

Askiúnata, une expression de la passion amoureuse dans la culture chorote

María Alejandra VERNA

Chez les Chorote ou loxuáha¹, qui appartiennent à la famille linguistique matak-matagayo, comme dans d'autres cultures du Gran Chaco (Mataco, Toba et Pilagá), on trouve le phénomène complexe de la passion et de la possession amoureuse.

L'objectif de ce travail est d'aborder les différents aspects qui définissent un individu comme *askiúnata*. Nous nous référons aux manifestations externes de cette transformation et à ses états de conscience plus profonds, tout en tenant compte du rapprochement qu'établit la culture chorote entre cet état, le mariage et la famille.

Nous analyserons également l'ensemble des techniques – préparation des bourses et exécution des peintures faciales – qui permettent la réalisation du désir amoureux, non seulement dans une perspective descriptive, mais aussi en relation avec le monde théophanique que suppose cette pratique.

Au cours du développement des thèmes mentionnés, nous essayerons – dans la mesure du possible – de comprendre la vraie signification de cette pratique culturelle, grâce aux sources mythiques et aux particularités des comportements des personnages mythologiques.

Finalement, il nous faut préciser que nous ne prétendons pas dans ce texte épuiser la problématique, mais tout au plus apporter une contribution à l'étude d'un thème qui n'a pas encore été abordé dans ce groupe ethnique. Nous nous basons sur un matériel que nous avons recueilli personnellement

lors d'un travail de terrain réalisé sous la direction du Docteur Mario Califano, au cours des mois de septembre et octobre 1984. Nous nous sommes alors rendus dans des localités chorote du département de Rivadavia, dans la province de Salta².

Nous avons ensuite complété nos informations dans la ville de Buenos Aires, grâce à la collaboration d'un informateur qui se trouvait dans la capitale pour son travail³.

Dans toutes nos enquêtes de terrain, nous avons travaillé avec des informateurs qui appartiennent au groupe «sauvage» et qui se nomment eux-mêmes *lobúxua*⁴.

Quant à notre approche théorique et méthodologique, nous nous identifions aux courants ethnologiques de la tradition herméneutique, dont les fondements ont été exposés par Marcelo Bórmida dans les œuvres que nous citons dans la bibliographie⁵.

Comportements caractéristiques de l'*askiúnata*

Les indigènes traduisent le terme *askiúnata* par «homme coureur»; quand il se réfère à une personne du sexe féminin, ils ajoutent le suffixe *ki*, ce qui donne *askiúnataki*, «femme coureuse». Ils désignent ainsi les jeunes individus qui, joyeux et insouciant, parcourent les hameaux et les villages dans l'intention de séduire.

Ils portent des vêtements colorés et pittoresques, et sont munis de bourses où ils gardent les racines

¹ loxuáha: autodénomination des Chorote où n'intervient pas la notion d'appartenance à un groupe. Son étymologie n'a pas encore pu être déterminée. Hunt 1915: 171 dit que ce terme signifie probablement «gens de la colombe» et dérive de *oxuo*, «colombe».

² Sur l'emplacement géographique actuel des groupes Chorote, Siffredi écrit: «Les chorote habitent actuellement la zone frontalière entre l'Argentine, le Paraguay et la Bolivie qui correspond au Chaco central et boréal occidental. Si nous traçons un épicycle virtuel depuis l'intersection du méridien de 62 degrés avec le parallèle de 22 degrés, ils s'étendent dans un rayon qui oscille entre 80 et 100 km. Sur le territoire argentin, on les trouve à La Merced, La Gracia, Misión, La Paz et la Bolsa qui tous sont situés sur la rive droite du fleuve Pilcomayo et dans les environs de Tartagal, dans la province de Salta.» (Siffredi 1973: 71)

³ Remarquons que nous avons aussi tenu compte du matériel mythique du Centro Argentino de Etnología Americana, recueilli en 1969 lors de la campagne de recherche sur le Chaco argentin organisée par l'Institut d'Anthropologie de la Faculté de Philosophie et Lettres, sous la direction de Marcelo Bórmida.

⁴ Siffredi 1982: 10-12 pose comme prémisses que l'identité culturelle s'appuie sur la communauté linguistique et essaie d'établir, dans un ordre de classification décroissant, la relation entre les dialectes chorote et les unités constitutives de l'ethnie. Il reconnaît ainsi l'existence d'au moins trois dialectes, en accord avec Hunt (1915) et Lehman-Nitsche (1910-11), et autant d'unités culturelles qui ont le rang de sous-cultures:

<i>Sous-culture</i>	<i>Dialecte</i>
lowuaha (propre)	Chorote A de Lehman-Nitsche Dialecte N. 1 de Hunt
lowúxua	Chorote B de Lehman-Nitsche Dialecte N. 2 de Hunt
Xuikina wo	Dialecte N. 3

Les loxuáha, du fait de leur situation riveraine, sont aussi appelés *tiwák thléle* «fleuve son habitant».

Les lowúxua et les Xuikina wo septentrionaux, à cause de leur habitat traditionnel dans l'hinterland du Pilcomayo, sont qualifiés de *Thimal thléle*, litt.: «el Monte son habitant». Sur ce sujet, voir Siffredi 1973.

⁵ Voir Bórmida 1969/70, 1976 et 1984.

dont ils extraient les teintures qu'ils utilisent pour s'orner le visage. Toutes les nuits, ils vont danser avec l'objectif de conquérir l'homme ou la femme désirée.

« L'*askiúnata* est ce jeune homme qui, comme beaucoup d'autres à partir de quinze ans, aime se rendre dans les endroits où l'on danse, *lakenayé*; là, il cherche des femmes. Si la femme danse avec lui, il l'emmène dans les bosquets; et avec elle il peut passer une nuit, un jour ou deux, au plus une semaine; ensuite, il la renvoie et en prend une autre. Il fait l'amour chaque nuit mais ne peut avoir de femme à lui. L'homme marié ne renvoie plus sa femme; s'il est content d'elle, il ne la renvoie pas, il ne va plus danser, il ne se peint plus et n'utilise plus de racines, *kaxwétisul*. » (Apa'i – Héctor Sarmiento)

Comme le met en évidence ce récit, il semble exister une claire différenciation entre les attitudes d'un jeune homme *askiúnata* et celles d'un homme marié, caractérisées par le sérieux et la fidélité conjugale. Un de nos informateurs nous a fait remarquer l'existence d'individus qui, malgré leur âge avancé, se trouvaient toujours sous l'emprise de l'état *askiúnata*, n'arrivant pas à cristalliser leurs relations par le mariage.

« Certains restent ainsi jusqu'à leur vieillesse, jusqu'à leur mort. Ils ne se marient jamais, ils vont d'une femme à l'autre. Il y en avait un à La Merced qui avait environ quatre-vingt-trois ans, il était *askiúnata* et aujourd'hui il est toujours célibataire. Il va avec une femme, puis avec une autre. Il est toujours comme ça parce que ça lui plaît. » (Héctor Sarmiento) Les indigènes se réfèrent aussi à certains individus qu'ils appellent *imiewón*, « amateur de filles ». Ils les définissent ainsi: « L'*imiewón* sort parfois mais il n'est pas comme l'*askiúnata*, il ne va pas danser, il n'est pas un homme coureur. L'*askiúnata* va à La Gracia, à La Merced, à La Paz, il marche toujours, il n'a pas de domicile fixe; l'*imiewón*, lui, reste toujours au même endroit. Il aime aller avec la femme d'autrui. Il va avec des femmes mariées mais ensuite il rentre chez lui. Il n'emploie ni racines, ni peintures, il ne renvoie pas femme et enfants, il sort parce que ça lui plaît, mais ensuite il revient. » (Apa'i – Héctor Sarmiento)

Ce récit nous montre que les conditions d'*askiúnata* et d'*imiewón* se réfèrent à des valeurs et à des situations existentielles différentes. L'état particu-

lier dans lequel se trouve le premier se caractérise par la nécessité de séduire; il s'agit de jeunes gens dont la liberté sexuelle est acceptée par le groupe. Au contraire, le second n'agit pas en fonction d'un état qui, d'une certaine manière, transcende l'individu et ses intentions, mais parce qu'il choisit délibérément de violer les normes considérées comme positives par le groupe en commettant un adultère.

