dentro del tren. Entonces le hablaba con don Emilio « por qué yo te dí la provista y vos me estás jodiendo ? Cuando nosotros lleguemos allá yo te voy a acusar con la comisaría, en la alcaldía. Porque se llevó la provista ». Y don Emilio le dijo al patrón, « no ni un problema, vamos hablar, hablamos en la alcaldía. » Y ellos se fueron primero para demandar a don Emilio. Y Emilio se fue por tren. Hasta que llegar en el lugar, en cuarenta.

— Andaba solo o con la familia ?

— Todo con la familia.

— Juancito estaba también ?

— Si estaba también.

Cuando llegaron al kilómetro 83, había un pueblo.

— Como se llama ?

— Ochentaitrés se llama. Ahí estaba la comisaría. En kilómetro 40 también había comisaría. El patrón no había ido a la comisaria para demandar. Porque don Emilio ya tenía una renuncia de la comisaría para cualquier cosa si había un problema. Con ese señor ya aclararon ya.

— No entiendo...

— El patrón no se fue a la comisaría. Solo llego a la zona de ochenta y tres y se

fue a otro lado porque no quería ir a la comisaría. El patrón tenía miedo porque el le jodió mucho a don Emilio y por eso...Había una aclaración y entonces Emilio le iba a ganar. Le mintió nomás a Emilio para que tenga miedo. Después siguiendo así don Emilio y por eso un poco de trabajo le dieron porque saber su capacidad. Porque el no quería trabajar por de valde. Quería trabajar pero quería cobrar su trabajo. Pero le dieron poco trabajo porque el patrón le contó a los otros patrones. Entonces y como quería ganar un poco de plata, cuando el trabajaba mucho y sacaba poco provista y no sacaba ni carne sino que sacaba solo la **shura [guaraní]**, las menudencias, las cabezas, las tripas nomás. Así para guardar más plata. Porque ellos las tripas le dio nomás. No figura en la cuenta. La cabeza solo le daban nomás. Entonces el le dio en cuenta que iba a ganar mas plata. Entonces por eso el le contó otra vez y por eso anteriormente los paraguayos les jodió a los indígenas y a los mismos paraguayos también. Por eso algunas veces los trabajadores le mató al patrón nomás. Algunas veces esos paraguayos mataban a sus patrones. Los tomaraho no. Se iban nomás. No hay reclamo, tranquilo.

Después, cuando salió allá, cuando hubo problema con su patrón. Salio allá y llegó ahí mucho los tomaraho junto a él, junto a don Emilio. Se juntaron de nuevo ahí.

— Cuantos eran ?

— Como veinticinco familias. Veinticinco familias. Llegaron de un lugar y después un patrón que le dio trabajo a todos los tomaraho.

— Cuantos años tenía Emilio ?

— Cuarenta, hace como veinte años por ahí. Le dio trabajo y ellos trabajaron hortaliza.

— Dónde era ?

— En kilómetro cuarenta, en la misma línea del tren de Casado.

Trabajar en las hortalizas pero no de las de cincuenta por cincuenta, sino de cien a cien. Muchos trabajadores, mucho indígena estaba ahí, Toba Mascoy, Lengua, ellos trabajaban ahí también en las hortalizas. Ellos trabajar, trabajar, trabajar y después se fueron otra vez en otro lado. Llegó el otro tomaraho y le contó a ellos que allá en la otra zona ellos ganaron mucha plata y ustedes trabajando acá no ganan nada.

— Quien contó ?

— Tomaraho le contó a los compañeros de Emilio. Los otros tomaraho le dijeron a los compañeros de Emilio.

— Los otros quienes eran ?

— Juancito era de los otros. Así varios. Se fueron un paraguayo como un cacique. Un paraguayo era como cacique de los otros tomaraho. Se llamaba Martínez. Ese quedó como cacique dentro de los otros tomaraho para contratar con los capataz y con los contratistas. Ellos les dio el trabajo, el cacique. Pero como era un paraguayo entonces trabajaban mucho y ellos estaban en contacto con los paraguayos. Los otros tomaraho tenían un cacique paraguayo. Cuando se juntaron ellos le dijeron que estaban trabajando mejor. Como tenía el paraguayo de cacique entonces los paraguayos les respetan también. Entonces le pagaba cuando entrega su trabajo. Le pagaban al paraguayo y este le daba a los tomaraho lo que sobró, el que tiene haber entonces le dió. Así. Siempre trabajando con los tomaraho así. Entonces cuando los invitó a los compañeros de Emilio algunos se fueron hasta juntarse toditos ahí. Dejaron a don Emilio allá solo. El seguía en cuarenta trabajando con las hortalizas. Los otros se fueron al treinta y cinco con Martínez en el quebracho. Y un día llegó el señor Mario Acevedo, es el que tiene trabajo, el que trabaja los rollizos. El le dijo al don Emilio, « por qué vos estas trabajando con esa hortaliza ? Ese no es tu trabajo...vos tenés que trabajar con el hacha, vos sos hachero, esa es tu profesión. Si vos vas a quedar acá algún tiempo va avenir otra vez sus compañeros, sus amigos, otros tomaraho. Ese trabajo es solo para los haraganes ». Entonces don Emilio no le dijo nada porque ese trabajo es trabajo también, pero es liviano. Pero ellos hacer mucho, ellos plantaron papas, repollos, zapallos, zapallitos, tomates, entonces ellos entregan a un almacén de la empresa y la empresa misma le repartió en todos los lugares para le dio así a los trabajadores. Entonces don Emilio no le dijo nada, se quedo tranquilamente trabajando ahí. Pero los otros tomaraho trabajaba siempre con la hacha. Porque Mario Acevedo no quería que dejaran el hacha, porque ellos más produce, más trabaja rápido y más produce y menos les paga que los paraguayos. Por eso no quería que dejaran a los hacheros.

Siguió trabajando en la hortaliza y en las plantas. Plantaron sandías, batata, mandioca... El su trabajo también en la empresa, pero como el no quería que los tomaraho trabajen ahí porque mas producen allá. Por eso el quería que los tomaraho dejaran ese trabajo. Emilio sigue trabajando ahí en ese lugar. Y después un día llegó un día que arreglo : como ellos siempre trabajaba no hubo arreglo y después cuando llego un día al fin hubo arreglo, pero después de muchos meses, por ahí diciembre. No pagaban todos los meses. Pagaban al final del año no más. Y después cuando termino todas las plantaciones ellos plantaban maíces, porotos, sojos, no se que otra más. Después ellos le atendió, le cuida esas plantaciones. Muchos pájaros le comían ahí. Ellos le cuidaba las plantaciones.

