

# L'homme et le surnaturel (Gran Chaco) <sup>1</sup>

par Branislava SUSNIK

Traduit de l'espagnol

De la nature, de l'environnement, de toutes les choses qui l'entourent et de ses propres activités, l'homme primitif tire l'expérience indispensable à la satisfaction des postulats existentiels de base. A quelque niveau culturel que ce soit, l'homme doit également faire face au postulat vital lorsque le complexe d'incertitude prédomine chez l'individu ou dans la communauté et que les faits échappent à son contrôle. Sur le plan de la vie quotidienne, l'imprévisible, l'inexplicable ou l'échec, peut survenir; dans le cadre du cycle de la vie, la naissance, la vie et la mort enveloppent l'homme dans l'incertitude. Cette absence de sécurité sur ces deux plans le pousse à composer des attitudes et des conduites face à l'incontrôlable, face au surnaturel. Les deux postulats, existentiel et vital, sont étroitement interdépendants; les croyances, la volition, la pensée et les actions forment un tout indissociable. L'environnement dans lequel évolue le chasseur ou le chasseur-cultivateur, ainsi que ses activités, constituent un ensemble de termes de référence pour exprimer la pensée. Ces termes de référence qui définissent la réalité de la culture des chasseurs sont pour nous souvent étranges, peu compréhensibles, – ils témoignent d'un trop grand écart par rapport à nos propres termes de référence –, d'où nos conceptions souvent erronées de la véritable signification des mythes, des rituels et des cérémonies indigènes.

## 1. LE CONCEPT DE L'ÂME. VIE ET MORT.

### a. *L'âme du vivant*

Tous les anciens chroniqueurs relèvent que les Chaquéniens <sup>2</sup> avaient la notion de la survivance de l'âme après la mort. En réalité, c'est davantage

<sup>1</sup> Conférence prononcée en avril 1971 à la Faculté des Humanités de l'Université nationale du Nord-Est, Resistencia, République Argentine.

<sup>2</sup> Chaquéniens: habitants du Gran Chaco.

l'âme du vivant que celle du défunt qui intéresse l'indigène. La grande expérience humaine du rêve a conduit l'homme primitif à établir une distinction entre le corps et l'âme, à parler de l'âme vitale. Tous les Chaquéniens disent que l'âme se détache du corps pendant le sommeil, qu'elle se promène, rend visite et vit. Le contenu du rêve correspond à une réalité, c'est l'expérience de l'âme extériorisée. L'homme meurt lorsque son âme quitte son corps, et non à l'instant de la mort physique. Les *Lengua*, les *Chulupí*, ainsi que les *Chamacoco* par exemple, enterraient souvent les moribonds; l'état comateux du malade permettait de supposer que l'âme l'avait déjà définitivement quitté, donc de le considérer comme mort. La vraie fonction des chamanes, leur fonction essentielle, consistait précisément à recapturer l'âme et à la rattacher au corps des malades. Par voie de conséquence, le pire des crimes, la plus infâme magie noire, était de voler l'âme de son prochain. Pour exprimer notre concept de la lutte de la vie contre la mort, les *Toba* utilisent l'expression «fixer l'âme, c'est fixer la vie», expression indigène quasi générale, et à leurs yeux les moyens magiques jouent un rôle considérable dans cette «fixation de la vie» puisque la simple thérapeutique curative se réfère aux maladies dans lesquelles il n'y a pas de risque que l'âme se détache du corps. Précisons ici qu'il s'agit de l'âme vitale, de l'âme du vivant, âme qui, selon le concept indigène, exige son «siège». C'est la raison pour laquelle les Chaquéniens ont en général deux mots pour désigner l'âme: l'un pour l'âme du vivant et l'autre pour l'âme post-mortem, ce dernier signifie parfois «l'ombre, l'extériorisée (qui s'en est allée)», comme par exemple en *mataco* «husek-axat» ou en *chamacoco* «eičibit-digičibit». Faisant allusion au principe vital qui les anime, les Chaquéniens ont l'habitude de parler de l'âme des animaux; les *Emok-Toba* utilisent l'expression «hi'agit», qui désigne «ce qui fait agir, vivre». A titre d'exemple, le cerf a son âme dans ses bois, le tamanoir dans ses griffes, les oiseaux dans leurs plumes. Comme on le voit, la partie de l'animal la plus impor-

tante pour sa défense est considérée comme le siège de l'âme, le symbole expressif des chasseurs. Un animal privé de cette partie du corps serait «sans vie», mort. Ce concept se reflète dans l'attitude des chasseurs; ils arrachent par exemple quelques plumes des oiseaux abattus afin que l'âme de l'animal ne les poursuive pas, ce qui s'explique puisque c'est dans les plumes que cette dernière est censée résider. On sait que tous les Chaquéniens détruisent immédiatement les biens d'un défunt, que parfois ils brûlent sa hutte et quittent l'endroit, manifestant ainsi la crainte que l'âme du mort qui s'en est allée n'ait trouvé un siège dans les lieux ou les objets qui lui appartenaient de son vivant. Le cas échéant, les âmes post-mortem peuvent devenir dangereuses en raison de leur tendance à rechercher la compagnie d'autres âmes, de celles de parents encore en vie.

#### b. *La mort par magie noire et les rites funéraires de vengeance*

Pour tous les Chaquéniens, la mort des jeunes gens ou des adultes n'est pas considérée comme la conséquence d'une maladie, c'est-à-dire comme un phénomène naturel. Les *Toba* et les *Chamacoco* acceptent la mort naturelle lorsqu'il s'agit d'une personne âgée dont on peut dire que «le sang se sèche», état de décrépitude contre lequel on ne peut lutter – ce qui résulte symboliquement du grand pouvoir magique du soleil, toujours conçu comme figure adverse pour l'homme. Avant qu'un vieillard ne meurt physiquement, on pense que son âme cherche déjà à quitter son «siège» et que, détachée du corps, elle peut alors rencontrer ou visiter d'autres âmes vivantes. Les *Lengua-Maskoy* acceptent l'idée de la mort naturelle si «les os ne servent déjà plus», lorsque la capacité de se mouvoir vient à manquer chez un vieillard. Pour tous les peuples du Chaco, la mort est inacceptable alors qu'on «vit»; et dans leur esprit, vivre c'est avoir: les os longs et forts (symbole du chasseur qui parcourt les plaines), le poignet fort (symbole de l'archer infatigable qui assure la subsistance), le haut du bras musclé (expression désignant la force et la résistance du lancier, chez les *Mbayá-Guaycurú* et les *Zamuco* principalement), le ventre volumineux (exprime le rassasiement par opposition à la faim), ou ne pas avoir de nausées (c'est-à-dire savoir manipuler les esprits malins et rester «sain»). Que survienne la mort d'une personne jouissant de ces conditions essentielles, on ne pourra que l'attribuer à la magie noire, à la malveillance chamannique. Refusant une telle mort, le Chaquézien accuse son prochain, réaction humaine des plus communes lorsqu'en période de crise l'homme se sent impuissant.

L'idée de cette accusation est si profondément enracinée dans l'esprit des habitants du Gran Chaco que les rites funéraires de vengeance apparaissent comme un moyen de soulager la terreur individuelle et, par contagion, la terreur-tristesse collective. Suspectant un acte de magie noire lors d'un décès, les *Abipón* extraient la langue et le cœur du défunt et

les donnent à manger à un chien afin que ce dernier se venge du sorcier malfaisant. Chez les *Mocoví*, le chamane tire une flèche dans le cou et dans le cœur du mort pour s'assurer que le sorcier qui a provoqué ce décès (par sa magie noire) ne puisse éviter de payer pour ce crime. Chez les *Lengua-Maskoy*, le chamane doit localiser l'endroit «où gît la mort» dans le cadavre du défunt; s'il estime que la «mort» réside dans la tête – ce qui est le cas lorsqu'une forte fièvre s'est manifestée avant le décès –, il frappera le crâne avec une massue pour «tuer la mort» et pour que cette dernière aille frapper le coupable. Dans le même but, il tire également une flèche dans le cœur du défunt ou écarte la poitrine de ce dernier à l'aide de chevilles. La mutilation du cadavre peut être plus poussée et aller jusqu'à l'introduction dans le corps de pierres chaudes, de griffes de tatou, de fourmis ou d'os de chiens. De tels rites illustrent déjà une vengeance véritable, individuelle et collective; ils représentent une tentative de communication avec les âmes afin que, de la Voie lactée – résidence supposée des âmes après la mort –, elles commandent aux pierres de tomber comme des météores sur le coupable présumé, que les griffes du tatou râclent la terre et découvrent le sorcier inculpé et que les os du chien poursuivent le suspect grâce au flair de cet animal. Les *Chulupí* connaissent également un rite semblable: après avoir prélevé un morceau de chair du cadavre, ils le donnent à un chien qu'ils tuent immédiatement; ils frottent le visage avec des plantes considérées comme magiques; parfois ils écartèlent la poitrine avec des chevilles ou utilisent des flèches brûlantes et placent une pierre chaude dans la cavité ainsi obtenue. On notera que toutes ces pratiques obéissent à un même dessein: inciter l'âme d'une victime à se venger du responsable du décès.