La séduction et le désir amoureux caractérisent une période particulière du cycle vital, celle qui correspond à la classe d'âge que les Chorote nomment *iek* (« jeune homme ») dans le cas masculin et *thlou-sa* (« jeune fille ») dans le cas féminin. A cette classe d'âge s'oppose le groupe des *ien* (« adultes »), c'est-à-dire des hommes qui ont atteint l'apogée de leur force vitale, qui sont habiles à la chasse et à la pêche et capables de procurer des aliments à une épouse et à ses enfants⁶.

Le type d'union recherchée par l'*askiúnata* revêt donc les caractéristiques de l'alliance par opposition à la relation communautaire que suppose le mariage stable⁷. Il s'agit alors d'une manifestation orgiaque où se succèdent des relations éphémères et dont la fragilité répond à la nécessité constante qu'a l'*askiúnata* de séduire. Par conséquent la grossesse n'a pas sa place ici, car l'accepter impliquerait une formalisation de l'union. Un tel rejet se traduit évidemment chez la femme par une rapide décision d'avorter⁸.

« Quand l'*askiúnata* a un enfant avec une femme, la mère le tue avant sa naissance car il ne va pas avoir de père, il n'aura personne qui lui donnera à manger. La femme va alors chez une vieille, *kihila*, parce que ce sont elles qui savent extraire l'enfant, qui savent le tuer. Elles compriment avec le poing le ventre de la femme, une ou deux nuits de suite, jusqu'à ce qu'il sorte. Ces femmes travaillent la nuit, c'est une ancienne coutume. » (Tito Cortese – Héctor Sarmiento)

Pour le lobúxua, la naissance d'un fils implique la fixation définitive du lien communautaire, renforcé encore par la participation des époux aux restrictions alimentaires qui accompagnent la grossesse et la période post-natale. En effet, le futur père ne devra alors ni chasser ni manger certains animaux sauvages, tout comme la mère. La non-observance de ces interdits peut provoquer de graves maladies chez le nouveau-né.

⁶ Siffredi 1973 : 80-81 distingue parmi les Chorote différentes classes d'âge qui, selon lui, pourraient être en relation avec le schéma des générations dans le domaine de la parenté. Il différencie ainsi quatre générations : celle des grands-parents, celle des parents, celle des enfants et celle des petits-enfants, auxquelles correspondent les termes de référence suivants :

- *Thlósek po* (litt. « habileté, discernement il a »). Ce terme désigne les enfants d'environ huit ans et le début de la puberté.
- *lék* : « garçon », *Thlóusa* : « jeune fille ». Elle coïncide avec le passage à la puberté marqué par les menstruations féminines et par le fait de tomber amoureux, état qui est à l'origine des relations sexuelles. La sphère des activités de chacun des deux sexes se cristallise alors.
- *leén* désigne l'homme dans l'apogée de sa force vitale. Autrefois c'était celui qui participait activement à la guerre; aujourd'hui, c'est celui qui peut réaliser les travaux qui demandent le plus d'habileté.

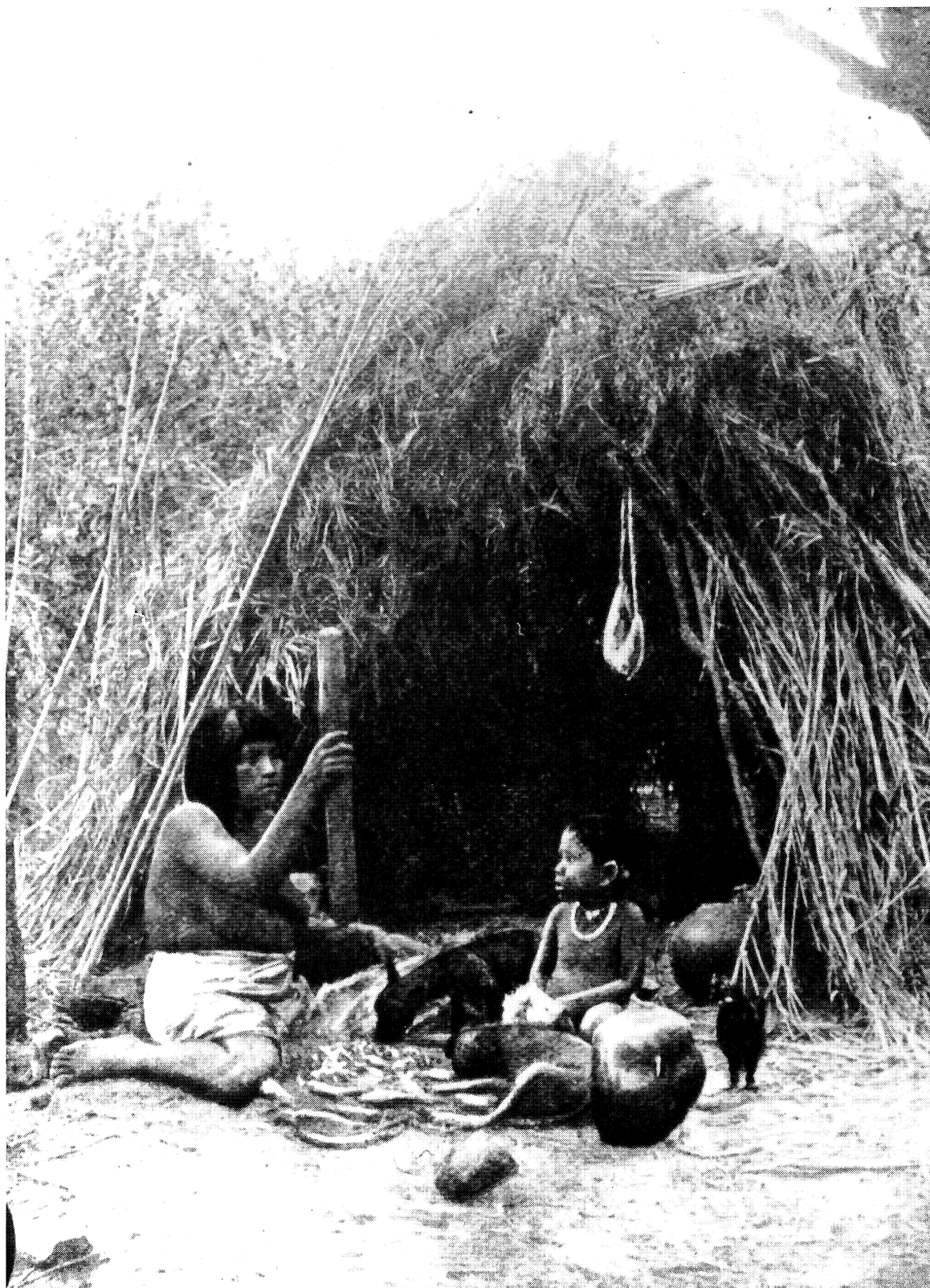
– *Kihila* : « ancien/ne ». Le déclin de la force vitale et l'accroissement des « pouvoirs non humains » font que l'individu se situe, à cette étape de sa vie, dans une condition intermédiaire entre celle de vivant et celle de mort.

⁷ Sur la définition d'Alliance et de Communauté, voir Van der Leeuw 1964 : 233-234.

⁸ Les sources bibliographiques du début du siècle se réfèrent à ce problème; en effet Nördenskiöld mentionne la pratique de l'avortement et de la mise à mort des nouveau-nés par les femmes célibataires :

« Les filles choroti /.../ n'ont pas d'enfants vivants avant leur mariage ! Mais la chose s'explique /.../ par l'avortement et la mort des nouveau-nés. » (Nördenskiöld 1910-11 : 79)

E. Von Rosen se réfère à la même pratique quand il dit : « If a Choroti girl should happen to become pregnant, she sets about procuring abortion, and in that way she as a rule avoids having any children before becoming a wife. » (E. Von Rosen 1924 : 159)



Hutte de Chorote (collection Eug. Pittard).