— Cuanta gente estaba contigo ?

— Mucho, mucha gente, pero no eran solo tomaraho. Los otros eran otros indígenas. Estaba mi señora, mi hijo y doña Eligia. Este mi hermano que esta acá ese ya tenía otro trabajo.

— Y Daniel ya había nacido ?

— Si, pero era chiquitito, como mi nieto que está ahí.

Cuando ellos trabajaron ya no hay más plantación solo único que le cuida las otras plantas. Entonces ellos cuidaban para que pájaros no comen las plantaciones. Eso cuando vas a llegar al galpón, llegar ahí eso para presente y para ausente. Y le anotó su nombre. Hoy llegar. Y mañana sigue llegando : y anotó. Y vos no llegaste, entonces, ausente, anotó. El otro, no está, así. Porqué. Porque vos corrió para pegar los pájaros, así y entonces sigue corriendo, y para acá y para allá, así sigue corriendo, entonces se descansa, algunos ya se descansan ya. Ya estaba descansado ya y no quería trabajar más. Pero su anotación día por día está escrito, entonces como el señor le trata a todos los indígenas les trata bien, no falta nada, y por eso los Maskoy no los dejó a ese el patrón. Arias se llamaba, el señor Arias, el patrón. Ese trataba bien a los indígenas. Mas liviano el trabajo pero son trabajo también. Y cansado. Algunos indígenas salió ahí por que quería plata. Pero ahí no había plata, solo víveres no mas. El entregaba el arreglo después, recientemente, pagar a sus trabajadores. A su personal.

El trabajar mucho con Arias. Y Arias cada año, cada un año. Ya esta arreglo mas que pagar a sus personal pero cada un año que vos trabajaste con él, y el le dio, tenia regalo para tí, para el personal. Entonces el le dio a todito el personal su regalo, como un canasto familiar, entonces le dio a cada persona. Y un día llego su compadre y el invito a don Emilio, el compadre de don Emilio, un paraguayo, y entonces le invito a una nueva estancia en donde había mucho trabajo. De hachero y también rozado, y también alambrado. Va a construir una casa. Una estancia nueva. El le pidió a don Emilio para que ir para hacer esa construcción. Entonces como Emilio no quería ir pero la obligación viene por mi mamá, doña Tita le obliga a don Emilio para ir. Porque ella no quería mas andar con los otros indígenas, ella quería andar con su gente, con sus tomaraho. Entonces don Emilio se fue.

— Había problema con los indígenas ?

— No, no hay problema. Solo que ya no quería estar sola. Lo que pasa es que ese [Daniel, el hijo] estaba demasiado chiquitito nomas.

— Vos que edad tenés Daniel ?

— 32, el quince de agosto son 32 años ya. Igual, pero sin asado, porque no hay cabra.

Cuando el se fue a trabajar también cerca de una máquina, como un máquina. O sea que no es un máquina, es para cuidar los nidos de la gallina. Entonces el mayordomo le vio que mucho trabajo el hicieron, buen trabajo, respetuoso, y tampoco le dijo que un día van a venir para buscar a el para otro trabajo.

Cuando don Emilio quería salir de ahí. Todo el otro trabajo, quería salir de ahí, y después su patrón vino : « por qué don Emilio quiere ir ? qué falta ? Decíme no más yo voy a dar, por qué querés ir a otro lado ? qué te falta ? Por qué querés trabajar otra vez en la hacha ? Vamos a trabajar acá nomás, tranquilo. Decíme nomás ». Y don Emilio no le dijo nada, quería ir nomás. Igual el patrón le dijo : « yo te voy a dar una vaca. Para que sea usted tenía un poco de leche ». Entonces un día le muestra a don Emilio cuales vaca para que elija. Y después don Emilio agarro esa vaca y la vaca tenía miedo a don Emilio, quería correr, pero después el le agarró. Como el conocía mucho porque el ya era vaqueano y montaba mucho los caballo, ya sabía como para manejar la vaca. Entonces le agarro, le agarró, le agarró, hasta que le mansó esa vaca. Ya ella ya tenía mansita ya. Cuando vos vas a ir sacar leche entonces no es necesidad para guerrear con la piola, mas que atar su pierna a los dos lados nomás para sacar la leche. Y le llamo el patrón general. Decir que acá, en la estancia, que hubo un señor que se llama don Emilio y el amansó una vaca y la vaca estaba mansita, si usted la quería llevar la vaca nosotros te vamos a dar para tuyo, le dijo su patrón general. El patrón que don Emilio, el Arias. Arias le dijo al patrón general. Y le dijo a Arias, que le diga a don Emilio que no largar la vaca y decir que esta en el corral que nosotros vamos a ir para que ver.

Dice que llego el patrón general y le dijo a don Emilio, dónde esta la vaca, muéstramela. Don Emilio se fue y le mostró la vaca. Está mansa ? Si esta mansa. Andá y agarrá la vaca. Entonces don Emilio se fue a agarra su vaca así, le agarró por la oreja, y entonces ellos le tomaron foto, y también el hijo de la vaca, también le amansó. Y entonces el patrón general le dijo a don Emilio : nosotros nos vamos a llevar esa vaca, porque esa vaca son de la empresa. De la empresa Carlos Casado, nosotros nos vamos a llevar para usar la leche, porque ya es mansa. Pero yo te voy a dar otra vaca, esa tenés que amansar y esa es para vos, de regalo. Porque vos amansaste esa. Entonces nosotros vamos a regalar una para vos. Entonces don Emilio le acepto. Y ellos le enviaron un tren y le metió en el tren y entonces se llevo la vaca con su ternero. Y después cuando don Emilio estaba esperando la vaca, no llegó todavía y la doña Tita no quería quedar mas, ella quería ir a la otra comunidad, y así don Emilio abandonó su trabajo y se fueron, antes de que llegara la vaca. Se fueron en la otra lugar para trabajar en el otro lugar y dejó su patrón y sus cosas y la propuesta del patrón general. Porque el ya le anotó su

nombre, y así para que hacer un documento para que sea que don Emilio tenía documento de la vaca. Y entonces no llegó todavía y don Emilio se fue. Salió del lugar. Se fue donde los otros tomaraho.

