

## Note de recherche

### Premiers contacts entre Ayorés et Blancs dans le Chaco paraguayen : le point de vue des amérindiens

## Research note

### Early Contacts between Ayorés and Whites in the Paraguayan Chaco: The Native Point of View

Salvatore D'Onofrio

Volume 34, Number 2, 2004

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1082279ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1082279ar>

[See table of contents](#)

#### Publisher(s)

Recherches amérindiennes au Québec

#### ISSN

0318-4137 (print)

1923-5151 (digital)

[Explore this journal](#)

#### Cite this note

D'Onofrio, S. (2004). Note de recherche : premiers contacts entre Ayorés et Blancs dans le Chaco paraguayen : le point de vue des amérindiens. *Recherches amérindiennes au Québec*, 34(2), 77–91. <https://doi.org/10.7202/1082279ar>

#### Article abstract

Using the notion of acculturation, the implications of which are examined here in the light of the tylorian concept of culture, the author presents data illustrating the early contacts between Whites and the Ayorés of the Paraguayan Chaco from a Native perspective. To escape the almost mystic vision of “first contact”, the data chosen (life and war stories, texts of shamanistic visions collected in the field, and archival images) cover a period extending from the capture of an Ayoré boy of 12 (José Ikebi) by Paraguayans in 1953 to the arrival of the last Ayorés to “White civilization” a few years ago. Analysis of these data leads the author to a radical critique of the notion of acculturation, and especially Herskovitz's position, and to a questioning not only of the existence of a different perspective on the reality of the Conquest but also of the status of those sources that represent the Conquest in historical and anthropological approaches.



## Note de recherche Premiers contacts entre Ayorés et Blancs dans le Chaco paraguayen LE POINT DE VUE DES AMÉRINDIENS

**Salvatore  
D'Onofrio**

Université de  
Palerme

et

Laboratoire  
d'anthropologie  
sociale,  
Collège de France,  
Paris

[...] Paraguay : les Indiens isolés retournent pacifiquement dans leur forêt. Les dix-sept Indiens isolés qui étaient sortis de la forêt en mars dernier pour demander l'arrêt de la destruction de leurs terres sont rentrés chez eux. Ce contact marque l'histoire du Paraguay comme étant le premier à avoir été effectué sans violence ni transmission de maladies.

(2 juillet 2004, Bulletin électronique de Survival International (France)  
<http://www.survival-international.org/fr/latest.htm>)

CETTE NOTE DE RECHERCHE a pour objectif de revisiter la notion d'acculturation à la lumière de la vision qu'ont les Aroyés de leurs premiers contacts avec les Blancs. Après avoir brossé un aperçu de la notion d'acculturation et de certains concepts qui lui ont été associés, nous présenterons quelques matériaux (récits, visions chamaniques, images) qui illustrent le point de vue amérindien des premiers contacts dans le Chaco paraguayen<sup>1</sup>. Suivra ensuite une interrogation sur le statut épistémologique des diverses sources et représentations de la Conquête.

### **DES CULTURES EN CONTACT**

En 1936, les anthropologues américains Redfield, Linton et Herskovits proposèrent au Social Science Research Council qui en avait commandé l'étude, la définition suivante de l'acculturation : « L'acculturation comprend des phénomènes qui ont lieu lorsque des personnes appartenant à des groupes différents entrent en contact direct et continu, avec des modifications conséquentes dans les modèles culturels originaires d'un ou des deux groupes. »

Précédée, à vrai dire, par de nombreuses études qui utilisaient depuis une décennie (cf. Dupront 1966, Lanternari 1967, 1974, Segre 1977) cette notion – déjà élaborée par les anthropologues anglo-saxons de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle –, cette définition a produit des effets déflagrants analogues à ceux qu'avait provoqués le concept tylorien de culture, dont elle semble constituer, au moins apparemment, une spécification. En effet, il n'est pas difficile d'associer aux « modèles culturels originaires » qui entrent en contact, ce « complexe comprenant – selon la définition de culture de Tylor (1876) – à la fois les sciences, les croyances, les arts, la morale, les lois, les coutumes et les autres facultés et habitudes acquises par l'homme dans l'État social ».