#### c. *Le Grand Esprit Malin*

Les esprits malins peuvent s'emparer de l'âme et ceux qui régissent les maladies constituent un danger potentiel pour l'âme lorsqu'elle se détache du corps du mourant. Les *Toba* disent que l'âme «ne s'attache déjà plus au corps débile». Dans ce cas cependant, l'homme croit qu'il peut lutter contre le pouvoir des esprits par le truchement des rites de magie préventive, soit par l'intervention des chamanes, soit par des actes destinés à apaiser les esprits malins. L'homme tente d'atteindre ce but par la coaction magique; il n'est donc pas étonnant que ces mêmes esprits malins, en prenant possession de l'âme d'un homme, parviennent à transformer celui-ci en chamane. Chez les *Mataco*, la maladie qui met en danger la sortie de l'âme est le sang d'un chamane-sorcier qui vivait avec les esprits «welan»; les gens avaient accusé ce chamane de pratiquer la magie noire et avaient décidé de le tuer; mais, avant de mourir, le chamane répandit le sang qui jaillissait de sa blessure. Ainsi, l'origine de la maladie s'identifie à l'acte de vengeance et démontre le pouvoir presque invincible des chamanes de cette catégorie. Pour les *Chamacoco*, les âmes des chamanes de l'époque mythique des Hommes-Etoiles se trouvent

dans une nébuleuse : ces «osíwuro», les «impulsifs», symbolisent la colère humaine, la vengeance chamanique, et sont ainsi les maîtres primordiaux de la maladie qui cause la sortie de l'âme. Ces esprits malins sont précisément les «protecteurs des chamanes» et l'homme croit que dominer une force dangereuse revient à la connaître, à se la rendre familière. L'idée de donner des interprétations symboliques de la maladie et du sang s'est conservée chez les *Sanapaná* et les *Lengua* septentrionaux. L'arbre *quebracho*<sup>3</sup> est l'arbre du sang, puisqu'en lui se réunissent les âmes des enfants morts et celles des victimes de la magie noire. Dans ce cas, la vengeance apparaît également comme une motivation. Chez les *Emok-Toba* et les *Lengua*, le ver «kjagaik» qui vit dans le *quebracho* rouge est un objet de sorcellerie pouvant entraîner des conséquences mortelles.

#### d. Les esprits guetteurs et les cérémonies magico-préventives

Il existe une autre série d'esprits malins qui «vivent dans la terre, sous la terre et dans certains arbres» selon les indigènes ; ils attribuent à ces esprits la faculté de «guetter l'homme». L'idée du «guet perpétuel» symbolise tout l'ensemble des dangers imprévisibles que l'homme doit affronter, y compris les maladies – dans ce cas idée de projection individuelle et non collective, et d'un caractère tel qu'il est implicite dans les violations de l'ambiance locale. Les «nohsek» des *Choroti* sont toujours des esprits qui amènent le mal ; le «nohsek ihitek», petit esprit anthropomorphe, lance des fléchettes et provoque des maladies. Chez les *Toba*, il en va de même avec le «payak», spécifiquement *ayaqua* (charançon mythique des champs), armé de petites flèches de pierre ; les «khonatsi-lele», habitants du sol aux habitudes nocturnes chez les *Mataco*, possèdent aussi cette faculté de «guetter l'homme». Les *Lengua* parlent des «askok» du marais, des champs, etc., et l'esprit du marais peut par exemple causer le rhumatisme. Ces esprits guetteurs d'hommes ont les mêmes caractéristiques «d'être naturels», ou «de la nature», que les Maîtres de la Nature. Ils agissent en se servant de divers moyens, de la fléchette magique en pierre jusqu'aux stolons de *caraguatá*<sup>4</sup>, os d'animaux, etc., qui sont accompagnés de leur interprétation symbolique respective : le stolon de *caraguatá* fixé au corps signifie rhumatisme musculaire par exemple. Chez les *Chamacoco*, on sait que de telles maladies peuvent être considérées comme un châtiement résultant de la non-observation de certaines règles du code socio-moral ou de la rupture d'interdits alimentaires. La croyance selon laquelle ces esprits peuvent pénétrer par les orifices du corps humain est commune à tous les Chaquéniens, ce qui explique la variété des moyens préventifs utilisés, allant des ornements auriculaires au tatouage. Lors d'un décès consécutif à la maladie, les *Lengua* ont

l'habitude de sceller la bouche du défunt avec de la cire ou de la boue, afin que l'esprit de cette maladie ne puisse atteindre le corps des vivants. Cette coutume peut avoir parfois le sens d'une protection contre la contagion, contagion qui, aux yeux des indigènes, représente toujours le simple «passage de l'esprit» d'un corps à un autre.

De nombreux Chaquéniens accomplissent des cérémonies magiques particulières pour se protéger contre les esprits de cette catégorie. Chez les *Mataco*, on connaît une cérémonie pour l'expulsion collective des maladies. A cette occasion, tous les chamanes d'un village se réunissent, munis de hochets, de sifflets en os et de touffes de plumes de nandou, objets nécessaires pour établir le contact avec les esprits. Ils utilisent habituellement le «hatax» – plante stimulante de *cebil*<sup>5</sup> – pour entrer en transes. Les lances et les flèches étant fichées en terre de manière à former un cercle, un chamane attire ces esprits-guetteurs vers ce cercle de pointes ; l'attaque contre les esprits-maladies a lieu ensuite. Se déplaçant à l'intérieur du cercle, les chamanes frappent l'herbe à coups de plumes et de bâtons pour effrayer et faire fuir les esprits ; un chamane souffle ou passe son bouquet de plumes au-dessus de la tête des assistants. La cérémonie observée chez les *Toba* orientaux revêt également ce caractère de conjuration ou de magie préventive ; ils parlent de «donner la mort à l'esprit du mal». Portant son tambour, le chamane se tient au milieu du cercle ; autour de lui, les hommes dissimulent leurs flèches. Le chant chamanique doit attirer les esprits malins puis, obéissant aux ordres du chamane, les hommes se ramassent sur eux-mêmes, sortent leurs flèches et les tirent à la ronde afin de «tuer les nuisibles», les «nouït». En raison de leurs croyances en la proto-mère Ešnuwarta, la cérémonie magico-préventive chez les *Chamacoco* a lieu après la grande cérémonie anabsonique<sup>6</sup>. Ayant réunis tous leurs ornements de plumes rouges – bouquet rouge –, les hommes les lancent dans la direction de la Voie lactée où, croient-ils, réside la proto-mère, convaincus d'éloigner ainsi les esprits malins porteurs de maladies. Il convient de se rappeler que pour les indigènes la notion de maladie ne s'applique qu'aux maux susceptibles de provoquer «la fuite de l'âme humaine» ou aux risques d'affections chroniques qui débilitent progressivement le corps et provoquent ainsi l'éventuelle «fuite de l'âme». L'indigène n'a par contre que rarement recours au chamane pour les blessures ou les malaises ayant des causes naturelles ; par expérience, les personnes âgées connaissent nombre de remèdes tels que les infusions de plantes ou de racines, la saignée ou la ligature.

#### e. L'âme post-mortem

Le véritable destin des âmes post-mortem n'a été que peu étudié chez les Chaquéniens. Comme on

<sup>3</sup> Quebracho : *Quebrachia Lorentii* Griseb.

<sup>4</sup> Caraguatá : *Bromelia lagenaria* Arr. Cam.

<sup>5</sup> Cebil : Curupay. Piptademia. Cebil Gr.

<sup>6</sup> Anabsonique : relatif aux Anábsonro (voir chapitre 6).

l'a signalé plus haut, ils connaissent généralement deux termes pour désigner l'âme : celle qui vit et celle d'un défunt, «l'âme libre» et «l'âme qui s'en est allée», c'est-à-dire qui a acquis d'autres caractéristiques puisqu'elle a perdu son «siège». Chez les Chaqueñiens, il y a conscience de la continuité de l'âme sous deux aspects fondamentaux : la métempsycose (ce qui implique que l'âme doit trouver un «nouveau siège») ou la communauté des âmes post-mortem provenant d'un même groupe et rassemblées en un même lieu (les liens communautaires assureraient ici la continuité entre les deux aspects de l'âme). Nous savons que les *Mbayá-Guaycurú*, les *Payaguá* et les *Abipón* avaient des cimetières communautaires fixes et qu'ils pratiquaient la sépulture au deuxième degré. Ils étaient capables de parcourir de grandes distances pour recueillir les ossements d'un parent mort au loin ou au combat dans le seul but de l'enterrer dans un cimetière communal. Lorsqu'ils devaient recapturer l'âme d'un malade, les chamanes avaient l'habitude d'aller dans les cimetières pour la trouver ; l'âme «sortie» était encline à rejoindre les âmes de ses parents qui s'en sont allées. Le même cimetière servait ainsi de résidence post-mortem pour les âmes qui pouvaient errer, se déplacer, comme elles le font durant les rêves d'un dormeur. Les *Mbayá* avaient une urne à esprits, petite poterie haute d'environ 25 cm, complètement fermée à l'exception d'un petit orifice ménagé dans le fond du récipient permettant la sortie et l'entrée de l'âme lorsque cette dernière quitte la communauté des autres âmes et erre librement. Cependant, ce n'est pas là le destin exclusif des âmes post-mortem ; la tendance socio-cérémonielle des *Mbayá* et leur bellicisme même permirent le développement de l'idée que les âmes des guerriers peuvent «accompagner les étoiles».

Pour les *Lengua-Maskoy* : a) quelques âmes post-mortem voyagent jusqu'au «pays des esprits» que l'on dit être à l'ouest, car c'est dans cette direction qu'était situé l'habitat pré-chaquéñien des *Lengua-Maskoy* du groupe septentrional ; ces âmes-là restent en groupe ou en familles ; b) certaines âmes, particulièrement celles des chamanes semble-t-il, gagnent la Voie lactée, symbole de la Vie et endroit où, selon leur mythe de l'origine du monde, les premiers hommes restèrent prisonniers après la rupture de l'arbre qui unissait la terre et le ciel ; d'une certaine manière, on reconnaît également ici l'idée de continuité assurée par la communauté ; c) d'autres âmes enfin prennent possession d'animaux divers, spécialement d'oiseaux ; c'est le principe de la métempsycose.