Entonces pero antes de eso y le pregunto a don Emilio, « por qué vos sabes amansar la vaca ? » Entonces Emilio le contó que cuando yo era jovencito estuvimos trabajando con un señor hace mucho tiempo, y después cuando no me gusta más trabajar en esa estancia entonces yo dejé. Porque yo gané poco. Entonces ese el trabajo, pero sí por vaqueanía. Aprendí mucho el trabajo sobre la estancia. Pero ellos no le quería más dejar a don Emilio para que se fuera en otro lado. Ellos le quieren dar más trabajo. Y le querían ayudar a don Emilio también. Para que amansar una parte de las vacas para esa empresa, para sacarles la leche. Pero como la señora de don Emilio no quiere más ese lugar entonces obligatoriamente se fueron de ahí no más.

Sabes nico, esos Maskoy en kilómetro 40. Eso yo esta contando a mi hijo. Yo salí de ahí y ya estaba mis hermano indígenas. Ellos se quedaron ahí. Todavía están ahí. Ahora esta mucho gente, mucho indígena. Si mi señora no dice nada, yo todavía estaba ahí, si yo ya tenía vaca ya. Y mi señora quería ir con su papá, antes había su papá. Y su papá estaba en otra estancia trabajando con los tomaraho. Había mucho tomaraho, unos sesenta tomaraho había por ahí. Y su papá estaba junto con ellos. Ellos quiere irse con su papá. Y como yo voy a decir....

— Donde manda capitán...

— Yo dejé mi vaca, mi patrón, ya quedó ahí. Y me fui a otro lado y busque otro trabajo. Ahí yo tenía buen patrón y buena vaca. Y el patrón cuando me fuí de ahí, la vaca le dió a su personal. Ese patrón después se fue y vendió una partida de sus vacas y las otras se las dio a su personal. Entonces le regaló mucho a los Maskoy. Entonces el recuerdo de los patrones ahora ya tiene mucha vaca los Maskoy pero hay poco.

Por eso nico a veces estoy cansado y yo recuerda mucho ese tiempo en que me agarró ese tiempo mejor y me fui de valde nomás.... Dejé mi suerte. Esa era mi suerte. Yo quedó no más por ahí. Y me fui. Ahora no tengo ni una cabra nomás, ya no tengo. Hace veinte o veinticinco años. No tengo gallina, ni pato, ni nada. Seis o siete años trabajé con arias. Todos los Maskoy trabajaron con arias. Ese lugar donde yo trabajaba tenía mucha gallina, mucho pato, hay chanco... Ahora no tengo nada, perdí todo nomás.

— Pero tiene mujer... Si no hubiera quedado sin mujer...

— Y yo vine y casi se muere mi mujer. En Potrerito. Me fui a una estancia con los otros tomaraho. Yo vino primero a hacer piso, lindo, hacer mezcla para hacer piso. Mezcla de cemento. Eso era en Boquerón, en estancia Boquerón.

Dice que cuando llego en la otra estancia ya empezó a trabajar... o sea que el todavía que no trabaja pero ya quería trabajar y le dijo al nuevo patrón que el le pegaba en una campana y todo los trabajadores viene ahí y le repartió su trabajo. Entonces llegó don Emilio y le dijo « vos querés trabajar ? » si, yo quiere trabajar. Si vos me va a dar un trabajo no hay problema. Si no hay entonces voy a buscar a otro lado. « No, yo digo nomás, yo tengo trabajo para tí. » Y le dio a don Emilio el trabajo del piso almidonado, con un paraguayo, y entonces el paraguayo estaba esperando a don Emilio para que trabajar juntos. Entonces un día empezó a trabajar en una estancia.

Cuando empezaron a trabajar tiene todavía los víveres. Se acabaron los víveres y también el almacén mismo donde hay el patrón no hay mas víveres. Porque los víveres vienen por Puerto Casado y ahí en la zona no había. En la estancia Boquerón. Para adentro en la zona de Puerto Casado. Y entonces el, se terminaron los víveres, todos, con todos los paraguayos. Y entonces los tomaraho se fueron a robar de un tajamar. Pero los tajamar están prohibido, para que no se ensucie el agua. Y los tomaraho se fueron a buscar el anguila ahí. Entonces como de noche ellos se fueron, llevar su flecha y buscar sus anguilas. Y entonces y le sacaba ahí de abajo de la tierra. Y ellos llevaron. Y un día la señora Tita se dio cuenta y se arrepintió porque esta recordando lo que paso en kilómetro cuarenta porque ellos allí estaban mejor. Mientras que cuando estaba junto con los tomaraho estaba muy mal. Le falta mucha cosa, ya no hay merienda, así. Y le dijo a don Emilio, ya no hay mas comida, estamos mal así. Pero por culpa de ella no más era. Y entonces Emilio siguió trabajando, termino su piso almidonado pero no hay nada de comida. Y todavía no hay dinero también. Entonces como los indígenas tomaraho ellos viven de su comida típica pero los paraguayos no hay comida.

Dice que cuando termino los víveres, no hay camino todavía. No hay camino sino solo los caballos que trajo los poco de víveres. Y después cuando subió el agua, había un estero, un riachito, y subió el agua y ya no había más camino. Entonces ellos quedaron aislado no más. Puede trabajar pero la estancia estaba aisladaa. Y después cuando ellos trabajaban ahí ya no había mas comida ni para los paraguayos. Después se reunió y los tomaraho tenía su encargado, como cacique, el padre de don Anselmo, Antonio Amarilla [en ishir **Seguidisé**]. Y también los Mascoy tiene su encargado también, como su cacique. Se llama Gabriel. Y como Emilio trabajaba junto con los paraguayos, haciendo un piso, entonces los otros hicieron un rosado. Le juntaron a don Emilio para que le hablara a su jefe y para pedir al patrón que les mate una vaca o un novillo para toda la comunidad. Ellos hicieron una reunión y se fueron a pedir al patrón y entonces el patrón le acepta la propuesta. Entonces les mandaron a traer los animales para los personales. Solo comer carne no mas, no hay otra cosa. Entonces como el señor don Emilio no quería abandonar a su gente, estaba siempre junto a su tía, a su

suegro, a sus parientes, y le pensaba así también, la pasaba muy mal y a algunas veces pasa bien.