Cette association pose néanmoins des problèmes qu'il importe d'aborder ici.

Implicitement, on reconnaissait la valeur d'un concept dont la formulation, en 1871, en pleine époque victorienne, apparaît déjà novatrice dans le titre de l'ouvrage qui le proposait, *Primitive Culture*, car Tylor y rapproche, comme dans un oxymore, le terme « primitif » (ou civilisation, dans la traduction française) de celui de « culture ». Et cependant, la charge polémique de la notion d'acculturation par rapport au concept de culture apparaît également évidente, car les évolutionnistes finirent par utiliser les différents aspects dans lesquels chaque culture s'articule comme autant de segments d'une comparaison interculturelle visant à disposer l'humanité sur une échelle en tête de laquelle ils

plaçaient la société occidentale et son sort magnifique et progressif. Bien qu'elle constitue l'acquisition la plus importante dans les sciences humaines de cette période, la méthode comparative finit par se plier aux exigences, plus ou moins idéologiques, de la succession chronologique<sup>2</sup> (l'échelle est, comme l'arbre généalogique des linguistes, la figure topique de l'anthropologie pré-synchronique et pré-structuraliste).

Tout en s'inspirant de la philosophie de Comte et des acquisitions de la recherche archéologique, se formèrent ainsi les schémas ternaires des anthropologues, apparemment pour expliquer les origines et le développement des faits culturels, mais en réalité pour justifier le scandale de la profonde diversité des cultures. « Que des parties de la famille humaine aient vécu à l'état sauvage, écrit Morgan dans *Ancient Society* (1878), on ne peut le nier, non plus que l'existence d'autres parties de la famille à l'état de barbarie, et d'autres encore à l'état de civilisation ; il est également certain, conclut Morgan, que ces trois conditions distinctes sont en relation l'une avec l'autre dans une séquence de progrès aussi naturelle que nécessaire » (notre trad.). Une vision graduelle, celle de Morgan, sans sauts et non conflictuelle qui exclut *a priori* les dynamismes provoqués par les situations de contact ou les précédant.

C'est à cette époque que l'on donne des définitions minimales de la religion et de la famille (dont on aurait voulu retrouver les germes dans les conceptions des soi-disant sauvages), et que l'on étudie les lois de la pensée et des activités humaines tout en cherchant, pour le dire avec Tylor « à rattacher les différents degrés de civilisation à des périodes de développement et d'évolution » (1876). Dans *Primitive Culture*, ainsi que dans d'autres ouvrages d'ethnologues évolutionnistes, les objets culturels ne sont jamais le produit d'une histoire, endogène comme exogène, mais ils marquent l'identité de chaque ethnie, qui semble ainsi entrer dans le marché de l'évolution sociale dépourvue de toute contamination avec les autres groupes. En effet, la vraie cible polémique (parfois conscient) des anthropologues qui, à partir des années 1930, font usage dans leurs monographies de la notion d'acculturation, est le concept tylorien de culture.

Ce n'est pas un hasard si la notion d'acculturation caractérise, de manière plus ou moins explicite, la réaction critique à l'orientation fonctionnaliste, qui, en dépit de toute apparence, avait hérité et substantiellement gardé intact le concept de culture des évolutionnistes. Paradoxalement, l'anthropologie sociale britannique avait interprété de manière encore plus cohérente que les évolutionnistes le caractère à la fois systématique et statique propre au concept tylorien de culture, et cela en raison de l'équivalence étroite qu'elle établit entre la culture et la fonction, plutôt que l'évolution, des organismes biologiques.

À travers la notion d'acculturation et l'étude du *cultural contact*, on déclare vouloir tenir compte non seulement des mécanismes qui permettent la reproductibilité de la culture (par exemple la transmission intergénérationnelle dans le processus d'« enculturation »), mais aussi de ses aspects dynamiques. Dans son étude sur les aspects socio-psychologiques de l'acculturation (1945), Hallowell fait remarquer ceci :

Tout d'abord, les anthropologues étaient surtout intéressés à enquêter sur les degrés possibles de l'évolution culturelle. Ils s'engagèrent à récupérer toutes les informations possibles sur la vie des peuples aborigènes avant l'influence de la culture européenne. Il y eut aussi une tendance à les inscrire dans les différentes phases par lesquelles on considérait que toute l'humanité s'est déroulée. Que de nombreuses populations indigènes aient été l'objet d'un

processus de changement et de réadaptation de leur propre mode de vie à partir du moment où les Européens sont entrés en contact avec eux, cela reste de peu d'intérêt et tout à fait casuel.