Jusqu'à maintenant, nous avons décrit les traits particuliers qui définissent le type d'alliance recherché par l'individu *askiúnata*. Dans certains cas cependant, après une suite d'unions instables et éphémères, l'une d'entre elles peut se cristalliser en mariage.

« Quelqu'un peut être *askiúnata* quand il est jeune, vagabonder tout le jour sans avoir de femme, mais passer une nuit avec l'une et la nuit suivante avec l'autre. Il peut se peindre, utiliser ces racines qui lui donnent de la force pour attirer les femmes. Il peut courir les filles ainsi un certain temps jusqu'à ce qu'il soit plus âgé ; à ce moment-là il cherchera une femme avec laquelle il pourra rester pour se marier et avoir des enfants. Il ne fait plus alors ce qu'il faisait quand il était *askiúnata*, il se calme, il a une nouvelle femme et se marie. Il fait sa maison et travaille pour nourrir ses enfants, sa femme et son beau-père. Quand celui-ci voit qu'il travaille, qu'il apporte de la nourriture, il est d'accord qu'il se marie avec sa fille. » (Héctor Sarmiento)

Une nouvelle fois, l'informateur insiste sur les différences qui existent entre les unions fragiles et éphémères de la jeunesse et celles que formalisent le mariage et l'entrée de l'individu dans l'âge adulte.

Finalement, l'acceptation du nouveau membre dépend du jugement émis par le père de l'épouse, et correspond à la coutume traditionnelle chez les Chorote et d'autres ethnies du Chaco qui veut que le beau-fils doive des services et des prestations à son beau-père. Ceux-ci correspondent, de la part du beau-fils, à la reconnaissance de la paternité de l'enfant qui naîtra de ce mariage.

Comme nous l'avons vu, l'abandon de la condition d'*askiúnata* est déterminée par le passage à l'état adulte et par la grossesse qui formalise définitivement l'union. Cependant, d'autres circonstances peuvent aussi provoquer l'altération de cet état : « Tout se passe comme si Thlamó rendait malade l'*askiúnata*, mais ce n'est pas une maladie comme les autres parce qu'il est ensorcelé par trop d'amour, il est alors *kaxwétishul-ilién*. L'*insákal* (l'âme-image)⁹ de l'homme coureur ne s'en va pas, elle est là, il l'a. C'est Thlamó qui exige que l'homme change de femme chaque jour, qu'il la renvoie, qu'il en trouve une autre et encore une autre. C'est Thlamó qui lui donne des démangeaisons pour qu'il coure les filles, l'*askiúnata* alors ne peut

pas rester assis. Mais comme il est dominé par Thlamó, celui-ci ensuite exige qu'il se soigne, qu'il se calme, qu'il abandonne le pouvoir des racines. » (Apa'i – Héctor Sarmiento)

Les attitudes de l'*askiúnata*, visibles par des signes extérieurs comme le vagabondage allègre d'un hameau à l'autre, les peintures faciales, l'emploi de racines, la musique et l'instabilité émotive, sont les manifestations d'une altération plus profonde : la passion amoureuse est perçue par les indigènes comme le résultat de la possession de l'individu par la théophanie Thlamó¹⁰, qui provoque en lui un changement substantiel, en l'obligeant à réaliser certaines actions destinées à éveiller le sentiment érotique. C'est dans ce sens que l'indigène l'associe avec l'idée de maladie, *nlaie*.

Pour la conscience chorote, la plénitude vitale de l'individu suppose un équilibre parfait entre les différents éléments qui définissent la condition humaine (*iñoo*), c'est-à-dire le corps *nahués*, l'âme-image *insákal*, l'âme-ombre *ipéliuk* et l'âme-nom *thleie*. Une altération de cet équilibre – soit par la soustraction d'un des composants, soit par l'introduction d'un corps étranger, généralement par l'action d'un *aieu* – provoque le mal.

Être *askiúnata* représente donc pour l'indigène une situation existentielle similaire à celle causée par la maladie : l'une et l'autre impliquent une transformation radicale de la personne, qui agit dans sa totalité sous l'effet de la théophanie. Cela ne signifie pas qu'il confond ces deux situations puisque le changement souffert par la personne malade implique la perte de la puissance individuelle et la proximité de la mort, tandis que chez l'*askiúnata* aucune des composantes vitales de l'individu ne souffre de modification. Au contraire, il met en évidence un véritable accroissement de la puissance, qui se manifeste par une vitalité excédant les limites de l'humain.

Finalement, il est clairement indiqué dans le texte que l'état de désir amoureux est transitoire, et que son abandon dépend souvent non de la décision du sujet mais de la volonté de la théophanie Thlamó, qui exige sa conversion en une personne adulte.

Les lobúxua appliquent fréquemment à l'*askiúnata* le terme *iuskilán*, qui peut se traduire par « fripon », « rusé » :

« L'*askiúnata* est *iuskilán* car il trompe les femmes avec des racines, avec des peintures qu'il uti-

⁹ Les indigènes traduisent le terme *insákal* par « âme-image ». Comme centre de puissance, elle est à la base des diverses expressions vitales, motrices, sensibles, cinestésiques, etc. Ainsi, sa soustraction ou son altération par l'*aieu* provoque la maladie, si la thérapie chamanique n'intervient pas. Elle a une grande importance dans les rêves puisque ce qui s'y passe, ce sont les actions de l'*insákal* durant les heures nocturnes, quand il s'éloigne du corps du sujet.

¹⁰ Comme l'a défini Siffredi, dans son acception la plus ample Thlamó se réfère à la puissance numineuse dont les aspects imprévisibles et négatifs prédominent sur les positifs. Il peut se présenter aussi bien sous une forme impersonnelle que personnalisée. Dans le premier cas, Thlamó se manifeste par certains effets tels que l'action du poison d'une flèche ou de la piqure d'une guêpe. Fréquemment, le lobúxua se représente Thlamó sous une forme personnelle et lui attribue de la volonté et des in-

tentions. C'est pourquoi il admet diverses acceptions : l'une est la catégorie générique qui regroupe un ensemble de théophanies et d'êtres mythiques ; l'autre est la dénomination spécifique d'une divinité chthonienne masculine, fortement présente dans la conscience indigène et qui exerce son pouvoir sur une pluralité d'êtres et d'espaces.

¹¹ *Aieuki* est le féminin d'*aieu* que les indigènes traduisent par « sorcière », ou « guérisseuse ». Selon l'information obtenue sur le terrain, elle a les mêmes caractéristiques que l'*aieu*, c'est-à-dire qu'elle peut provoquer le mal et simultanément intervenir dans la thérapie de la maladie ; en outre, elle initie les jeunes filles aux pratiques magico-amoureuses. D'autre part, nous croyons que, tout comme l'*aieu* et à la différence du reste des hommes, ce personnage s'intègre à la sphère d'influence de la théophanie Thlamó plus qu'à celle de la communauté humaine, servant de lien entre les deux.

lise pour avoir du pouvoir et les attirer.» (Héctor Sarmiento)

Ce même terme s'applique aussi à l'*aieu* et à l'*aieuki*¹¹ respectivement, qui peuvent soit provoquer la maladie, soit l'éloigner de l'individu en utilisant diverses techniques thérapeutiques :

«L'*aieu* ou l'*aieuki* sont aussi *iuskilán*: ils ont le pouvoir de soigner la maladie envoyée par un autre *aieu*, et ils peuvent également rendre quelqu'un malade en lui volant son *insákal*, ou encore en lui envoyant les *thlamo'os*¹² comme une flèche.» (Héctor Sarmiento)

Le héros culturel Ahousa (faucon)¹³ revêt aussi les caractéristiques de l'*iuskilán* comme le confirment les sources mythiques¹⁴. Grâce à différentes ruses, il réussit à sauver l'humanité primitive des êtres malveillants qui la traquaient, en les transformant en ces oiseaux qui peuplent actuellement l'habitat humain et le Monte comme le fourmier, le *pala-pala*, l'alouette et le pic.