Siempre ellos trabajaron continuado porque ya llegó los víveres. Trabajo otra vez. Trabajar, trabajar, hasta que algún tiempo llegaron otros contratistas para el rollizo. Hacheros. Como ellos trabajaban en la zona de la estancia ellos hicieron un rozado algunos hicieron un alambrado. Entonces llegó los contratista y le compra los trabajadores. Llevar dos tres personas, seis, siete personas y le dio la plata y ya llevaron ya. Se separaron todos los tomaraho. Algunos se fueron para un lado y otros para otro. Se separaron toditos. Quedaron como veinte familias. Y como Emilio y con su parentada ellos trabajaba en un rozado. Y dentro esta de la estancia ellos esta casi quince o diez familia tomaraho que se quedaron ahí. Y ellos le dieron el trabajo para siempre. Y los otros se fueron ya. Ellos ya no tienen más su entrada. Cuando se fueron a otro lado. Llegaron a la otra estancia y ya no hay mas trabajo para ellos. Porque el mayor general ya no le gusta mas que vende o negociar su trabajo. Que los contratistas compra a los trabajadores. La gente de la otra estancia se compro esos trabajadores. Al patrón no le gustó. Esos se quedaron trabajando particular no mas. Se juntaron con los paraguayos, se fueron a trabajar, a trabajar y después cuando hicieron arreglo le dieron un poquito no mas. Mientras que Emilio y otras familias se quedaron en la estancia. Aunque el trabajaba en otro lado también, junto con la parientada trabajaba en otra estancia también. Con otro contratista. Entonces el mayor general que los echó a toditos... El dice que yo no voy a dar mas trabajo a ustedes...vayan a buscar en otro lado, y entonces dejar a Emilio y a todos....sólo los únicos quedaron diez o quince familias ahí. Emilio no estaba mas con ellos. Se fue otra vez. Busca trabajo. Le pedir el trabajo y entonces ellos le busco su nombre en la planilla, y si no está en la planilla entonces no hay trabajo. Buscaba y encontró el nombre don Emilio y el resto no hay entrada. Entonces ellos se fueron abandonados y Emilio se quedó. Y después sentía que el no quería trabajar nada. Porque yo voy a trabajar solo no mas, se decía. Todos mis parientes quería trabajar y usted no va a dar. El patrón dijo que nos estaban en la planilla y no puede dar trabajo : « Nosotros a través de escrito tenemos que dar cuenta. No es como trabajar así, individual. » Como ellos esta asegurado, así por eso nomas tenemos que trabajar.

Cuando empezó a trabajar entonces su capataz le dijo. En la madrugada va avenir nuestro patrón general. Y entonces llamo a don Emilio : « dice el capataz que vos quería ir, por qué ? qué falta ? » ¿ Por qué yo estoy trabajando y mis parientes no trabaja ? « Porque ellos no están en la planilla, pero yo voy a dar trabajo a ellos. Llamarlos y vamos a anotar su nombre » , y entonces llamó y le anotó su nombre, cuántos estaban ellos. Le anotó todos sus nombres y después les dijo voy a traer una carreta para que traer los víveres. Y al día siguiente vino la carreta...

— Cuántos parientes eran ?

— Como once estaban trabajando en la legal. Pero siete familias que no estaban en la planilla. O sea dieciocho familias. Eso era en Cañaverál, en la zona de Casado. No en la zona del tren. Tiene sus rieles ahí pero tenés que entrar en el adentro.

Y después siguió trabajando ahí. Hicieron un alambrado hasta que ya todo hecho y después le dio un trabajo a don Emilio y don Emilio trabajar con carreta. Ya estaba como carrero. Siguiendo trabajando, siguiendo trabajando y sus parientes se empezaron a ir hasta que ya se quedo solo. Ya dejo su trabajo para seguir a su parientada. Yo se porque los tomarahó nunca dejar a los otros estar allá, así. Si unos esta ahí, entonces siempre se juntaron. Igual como gallina. En el día estaban separados así, pero en la tarde se juntaron todos en su gallinería. Así es como tomarahó.

Cuando ellos estaban trabajando entonces después deja su trabajo y salió ahí y se fue a buscar a otro lado donde tiene trabajo y tiene un poco de dinero para ganar un poco. Y después ya se fueron hacia otro lado y después ya se vino ya a Toropampa [ishir : Toropamp/os/o] y conseguir su trabajo. Y después se fueron ahí y encontraron su contratista para trabajar. Y después cuando trabajaba con su contratista y después se fue a contratar el mismo. El mismo tomar en su cargo. El se transformó en contratista. Ya esta solo. Ya trabajo con su soledad. Ya no depende de paraguayo contratista sino de el mismo no mas. Siguió trabajando hasta que llegar a Santa Rita, hacia dentro. Había esta cerca de acá de Puerto Boquerón. Ahí sigue trabajando hasta llegar a Tercero, se llama ese lugarcito. Solo con su suegro. Y con Alicia también. Y después se enfermó doña Tita. En Santa Rita. Y entonces cuando nació Victoria y no se qué pasó y después se enfermó doña Tita. La llevaron otra vez en Puerto Casado. Acá en zona de Boquerón todavía no había camino. De Toropampa a Salado, de Salado a Puerto Casado, así. Con autovía chiquitito. Cuando llegar en el Santa Rita ya tiene una camioneta hasta Toropampa y ahí cambió de vehículo y de ahí hasta Salado y de ahí tomó un tren, un autovía, y ahí se fue hasta Puerto Casado. Ahí le atendió, la doctora. Después le recuperó su salud y vuelve otra vez. Como el ya tenía su documento ya estaba asegurado ya. Entonces se vuelve otra vez. Cuando el estaba allá, pero siempre los víveres nosotros los hijos de don Emilio retirábamos. Yo tenía como siete o ocho años. Don Emilio estaba allá y los patrones cada quince llegaba una carreta con los víveres para nosotros, para toda su familia mientras Emilio estaba en el hospital Y nosotros estábamos con nuestro abuelo.

Llegaron en el hospital y había una enfermera que era indígena. Maskoy, se llamaba Clarisa. Y entonces como ella estaba de guardia y ella cuidaba a doña Tita. Y la hermana de monja llevaba a don Emilio a la parroquia y le dio un lugar. Y había nuestra hermana que Emilio llevo con ellos. Maria Luisa, tenía dos años. Ella está en 14 de Mayo ahora.