Cette idée de la transmigration des esprits-âmes est encore plus accentuée chez les *Emok-Toba* qui y ont introduit certaines catégories : les âmes des jeunes se fixent dans les oiseaux «tuyuyú», celles des femmes dans les «alolí», etc. La continuité de l'âme est aussi assurée ici puisque, selon la mythologie, de nombreux animaux étaient autrefois anthropomorphes ou anthropopsychiques. Le zoomorphisme des préhominiens ou proto-hommes serait

dû à la punition provoquée par des cataclysmes ou des transgressions de règles socio-morales. L'oiseau «tuyuyú» par exemple était un proto-jeune zoomorphisé, d'où l'idée que l'âme d'un jeune défunt pouvait transmigrer précisément dans cet oiseau au point de s'y sentir «en communauté». On peut citer plusieurs notions à ce propos chez les *Mataco*. Autrefois, ces derniers avaient des cimetières communautaires où ils déposaient les ossements des défunts après que le cadavre de ces derniers eut été décharné à la suite d'un séjour sur une plate-forme placée dans un arbre. L'enterrement de ces ossements au deuxième degré était souvent directement pratiqué ; cette coutume dénote clairement l'influence *arawak* subandine. Dans ces cas-là, on croyait aussi en la continuité de l'âme dans la communauté familiale.

Aujourd'hui, les *Mataco* croient encore en l'existence «d'âmes libres» qui errent dans les forêts ou prennent «siège» dans le vent du Nord. De plus, ils croient en une forme de métempsycose qui, après le passage par les oiseaux et les mouches, prévoit que l'âme se désintègre en suivant le dessèchement des plantes sur lesquelles elle s'était finalement fixée. Cette notion de la désintégration ou mort définitive de l'âme après un lent processus transmigatoire est propre à quelques groupes *mataco* ; elle rappelle le concept analogue des *Kaingang-Gê*. Cette transmigration incluant le passage par divers oiseaux ou autres animaux implique l'idée d'une séparation, d'un exil de l'âme post-mortem hors de la communauté des autres âmes et de celle des survivants. Chez les *Chamacoco*, les âmes tentent de parvenir à «osypyte», lieu où elles sont réunies en étroites communautés familiales et où elles jouent au jeu sacré de la pelote «osiwute», tout en respectant la division clanique traditionnelle. Chez les *Chamacoco* encore, un léger coup de tonnerre résonnant au loin est interprété comme l'appel des âmes des défunts à celle d'un parent vivant. L'idée que les âmes post-mortem appellent celles des vivants est plus fortement ancrée chez les *Chamacoco* que dans les autres populations du Chaco. Quelques âmes peuvent en outre transmigrer en une série de six animaux ; cette forme de métempsycose peut se produire lorsqu'une personne rêve du sang d'un animal, ce qui la lie à ce dernier, ou si un vieillard rêve d'un animal et désire transmigrer en lui, ce qui implique que rêve et volition s'associent.

## 2. L'HOMME, LA NATURE ET LE MONDE ANIMAL

### a. Les Maîtres de la Nature

Par les sens et l'expérience, l'homme primitif sait qu'il peut côtoyer des dangers insidieux ou rencontrer des obstacles imprévisibles dans ses activités quotidiennes, c'est-à-dire dans son environnement immédiat. Ce savoir se traduit par deux concepts, celui de Maîtres de la Nature et celui de Maîtres des Animaux.

Les Maîtres de la Nature sont des esprits anthropomorphes qui se déplacent presque toujours de nuit; face à l'homme, ils adoptent une attitude provocatrice et dangereuse. Cependant l'homme peut, pour échapper à toute conséquence fâcheuse, recourir à la magie, en adoptant par exemple l'attitude qui consiste à «se moquer des esprits», attitude correspondant à notre expression «avoir l'art d'éviter le danger».

Les *Emok-Toba* parlent des «pillik» ou «esprits rampants» de diverses catégories. Le «pillik noir» ou «à jambes noires» se tient le jour dans le creux des arbres et se déplace de nuit comme un chercheur de miel, armé d'une massue, généralement dans les forêts, ce qui a incité d'aucuns à l'identifier au Maître des Forêts. Il y a aussi le «pillik» du palmier, par la faute duquel l'homme se perd dans les palmeraies s'il ne porte pas son ornement d'oreille, et le «pillik aux jambes rouges» qui déambule dans les marais et les lagunes, manifestant sa présence par un cri particulier; le «pillik aux jambes blanches» enfin est connu sous le nom de Maître des Champs ouverts. Chez les *Lengua-Maskoy*, on parle des «kiljikhama» ou «esprits qui attrapent»; les hommes éprouvent une crainte particulière à l'égard du «kiljikhama» blanc des lacs, des rivières et des terrains fangeux; c'est le Grand Adversaire qui siffle, provoque, menace, nuit et représente un danger personnifié puisqu'il est également capable de prendre possession de l'âme humaine. L'homme peut toutefois s'en protéger «en se moquant», ce qu'il fera en portant un diadème fait des plumes rouges d'un oiseau rare dans la région ou en recourant à d'autres moyens similaires. Nombre d'esprits «nohsek» mentionnés par les *Mataco* ont un caractère semblable. Quelques esprits des forêts anabsoniques des *Chamacoco* appartiennent également à cette catégorie, quoique moins influencés par le milieu naturel. Dans leur mythe de l'origine de l'homme ou sa création par le Grand Escarbot mythique, les *Lengua* ont conservé une version relatant l'origine de ces esprits. D'après eux, ces derniers appartiennent à la race puissante qui habitait la terre avant les hommes, ce sont les esprits mêmes contre lesquels les Jumeaux Siamois, le premier couple humain, ne purent jamais lutter.

L'homme primitif sait qu'il n'est pas «le maître, le patron» de la nature et qu'il y a des phénomènes imprévus et imprévisibles, d'où son expression conceptuelle des esprits de la nature, libres et forts, qui vivaient avant les hommes. Contre ces esprits, l'homme ne peut opposer que ruse et astuce, ainsi que des moyens magico-protecteurs; nombre de petits ornements, qui ne signifient rien en eux-mêmes, ont précisément cette finalité.

#### b. Les Maîtres des Animaux

Le chasseur, qui dépend de la nature pour sa subsistance, apprécie celle-ci par le biais des ressources qu'elle lui fournit; c'est la raison pour laquelle il cherche des formules conduisant à l'obtention de

moyens d'action afin de garantir sa sécurité vitale. Il existe dans la mythologie indigène nombre de Maîtres des Animaux. Chez les *Emok-Toba* par exemple, le «neenaga-lik» ou «l'habitant des champs» est représenté par le «mañik I: taa», c'est-à-dire le vigoureux «père des nandous» et il en va de même chez les *Lengua-Maskoy*. Par ce terme, ces derniers désignent un «chef des nandous» ou, selon leur expression, le «nandou-homme» qui dirige et protège ces oiseaux. Lorsque les chasseurs multiplient par trop leurs prises, ce «père des nandous» peut cacher ses protégés en ouvrant son aile géante et tenter de les venger, comme, chez les *Maskoy*, en touchant le genou du chasseur et provoquant ainsi une crise de rhumatisme articulaire. Le cas échéant, il convient de faire appel au chamane pour que celui-ci apaise le «maître irrité des nandous» et que la chasse redevienne fructueuse, ce qui est essentiel en raison de la place qu'elle occupe dans le domaine de l'alimentation. De véritables règles de comportement sont issues de cette prémisse mythologique, règles qui sont observées à la chasse et dont la finalité apparemment mythique assure en réalité la sauvegarde du territoire de chasse tribal. Le thème du «père des nandous» est un mythologème commun à tous les chasseurs chaquéniens.

On peut également citer l'exemple de «l'habitant du marais», aussi nommé «chef/père des cerfs», capable de faire disparaître les cerfs lorsque les chasseurs transgressent certaines règles. L'échec d'une chasse collective est généralement attribué à l'intervention de ces «chefs/maîtres des animaux». Au nombre des croyances des *Ayoweo* et des *Chamacoco*, — rappelons-nous l'idée de la proto-mère Ešnuwarta —, figure la mère-tamanoir en tant que maîtresse des animaux.

Aussi bien cette «mère-maîtresse» que les «pères-chefs» sont conçus comme des «gardiens chiches» des animaux qu'ils protègent, ce qui explique la nécessité d'un rite d'exorcisme destiné à apaiser les Maîtres des Animaux. A titre d'exemple, citons le rite *zamuco* qui veut que le chamane offre le premier morceau de viande rôtie de tamanoir à la «mère-maîtresse». Avant une chasse collective aux cerfs, nandous ou pécaris, le chamane s'efforce d'entrer en contact avec ces Maîtres dans le but de déterminer le lieu où la chasse devra se dérouler. Chez les *Chamacoco*, qui ont développé le concept de «protecteurs» sous l'influence de la religion des *Chiquito* de l'Est bolivien, on reconnaît le «chasseur-protecteur» Xoxyt et la «maîtresse-protectrice» Xošyta. Pour s'assurer d'une bonne chasse, c'est-à-dire par voie de conséquence la subsistance nécessaire, il suffit de s'identifier avec le chasseur-protecteur magique. Pour le *Chamacoco*, s'identifier signifie réaliser la concrétisation de l'alliance de l'homme et de Xoxyt que l'on considère comme le surhomme-chasseur. Il est intéressant de noter que le mouvement pseudo-messianique des *Chamacoco*, qui vise à les libérer de l'influence blanche pour retrouver l'ancienne tradition, s'est particulièrement appuyé sur la recherche de ce chasseur-protecteur.