Woiki (Renard)¹⁵, avec son caractère de trickster, saisit toutes les occasions pour tromper et escroquer ceux qui se trouvent sur son chemin.

«Cet *iuskilán* Woiki trompait tout le monde, il était très malin; s'il voulait manger des graines ou s'il voulait forniquer avec la femme de Tatou, il y parvenait toujours car il est *iuskilán*.» (Tito Cortese – Héctor Sarmiento)

Tous ces cas ont donc une caractéristique commune: l'utilisation de ruses et de stratagèmes, qui se manifestent parfois sous la forme de techniques spécifiques pour atteindre l'objectif final, qu'il s'agisse du désir amoureux, de la thérapie ou de la provocation d'une maladie, de l'instauration de certains éléments du monde actuel ou encore, comme dans le cas de Woiki, du simple désir de tromper. En définitive, les individus qui forment la catégorie *iuskilán* manifestent un statut de puissance qui transcende le monde strictement humain pour s'intégrer à la sphère du sacré.

Un récit mythique relate les actions de Kixwet¹⁶, pour qui tous les moyens sont bons de satisfaire son désir démesuré de séduction, et dont le comportement est en rapport avec les attitudes assumées par l'*askiúnata*:

«Il y avait un homme semblable à un géant appelé Kixwet. Il dit: «Je vais aller danser». Près de chez lui, il trouva un fromager. Il enleva les plus grandes épines et les mit sous son vêtement pour

ressembler à une fille. Il se fit tout petit comme s'il avait douze ans, mais c'était un géant. Quand il arriva au bal, il se fit passer pour une jeune fille de douze ans, mignonne, bien en chair et avec de longs cheveux. Il se mêla aux jeunes filles. Soudain un jeune homme apparut et lui demanda: «D'où viens-tu?» «Je viens de là-bas», répondit le géant. A son tour il interrogea: «Quelle est la femme la plus grande?» «Celle-ci et celle-là», lui dit-on. «Et quelles sont les plus petites, parce que moi j'ai douze ans et je dois aller avec les plus petites», dit-il. «Bon, je vais rejoindre celles qui seront mes compagnes». Quand tomba la nuit, le géant dit: «Mes amies, nous allons dormir ensemble car j'ai peur de vos oncles. Je vais dormir au milieu.» Il s'allongea, mais avant de s'endormir, il demanda encore: «Vos oncles ne seraient-ils pas par hasard des fripons?» «Non, les autres hommes le sont davantage», répondirent les jeunes filles. Puis elles s'endormirent immédiatement. Vers minuit, le géant commença à bouger car il avait envie de forniquer avec l'une des filles qui étaient à ses côtés. Avant de se mettre à forniquer avec la plus mignonne, il pensa: «Que mon pénis devienne très grand!» Son pénis grandit, il prit la taille d'une citrouille. Il déflora la plus jeune, mais comme c'était un géant il ne sentit rien. Puis il se retourna pour forniquer avec celle qui était de l'autre côté. Il la déflora également. Dans le lit, il y avait beaucoup de sang. Il pensa: «Moi aussi, je devrais avoir du sang sur moi et tromper ainsi les mères des filles, pour qu'elles ne m'accusent pas.» Il saisit une des épines qu'il s'était mise en guise de téton et se piqua; son vêtement se tacha de sang. Quand le jour se leva, les jeunes filles virent tout ce sang et dirent: «Qu'avons-nous donc?» «Moi, je rentre chez moi», dit le géant, et il ajouta: «Regardez ce que m'a fait votre oncle, le fripon». Il partit, et tandis qu'il marchait les garçons lui tiraient la langue et le huaient. Kixwet s'en alla en courant et les jeunes garçons le poursuivirent, car ils voulaient forniquer avec lui. «Nous allons la rattraper» disaient-ils. «Comme elle est mignonne cette fille!» L'un courut plus vite et le saisit par son habit. Alors le géant se retourna, il lui montra son pénis et lui dit: «Tu en veux?» Les garçons dirent alors: «Nous qui croyions que c'était une fille! C'est donc lui qui a défloré les jeunes filles!» (Tito Cortese – Héctor Sarmiento)

¹² Les *Thlamo'os* sont des «théophanies chtoniennes subordonnées à Thlamó où sont inclus les morts» (Siffredi 1982: 103). Dans ce cas spécifique, il se réfère aux auxiliaires chamaniques. D'autre part, «le suffixe *os* signifie une participation subordonnée et dans ce contexte une puissance atténuée» (Siffredi 1973: 81). En tant que tels, ils partagent les attributs de Thlamó.

¹³ Le faucon Ahousa est le héros culturel par excellence. Les récits où il intervient narrent comment, dans les temps mythiques, il affronte et vainc les divers êtres nuisibles qui dans la population causent la mort de nombreuses personnes. Les personnages de ces époques lointaines sont ceux-là mêmes qu'Ahousa a puni en les transformant en oiseaux. Parmi les caractéristiques d'Ahousa, on remarque aussi certains attributs thesmophoriques comme la confection d'un réseau en forme de ciseaux et la pêche pratiquée au moyen de techniques de

clôtures et de rigoles. Finalement, c'est lui qui a introduit le feu et qui a enseigné aux hommes les techniques pour l'obtenir.

¹⁴ Ces sources mythiques se trouvent chez Mashnshnek: 1972.

¹⁵ La figure de Woiki réunit une série de caractéristiques qui le définissent comme *trickster*. Les relations qu'il établit avec des êtres mythiques tels que le héron, l'iguane, le pic, etc., traduisent une intention permanente de moquerie et de friponnerie.

¹⁶ Selon Siffredi 1978: 178, Kixwet est un géant à figure humaine, dont les possibilités de métamorphoses, les manifestations de sexualité débordante et les comportements stupides contrastent avec ses actions thesmophoriques. Kixwet marque profondément de sa présence la conscience chorote.

Kixwet, le séducteur par excellence, est dans la vision indigène celui qui incarne le mieux les comportements propres à l'*askiúnata*. Ses métamorphoses, sa sexualité insolente et la satisfaction de ses désirs, font de lui l'expression la plus achevée de la passion en tant que théophanie toute puissante. Dans cette perspective, le comportement du sujet *askiúnata* implique son intégration dans le monde du sacré de par son contact avec Thlamó.

Néanmoins la sexualité de Kixwet mérite quelques réflexions. Alors que l'*askiúnata* maintient des relations sexuelles toujours consenties par les deux participants, l'action de la théophanie entraîne dans de nombreux cas – comme dans le mythe transcrit – le viol et la contrainte. D'autre part, le pouvoir sexuel de la théophanie ne peut se comprendre uniquement comme l'expression de l'*askiúnata*.

Jusqu'à présent, nous avons analysé le comportement *askiúnata* qui caractérise une période précise du cycle vital. Bien que plus fréquent chez les jeunes gens qui ne forment pas encore de couple stable, il n'est cependant pas limité à ceux-ci. En effet, il existe plusieurs cas de mariage formalisé où l'un des deux conjoints abandonne son foyer pour suivre l'*askiúnata* séducteur : « Si l'homme ou la femme *askiúnata* rôde par ici et voit un homme ou une femme qui lui plaît, il voudra forniquer. Il utilise alors les racines que lui a données l'*aieu* et les attirera comme un aimant. Puis l'homme ou la femme renvoie son conjoint et ses enfants, et part avec l'autre. Après deux, trois ou quatre nuits, il ou elle cherche un autre partenaire parce qu'il n'a pas d'endroit où rester. » (Apa'i – Héctor Sarmiento)

Comme on le voit dans ce récit, n'importe lequel des deux conjoints peut abandonner son foyer pour s'unir à l'*askiúnata*. Cette entreprise n'échoue jamais, car son efficacité dépend exclusivement des objets de l'attirail de l'*askiúnata* réunis à cette occasion, ce qui en fin de compte suppose l'action de la théophanie Thlamó.