Esta es mi parte ya. El estaba preocupado porque nosotros estábamos en el Salado. Yo Crecencio, doña Lidia y Bozón. Ellos nos acompañaron a nosotros porque nosotros nos fuimos a seguir a mi mamá y a mi papá. Y don Sacarias [Bozón] y doña Lidia ellos nos cuidan a nosotros, como es nuestro pariente. Y don Emilio esta preocupado, el escuchar que cayó un tren. Porque el transporte de tren el que nosotros queríamos tomar para ir a Puerto Casado. Y don Emilio escuchó que un tren se cayó en una parte y murió un maquinista, lo único que yo sé, o sea que los comentarios me dijo. Un mensaje me dijo que solo un maquinista se murió y todos los pasajeros se volvieron a salado. Nosotros ibamos adentro. El tren siguió verdad, pero la maquina cayó y el maquinista murió. Y el acoplado sigue en el riel hasta que paró como a quinientos metros. Entonces don Emilio le puso tristeza. Parece que murió todo mi hijo, todo mi pariente. Entonces le quedó solo una hija. Y el no le pregunto a mi madre porque estaba con suero y en ultimo estado. Nosotros ya vuelve otra vez a Salado y de ahí con un camión a Toropampa. Ahí se presentó al patrón para que saber y le dieron otro vehículo y nos llevaron hasta que nuestro lugar en Tercero. Nosotros llegamos ahí y quedamos ahí y quedamos esperando y don Emilio no llegaba todavía porque estaba en el hospital mucho tiempo. Como dos meses estuvo en el hospital. Estaba grave doña Tita.

Cuando el estaba en el hospital poco comía. El se preocupaba mucho porque no sabía nada de nosotros. El no sabía también si la doña Tita estaba recuperando o no. Y después al otro día le vio a doña Tita y estaba mejor. Y después doña tita le pregunto : y nuestros hijos. Y como el no quería preguntar que nuestros hijos estaba de vuelta. Solo preguntar que nosotros estábamos de vuelta. Porque nadie acompañó a los niños por eso esta de vuelta no más. Ella salió dentro de veinte días y los doctores le dijo que se quedara un tiempito ahí en Casado y que las Hermanas le van a ayudar mientras sigue tratamiento. Y se quedaron ahí hasta que ya estaba mejor ya. Dos meses se quedaron ahí hasta que ya estaban de vuelta.

Dice que cuando salió del hospital la Hermana le dio un lugar y algún tiempo, hace mucho tiempo ya estaba en Casado. Y el doctor dijo que ya esta bien su esposa, puede volver nomás a su lugar. Y entonces el quería volver a su casa y la Hermana le dijo : « vos tenés documento de libreta seguro de Casado ? » Si, tengo, tengo seguridad del trabajador. Entonces le busque mi bolsón y le dio a la Hermana y entonces la Hermana me dijo : « me acompaña en el escritorio, mientras hablo con el gerente ». Y se fue con la hermana y hablaron con el gerente de la empresa de rollizo. Y le dijo : « gerente, este señor ya quería volver ya, porque ese es un trabajador asegurado. El no es como venir para pasear sino por parte de salud a traer su esposa ». « Y entonces qué necesidad tiene ? » « Necesita un poco de plata ». El gerente le preparó un poco de viático y le dio un poco de plata para que volver al lugar donde esta trabajando. Eras en Tercero. Después

cuando le dio el plata don Emilio se fue. Pero el plata, el hacer un recibo, como para mandar sus documentos en Toropampa, para que ahí, en el arreglo, le den su cuenta. Le dieron la plata y su documento.

Salió cuando el gerente le dio la plata. El gerente ya viene sobre Toropampa, por el autovía. Hasta Salado el autovía y después por ruta y camión hasta Toropampa. Entonces cuando don Emilio viajó con su esposa y su hijita Maria Luisa, y llego en Salado y le vio al gerente. El gerente le dijo « vení y vamos con la camioneta antes de que el sol sea demasiado calor ya vamos a estar en Toropampa. »

— Ese tren pasaba todos los días ?

— Un día por medio. Y no llega hasta el puerto. Llega hasta 83 y después otro tren lleva. Va de puerto Casado hasta 83 y después toma otro tren hasta Salado.

Y después encontró a Feliciano, o sea que llegó a Toropampa y encontró a Feliciano. Y este le dijo, tu hijita está todavía. Victoria, ella nació con problemas la mamá. Entonces ya ellos se fueron a Casado y Victoria se quedó. Nació en la noche y en el día siguiente ya se fueron ya. Emilio había pensado que parecía muerta porque era chiquitita. Pero doña Aparicia cuidaba la Victoria hasta que tenía dos meses. Ya llegó don Emilio y escuchó que la Victoria vivía todavía. Y le contó a doña tita y esta se puso feliz.

Cuando llegaron a Toropampa y después en la tardecita se fue con el jefe, con el patrón. El patrón le dio un poquito de víveres para su uso mientras tanto : « Cuando vos llegas ya vamos a dar otra vez sus víveres. Te voy a dar por mientras tanto ». Al otro día el gerente le llevó a don Emilio a donde estaba. Llego a Santa Rita y se presento con un jefe. Le dijo que llego el señor Emilio de vuelta otra vez. Y después se fue a Tercero, y ahí le encontró a Victoria otra vez, era muy chiquitita y su carita estaba flaca. Y después cuando Victoria era un chiquitita siguiendo trabajando otra vez. Y después de seis o ocho meses victoria estaba recuperando su salud ya.

Cuando llego sigue trabajando y después pasando dos o tres años terminó su trabajo y se trasladó. Había un señor que se llamaba Claudio Encina, el era como el jefe. Eso era en Toro Mina. Cambió su lugar ya. El señor Encina le dijo : yo te voy a dar un trabajo...

— Se fue solo ?

— Con la familia, y Bernal Vera, y Lucio, y mi suegro...Alicio no....Juan Torres también.