### c. La métamorphose animal-homme

Il importe d'étudier également la relation conceptuelle que le chasseur primitif établit avec son environnement animal immédiat, monde avec lequel il est étroitement associé et qui lui procure nombre de termes pour exprimer ses conceptions mentales et morales. Le concept de la métamorphose de l'homme en animal à l'époque mythique est commun à tous les Chaquéniens. Les *Mataco* et les *Toba* orientaux parlent de la métamorphose homme-animal survenue après le Grand Incendie Universel. D'autres, tels les *Mocoví*, les *Lengua* et les *Chamacoco*, possèdent un véritable stock légendaire sur cette métamorphose attribuée à des transgressions socio-morales liées au fait que les proto-hominien – plus tard animaux – auraient exagéré leur rôle vital symbolisé ultérieurement dans le caractère offensif et défensif propre à chacun des animaux dans lesquels ils se sont transformés. Pour les *Emok-Toba*, le tamanoir résulte de la métamorphose d'une vieille femme, agressive et vindicative, qui exige le respect des obligations sociales. Selon les *Mocoví*, la femme qui rompit l'arbre mythique qui unissait le ciel et la terre se métamorphosa en *carpincho*<sup>7</sup>. Le cerf avec ses bois est, aux yeux des *Emok*, un puissant chamane transformé pour avoir abusé de son pouvoir. Selon les *Caduveo-Mbayá*, le «*yryvú-carancho*»<sup>8</sup> est un ancien chasseur, excellent et presque infailible, mais qui a été métamorphosé en animal pour s'être montré mesquin et égoïste en ne répartissant pas la viande entre ses compagnons. Pour les *Mataco*, les pécaris sont des femmes transformées qui, sorties pour récolter des feuilles de *caraguatá*, ne sont pas revenues à temps à leur campement. Ces quelques exemples suffisent à montrer l'idée de base d'où procède la métamorphose mythique: en raison du danger que cela présente pour la communauté, le fait d'exagérer une qualité, une condition ou une circonstance entraîne l'apparition du mythrologème commun de répréhension. Bien que l'idée religieuse du châtement post-mortem ne soit pas contenue dans la conception que les Chaquéniens se font des âmes post-mortem, on trouve cependant un élément indigène original: il s'agit du châtement-blâme réservé à tout ce qui est abusif et qui est assimilé au danger potentiel pour la communauté et l'individu.

### d) Le symbolisme conceptuel et la projection de la vie

À l'intérieur de cette conceptualisation qui s'étend jusqu'à la survivance du groupe, le chasseur chaquévien développe toute sa capacité symbolico-interprétative à travers sa profonde compénétration du monde animal. Pour les *Zamuco*, le cerf symbolise un chef communal, un cacique rusé métamorphosé

<sup>7</sup> Carpincho: petit rongeur, *Hydrochoerus capybara* Exrl. (Water-dog, river-pig, etc.)

<sup>8</sup> Carancho: oiseau falconidé, argentin et paraguayen, *Polyburus thaurus* (Mol.).

et en même temps l'homme, protecteur vigilant des femmes, luttant pour son terrain de chasse; on le décrit toujours comme un homme-animal qui affronte les dangers avec prévoyance et agressivité si nécessaire. En fait, le caractère propre de la vitalité du cerf amène à la transposition symbolique de la conduite de l'homme lui-même. La femme-cerf est considérée comme la vraie procréatrice. La proto-mère Ešnuwarta elle-même se métamorphosa en femme-cerf pour donner une nouvelle origine à la femme *zamuco*. Dans les légendes, l'once est qualifiée de «grand patron solitaire de son territoire», de «marcheur solitaire». Le jaguar est présenté comme agressif, mais en même temps comme véritable «co-errant» de l'homme chasseur en raison de leur commun souci de la chasse. Ces éléments conduisent à la naissance de toute une série de nouveaux mythrologèmes. Le chasseur est en effet conscient du fait que la seule agressivité ne suffit pas à sa survie, il sait l'importance de la valorisation réelle – et également symbolique – de la ruse, du «savoir tromper», prémisses fondamentales de la conceptualisation magique de la vie, de l'activité et de la conduite même. Les *Zamuco* imaginent aussi le tamanoir comme une femme métamorphosée, symbole de prévoyance en matière de descendance, la *chamacoco* dont les griffes renferment le pouvoir défensif; on notera que nombreux sont les récits mythiques et légendaires qui mettent en évidence de tels caractères. L'interprétation du monde ornithologique est encore plus diversifiée; pour les indigènes, l'oiseau lui-même symbolise le don de «vision de la terre», symbole d'où procèdent les concepts d'oiseaux prémonitoires, d'oiseaux auguraux, etc. Les âmes post-mortem des chamanes et celles, libérées, des chamanes vivants – pendant les rêves ou les visions – peuvent prendre «siège» chez les oiseaux (métempycose visionnaire des chamanes), d'où elles parviendront à entrer en contact avec les âmes cosmiques des grands chamanes défunts. Pour sa part, l'homme cherche à s'associer avec les oiseaux – à s'identifier à eux – afin d'obtenir ainsi quelque chose de leur vision de la terre, ce qui explique pourquoi les ornements de plumes ne sont pas toujours seulement de simples objets de parure mais qu'ils revêtent souvent la signification – ou co-signification – de «couleur-symbole» et de «pouvoir-vision».

En elle-même, toute identification implique une inter-relation symbolique; c'est ainsi que le mythrologème ornithomorphologique inclut le concept de la coloration des plumes des oiseaux. D'après la version des *Caduveo-Mbayá*, la mère, qui voit ses enfants monter au ciel dans un récipient, coupe la jambe de son fils; le sang se met à couler et colore les plumes des oiseaux blancs, les proto-oiseaux. Dans la version *chamacoco*, deux fils montent également au firmament, mais l'un d'eux ne peut retirer sa jambe à temps lorsque les cieux se referment; son sang coule et les oiseaux blancs – ici essentiellement symboles des nuages et des pluies – reçoivent la couleur de leurs plumes. L'idée conceptuelle de base est la même; l'association de l'homme et de

l'oiseau se fait par le truchement de la coloration symbolique des plumes par le sang de l'homme qui, par là même, participe à cette «vision de la terre» si désirée.

### 3. L'HOMME ET LE COSMOS

#### a. Hommes-Etoiles

L'homme cherche aussi à s'associer avec les forces naturelles, les corps et les phénomènes cosmiques; cette association lui procure une certaine confiance face à des phénomènes qui échappent complètement à son contrôle. La plupart des peuples chaquénienais connaissent le mythologème de l'arbre d'union entre le ciel et la terre. Les *Mocoví* parlent de l'arbre «nallaidigua», grâce auquel les proto-hominiens mythiques montaient au ciel pour y pêcher dans les lagunes et les cours d'eau. Alors qu'une vieille femme tentait d'y monter sans y parvenir, des pêcheurs qui regagnaient la terre par l'arbre refusèrent de lui donner à manger. La vieille femme se métamorphosa alors en *carpincho* et rongea l'arbre; séparé de la terre, le firmament s'éleva davantage. Les *Mataco* parlent de la même manière du «nilok», arbre brûlé par un vieillard vindicatif. Les *Lengua-Maskoy* décrivent une «corde d'union» rompue par un homme-perroquet. Les *Chamacoco* ont également une version particulière de l'arbre d'union, mais ils en développent davantage le concept et distinguent le «ciel noir, obscur, jaune, blanc, bleuâtre» correspondant aux couleurs du jour, du crépuscule, de la nuit avec ou sans étoiles. La finalité de ce mythologème, si répandu parmi les Chaquénienais, apparaît dans les mêmes récits: ceux qui restèrent dans les cieus lors de la rupture de l'arbre d'union, ou de la corde, se convertirent en «hommes-étoiles». Pour la même raison, ils parlent du «grand feu gelé», du froid des étoiles, du ciel étoilé comme reflet du «feu-lumière jaune». Les grandes constellations astronomiques – Pléiades, Voie lactée, etc. – sont toujours conceptualisées comme «gens-étoiles», alors que les astres isolés sont considérés par les *Chamacoco-Tomârxa* par exemple comme de simples «fils» de la Lune (masculin) et de l'Etoile du matin. De cette manière, le chasseur chaquénien se croit associé au monde stellaire par la coexistence des «gens-étoiles» et des «étoiles-fils»; par cette configuration, il établit aussi la possibilité de «communication réciproque» et ce sont les chamanes qui peuvent entrer en contact avec les «gens-étoiles».

#### b. Pléiades

Chez les *Guaycurú*, – les *Abipón*, les *Mocoví*, les *Mbayá* et partiellement les *Toba* –, le concept des Pléiades est spécifiquement mentionné comme «notre grand-père». L'apparition des Pléiades est saluée, car elle symbolise la période de «rassasiement et de victoire», d'abondance et de succès dans les activités pour les *Abipón* et les *Toba*; pour eux, c'est le début d'une année nouvelle et l'oubli tacite

des privations de la «vieille année», c'est-à-dire de l'époque où les Pléiades étaient invisibles. On reprend alors espoir. Quelques variantes existent quant à la motivation des nouvelles apparitions des Pléiades. Chez les *Mbayá* et les *Abipón*, les Pléiades sont «le grand-père qui tombe malade et qui se rétablit»; cet aïeul est aussi parfois le «grand chamane», comme il appert du nom appliqué à cette constellation identifiée comme le «grand esprit». Ici prédomine l'idée fondamentale de vivre, vieillir, s'affaiblir, pour bientôt se rétablir, revivre, renaître: c'est la certitude quasi cosmique, de revivre. Dans ce concept, il convient de rappeler la tradition *chamacoco* sur l'interaction des grands chamanes qui savaient «faire revivre» les adolescents en leur «rendant leur âme» après une pénible capture onirique; c'est une élaboration chamano-magique de l'ancêtre-chamane proto-homme issu du complexe stellaire des «gens-étoiles».