Le conjoint délaissé assume une attitude passive face à l'infidélité ; elle peut dans certain cas se transformer en mélancolie, état que les indigènes définissent par le terme *insákal-eíne* (« âme en peine »). Voyons ce que dit notre informateur :

« Si par exemple ma femme est partie, moi, comme je l'ai beaucoup aimée, je ressens de la peine et je désire la revoir à mes côtés. Mon âme est en peine, *insákal-eíne*, car on est alors malade de peine. C'est celui qui reste qui a de la peine. Si c'est la femme qui a perdu son amour, c'est elle qui a de la peine, et elle peut mourir à cause de toutes ces pensées. » (Héctor Sarmiento)

Cet état mélancolique est vécu comme une maladie, car il affecte un des éléments constitutifs de la personne humaine, *inoó*. On a recours, alors à l'*aieu* qui rétablira la santé de l'individu affecté et lui donnera, dans certains cas, les moyens adéquats pour faire revenir celui qui est parti.

« Celui qui est malade de peine se fait soigner par l'*aieu*, l'*aieu* lui montre comment faire pour attirer l'époux ou l'épouse qui est parti. Il lui donne des racines pour qu'elle s'enduisse le corps là où son mari la touche d'habitude, elles lui donnent la victoire et ainsi il reviendra. » (Héctor Sarmiento)

L'*aieu* intervient dans la thérapie, rétablissant ainsi l'équilibre des composants vitaux : « L'*aieu*, pour soigner celui qui est malade de peine, lui souff-

fle au visage, car selon lui il a comme des écailles dans les yeux. C'est pourquoi il lui souffle au visage pour que la maladie sorte, et avec la main il lui nettoie le front. Ce souffle au visage est l'*ixweie* de Thlamó ; cet air, c'est le pouvoir que Thlamó donne à l'*aieu* pour que celui qui a de la peine la rejette. » (Héctor Sarmiento)

Dans ce récit, on remarque que le mal, conçu comme substance, s'installe dans l'individu ou plus exactement dans son *insákal*, en altérant la santé et en provoquant un état différent du normal – la peine – qui, sans l'intervention thérapeutique, déboucherait sur la mort. Dans d'autres cas, l'*aieu* procure à l'individu abandonné le pouvoir de séduire le conjoint que l'*askiúnata* a lui-même abandonné, donnant ainsi lieu à un échange. Voyons le récit : « Ainsi, avec le pouvoir des racines, l'*aieu* lui donne le pouvoir d'avoir la femme de l'autre. Sa femme était partie avec l'*askiúnata*. Alors il prend sa revanche et demande à l'*aieu* d'autres racines avec lesquelles il obtient la femme de l'*askiúnata* : c'est un échange. Les femmes sont échangées de-ci de-là. La femme de l'un devient celle de l'autre. » (Héctor Sarmiento)

Kixwet, que nous connaissons déjà, réapparaît comme le personnage central d'un autre récit mythique dans lequel l'épouse de son frère commet un adultère. La réaction que provoquent l'infidélité et la conduite de Kixwet chez celui qui en est directement affecté a son corollaire dans le comportement indigène. Voyons le récit :

« Kixwet avait trouvé un nid de guêpes noires (*caran*) sous terre. Il avait une belle-sœur. Celle-ci, alors qu'il était resté à la maison, partit chercher du miel ; son mari était aussi sorti. La belle-sœur savait où se trouvait le nid de Kixwet. Elle s'y rendit et se mit à allumer des petits morceaux de bois sec, puis elle se mit à creuser le nid qui était très grand.

Quand le géant Kixwet se réveilla, il dit : « Je vais aller chercher ce que j'ai trouvé aujourd'hui ». Il se rendit là où se trouvait son *caran*. En arrivant, il sentit l'odeur de la fumée du feu que sa belle-sœur avait allumé pour faire sortir les guêpes. Il la trouva en train de creuser la terre, le cul en l'air : ce nid était si profond qu'elle devait s'accroupir de plus en plus pour enlever la terre. Le géant dit : « Elle va me payer ce qu'elle a fait ! » Il s'assit et la regarda s'accroupir pour enlever la terre. Elle se baissait de nouveau pour enlever encore plus de terre quand le géant lâcha son bâton à fouir et s'approcha d'elle ; il chantait en appelant la plante *cipoy* – manioc – et il disait : « *Cipoy, cipoy*, viens à la tête de mon pénis ». Son pénis devint comme un *cipoy*. La belle-sœur creusait, creusait, creusait toujours, mais soudain le géant arriva, il souleva son vêtement et la prit ; en la possédant, il la poussait dans le nid. Elle s'en rendit compte et lui dit : « Laisse-moi, géant ! Retire donc ton pénis et possède-moi hors de ce nid ! » Les guêpes lui piquaient le visage, mais le géant continuait à la pousser dans le nid. Quand il eut fini, il retira son pénis et dit : « Ah, comme je suis content ! » Il prit son bâton à fouir et s'en retourna chez lui. Avant d'arriver, il se planta une flèche dans la poitrine et se mit à courir vers sa maison ; là, il se jeta sur le ventre dans son lit, et la flèche s'enfonça davantage. Kixwet faisait le mort mais ce n'était pas vrai.

A ce moment, la femme arriva en criant car elle ne voyait plus rien. Les gens se demandaient: «Qu'a donc encore fait le géant?» «Rien, ma fille, ton oncle m'a possédée, il m'a poussée dans le nid et les abeilles m'ont piquée.»

Là-dessus, arriva le frère du géant avec un sanglier qu'il avait tué, il posa son sac par terre. D'habitude, dès qu'arrivait son mari, la femme se précipitait pour voir ce qu'il apportait. Comme elle ne venait pas, il demanda: «Pourquoi ne viens-tu pas voir ce que j'ai apporté?» «Comment y verrais-je si je suis aveugle, si les guêpes m'ont piquée?» Il commença à se fâcher. «C'est donc pour ça qu'il a fait l'idiot quand je lui ai demandé s'il voulait venir à la chasse avec moi; sans cesse il cherche des femmes, c'est tout ce qu'il sait faire!» Le géant lui répondit: «Oui, mon frère, viens donc me tuer maintenant». Il parlait mais il était déjà mort. «Pour sûr que je vais le tuer!» Il saisit un bâton et le roua de coups jusqu'à le tuer. Ils le brûlèrent et changèrent de résidence. Peu de temps après, le vent se leva; le frère du géant dit: «Ma fille, apporte-moi les flèches; comme le vent souffle, le tatou va sortir. Quand tu en verras un, tue-le immédiatement!» La fille en vit un au bord du chemin, et elle lui tira une flèche; mais la flèche passa sous le tatou et celui-ci s'enfonça dans la terre. La fille courut pour reprendre la flèche mais elle ne pouvait pas la retirer de terre. C'était le géant qui était venu par dessous la terre pour rejoindre les gens qui avaient changé d'endroit.» (Tito Cortese – Héctor Sarmiento)

En premier lieu, ce récit met en évidence – comme nous l'avons déjà vu précédemment – l'identification de l'individu *askiúnata* avec le personnage mythique de Kixwet. Le reproche adressé au géant par son frère, quand il revient de la chasse et s'aperçoit du comportement de celui-ci envers son épouse, traduit cette identification. Il lui reproche sa conduite intéressée, son inefficacité dans les tâches cynégétiques et son désir constant de séduction. Il souligne à nouveau l'opposition entre l'individu *askiúnata* et l'homme qui a formalisé son union et cherche de quoi alimenter sa famille.