Ellos se fueron con Emilio. Y le dijo al Emilio yo te voy a dar un trabajo, allá, en el Tropero. « Vos conoces el tropero ? » No, dijo don Emilio. Y don Bernal dijo, yo sé el lugar Tropero. El otro día se fueron a tropero. Y llegó en la ciudad Tropero, o sea que

es un lugar nomás. Y trabaja ahí. Cuando trabajaba mucho tiempo y una espina que el le pisó y después quitó esa espina y no hace nada. Seis o siete meses después había una espina de algarrobo y le entró también en la pantorrilla. Y después el pensó que van a quitar y que no vas a ser nada. Pero después quitar, quitar pero no sale la espina de algarrobo. Entró, entró ahí y después quedó ahí en el dentro. Cuando caminaba hacia tres cuatro metros y después no puede mas ya. Y se sentó ahí. Vinieron los otros y lo alzaron y lo llevaron sobre cama. Ellos procuraban para sacar la espina pero no podían sacarla. Entonces dijo don Emilio : ya no puedo más para caminar.

Después había un señor que se llama Juan Torres y que le dijo a Don Emilio, vos no podes mas caminar, no podes caminar. Entonces y voy a ir hacia un carrería, se llama ese lugar. Ese tiene un carro y tiene caballo y todos los instrumentos. Hay encargados también ahí. Pero en la zona de administración donde estaba el jefe se llama Toromina y esta más lejísimos de ahí. Entonces a esa hora parece ya se fueron a buscar el caballo. En la noche llegó y trajo una mula, el Juan Torres, y después le preparó sus cosas y se fue don Emilio y Crecencio se fue con el. Yo me quedé con la mama. Crecencio se fue cuando tenía diez o catorce años junto al señor Emilio. Se fue y llego al lugar donde estaba el capataz y el contratista, así, y le dijo ir allá en la administración. A Toromina, y te van a hacer caso porque acá no hay nada. Cuando llegaron a Toromina ya llamaron un camión a Toropampa para que mandan un camión para que venir a buscar a Don Emilio. En la madrugada llegó el camión.

Cuando don Emilio se fue a Toropampa, el doctor le miró su espina y entonces el doctor sabió y le metió una inyección de sobre la pierna, una anestesia, le anestesió su pierna y su rodilla y después le operó. Le abrió para buscar la espina.

Cuando el doctor le operó y no encontró la espina. Se fue dentro de su músculo ya. En la vena se fue la espina. Entonces el gerente le preguntó al doctor, como está don Emilio ? Y el dijo que buscó la espina y no la encontró así que entro abajo de su vena. El gerente le dijo : « Emilio tranquilízate vamos a llevar a Concepción para que tomen radiografía y para que los especialistas te operen donde esta la espina. » Y don Emilio le dijo, yo tengo mi hijo con migo. Vamos a llevar le dijo. Pero Crecencio tenía miedo del avión y no quería viajar. Y don Emilio no quiere dejar a Crecencio ahí. Tenía doce años.

— Y tu Emilio que edad tenías ?

— Yo ya estaba así ya. Tenia como cuarenta y cinco. Ahora Crecencio tiene treinta y ocho por ahí.

Entonces y le dijo, el gerente, « yo te digo nomás ». Cuando se fue el gerente don Emilio le aceptó. Pero cuando se fue el gerente, el doctor le dijo, « dejar nomás don Emilio, si vos te vas a ir allá los doctores van a mirar tu pierna y si no la encuentran te

van a cortar no mas acá. Deja no mas, no vas a ir ». Eso le dijo cuando se fue el gerente. « Van a buscar donde está la espina y si por si acaso se perdió en tu pierna entonces vas a perder tu pierna. Deja no mas así. Cuando duele aguanta no mas hasta que termine la dolencia. » El doctor le dio los calmantes y la inyección, unos calmantes antibióticos para calmar el dolor. Entonces don Emilio se quedó. El gerente le dijo otra vez : « vas a ir ? » Y Emilio le dijo que no, que voy a quedar no mas. Entonces el gerente le dijo « mañana voy a buscar medio para que te lleve de nuevo a tu lugar. » Le consiguieron camioneta y lo llevaron al Tropero, cerca de Toromina. Barrerito se llama ese lugar. De Toromina a Barrerito y después a Tropero.

Cuando esta de vuelta en Toromina, llegó con su patrón Encina y el le dijo : « le quitó su espina ? » No no le quitó. « Y qué te dijo ? » El gerente me quería llevar a Concepcion... « Y después ? » No, no me quise ir...« Entonces cuando sintás mucho dolor tenés que avisar de nuevo nomas ». Y le mandó otra vez a don Emilio hacia el Tropero. Se fue y llegar al Barrerito y después al Tropero. Y después cuando llegó al tropero había sido que vino la creciente, el rio creció y le entró en la zona del centro, por el Periquito. Entro ahí. Creció el riacho y los paraguayos los pillo el agua, creció y ellos salieron del monte. Se fueron los paraguayos. Quedaron los tomaraho no más ahí en el monte. Y pasando tres o cuatro días y llego la navidad, el 25 de diciembre. Y los patrones le enviaron canasta familiar para navidad, todo bebida le dieron a cada persona, caña, vino...eso daban para navidad. Daban provista y bebida. Y también cuando le dio a todos los tomaraho y después se fue otra vez para seguir hasta año nuevo también. Entonces ellos ya quedaron. Pero Emilio no sentía más dolor pero estaba preocupado y quería caminar normal. Y quería ir a cazar y buscar una cosa en el monte pero no podía y estaba demasiado flaco, había perdido su peso.

Cuando subió el agua y después le agarro todito ese pantanal. Entonces ya no hay mas camino. Ni el caballo para venir. Nadie más para traer sus víveres. Entonces ellos echaron como un árbol como para hacer una canoa. Ellos lo vaciaron todo y ya sirvió como una canoa. Y ellos se fueron y después llegaron a otro lado y se fueron hasta llegar al Toromina y después le pidieron todos los víveres y los patrones le dieron. Los patrones ya saben que estaban hundidos en el pantanal y que no había camino. Don Bernal llevó los víveres con Crecencio hasta llevar en la zona donde estaban. Y le repartió los víveres.