Chez les *Emok-Toba*, les Pléiades ne représentent pas spécifiquement «l'ancêtre» mais les «jeunes qui échappèrent au cataclysme de l'incendie universel». L'idée d'une «adolescence prometteuse» prédomine; les *Emok-Toba* donnent cependant plus d'importance à la «Lune-homme»: les phases de croissance et de décroissance de la lune correspondant à la même idée d'affaiblissement et de renaissance. Pour les *Mataco*, les Pléiades représentent les jeunes qui sont restés dans le firmament après la rupture de l'arbre d'union, ceux qui n'ont pas réussi à redescendre sur terre malgré leur désir. Dans un certain sens, il s'agit encore de la même idée: la permanence, liée à quelque chose des «gens de la terre». Il existe une version différente chez les *Mataco*: les Pléiades sont les fils mythiques de l'homme-cerf et de la proto-femme *mataco*, dont ils fuirent la colère après avoir tué les fils qu'elle avait eus de l'homme-jaguar; on retrouve la même idée fondamentale: la procréation est opposée au fait d'être «dévoreré» et à la mort. Chez les *Tereno-Chané-Arawak*, on trouve également la cérémonie des Pléiades, considérées comme «grand-père, ancêtre» garantissant les nouvelles récoltes. Les hommes forment un cercle et, se tournant vers les quatre points cardinaux, demandent la pluie et une abondante récolte. Le jour suivant a lieu l'épreuve du pugilat entre les adolescents, moyen magique pour «forcer» la croissance naturelle.

#### c. Voie lactée

Comme les *Toba*, les *Guaycurú* assimilent la Voie lactée au «chemin du nandou» ou avec «l'éleveur de nandous géant». Les *Lengua-Maskoy* et les *Emok-Toba* voient un autre symbole dans la Voie lactée: ce sont les «vieilles femmes-étoiles» qui tamisent la farine du caroubier noir, ou le «siège étroit» de «femmes et enfants-étoiles», et le chemin jusqu'ou peuvent arriver les âmes post-mortem. Ces deux symboles, nandou et farine de caroube, – avec leur référence aux nébuleuses – représentent la subsistance de base des Chaquénienais.

#### d. *Soleil-Lune*

En ce qui concerne le soleil et la lune (tous deux considérés comme masculins), les traditions chaquéniennes présentent deux versions différentes: la première est reliée aux aventures terrestres des «deux compagnons» (jeunes anthropomorphes) et la seconde est transposée dans l'opposition «chamane:homme». Dans la première version, le soleil représente le compagnon fort, «connaisseur de ruses», invincible, en complet contraste avec «le» lune, qui est présenté comme un imitateur grossier ne possédant pas le talent de «savoir faire les choses»; le soleil le défend ou le châtie. Dans la seconde version, le soleil est un grand chamane aux yeux brillants et brûlants, puissant et omniscient; seuls les chamanes de la plus haute catégorie peuvent s'en approcher dans leurs visions, lorsqu'une grande calamité ou des «monstres» menacent les hommes.

En raison de son extraordinaire pouvoir, les Chaquéniens estiment que le soleil est un «adversaire». En analysant bien le terme, on comprend cependant qu'il ne s'agit pas d'un simple ennemi mais d'un être qui, de par sa nature intrinsèque, représente «l'adverse», le «contraire» pour l'homme. Le soleil «des-sèche le sang» et l'homme meurt; c'est le chamane par excellence qui, doté de caractéristiques exceptionnelles comparé aux gens normaux, est craint tout en étant réclamé et nécessaire. Dans le même contexte, «le» lune est considéré comme bienveillant à l'égard de l'homme; les *Emok-Toba*, les *Maká* et d'autres encore, le nomment «notre frère», qui meurt toujours mais revit également, renaissant à chacune de ses phases cycliques. C'est le représentant de l'homme commun, «imitateur impétueux», juxtaposé au soleil chamannique, «connaisseur et possesseur du pouvoir.»

#### 4. L'HOMME ET LES PHÉNOMÈNES MÉTÉOROLOGIQUES

En bon observateur, le chasseur chaquézien possède des notions claires sur les phénomènes météorologiques, mais ce qui le préoccupe surtout, c'est sa propre relation avec ces derniers et sa possibilité de les dominer au moyen de la magie. La nuit elle-même, réelle et concrète en soi, implique l'idée symbolique d'un «oiseau géant» ou «d'ailes géantes», siège du puissant esprit «*kiljikhama*» des *Lengua* qui assume un véritable rôle de punisseur pour les transgressions socio-morales de l'individu. Cette idée de châtement, associée à l'esprit de la nuit, semble également commune aux *Ayoweo-Moro*, bien que nous n'ayons guère de renseignements valables à ce sujet. Enfin, on peut dire que la crainte du châtement potentiel, pour des transgressions individuelles toujours possibles, est implicite dans la peur que les indigènes éprouvent à l'égard de la nuit.

Les *Toba*, les *Lengua* et les *Chamacoco* interprètent la pluie comme des oiseaux, blancs, bleus ou

noirs selon la couleur des nuages. Ces oiseaux se rangent en deux groupes: ceux de la pluie et ceux de la pluie-tourmente. L'homme-pluie, le «grand marcheur», comme le «*waganagaedzi*» des *Toba*, est associé aux oiseaux-pluie. Lorsqu'il défait sa chevelure nattée, la pluie tombe; mais cette pluie est bénéfique, c'est elle qui peut remplir les puits et les lagunes, c'est «l'eau» pour le Chaquézien. A l'homme-pluie, les mythologèmes rattachent son fils-pluie, qui, en tombant sous un *quebracho*, réussit à sauver un chamane. Cet acte secourable permet la conclusion d'une alliance entre l'homme et le fils-pluie: la possibilité de la communication, c'est-à-dire le pouvoir d'invoquer le ciel pour ou contre la pluie selon les besoins des hommes.

La pluie-tourmente, par contre, correspond pour tous les Chaquéziens – avec toutefois quelques variantes dans les détails symboliques – à la «femme furieuse», la «femme-chamane en colère», qui commande les «oiseaux obscurs de la pluie». Les indigènes font souvent allusion, comme les *Zamuco* par exemple, à deux femmes-tourmentes qui se réfèrent à l'orage de l'est et à l'orage du sud. Premièrement, l'orage est «la lutte contre les oiseaux eux-mêmes», puis sa furie se déchaîne contre les arbres et les hommes. L'homme recourt alors au chamane pour que celui-ci apaise la «furie-tourmente» et certains peuples du Gran Chaco vont jusqu'à pratiquer un véritable rite d'exorcisme. Ainsi les *Payaguá*, navigateurs fluviaux, lancent des tisons enflammés vers le firmament et frappent l'air. Pour les *Lengua* et les *Sanapaná*, comme pour les *Chamacoco* d'ailleurs, la foudre est également symbolisée par un oiseau mythique appartenant au complexe pluie-tourmente et qui détruit les caroubiers et d'autres arbres où il cherche le «sang-vie» puisque, comme on l'a vu, les âmes post-mortem des enfants peuvent trouver leur «siège» dans le caroubier, arbre symbole de la vie propre à tous les Chaquéziens.

#### 5. L'HOMME, LA GENÈSE ET LES HÉROS CULTURELS

##### a. *Genèse*

Si l'on se réfère à leur mythologie, il apparaît que les Chaquéziens manifestent généralement peu d'intérêt pour la genèse de l'homme. Quand ils parlent de l'origine de l'homme et de la femme ou des «gens-communauté», ils ont l'habitude de les relier à quelque cataclysme, spécialement au Grand Incendie, thème qui les touche davantage que celui du déluge. L'idée de base du Chaquézien est que l'homme a été découvert par quelque héros culturel et non «créé, fait» en réalité; seuls les *Maskoy* – *Lengua*, *Sanapaná*, *Angaité* – ont une autre version à ce sujet. D'après eux, «*Kiljakmexet*, l'Éscarbot géant mythique», modela le premier couple humain avec de l'argile, mais sous la forme de jumeaux siamois. Ce mythologème correspond à la tradition des *Mosetene* et des *Yuracaré* de la Bolivie orientale où

était situé l'ancien habitat des *Lengua-Maskoy* à l'époque précolombienne. L'influence andine est indubitable: le héros culturel, l'Escarbot géant, «modela» l'homme au même titre que, dans quelques groupes *chiquitano* ou *paressi-arawak*, les proto-mères du monde «modèlent et remodelent» l'homme. Tous les autres Chaquéniens connaissent le mythogème de «l'origine souterraine de l'homme» ou mieux de sa découverte dans des grottes ou des puits par le héros culturel. Les *Toba*, les *Mbayá* et les *Mataco*, par exemple, parlent du Grand Incendie causé par le «sawagaik/homme-puma»; l'incendie aurait marqué la fin de l'époque des hommes-animaux et les aurait dégagés de leur élément animal. Mais ceux (ou celui) qui se réfugièrent dans des grottes et des puits auraient déjà été des «hommes» (ou un homme). Pour les *Chamacoco*, les proto-hommes apparaissent également comme sauvés de l'incendie provoqué par l'homme-tatou mythique. Seuls les *Emoks-Toba* expliquent la cause de l'incendie: châtement de l'inceste, acte pour lequel les primitifs ont toujours ressenti une véritable horreur, la parentèle frappée par l'interdit s'étendant jusqu'aux premiers croisements.