En deuxième lieu, la conduite de l'époux de la femme infidèle nous permet d'observer l'attitude culturelle des Chorote face à l'adultère. En effet, sa tentative d'assassiner Kixwet, qui l'a trompé par ses métamorphoses successives, est frustrée et réduit le désir initial de vengeance. D'autre part, si l'on rapproche cela du fait que la vengeance est dirigée à l'encontre du séducteur et non de la femme, nous retrouvons ce que nous avons déjà énoncé à propos de l'attitude non violente de l'individu abandonné. Les indigènes eux-mêmes corroborent cette constatation: «Si l'*askiúnata* va avec une autre femme, la sienne ne se fâche pas avec cette autre femme, parce qu'ils ont les racines, le pouvoir qui domine la femme.» (Héctor Sarmiento)

Les modifications du comportement de l'*askiúnata* visibles aux yeux du chercheur, telles que le joyeux vagabondage, les peintures et les bourses secrètes, la musique, la sensualité, l'instabilité amoureuse, l'adultère, la participation aux bals, sont la manifestation, comme nous l'avons déjà dit, d'une altération profonde du sujet possédé par Thlamó. Dans cette perspective, l'*askiúnata* et l'*askiúnataki* sont considérés d'une manière positive,

car l'état dans lequel ils se trouvent signifie leur entrée dans une classe d'âge déterminée. Cet état est valorisé en tant qu'il est le chemin qui mène vers la vie adulte; il suppose l'accroissement de la puissance du sujet qui accède ainsi à une expérience vécue du sacré. D'autre part, quand cet état renaît chez des personnes adultes il prend une valeur négative, puisqu'il implique le manque de coopération dans les tâches économiques et l'errance constante de hameau en hameau, hors de son foyer que finalement il abandonne. Voyons le récit:

«Si le mari ne va pas à la chasse ni à la pêche, s'il ne travaille pas pour rapporter de la nourriture et que sa femme et ses enfants n'ont rien à manger parce qu'il n'est jamais à la maison, qu'il erre partout et n'importe où, qu'il dort là où le surprend la nuit, qu'il va danser chaque nuit, pour sûr cet homme est dominé par Thlamó. Celui-ci est *askiúnata* car Thlamó règne sur lui.» (Héctor Sarmiento)

Il en advient de même avec la femme *askiúnataki*:

«La femme *askiúnataki*, quand elle ne s'occupe pas des enfants, ne fait pas la cuisine, ne récuré pas, et quand elle erre de-ci de-là, cette femme est inutile, elle va sûrement avec d'autres hommes, elle n'est jamais chez elle, elle laisse tout tomber, elle va dormir chez un homme, le jour suivant chez un autre, elle n'arrête jamais car elle est *askiúnataki* et Thlamó va avec elle.» (Héctor Sarmiento)

La valeur négative que la culture chorote assigne à l'*askiúnataki* est en relation évidente avec l'absence de collaboration dans les tâches domestiques, la récolte du miel, le transport d'eau et de bois, la fabrication des sacs de *chagua*. Son intérêt se porte alors sur l'obtention des racines sauvages, sur son embellissement et sur la recherche de l'homme avec qui passer la nuit; ce comportement, bien sûr, ne correspond pas à l'idéal féminin qu'un homme recherche en formalisant son union. Comme nous le voyons, les aptitudes de l'individu *askiúnata* ou *askiúnataki* sont à ce moment-là très éloignées des normes établies par la culture chorote; cela explique son rejet et sa valeur négative.

L'attirail de l'*askiúnata*

Dans ce paragraphe, notre intention est d'analyser l'ensemble des techniques qu'utilise l'indigène chorote pour la réalisation du désir amoureux. Nous aborderons celles-ci non seulement dans une perspective descriptive, mais aussi en relation avec ses aspects de puissance. En effet, l'utilisation de cet attirail permet à l'individu de s'introduire dans l'univers sacré des théophanies Thlamó. Celles-ci, par la possession du sujet, non seulement altèrent profondément son comportement mais aussi l'initient aux pratiques magico-amoureuses.

L'aspect le plus important de cet attirail est constitué par les bourses. C'est là que l'on garde les racines ou *gualichos* – *ineelí kaxwetishul wétiki*; elles sont indispensables pour la réalisation du désir érotique, et pour cette raison accompagnent infailliblement l'individu *askiúnata*. On les considère aussi comme porteuses des secrets de Thlamó, et c'est précisément l'action de la théophanie qui permet que la démarche séductrice soit efficace.

La confection des *ineeli kaxwetišul* fait entrer l'individu en contact avec les puissances sacrées : c'est alors qu'il a recours aux personnes qui connaissent ce type de pratiques, les anciens de la communauté ou une classe particulière d'*aieu* qu'ils appellent *kaxwetišul ikimet* (« maître des racines »). Voyons le récit :

« Je veux être *askiúnata*, je vais demander les racines ; par exemple, si mon grand-père connaît les racines, je vais vers lui et je les lui demande. Je fais alors ce qu'il me dit de faire. Je fais cela parce que ça me plaît. Il y a aussi un *gualichero* qui est *aieu*, mais nous l'appelons *kaxwetišul ikimet*, c'est-à-dire « celui qui sait tout sur les racines » ; c'est lui qui donne les instructions. C'est l'*aieu* qui a les racines, parce qu'il y en a d'autres qui n'en ont pas et qui remplissent un autre office. » (Héctor Sarmiento)

Ainsi, le jeune homme qui désire être un coureur de filles va dans le Monte accompagné d'une des personnes que nous avons mentionnées, à la recherche des plantes sauvages avec la racine desquelles il obtiendra l'effet désiré. En cours de route, l'*aieu* ou l'ancien lui montrera la plante qu'il faut utiliser et l'initiera consciencieusement aux pratiques pertinentes. Écoutons notre informateur :

« Celui qui veut être un coureur de filles demande à l'*aieu* de l'aider, il demande qu'il lui montre cette plante n'importe quel jour à n'importe quelle heure. L'*aieu* est celui qui détient, pourrions-nous dire, la clef de toutes ces plantes. Car tous ne les connaissent pas, seul l'*aieu* les connaît et lui seul les voit. Il y a deux, trois, quatre ou cinq plantes. Il y en a une qui a des fleurs roses ou jaunes, et une autre des bleues. Au milieu de ces cinq plantes pousse une autre plante qui est la meilleure pour séduire. C'est la petite plante qui est au milieu que cherche l'*aieu*, c'est les racines de celle-ci qu'il prend. » (Héctor Sarmiento)

Quant à la femme *askiúnataki*, elle peut être initiée aux pratiques magico-amoureuses par une personne de son sexe, l'*aieuki* :

« L'*aieuki* connaît les plantes et les montre aux femmes pour qu'elles se peignent, que les hommes les désirent et tombent amoureux d'elles. L'*aieuki* leur dit : « Prends ça et garde-le pour toi, cela te servira pour manœuvrer les hommes. » (Héctor Sarmiento)

Après cette instruction, elles sont initiées par la théophanie : « Thlamó l'emmène dans le Monte et lui montre comment ça marche, il lui enseigne comment faire, il l'emmène dans le Monte, il s'assied et lui parle face à face comme un compagnon *axnawát*. » (Héctor Sarmiento)

Comme on le constate dans ces récits, la recherche de la plante et les instructions données par la personne indiquée font qu'il ne s'agit pas d'une simple récolte profane : car une fois instruit, l'individu entre en contact avec la théophanie. Désormais, il s'établit une relation particulière entre l'individu et la théophanie ; l'indigène exprime cette relation par le terme *axnawát*. Cette collaboration se concrétise en particulier dans les rêves au moyen desquels Thlamó indique à son protégé tout ce qui concerne l'usage et l'efficacité des racines, les peintures et les attitudes qu'il devra assumer pour être un véritable séducteur.