Même après l'abandon des théories pseudo-historiques de l'évolution culturelle unilinéaire, l'étude concernait davantage les peuples indigènes qui avaient une culture « vivante » et « fonctionnelle » plutôt que ceux dont la culture était « brisée » et « désorganisée ». Lorsque des recherches exhaustives furent consacrées à celles-ci, le but était de « reconstruire » la culture indigène du passé à partir des mémoires individuelles plutôt que d'obtenir des informations sur les conditions qui avaient provoqué les changements, sur les aspects de la culture indigène qui avaient changé, sur les processus d'où ces changements avaient surgi, ou bien sur les résultats.

Le problème signalé par les théoriciens des processus d'acculturation est en dernière analyse celui des rapports avec l'histoire, autant celle des groupes autochtones que celle induite par les conquêtes et les colonisations. Le caractère de la notion d'acculturation par rapport à la formulation du « Memorandum for the Study of Acculturation » (Redfield *et al.* 1936) et les critiques du fonctionnalisme ont été mieux précisés lorsque fut reconnue la nature dynamique des phénomènes culturels.

Il suffit de rappeler de quelle manière, quelques années plus tard, Herskovits (1948, 1968) lui-même critique le « Memorandum » pour l'étude de l'acculturation dont il avait été l'un des auteurs en 1936. Bien qu'il continue d'opposer au fonctionnalisme anti-historique de Malinowski et de Radcliffe-Brown la perspective du particularisme boasien, basée sur l'individuation et l'analyse de problèmes spécifiques de la recherche, Herskovits essaie de lancer le débat sur la possibilité de parvenir à des propositions générales ayant force de loi dans les sciences humaines.

Des réflexions d'Herskovits nous ne retiendrons ici que les précisions apportées à la définition de 1936 relativement à deux points : le problème de la complexité des cultures intéressées par le contact, et le rapport entre la notion d'acculturation et les notions connexes de diffusion et d'assimilation.

En ce qui concerne le premier point, Herskovits se limite à observer que la définition de 1936 se révèle « incolore et neutre » non seulement à l'égard de la complexité des deux cultures en contact, mais encore à l'égard d'éventuels rapports de domination d'une culture sur l'autre, ainsi que des conditions (d'égalité ou d'inégalité) dans lesquelles le contact s'est produit.

Selon Herskovits, la définition de 1936 se révèle en outre « indifférente au fait qu'entre les deux groupes engagés dans le contact une transmission réciproque intervient, ou bien que le processus se termine dans un emprunt de l'un à l'autre sans qu'il y ait échange bilatéral, même si on doit admettre que celui-ci soit pourtant possible ». Cette définition, enfin, « ne fait aucune distinction entre les contacts qui ont lieu entre une population historique et une population illettrée, et ceux qui ont cours entre deux sociétés primitives ». Elle n'apparaît pas non plus « conditionnée par les finalités qui ont motivé l'étude de ces cultures ».