On constate cependant quelques variantes dans l'explication de cette origine souterraine. Si l'on se rappelle que la conception du firmament et de la terre était «l'union du haut et du bas», le «souterrain» serait en réalité le «puits-terre», exprimé ainsi par sa propre couleur symbolique noirâtre. Il semble qu'il s'agisse dans les traditions modernes – les anciennes n'ont pas été recueillies – de la fusion de deux, voire davantage, mythogèmes. Le mythogème selon lequel les premiers hommes vivaient seuls sur la terre ou, selon les *Mataco*, «avec une mère» mais sans épouses, est commun aux *Toba* et aux *Mataco*. Chez les *Choroti* et les *Mataco* septentrionaux, la tradition veut que «la mère» des hommes ait eu un droit exclusif au sang du chevreuil chassé par les «fils»; cette «mère» conserva ce sang dans un récipient, de là proviendrait l'origine des premières femmes. Ce mythogème est caractéristique du complexe femme-chevreuil ou femme-cerf qui symbolise la procréation humaine; la version *chamacoco*, selon laquelle «la femme nouvelle» naquit du sang de la «biche-ärpilla», correspond au même mythogème. Ce thème de l'origine, dans ce cas, associe symboliquement l'existence de l'homme, l'homme-cerf avec ses caractéristiques propres, à celle de la femme-cerf détentrice de la fonction essentiellement procréatrice dans la vie humaine. Chez les *Toba* et les groupes *mataco* méridionaux, la version est relativement différente, en ce sens que, lors de l'Incendie, les femmes se seraient sauvées au moyen d'une corde de *caragatá* jusqu'«en haut», puis seraient redescendues par la même corde, mais «en se cachant et en volant de la viande ou du poisson aux hommes-chasseurs», jusqu'au moment où les «oiseaux avec des âmes chamaniques» auraient découvert la vérité. Nous reconnaissons ici le mythogème des femmes-esprits qui exigeaient des hommes la subsistance, sans vivre ni cohabiter avec eux; à ce propos, nous pourrions comparer un mytholo-

gème diffusé chez les *Yuracaré*, les *Zamuco* et jusque chez les Fuégiens sur le «changement du monde», le passage du règne des femmes-esprits à celui des «hommes à masque d'esprits», ce qui indique, d'après le langage indigène, certaines modifications allant du matriarcat au patriarcat et mettant en relief le «nouvel ordre social exclusif de l'homme». Il est intéressant de relever que, parallèlement à ce mythe, nous voyons apparaître également le mythogème de la «*vulva dentada*», soit implicitement la déflo-ration magique de la femme.

#### b. Héros culturels

L'homme ressent constamment la menace du «danger potentiel» et a besoin d'un symbole pour s'armer de courage face aux obstacles de la vie; c'est ainsi que surgit le concept des héros culturels. Dans chaque culture, on rencontre un héros culturel à l'image et à la volition de cette culture. Pour les cultivateurs néolithiques – les *Guarani* par exemple –, le héros culturel, «père des jumeaux cosmiques», est l'initiateur de l'agriculture et de la danse sacrée. Chez les Chaquéniens, détenteurs d'une culture originelle paléolithique de chasseurs, le héros culturel est généralement interprété comme un homme-animal qui peut tout résoudre, la solution restant en fin de compte propice aux hommes. L'homme-*carancho* ou l'homme-*caracará*<sup>9</sup> sont les figures les plus représentatives de cette catégorie. Fondamentalement, le héros culturel est un «transformateur» qui métamorphose les choses généralement par des moyens magiques. Selon les indigènes, le monde est une métamorphose constante des choses, et non une création; de cette façon, le pouvoir de «changer les choses» et celui de «prendre possession des âmes d'autrui» constituent l'expression ultime de ce que nous pourrions nommer la relation pseudo-religieuse de la vie.

Le héros culturel est souvent flanqué d'un compagnon: l'antique idée du compagnonnage qui reflète le concept dualiste du monde et de la vie. Ce compagnon du héros culturel a toujours des facultés limitées, devenant soit un «moqueur», soit un «moqué», symbolisant parfois – indirectement – les imperfections existantes, visibles ou expérimentées dans la nature et dans la vie. Ainsi «notre père», le héros culturel des *Guarani* néolithiques, a pour compère le «mbaé-cuaá», «celui qui sait faire les choses». En d'autres termes, le véritable héros culturel doit détenir le pouvoir magique et posséder un caractère quelque peu chamanique, alors que son compagnon représente simplement le savoir de l'homme et se trouve de ce fait non seulement exposé aux erreurs mais encore à en commettre. Chez les *Maskoy*, le héros culturel est l'homme-*carancho* et son compagnon «fourbe» «Wajakàlicigi»: ce dernier est sans cesse en train de transformer quelque chose, mais toujours avec ruse et fourberie: il se moque du fores-

<sup>9</sup> Caracará: oiseau falconidé semblable au carancho, mais plus répandu (jusqu'aux États-Unis).

tier anthropomorphe et, en tant que chasseur, de l'homme-jaguar; il est cependant aussi lui-même parfois «moqué» ou «vaincu» au cours de ses manœuvres, mais il reprend toujours pied. À côté du héros culturel, l'homme-*carancho*, les *Mataco* ont également leur «Tawkwah» moqueur. Quelques exemples illustreront la fonction symbolique de ce personnage de héros-homme opposé au héros-chamane, opposition entre le «connaître/savoir commun» et le «savoir/comprendre les âmes». Le mythologème «fourbe et pécaris» parle d'une fête des animaux organisée par une mouffette; celle-ci, grâce à son odeur caractéristique, parvint à tuer de nombreux pécaris durant la fête et elle en répartit ensuite la viande entre les hommes. Le «fourbe» voulut imiter cette expérience, mais, n'ayant pas d'odeur, il ne tua qu'un seul pécaris; il invita également les hommes pour leur distribuer la viande tout en se proclamant grand chasseur et en racontant, en guise de plaisanterie, que les autres pécaris qu'il avait tués avaient disparu. Un autre mythologème, «fourbe et tatou», relate la guerre que se firent ces deux personnages: le «fourbe» a de nombreuses massues de bois tendre, l'homme-tatou n'en a qu'une en bois dur de jujubier; le «fourbe» est vaincu et tué, mais l'homme-renard le réanime en rassemblant ses os. Un troisième mythologème, «fourbe et pêche», enseigne la technique de la pêche au filet dans les gués.

Imitation, limitation et expérience sont trois éléments du rôle de l'homme qui «sait, mais cependant, échoue en quelque point»: on reconnaît ici de vrais termes de référence des indigènes quant à la mentalité propre de l'homme en soi. On relève quelques variantes chez les *Mabyá-Guaycurú*: eux aussi parlent du héros culturel, l'oiseau *caracará*, mais ils lui donnent pour compagnon le «onoengrodi», le «pêcheur» qui découvrit les hommes dans la caverne, corrélation avec le mythologème de l'origine de l'homme. «L'onoengrodi» apparaît comme «bénin» et agit comme «homme», mais le *caracará*, en donnant des armes aux premiers *Guaycurú*, exige de ces derniers qu'ils «luttent, guerroyent pour de nouvelles chasses»; c'est le reflet de la tendance guerrière des *Guaycurú*, peut-être caractéristique du changement culturel des cavaliers. D'autres versions *mbayá* se réfèrent au mythologème du *caracará* géant, des œufs duquel seraient issus les hommes; dans ce mythologème, il semble qu'il s'agisse de refléter le développement de la stratification sociale *eyigua-yegi-mbayá*.

## 6. LA RELIGION DE LA PROTO-MÈRE

Les *Zamuco*, en particulier les *Chamacoco* et les *Ayoweo*, sont les seuls Chaquéniens qui possèdent un patron religieux défini et non seulement magique. La principale figure religieuse est Ešnuwarta, la grande proto-mère du monde. Un sujet similaire existe dans les religions des *Chiquito*, des *Kagaba*, des *Tucano*, ainsi que partiellement, dans celle des *Paressi-Arawak*. L'idée de base réside dans «la femme qui procréé et qui peut aussi être associée

dans n'importe quelle circonstance», idée qui révèle le désir des indigènes «d'établir communication ou alliance» avec les phénomènes, les esprits et les hommes. Aujourd'hui, les *Chamacoco* sont fortement acculturés; ils disposent d'un temple protestant couvert de palmes dans leur propre village et ont des pasteurs, mais ils tremblent encore au souvenir de l'ancienne proto-mère Ešnuwarta, qu'ils considèrent comme celle «qui ne se termine jamais», l'Inextinguible.

Les phases associatives de la proto-mère avec les forces naturelles et extra-naturelles sont les suivantes: 1) Ešnuwarta s'associe avec le complexe des forces naturelles sous deux aspects. D'une part, elle s'allie avec l'homme-pluie ou avec les oiseaux de la pluie-eau bénéfique pour l'homme, les «osâsero»; sous cet aspect, Ešnuwarta incarne, dans un certain sens, «la grande femme de l'eau». D'autre part, elle peut aussi terroriser l'homme en prenant l'aspect de la pluie-orage, de la «grande femme-chamane de la furie»; 2) Ešnuwarta entre ensuite en relations sexuelles avec Poitçuwo, le puissant homme-chien démoniaque, et parvient ainsi à dominer le monde des esprits forestiers anthropomorphes – «Anáb-sonro» –, fils de Poitçuwo, adversaires et ennemis des hommes; elle se trouve alors convertie en «grande maîtresse des forces démoniaques». Le mythologème «femme et chien» est également connu d'autres Chaquéniens. Les *Choroti-Mataco* parlent des fils-gens et des fils-chiens d'une même mère, et ces fils échangent des cadeaux – Calebasses pleines de fruits –, établissant une alliance entre les esprits forestiers et les hommes. Chez les *Lengua*, on trouve le même thème et les fils-chiens se considèrent comme les «neveux de l'homme». Le mythologème du chien est largement diffusé dans l'aire circum-pacifique et nous savons que le «chien américain» existait déjà dans la culture néolithique américaine. 3) Dans cette phase, la proto-mère s'allie directement avec l'homme – l'homme proto-*zamuco* ou proto-*chamacoco* –, engendrant avec le mythique Cyry un fils qui sera ultérieurement le «premier initié». Ici, Ešnuwarta se transforme en «porteuse de la parole», de la loi d'organisation sociale en clans pseudo-totémiques. Tout le code socio-moral et socio-religieux est attribué à la «parole d'Ešnuwarta», qui doit s'accomplir minutieusement car, si tel n'était pas le cas, la proto-mère pourrait déchaîner «eau, feu et esprit de maladie». C'est déjà une authentique idée religieuse puisque l'homme est tenu de se soumettre à l'inexorable «parole» de la proto-mère et qu'il ne peut plus réagir par la seule magie. 4) Lorsqu'a lieu le «changement du monde», ainsi qu'est symbolisé mythologiquement le remplacement du matriarcat par le patriarcat, Ešnuwarta devient «la grande mère, la grande patronne» du nouveau monde social de l'homme. Alors que toutes les femmes «anciennes» ont péri par châtement, la proto-mère se métamorphose en femme-cerf, se laisse tuer et de son sang surgit la nouvelle femme *chamacoco* exclue du monde social masculin. 5) Le pouvoir ultime de la proto-mère s'exprime par le truchement de son association avec

le monde cosmique: elle se transforme en «kardžy wyste», la «grande gerbe de plumes bleues», c'est-à-dire en Voie lactée. Chaque année, à la fin du cérémonial anabsonique, les hommes lancent leurs plumes rouges dans la direction de la Voie lactée, à la fois en souvenir et symbole de «l'alliance», de «l'aide d'Ešnuwarta».