Voyons maintenant comment l'*askiúnata* procède à la confection du *ineeli-kaxwetišul* :

« Il fait une petite bourse avec un tissu neuf, il faut toujours que le tissu soit neuf et propre car ces choses sont délicates, et si l'on utilise un tissu sale le pouvoir se perd, il disparaît. La bourse une fois terminée, on la coud ; et à mesure que sèchent les *kaxwetišul* – les racines –, il les met dans cette bourse, il les moule, et il utilisera cette poudre en la mélangeant au tabac d'une cigarette ou à de la nourriture. Tu la brûles et la pointe va rester comme un petit charbon, c'est avec cela que tu vas te peindre. Si c'est un homme, il la coud dans son pantalon, si c'est une femme sous sa robe. Ce doit être dans un endroit où personne ne peut s'en apercevoir, où personne ne peut ni la voir ni la toucher. » (Apa'i – Héctor Sarmiento)

Dans ce récit, on constate que certains éléments font de cette bourse un réservoir de puissance. D'une part, le tissu utilisé doit être neuf et demeurer caché aux yeux d'autrui : de ces conditions dépendra la réussite de son entreprise. D'autre part, il contient les racines dont les usages les plus variés contribuent à la séduction. En effet, l'une de ces poudres est mise dans la cigarette et dans la nourriture qui servira à inviter l'homme ou la femme désirés : « La poudre du *kaxwetišul-lainák*, la poudre de ces racines qui sont moulues, une fois sèche, il la met dans une cigarette qu'il roule et qu'il offre. L'*askiúnata* ensorcelle ainsi la femme, celle-ci va alors penser à lui. Il en va de même si c'est une *askiúnataki* qui donne la poudre à un homme. » (Héctor Sarmiento)

Finalement, à l'intérieur des *ineeli* se trouvent aussi ces *kaxwetišul* qui, une fois brûlées, serviront à l'homme coureur de filles à orner son visage comme nous le verrons.

À propos de l'efficacité de ces bourses, il faut souligner qu'à travers l'expérience onirique l'individu accède à la connaissance méta-empirique de la théophanie Thlamó, qui contribue ou non à sa puissance en lui indiquant l'efficacité ou l'inefficacité des racines.

« L'*askiúnata* met les *kaxwetišul* dans la bourse, sous son oreiller, et rêve ; il rêve qu'il a des femmes, que des femmes viennent l'exciter ; Thlamó apparaît aussi et lui dit si elles peuvent servir ou non ; c'est lui qui le lui annonce. » (Héctor Sarmiento)

Ainsi, comme nous l'avons déjà suggéré, le succès de l'*askiúnata* est déterminé en dernière instance par la possession de la bourse de racines, qui est comme la matérialisation dans le sujet de la puissance amoureuse de Thlamó.

Néanmoins, grâce à l'efficacité de leur puissance, elles peuvent aussi être employées par l'époux ou l'épouse abandonnés qui, sans être *askiúnata* ni *askiúnataki*, utilisent leur pouvoir pour récupérer le conjoint perdu :

« Les femmes mâchent les racines et s'enduisent le corps là où l'homme les touche. Elles les mâchent bien, jusqu'à ce qu'elles soient bien moulues, et alors, avec un peu de salive, elles s'en enduisent pour faire revenir l'homme, pour se faire aimer de celui qui est parti. Alors, de nouveau, cet homme se donne à sa femme. Parce que les racines ont une odeur, tout comme la lotion qu'ils appellent « eau de Cologne ». On peut les sentir jusqu'à dix, vingt ou trente mètres ; ils sont vaincus par l'odeur,

l'homme est attiré comme par un aimant.» (Héctor Sarmiento)

Dans ce récit, on remarque la possibilité d'appliquer les poudres des *kaxwetišulen* sur différentes parties du corps où elles exercent leur irrésistible pouvoir de séduction. Le contact des poudres avec l'anatomie humaine implique de nouveau l'idée d'efficacité infaillible.

Un des autres aspects importants que souligne ce récit est le pouvoir de l'odeur qui, perçue par la conscience indigène comme une substance, est présente dans d'autres composantes de l'attirail de l'*askiúnata*.

Le pouvoir d'attraction de l'odeur, qui est comparée à un aimant, ne se limite pas à la perception directe et immédiate, mais peut aussi agir à distance.

C'est ainsi que l'usage des racines sur les différentes parties du corps et la conception de l'odeur comme substance ont une influence sur la volonté de l'individu infidèle, car ils l'attirent et l'obligent à changer sa conduite, en obéissant ainsi aux intérêts de celui qui détient le pouvoir de la magie amoureuse.

Dans les cas où le couple désire se séparer, non à cause de mésententes conjugales mais généralement pour des raisons liées au travail, il a également recours à l'action des poudres de *kaxwetišul*, mais appliquées cette fois aux pensées :

«Il y a aussi une autre *kaxwetišul* qui coupe les pensées; par exemple, quand je viens travailler à Buenos Aires ou si je vais à Salta ou à Tartagal, je pense peut-être à ma femme; alors, pour ne pas penser, j'utilise les racines, et grâce à leur pouvoir je ne pense pas.» (Héctor Sarmiento)

Comme le met en évidence ce texte, la puissance des racines agit sur l'un des attributs de la condition humaine, l'*italkiunaie* («pensée-sentiment»). Souvent, l'action de ces *kaxwetišul* empêche la personne de mourir de peine :

«Quand elle a de la peine, la femme ne mange pas, ne boit pas de maté, elle passe son temps à pleurer en pensant à cet homme, elle meurt à cause de ces pensées.» (Héctor Sarmiento). D'autre part, l'usage excessif et incontrôlé des racines peut aussi provoquer des perturbations chez l'individu *askiúnata* : «Un de mes compagnons est devenu fou car il utilisait beaucoup de racines, il mélangeait celle pour séduire et celle pour séparer, il les mêlait au tabac et alors, avec tout cela, il ne savait plus où aller parce qu'il avait dépassé la mesure. Les racines ne lui servaient plus à rien, car on ne peut pas les utiliser en grande quantité ni les mélanger, on les utilise seules.» (Héctor Sarmiento).

Comme nous le voyons, l'utilisation incorrecte et démesurée de ces bourses peut non seulement annuler leur efficacité, mais encore provoquer un effet néfaste chez le sujet, en l'occurrence la folie.

Les mobiles qui poussent le lobúxua à utiliser les bourses de magie amoureuse sont par conséquent multiples. Celles-ci peuvent servir, principalement parmi la jeunesse, pour séduire; une fois le mariage formalisé, pour faire revenir le conjoint; et finalement, pour pallier à la douleur lors de séparations dues à la recherche d'un travail.

Les peintures constituent un autre aspect important de l'attirail de l'*askiúnata*. Selon les sources connues, les dessins et les couleurs employés sem-

blent avoir été variés¹⁷. Actuellement, les lobúxua se dessinent une ligne noire en suivant les arcs des sourcils. Le noir s'obtient en brûlant la pointe de la racine qu'ils mouillent ensuite avec de l'eau ou de la salive. Le pouvoir des peintures s'explique par le fait que la théophanie est la maîtresse des plantes dont elles sont extraites. Les racines participent donc de la puissance de Thlamó. C'est pourquoi la récolte des racines n'est pas, comme nous l'avons déjà dit, un simple acte profane mais implique une interaction entre les théophanies et l'individu. D'autre part, cette récolte est menée sous la direction d'un personnage spécialisé dans ce type de pratiques magico-amoureuses :

«L'homme coureur de filles cherche ces racines pour avoir une femme. Il brûle la pointe de la racine qui devient comme un charbon, il la mouille pour la refroidir puis l'utilise pour se peindre les sourcils. Cette peinture a une odeur, et quand l'*askiúnata* marche, les femmes le suivent.» (Apa'i – Héctor Sarmiento)

En plus de la puissance implicite des peintures, le récit mentionne l'importance de l'odeur, tout aussi significative que la vision de l'individu peint dans le processus de séduction. Les relations érotiques qui se manifestent par les bourses, les peintures et l'odeur ne sont donc rien d'autre qu'une expression du monde sacré.

L'usage de coiffures et de colliers dans le costume de l'*askiúnata* a aujourd'hui presque disparu; ils ont été fréquemment remplacés par des mouchoirs multicolores et des guirlandes de fleurs. Selon notre informateur, ces parures ne jouent plus aujourd'hui une grande importance dans la réussite du désir amoureux, du fait de l'usage toujours plus fréquent des bourses – *ineelikaxwetišul* – qui sont à la base de la puissance érotique.