Dice que cuando se fue Bernal el señor Encina le dijo « tienen que salir todos de ahí del monte porque ya no hay mas trabajo » , todos los territorios los agarro el agua. Salir y le avisó. Toda la gente salió nomas, cruzando el pantanal, con la carga en la canoa y la gente a pie. Emilio estaba no mas en la canoa con los niños. Y después cuando llegaron a ese lugar en el medio y se fue a anunciar que llegó don Emilio allá en el medio

para que alguien le vaya a buscar. Agarraron carreta y se fueron a buscar a don Emilio y se lo llevaron a Toromina. Y encontraron a un señor que se llama Sacarías Monzón, nuestro pariente, un tomaraho también. También la finada Merced, mi tía. Le encontraba ahí y entonces ellos le sentía bien y cuando llegaba ahí en el lugar pero siempre cuando el señor Encina que le dio todos los vivieres y también le alcanza a don Emilio. El no pudo mas trabajar pero siempre el patrón le ayuda porque el sabe perfectamente como un amigo hace mucho tiempo que trabajar con el y no hay ningún problema.

Cuando el le empezó a trabajar otra vez, de nuevo. Ocho meses después. Y después cuando empezó a trabajar otra vez, y el patrón le dio otra vez el trabajo y se fue. Dos más encima de los tomaraho que le acompaña a ellos. Sacarías y Macías, y el tenía un brazo cortado, un brazo menos. Y después cuando el empezó a trabajar otra vez siempre que el tenía su bastón pero siempre se fueron junto a ellos y trabajaron. Crecencio ya trabajaba ya con los rollizos. Yo tenía como cinco años nomás.

Cuando empezó a trabajar hasta que termino su trabajo y después hacer un papel para pedir el carrero y el inspector. Solicitar, verdad. Entonces había sido que antes don Emilio, antes de llevar su solicitud, ya hay mucho los paraguayos habían solicitado ya. El otro presentaba todos los papeles, y al último don Emilio con su parentada presentó su documento y los puso a los mas bajo.

— Que estaba solicitando ?

— Para que le entregue su trabajo. Solicitar de un inspector, de un recibo para recibir los rollos. Y el patrón le dijo, ese va a durar mucho tiempo, el recibidor van a ir donde ustedes tienen su trabajo. Yo te voy a dar permiso para que vas a otra parte a buscar trabajo mientras y no estés ahí de valde. Entonces Emilio y su parentada vamos a buscar a otro lado donde esta nuestra gente, a Santa Rita se fueron, donde había otros tomaraho.

— Quien mas estaba ahí ?

— Muchos estaban ahí, de los mismos. Alicio, estaba, el finado Mario, el Bruno Sanchez, el Feliciano, Gregorio, estaba también la gente que murió ya.

Ahí llegamos con mis parientes. A cazar, a buscar tortuga así. Nosotros no estábamos buscando trabajo, sino quedar nomás por ahí. Esperando los documentos. En su trabajo ellos estaban esperando. Entonces un día ya llegó la persona que los iba a buscar a ellos. Entonces se fueron otra vez para hacer un arreglo. A Toromina. Y le dijo, le voy a hacer su arreglo a cada persona. Le dijo, cada uno esa es su tarea, mensualmente ellos hicieron por quince toneladas mensual, ese tiene que hacer. Esa es su tarea. Ellos tener que hacer. Pero algunas veces ellos hacen veinte o treinta toneladas mensual para que no haya falta. Porque algunas veces ellos están enfermo pero así ya tiene adelante. Entonces

mensualmente ellos pusieron quince toneladas y al fin ellos le hizo un arreglo y le dijo a don Emilio, a vos te sobro cien mil guaraníes. Vos tenés que firmar documento y yo te voy dar la plata. Y don Emilio por la duda no quería firmar sino van a multiplicar primero y después van a recibir la plata. Con un compañero paraguayo que sabía.

Cuando le empezó a trabajar y después cuando hubo un arreglo y el está esperando. El contador dice que le sobro cien mil guraníes y ellos se fueron donde un amigo, Waldo Rivas, comprador de pieles, para que le ayude. El tenía un almacén. El le dijo al don Emilio, « cuantos días vos trabajaste ? » « Yo trabaje cuatro meses... » « Y cuántos kilos entregaste mensual ? » « Quince mil tenía que hacer pero nosotros hicimos por veintidós y veintitrés mensual... entonces el calculó y pregunto... « tenés factura de gasto de almacén ? » Si tenía, y el hizo una suma de los gastos de almacén y también de cuanto sobró. Y después el amigo le dice : don Emilio vos tenés que esperar tres cientos cincuenta o cuatro cientos. Si no quiere dar entonces tenés que reclamar con el señor Tomas Maldonado y el te va a dar tu dinero. Y entonces don Emilio se fue a reclamar a Tomas. Y el amigo le acompaña a don Emilio. Y el amigo dijo que Emilio tenía su cuenta en su almacén y que le debía y que si no le pagaba entonces lo iba a encarcelar. El dice no mas, verdad. Pero dice nomas para ayudar, para que ellos le den su dinero. Entonces ellos le dicen, nosotros estamos equivocado, por eso eran cien mil nomas. Van a calcular de nuevo. Y les dijo, vos va sobrar un poco mas, tenes un poquito de plata, pero mañana vos vas a venir y entonces el otro dia se fueron y le dio su plata, trescientos ochenta le había sobrado.

Su amigo le ayuda mucho a el para que cobre su plata. Entonces y el le presionó a los paraguayos para que pague a su trabajo : « No joder a los indígenas, tenés que pagar, porque ellos necesita, y por eso trabajar, necesita dinerito para comprar alguna cosa ». Le ayuda mucho ese paraguayo que se llamaba Waldo Rivas. Ese está en Concepción ahora. El le ayuda mucho y entonces yo cuando el jefe me pagó y me fui donde Waldo. « Don waldo cuánto me vas a cobrar ? » « Nada yo te ayudo no mas. Mira que todos los paraguayos así no mas tratan a los indígenas. A veces te dan adelanto, por veinte mil, así, y te va a usar todito, y mañana le dio otra vez, y después firmar documento, y después te va a dar setenta o cien nomas ». Así le aconsejo a don Emilio el paraguayo.

Entonces don Emilio se fue otra vez, a decir a Don Encina : mira Encina cuando yo llega allá trabajé mucho tiempo con ustedes, cada año por año y mi cuenta es de un millón pero casi el contador no me dio. Quería joderme pero hubo un mi amigo que me ayudó y pude conseguir un poquito de plata. Entonces don Claudio Encina se enojó con el contador : « Vamos a quitar ese señor, porque ese señor no anda y siempre anda jodiendo a todos, a los paraguayos también. Siempre paga menos. Entonces los paraguayos culpan a los contratistas y a los encargados pero el problema es el contador. » Y

entonces el otro día le quitaron el contador. Se llama Cele. Cambiaron y trabajo un señor que se llamaba Paniagua.