Le sentiment religieux du *Chamacoco* envers la proto-mère se cristallise sous trois aspects: a) la preuve de l'aide résultant de son alliance avec l'homme, puisque déjà dans la «grande lutte» entre les esprits forestiers et les hommes, elle a révélé à ceux-ci le secret de la vulnérabilité de ces esprits anthropomorphes; b) lorsque surviennent de grandes calamités, le «grand chamane solitaire» peut invoquer Ešnuwarta «pour faire passer la grande tristesse»; c) la grande peur de la fin du monde, c'est-à-dire l'extermination de la race des hommes consécutive à la désobéissance à sa «parole», à son code social. Dans un tel cas, «le grand craint», unique esprit anabsonique survivant et gardien de la parole d'Ešnuwarta, Némur interviendra.

La même lutte entre les esprits forestiers et les hommes fait également partie des traditions sociales et religieuses des *Zamuco*. Selon le mythogène correspondant, ils classent ces esprits en: A) les démoniaques Anábsonro, fils du grand Anábsonchien Poitčuwo, terribles «solitaires forestiers», et B) les mères anabsoniques dont le chef, au temps des événements mythiques, est la même Ešnuwarta. Ces Anábsonro vivent en communauté, mais seulement avec leurs «mères», sans femmes; le thème rappelle un peu les mythogènes *mataco* et *toba* sur l'origine des hommes et des femmes, mais aussi – surtout pour le cérémonial commémoratif annuel – le mythogène propre des peuples de Patagonie – *Yamaná, Ona* – où ces «mères démoniaques» jouent le rôle de femmes-esprits. Tout l'extra-naturel, ou le surnaturel, présuppose que les êtres de cette espèce recèlent quelque chose d'anormal, quelque chose de non-humain et, par conséquent, de secret ou de craint: les Anábsonro étaient invulnérables et seule leur cheville était vulnérable.

Le mythe de la «grande lutte» contient les éléments suivants: I) une femme proto-*chamacoco* en train de récolter rencontra un des démons Anábsonro; par la suite, toutes les femmes qui niaient avoir des maris furent invitées à vivre cérémonialement avec les Anábsonro. Les hommes découvrirent la raison de l'absence de leurs femmes, mais la terreur de l'inconnu, de la magie anabsonique, les retint. II) S'étant rendu compte de l'imposture des femmes, les Anábsonro les repoussent mais exigent que les hommes «viennent comme hôtes cérémoniels» en présence des mères anabsoniques. Le fils d'Ešnuwarta et du *Chamacoco* Cyry naît pendant cette période de cohabitation anabsonique-*chamacoco*. Un ordre de «couples d'adversaires» s'établit puisqu'un Anábsonro et un *Chamacoco* participent toujours ensemble aux chasses. Les Anábsonro se réservent la prédominance en agissant également

comme «maîtres» de chaque activité. Lorsque les Anábsonro tuèrent le jeune initié métis-*chamacoco* pour avoir failli aux règles cérémonielles, Cyry, qui ne peut le ranimer, fait appel à Ešnuwarta, celle qui révéla le secret de la vulnérabilité anabsonique. Le grand massacre des forestiers a alors lieu, avec un seul rescapé, le grand Némur, auquel la proto-mère elle-même confie le devoir de veiller à l'accomplissement de sa «parole» par les *Chamacoco*. III) De cette manière, Némur devient la seconde figure d'importance religieuse, après Ešnuwarta. Il est toujours à l'affût des transgressions sociales des *Chamacoco*, cherchant ainsi à venger le massacre des Anábsonro; dans ses mains, sur sa nuque, il porte le bâton-du-châtiment, le bâton-de-l'équilibre-du-monde et s'il arrivait à ce bâton de tomber, le châtement serait la fin du monde, l'extinction du monde *chamacoco*, tout comme cela arriva mythiquement avec les Anábsonro.

L'extraordinaire puissance acquise par Némur, le grand vengeur-destructeur, l'implacable ennemi anabsonique, explique la crainte des *Chamacoco* à enfreindre les lois sociales compliquées, le rite d'initiation des jeunes gens ou le cérémonial annuel commémorant les étapes de la Grande Lutte et du commencement du Monde Nouveau des clans pseudo-totémiques. Cette conscience particulièrement vive des *Chamacoco* se manifesta très nettement il y a une quinzaine d'années lorsque, sous la pression de l'évangélisation chrétienne, ils durent renoncer à leur cérémonial annuel qui durait habituellement un mois. Cette interdiction provoqua une résistance tacite, tant était enracinée chez les anciens la crainte panique de la fin du monde en suite des représailles de Némur. Les *Chamacoco* connurent une attente angoissée et le calme psychologique ne revint que lorsqu'il se confirma que «les enfants continuaient à vivre», ce qui constitue la garantie la plus sûre de la survie de la tribu, préoccupation majeure du «Yshyr-*Chamacoco*».

#### Bibliographie de base

- ALARCÓN, J. y PITTINI, R.: El Chaco Paraguayo y sus tribus. Apuntes etnográficos y leyendas. Turin, 1924.
- ARNOTT, J.: La magia y el curanderismo entre los Toba-Pilagá del Chaco. Rev. Geogr. Amer., año 2 (1934); pp. 315-326.
- BALDUS, H.: a. Indianerstudien im nordöstlichen Chaco. Leipzig, 1931.  
b. Tereno-Texte. Anthropos, Vol. 32 (1937); pp. 528-544.  
c. Die Allmutter in der Mythologie zweier südamerikanischer Indianerstämme. Archiv f. Religionswissenschaft, Vol. XXIX/3-4 (1931); pp. 285-292.
- BAUCKE, S.I., F.: Según Zwettler Codex 420. Ed.: E. Becker-Donner. Archiv f. Völkerkunde, Band 4/2 (1966); Vol. I-II.
- BELAIEFF, J.: El Maccá. Rev. Soc. Cient. Paraguay; Vol. IV/6 (1940).
- BOGGIANI, G.: Compendio de Etnografía Paraguaya moderna. Rev. Inst. Paraguayo; año III; N°s 23-25/27-28; 1900.

COLINI, G.A.: Notizi storiche ed etnografiche sopra i Guaycurú e gli Mbayá. In: Boggiani, G.: Viaggi d'un artista nell'America Meridionale. Roma, 1895; pp. 285-335.

CORYN, A.: Los Indios Lengua, sus costumbres y su idioma. An. Soc. Cient. Argentina, Vol. 93 (1922); pp. 221-282.

DIJOUR, E.: Les cérémonies d'expulsion des maladies chez les Mataco. Journ. Soc. Amér. Paris; N. S., T. XXV/2 (1933); pp. 211-240.

DOBRIZHOFFER, S.I., M.: Geschichte der Abiponer. Trad., Vol. I-III, Viena, 1783.

FERNÁNDEZ, S.I., J.P.: Relación historial de las Misiones de Indios Chiquitos. Col. Libros raros o curiosos que tratan de América; 2 vol.; Madrid, 1895.

FLURY, L.: El Selamtac: una danza ritual de los indígenas chaqueños. America Indígena, Vol. IX/4 (1949); pp. 343-347.

FRIČ, V.: Onoengrodi – Gott und Idole der Kad'uveo in Matto Grosso. Congr. Int. Amer. XVIII; Londres, 1912; Vol. 2; pp. 397-407.

GRUBB, B.: An unknown people in an unknown land. An account of the life and customs of the Lengua Indians of the Paraguayan Chaco. Londres, 1913.

HANKE, W.: Creencias religiosas de algunas tribus indígenas del Paraguay. Rev. Geogr. Amer., N° 27 (1939).

KARSTEN, R.: La religión de los Indios Mataco-Noctenes de Bolivia. An. Mus. Hist. Nat., B. Aires, Vol. 24 (1913); pp. 199-218.

LEHMANN-NITSCHKE, R.: Mitología Sudamericana. In: Rev. Mus. La Plata; art. V (Vol. 27/1923; pp. 253-266), art. VI (ibidem; pp. 267-285), art. VII (Vol. 28/1924; 1925; pp. 66-79), art. X (ibidem; pp. 181-209), art. XI (ibidem; pp. 210-233).

LOUKOTKA, Č.: Nouvelle contribution à l'étude de la vie et du langage des Kaduveo. Journ. Soc. Amér., Paris; N.S., Vol. 25 (1933); pp. 251-277.