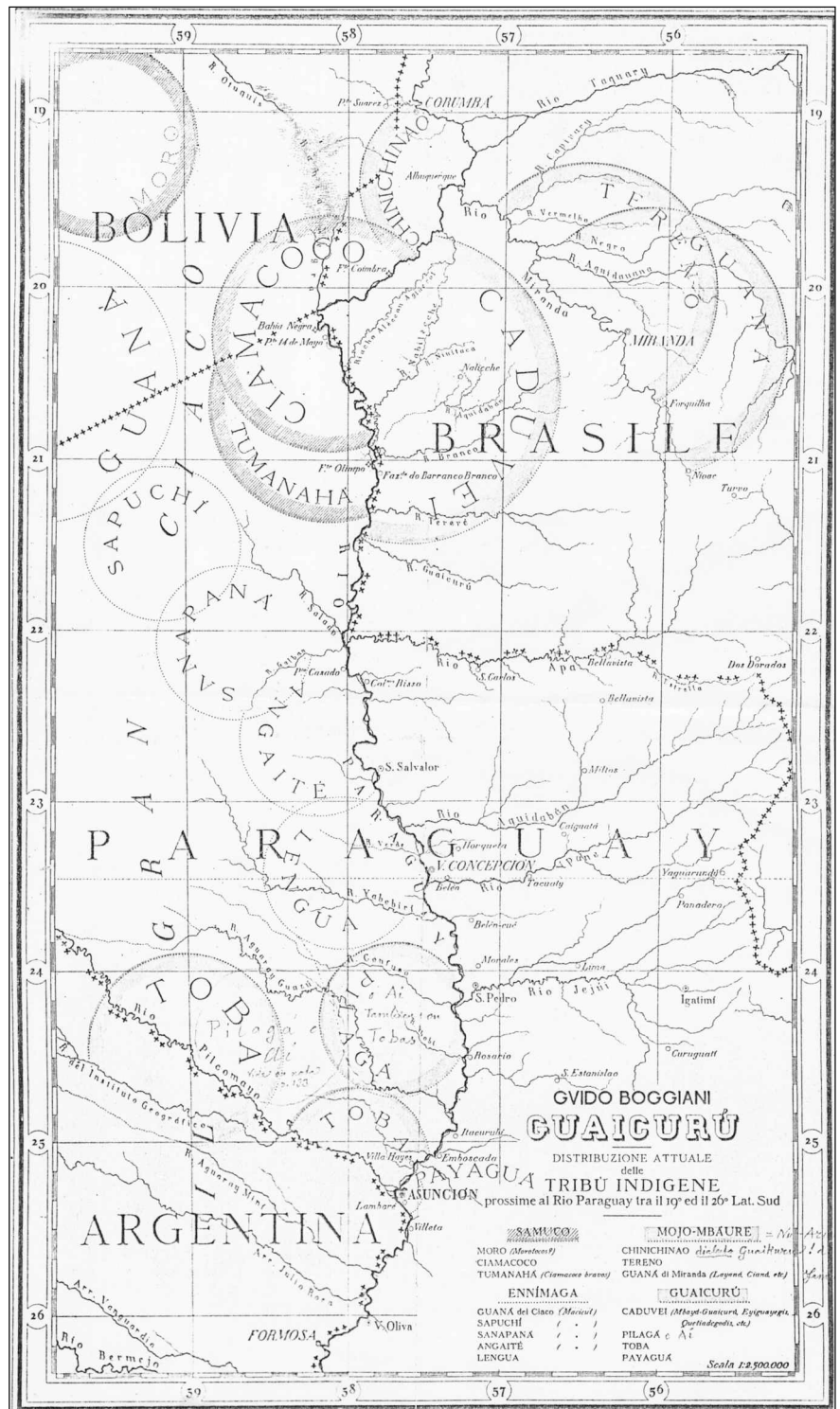
Les précisions d'Herskovits ne parviennent pas à résoudre les problèmes que lui-même a soulevés concernant l'adaptation de l'appareil conceptuel de l'anthropologie à la dynamique des phénomènes historiques et du changement. Par exemple, le problème de l'articulation interne aux groupes mis en contact ne trouve aucune place dans sa réflexion. On a également l'impression qu'il privilégie les continuités plutôt que les situations où les rapports entre les groupes sont marqués non seulement par les discontinuités, mais surtout par la violence et

les événements traumatiques. Les chroniques de la Conquête, ainsi que les documents représentant la « vision des vaincus », montrent clairement l'incidence que les modalités concrètes du contact ont eu sur les systèmes culturels, la composition ethnique, la culture matérielle ou la langue.

En ce qui concerne la différence entre les concepts d'acculturation, de diffusion et d'assimilation, Herskovits observe que, s'ils n'ont pas la même signification, les trois termes ne représentent rien d'autre que les phases d'un seul processus. C'est grâce à celui-ci qu'il est possible de transférer des traditions singulières ou bien des complexes culturels d'un groupe social à un autre; d'où l'adaptation aux nouveaux modèles introduits par les colonisateurs et aux nécessaires bouleversements dans l'ordre de ses propres traditions.