La musique est l'un des autres aspects caractéristiques de l'*askiúnata*, elle est généralement associée à sa joyeuse démarche qui le mène de hameau en hameau, à la recherche d'un partenaire. Comme le remarque Nördenskiöld, on trouve chez les Chorote peu d'instruments de musique :

«On ne voit que très peu d'instruments de musique chez ces indiens. Ceux à cordes ne sont représentés que par l'arc musical, du type araucan. Les flûtes sont particulièrement mauvaises et ne sont probablement qu'une simple imitation de celles des Chiriguanos. /.../ Comme tambour, on ne connaît que la caisse primitive en poterie; celle-ci se compose d'une simple marmite en terre, à demi-remplie d'eau et sur laquelle on tend une peau. La baguette est représentée par un simple et unique

¹⁷ En accord avec ce que relatent les sources ethnographiques, il semble que les dessins et les couleurs utilisés aient été variés :

«La peinture de la figure marque la fin d'une longue toilette. Il fallait autrefois avoir recours, pour cette dernière opération, aux bons offices d'une autre personne, mais depuis que les Blancs ont introduit l'usage des miroirs, on peut se peindre soi-même et se réjouir de l'effet produit par chaque ligne rouge, jaune ou noire /.../»

«La couleur rouge est extraite des graines d'un arbuste, *Bixa orellana*, que l'on obtient par voie d'échange des Chiriguanos. Le jaune s'acquiert en mâchant une racine et ne s'emploie que rarement, le noir est fait tout simplement de suie et de salive.» (Nördenskiöld 1911-12 : 71)

bâton en bois (Nördenskiöld 1911-12: 78). Pour notre part, nous n'avons constaté l'existence que d'un tambourin, *bomituki*, la plupart du temps fabriqué avec une boîte de conserve et recouvert d'un morceau de cuir. Comme pour le reste de l'attirail, l'objectif de la musique est de séduire :

« L'homme coureur de filles marche en jouant du tambourin – *bomituki* –, il en joue presque toujours la nuit, nous l'appelons alors *tipu'emi*, c'est-à-dire chanteur, et cet homme avec son chant attire hommes et femmes et les réunit. Lorsque résonne le tambourin, qui est comme un aimant, ils se réunissent, dansent et chantent. Parce que l'*askiúnata* possède la force de Thlamó qui attire les autres. » (Apa'i – Héctor Sarmiento)

Comme on le remarque, la danse, *lakenayé*, qui constitue l'expression orgiaque par excellence de l'attirail de l'*askiúnata*, est dans la conscience indigène étroitement liée à la musique¹⁸. Dans une perspective descriptive, le *lakenayé* consiste en des danses nocturnes auxquelles participent des jeunes gens des deux sexes. Ils se mettent en file où hommes et femmes sont intercalés, ils forment une ronde et bondissent au rythme des mélodies qu'entonnent les participants, tantôt lentes tantôt rapides. A mesure que la nuit avance, ce sont les femmes qui prennent l'initiative des relations sexuelles et choisissent le jeune homme avec lequel elles achèveront la nuit.

« Quand ils dansent le *lakenayé*, une trentaine d'hommes et de femmes se réunissent et s'étreignent. Les femmes prennent par la main l'homme qu'elles désirent, elles dansent avec lui, puis l'emmènent. Le jour suivant, la femme retourne au bal, elle le laisse tomber, et l'*askiúnata* va avec une autre femme la nuit suivante. » (Apa'i – Héctor Sarmiento)

On remarque souvent la présence d'un organisateur, incarné généralement par l'individu *askiúnata* qui conduit la fête. « Tous dansent et ensuite l'homme coureur de filles qui jouait du tambourin part avec une femme et reste une nuit avec elle, puis le jour suivant il s'en va. Quant part le coureur de filles, la danse s'achève parce qu'il n'y a plus personne pour la mener, car c'est l'*askiúnata* qui la mène. Lui il ne danse pas, il reste assis ; les autres dansent, il dirige, les femmes s'approchent de lui et l'emmènent. L'homme coureur passe la nuit avec une de ces femmes, et le jour suivant il part. Et ailleurs, il fait la même chose. » (Héctor Sarmiento)

Dans ces deux récits, on remarque le caractère érotique et orgiaque des danses et des chants qui

accompagnent la recherche incessante de brèves et nouvelles unions : il est propre au comportement des individus *askiúnata* et *askiúnataki*. Les ethnographes traditionnels se basent sur les caractéristiques des danses observées pour affirmer l'existence d'une liberté sexuelle prématrimoniale absolue parmi les Chorote et les autres ethnies du Chaco. Néanmoins le phénomène dans toute sa complexité leur a échappé, de même que sa signification plus profonde qu'un simple changement de comportement : cette modification, visible extérieurement, implique une altération essentielle des individus *askiúnata* et *askiúnataki*. Elle est recherchée librement et volontairement par les Chorote dès leur jeune âge, dans le but de se convertir en séducteurs irrésistibles. Ils sont alors possédés par une force qui les transcende et qui agit en provoquant chez eux la passion amoureuse, qui est en dernière instance le résultat de la possession de l'individu par la théophanie Thlamó.

Bibliographie

- ARNOTT, J.
1935 – « La vida amorosa y conyugal de los indios del Chaco », en *Revista Geográfica Americana*, Buenos Aires, T. IV.
BÓRMIDA, Marcelo
1969-70 – « Mito y cultura. Bases para una ciencia de la conciencia mítica y una etnología tauteológica », en *Runa*, Buenos Aires, vol. XII, partes 1-2, 9-52.
1976 – *Etnología y Fenomenología*. Buenos-Aires, Cervantes.
1984 – « Como una cultura arcaica concibe su propio mundo », en *Scripta Ethnológica*, Buenos Aires, vol. VIII.
CORDEU, E./SIFREDI, A.
s/d. – « La expresión de lo numinoso en dos mitologías del Gran Chaco », en *Revista del Instituto de Antropología*, Universidad Nacional de Córdoba, T. VI, 159-196.
DE LOS RIOS, M. A.
1978 – « La expresión de la afección amorosa en la etnia Mataco », en *Scripta Ethnológica*, Buenos Aires, vol. V, p. 1.
HUNT, R.
1915 – « El Choroti o Yohuaha », en *Revista del Museo de La Plata*, T. XXIII.
IDOYAGA MOLINA, A.
1976 – « Matrimonio y pasión amorosa entre los Mataco », en *Scripta Ethnológica*, Buenos Aires, vol. 4, parte 1, 29-47.
1978 – *La expresión erótica en la cultura pilagá*.
KARSTEN, R.
1932 – *Civilization of the South American Indians*, Helsingfors, Societas Scientiarum Fennica.
MASHNSHNEK, C. O.
1972 – « Algunos personajes de la mitología chorote », en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Buenos Aires, T. VI.
NÖRDENSKIÖLD, E.
1912 – *La vie des indiens dans le Chaco, Amérique du Sud*, Paris, Ch. Delagrave.
ROSEN, E. von
1924 – *Ethnographical research during the Chaco Cordillera expedition 1901-1902*, Stockholm, Fritze.
SIFREDI, A.
1973 – « La autoconciencia de las relaciones sociales entre los Yojwaha Chorote », en *Scripta Ethnológica*, Buenos Aires, año I, no. 1.
1982 – *Temporalidad y espacio en la cosmovisión Chorote montaraz*. Tesis de doctorado en Filosofía y Letras de la U.B.A. Ms. inédito.

¹⁸ Les premiers ethnographes et voyageurs de ce siècle se réfèrent déjà à ces bals. Nördenskiöld par exemple les décrit comme des danses profanes étroitement liées à la vie sexuelle des jeunes gens et des jeunes filles :

« [...] Ces danses sont toute la vie de la jeunesse, autour d'elles se concentre tout son intérêt. C'est pour y aller que les jeunes gens de peignent [...] »

On danse lentement ou rapidement, suivant la mesure du chant. La musique n'est pas employée dans ces bals. Les chants que l'on préfère sont des refrains intraduisibles [...] »

« Les filles dansent derrière les hommes. Chez les Chorotis, c'est la fille qui prend l'initiative des aventures amoureuses. Elle emmène tout simplement du bal le jeune homme qu'elle désire avoir pour compagnon de nuit » (Nördenskiöld 1911-12: 71-76)