LOZANO, S.I., P.: Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba. Publ. Univ. Nac. Tucumán, N° 288 (1941).

MÉTRAUX, A.: a. Myths and tales of the Mataka Indians. Ethnol. Stud., Vol. 9 (1939); pp. 1-127.

b. Algunos mitos y cuentos de los Pilagá. An. Inst. Etnogr. Amer., Vol. 2 (1941); pp. 169-188.

c. A myth of the Chamacoco Indians and its social significance. Journ. Amer. Folklore, Vol. 46 (1943); pp. 113-119.

d. Ensayos de Mitología Comparada Sudamericana. América Indígena, Vol. VIII/1 (1948); pp. 9-22.

e. Estudios de Etnografía Chaqueña. An. Inst. Etnogr. Amer., Vol. V (1944); pp. 263-314.

NORDENSKIÖLD, E.: Indianerleben. El Gran Chaco (Südamerika). Leipzig, 1912.

ORBIGNY, A. d': L'homme américain. Paris, 1938. Trad.: A. Cepeda: Ed. Futuro, B. Aires, 1944.

PALAVECINO, E.: a. Notas sobre la religión de los Indios del Chaco. Rev. Geogr. Amer., Vol. 3 (1935), N° 21, pp. 373-380.

b. Takjuaj, un personaje mitológico de los Mataco. Rev. Mus. La Plata; N.S., Vol. 1 (1940), Antrop. N° 7; pp. 245-270.

PELLESCHI, G.: Otto mesi nel Gran Chaco. Florencia, 1881.

ROSEN, E. v.: Ethnographical research work during the Swedish Chaco-Cordillera-Expedition. Stockholm, 1924.

SÁNCHEZ LABRADOR, S.I., J.: El Paraguay Católico. Vol. I-II. B. Aires, 1910.

SUŠNIK, B.: a. El mito del Cambio del Mundo. Estudios Chamacoco, I. Bol. Soc. Cient. Paraguay y Museo Etnográfico; Vol. I, E-1 (1957); pp. 7-109.

b. Chamacocos, I. Cambio Cultural. Museo Etnográfico, Asunción, 1969.

c. Estudios Emok-Toba. Ibidem; Vol. VII, EL-7 (1962).

d. Estudios Ayoweo-Moro. Ibidem; Vol. VIII, EL-8 (1968).

e. Mitología de los Lengua-Maskoy. En manuscrit.

VERVOORT, P.W.: Über Geisterglaube und Totengebräuche der Chulupí-Indianer im Bolivianischen Chaco. Anthropos, Vol. 27 (1932); pp. 279-283.

## Zusammenfassung

Im vorliegenden Artikel erläutert die Verfasserin die geistige Einstellung der Eingeborenen des Gran Chaco, eine Einstellung, die jene sich als Einzelne oder als Mitglieder einer Gemeinschaft in ihrem täglichen und zyklischen Leben angesichts der Erscheinungen machen, die die einfache natürliche Erfahrung nicht mehr zu bewältigen vermag.

Nach der Auffassung der Eingeborenen bedeutet der Kampf um das Leben und gegen den Tod das Befestigen der Seele; letztere kann sich allein schon im Traum entfernen, und der Mensch läuft daher die Gefahr eines endgültigen Verlustes seiner lebenswichtigen Seele, welche dann selbst vom Schamanen nicht wiedererlangt werden kann. Die Ablehnung des natürlichen Todes lässt die Eingeborenen Vermutungen anstellen, welche in den Bereich der schwarzen Magie gehören; wie etwa den Raub der entfernten Seele oder die Einmischung des grossen, bösen Geistes, was auch die Abhaltung von rächenden Begräbnisriten erklärt. Was die weniger bedeutenden Geister anbelangt, sind diese in der Auffassung der Eingeborenen ebenfalls vertreten; es handelt sich dabei um die Gesamtheit der unvorhersehbaren

Gefahren, welche den Menschen fortwährend bedrohen. In solchen Fällen nehmen die Eingeborenen des Gran Chaco ihre Zuflucht zu verschiedenen magischen Verhütungszeremonien. Die nach dem Tode für immer entfernte Seele scheint die Eingeborenen weniger zu beschäftigen; letztere Einstellung lässt auf einen still-schweigenden Glauben an die Gemeinschaft der Verstorbenen und eine damit verbundene Seelenwanderung schliessen.

Die Eingeborenen sehen und erleben in ihrem natürlichen Milieu negative und verderbliche Faktoren, die sie den Herren der Natur zuschreiben; sie nehmen in diesem Fall eine "täuschende" magisch-schützende Haltung ein. Sogar die Nahrung der Jäger des Chaco wird als eine potentiell von den Tierherren bestimmte aufgefasst. Daher die schamanistischen Praktiken, die darauf abzielen, die "zornigen Herren zu besänftigen".

Die Jäger des Chaco fühlen sich aufs engste mit dem Tierreich verbunden; so finden sich unzählige Mythen der Mensch-Tier-Metamorphose, und jede enthält wirkliche Ausdrücke der geistigen Bezug-

nahme, die nicht nur einfach Ergebnis einer subtilen Naturbeobachtung sondern im Grunde reale Symbole des individuellen und sozialen Verhaltens sind.

Der grosse Ehrgeiz des Eingeborenen, sich magisch mit dem vogelgestaltigen Reich zu verbinden, – dem Symbol der Macht der "grossen Erdvision" – findet sich ebenfalls.

Der Eingeborene sieht sich auch mit dem Kosmos konfrontiert. Er strebt eine Assoziierung an, die ihm die notwendige Zuversicht verleihen soll; daher der Ursprung der Mythen "von den Sternen-Menschen", der Mythen vom "grossen Vorfahren, genannt Pleiaden", der periodisch sichtbar und unsichtbar ist; der Mythen vom "Mondmann", der im Lauf seiner Phase stirbt, um anschliessend wieder neu zu erstehen; der Mythen von Sonne und Mond in anthropomorpher (männlicher) Form, die die Menschheit begleiten. Durch die Magie und die Schamanen sucht der Eingeborene die meteorologischen Phänomene zu beherrschen, die in der Regel als vogelgestaltige Wesen oder als aufgebrachte Schamanenseelen vorgestellt werden. Die Mythologeme verweisen auf eine Verbindung mit dem "Regen-Mann", einem Symbol des wohlthätigen Wassers; sie verweisen auch auf die Angst vor der "wütenden Regenfrau", die mit den gefürchteten Regengüssen identifiziert wird.

Die Chaqueños zeigen nur wenig Interesse an der menschlichen Genese. Das Mythologem der "unterirdischen Entstehung des Menschen" ist sozusagen überall vorhanden; die Proto-Menschen werden dabei jeweils durch einen Kulturheroen entdeckt.

Eine andere im Chaco weit verbreitete Mythe ist die der grossen Feuersbrunst, die die Sequenz des

"Anfangs von Mensch und Tier" enthält. Alle Chaqueños kennen Mythenvarianten, die vom Kulturheroen handeln, wobei dieser nach dem Bild und den Wunschvorstellungen der entsprechenden Kultur konzipiert ist. Häufig hat der Kulturheros einen "spottlustigen Begleiter", der den Unterschied zwischen der magischen Kraft des Helden und dem blossen "Können" (bzw. Wissen) des menschlichen Begleiters hervortreten lässt.

Das religiöse Muster der Chamacoco-Zamuco betont die Figur der Proto-Mutter der Welt, Ešnuwarta, der "Unauslöschlichen" (Unsterblichen) – ein Motiv, das auch den Kágaba, Tucano, Chiquito und den Paressi geläufig ist.

Ešnuwarta ist die "Frau des Wasser-Regens" und mit den mythischen Vögeln Osâsero verbunden; sie ist durch ihre Assoziierung mit den Waldgeistern die "grosse Herrin der dämonischen Gewalten". Sie ist die "Mutter des Wortes" durch ihre Beziehung mit den Proto-Chamacoco, denen sie ihren sozialen und moralischen Code gegeben hat. Sie ist die "grosse kosmische Verbündete" und sie ist in einen himmelblauen Blumenstrauss verwandelt, wenn sie von den Nebelflecken der Milchstrasse Besitz ergreift.

Die Proto-Mutter zeigt allerdings auch eine ganz andere Seite: sie ist die "Herrin der schädlichen Regengüsse"; sie ist es, die die grossen Epidemien zu entfesseln vermag. Sie ist ebenfalls die anspruchsvolle "soziale Mutter", die den "anabsonnigen" Nemur überleben liess, den rachsüchtigen Wacht-herrn und Verfolger, der die "Welt der Chamacoco" aus dem Gleichgewicht bringen und ein Ende der Welt herbeiführen möchte.

Branislava SUSNIK – Anthropologue d'origine slovène-yougoslave; naturalisée paraguayenne depuis 1955. 1952-1954: années de recherches dans la région chaqueñienne (Maká, Lengua, Chulupí). Dès 1955, directrice technique du Musée ethnographique «Andrés Barbero» d'Assomption; réorganisation du Musée et acquisitions de nouvelles collections lors de recherches sur le terrain. Dès 1958, professeur de la chaire d'Archéologie et d'Ethnologie américaine (comprenant l'ethnographie paraguayenne) à la Faculté de Philosophie de l'Université nationale d'Assomption. 1954-1972: réalisation de diverses recherches: *a.* études ethnographiques sur le terrain (Chamacoco, Lengua-Maskoy, Sanapaná, Guayaki, Emok-Toba, Ayoweo-Moro, etc.); *b.* études ethno-historiques et ethno-sociales (sur la base des Archives Coloniales); *c.* enquêtes linguistiques (structures grammaticales, etc.) sur le terrain. Organise divers séminaires et cours sur l'ethnographie et l'anthropologie sociale paraguayennes. Nombreuses publications.