Il est cependant possible, selon Herskovits, de délimiter un usage distinctif de la notion d'acculturation pour définir : a) un contact qui ne serait ni bref ni épisodique, mais vraiment prolongé entre des populations différentes (l'assimilation ne définira alors que le processus de synthèse culturelle final); b) les situations de contact qui peuvent être observées historiquement (tandis que « les études conventionnelles sur la diffusion ont relevé le contact historique entre des populations différentes en raison de l'existence de traits similaires dans leur culture »). Les études sur l'acculturation doivent donc se caractériser, selon Herskovits, par l'usage de l'histoire réelle plutôt que par les « conjectures de contacts historiques fondés sur des reconstructions faites en élaborant des analyses distributionnelles ».

La vision d'Herskovits est emblématique d'une attitude largement partagée par les anthropologues qui ont fait usage de la notion. Ils réduisent l'acculturation à des processus dynamiques culturels actuels. En dépit des intentions, on tend justement à sacrifier, d'une part, la dimension diachronique des phénomènes et le poids de la mémoire, d'autre part la possibilité de parvenir à des propositions générales entièrement extensibles au champ des sciences humaines, indépendamment de l'époque historique considérée ou des sources utilisées. Le fonctionnalisme d'Herskovits et de ceux qui ont étudié les phénomènes de contact apparaît en réalité comme une sorte de fonctionnalisme dynamique dont, et ce n'est pas un hasard, un des deux pères fondateurs du fonctionnalisme, Malinowski,

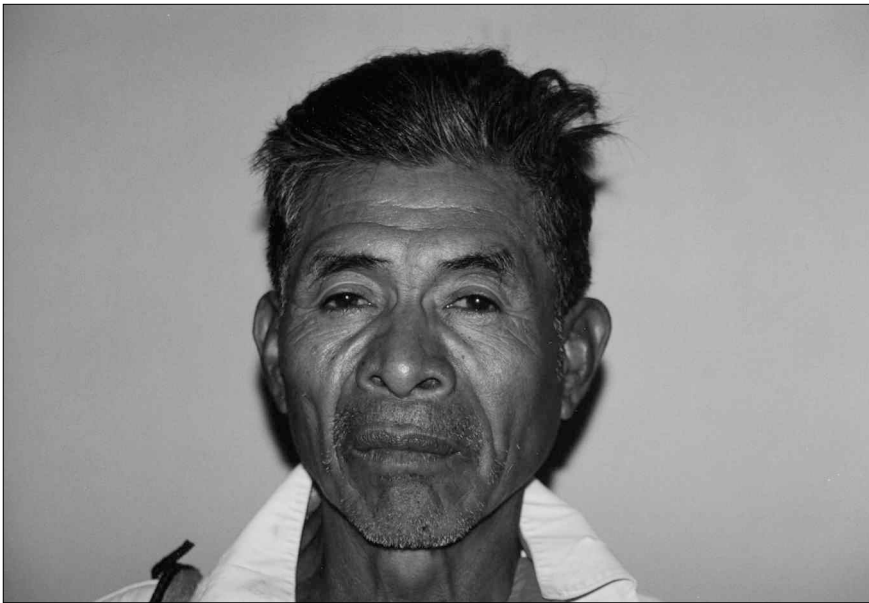


**Carte 1**  
**Distribution des tribus indigènes près du fleuve Paraguay entre le 19° et le 26° parallèle, Guido Boggiani, Guaicurú**  
 (Source : Guido Boggiani, 1898)

ne serait pas exclu. D'où le jugement sarcastique de Leach à propos de ce retour du débat sur la diachronie, car ce débat



**Figure 1**  
**Le Chaco près de Fuerte Olimpo, Haut-Paraguay**  
 (Photo Salvatore D'Onofrio, 2000)



**Figure 2**  
**Un chamane chamacoco tamarahá de Maria Elena**  
 (Photo Salvatore D'Onofrio, 2000)

n'avait nullement contribué à faire renaître une véritable théorie diachronique : « La plupart de mes collègues, écrit Leach, sont en train d'abandonner la route des généralisations comparatives et commencent en revanche à écrire des histoires impeccables et détaillées sur des peuples particuliers. »