Y después cuando empezaron a trabajar de nuevo en la zona de San Carlos. Primero en Toromina y después en Santa Rita y después en San Carlos.

— Y se fueron todos juntos ?

— Todos los tomaraho. Entonces se fueron a Sexto, se llama ese lugar, en San Carlos. Yo ya era **wetern** ya. Ellos trabajaron ya con Carpincho, Adorno, el encargado, el patrón. Ellos le dio trabajo a los tomaraho y el los trataba bien. Lo único que a veces les falta otra vez los víveres. Subió el agua también y le agarró el lugar ese de nuevo. Entonces ellos sigue trabajando, no quería parar en su trabajo porque los patrones decían que tenía que continuar su trabajo.

Cuando trabajaba en el sexto y después se fueron en el San Carlos. Ahí echaron un rozado para hacer un nuevo pueblo, que se iba a nombrar San Carlos pero antes era Kilometro 2 se llamaba. Era todo en el monte. Ellos lo echaron ese y se hizo como un pueblo. Sigue trabajando ahí con la empresa y después se fueron a otro lado a hacer otro rozado, Primer Cuatroviento se llamaba ese lugar. Cuando ellos trabajaba mucho tiempo con un señor contratista Dionisio Rojas, y ellos siempre trabajaban... Siempre ellos trabajaban hasta que llega Ticio y Mito y Bruno Barras y Clemente Lopez.

Ellos trabajaban mucho tiempo en Cuatrovientos y después llego Mito y Ticio y Clemente Lopez y Bruno Barras y ellos visitaron el pueblo tomaraho. Y don Clemente cuando se fueron a la comunidad tomaraho le mintió a los tomaraho y le pide a los tomaraho : « regálame esa pluma que allá en la comunidad nosotros cantamos también ». Y entonces como indígena, le dieron las plumas y todas las cosas como instrumentos para los chamanes. Y el se fue en Asunción y se los vendió al Ticio y después Ticio se fue en la comunidad indígena en San Carlos y se encontró a los tomarahos. Primero llego clemente y se llevo ese y un bolsón también.

— Y cómo llegó donde los tomaraho Clemente ?

— Buscar nomás, fue a buscar de esta forma, bolsón para ir a vender a donde Ticio. Los tomaraho seguía haciendo ese. Los tomaraho se los regalaron nomas y el se llevo y se vendió. Antes los tomaraho no hacer para vender sino que para usar no mas. Pero no cualquiera, si yo voy a hacer entonces yo voy a dar a los **konsaha** o **ahano** para que canten.

— Cuando estaban los tomaraho que se separaba y se juntaba de nuevo, cuando era así como era con la cultura ? No hacía ?

— Ese no hace la cultura. Cuando no es la comunidad sino lugar no mas para trabajar entonces cuando se separaban los tomaraho para trabajar no había todavía la cultura. Y después cuando quería juntar de nuevo otra vez entonces se hacia reunión y se hacia esa la cultura y se llamaban otra vez. Una o dos veces por año. Se juntaban todos y ahí hacía la cultura, aunque sea que haya mucho, igual faltaba mucho de afuera. Algunos ya quería hacer ya, entonces ya formaba esa cultura y mandaba **wetern** para que llamar los otros que estaban en otro lado y ya vinieron ya. Y entonces los patrones a veces le dice y hacer arreglo nomás. Incluso si esta lejos, como Boquerón, ellos trabajan ahí, diez o ocho personas. Entonces **wetern** le avisa y ellos dejar su familia ahí y se vienen pero en la madrugada ya salieron de nuevo para trabajar. Aunque sea lejos. Hasta la tardecita devuelve otra vez. Así antes era. Y hasta ahora mismo. Ahora de vez en cuando quiere hacer la cultura mítica y se viene la gente. Ahora es mas fácil porque esta más cerca y más al medio.

Cuando Ticio, ellos se fueron dos personas con piloto. Ticio y Mito primero. Primero Clemente y después Ticio se fue a buscar a los tomaraho y los encontraba a ellos. Solo Ticio y Mito y su piloto. Al otro día venir otra vez y hizo una reunión. Y al tercer viaje ya viene con Clemente y Bruno y Ticio y Mito y piloto. Después le hizo una reunión para que ellos le nombrar su líder, como su cacique. Como ellos no tenían cacique, lo único que tenían era el encargado del trabajo. Don Emilio. Ahí mismo en el **tobich** le puso como cacique también al Emilio. Y después el le comentó al pueblo, que Ticio le comentó a ellos que les dice ustedes tienen que buscar su terreno, como propiedad privada, como propiedad de ustedes. Ustedes tiene que hacer solicitud al INDI. Nosotros vamos a llevar y también al cacique. Los tomaraho dice, cómo ellos no van a dar un terreno para nosotros si el terreno no hay su dueño. Ellos pensaban que el terreno no hay su dueño. Ellos son de Carlos Casado, no hay su parada. Siguiendo haciendo una reunión y después a la tardecita se fueron y Clemente y Bruno le dijo al pueblo que allá en Puerto Esperanza ya que nosotros hicimos un censo de la cantidad de los indígenas y ustedes está en el censo también y por eso nosotros conseguimos el Puerto Esperanza. Ese es de ustedes también. Nosotros vamos a ir a Esperanza y vamos a hablar con el vicelíder y nos vamos a venir y hablar con ustedes para que nos vamos todos juntos a Esperanza. Y se fueron Clemente, Bruno, y Ticio y mito y los otros. Y Ticio se comprometió que nosotros vamos a hacer un proyecto para ustedes. Deja los Carlos Casado.

— Cuanta gente era ?

— Mucho había. Ochenta familias me parece. Mucho murieron antes en San Carlos y mucho murieron después en Potrerito. Pero ese es después.

Ticio le dijo al pueblo que ustedes tiene que dejar Carlos Casado sino van a morir todos. Porque Clemente cuando llegó en Asunción me dice que cada ocho o quince días yo llegué en la comunidad tomaraho y me dice que murió otro tomaraho. Cada viaje siempre estaban llorando ellos. Eso es cierto. Morían de enfermedad. Como Miguel por ejemplo, por enfermedad, porque no hay remedio.