La notion d'acculturation allait connaître d'autres élaborations critiques et même des propositions d'abandon, mais aussi des usages récents – que l'on pense à certaines études des antiquisants et des américanistes. La piste que nous avons suivie est celle qui tend à faire émerger le point de vue des

autochtones à l'égard des « premiers contacts »<sup>3</sup>, ce qui permet d'aborder le seul plan qui soit rentable pour les anthropologues dans l'étude des rapports entre les Amérindiens et les Blancs, c'est-à-dire celui des représentations.

## **L'INVENTION DU SAUVAGE**

À ce propos, on relèvera la pertinence des mots avec lesquels un anthropologue italien du siècle dernier, Giuseppe Cocchiara, ouvrait son livre sur le mythe du bon sauvage : « Avant d'être découvert, le sauvage a été inventé », et cela « a été en grande partie l'œuvre de l'ethnographie elle-même » (1945). La première information ethnographique relative aux Ayorés du Chaco boréal confirme cette intuition en résumant de façon emblématique quelques-uns des traits à travers lesquels s'est constituée la représentation de ce groupe ethnique.

L'auteur de cette référence sur les Ayorés est un géographe-artiste italien, le Piémontais Guido Boggiani, qui, dans un article publié à Buenos Aires en 1898, rapporte avoir placé sur sa carte ethnique (voir carte 1) le nom de la tribu des Moros dont il ne possédait que les données suivantes :

Cette tribu habite dans les forêts au nord-est des Chamacocos (Groupe voisin des Ayorés, et appartenant à la même tribu linguistique des Zamucos).

Cette tribu des Moros est très farouche et tue quiconque se risque à s'approcher de son territoire.

Les Moros [et c'est, comme les autres, la dernière information que les Chamacocos rapportent à Boggiani], *n'ont pas d'os dans leurs corps*.

L'auteur lui-même souligne en italiques ce dernier aspect en le considérant comme le plus important et le plus singulier. L'identité externe des Ayorés résulte donc de la représentation combinée des Paraguayens et d'un autre groupe autochtone, les Chamacocos, qui furent responsables l'année suivante de la mort de Boggiani<sup>4</sup>. Ils occupent encore aujourd'hui leurs territoires

traditionnels au nord-ouest du Chaco (fig. 1), le long du fleuve Paraguay, et de vieux Chamacocos tamarahá de Maria Elena (fig 2), que nous avons rencontrés il y a cinq ans, à Fuerte Olimpo, continuent à raconter que les Ayorés n'ont pas d'os dans leur corps car ils sont faibles, et qu'ils sont inférieurs dans la guerre (il s'agit d'ennemis implacables<sup>5</sup>), à cause de pratiques matrimoniales incestueuses.

Tout en laissant de côté cette manipulation symbolique du corps – qui oppose les os à la chair –, nous nous limitons à

deux observations : d'abord il faut signaler que la parenté constitue l'un des objets privilégiés de l'identité ethnique et que les Ayorés ont été jusqu'aux années 1960 les victimes inconscientes de la représentation d'autrui, en dépit de règles qui fondent explicitement le fonctionnement de leur système de parenté sur une prohibition très stricte de l'inceste non seulement généalogique mais aussi clanique. Une femme, car ce sont les femmes qui choisissent, ne peut pas prendre un amant ni un mari dans le même clan de son père, qui est aussi son clan à elle, ni parmi ses cousins ou les cousins de ses cousins, qui sont tous considérés comme ses frères : c'est pourquoi, pour les missionnaires protestants ou les salésiens catholiques, les choix matrimoniaux des Ayorés n'ont jamais posé problème. Ensuite, nous signalons la valeur symbolique du terme « Moros » que les Paraguayens ont utilisé jusqu'à une époque récente pour dénommer les Ayorés. « Moros » est un terme espagnol qui, comme on le sait, marque l'histoire de l'Occident dans son rapport aux Turcs et à la religion islamique ; ce terme a été réservé par les Blancs aux Amérindiens qui ont résisté le plus tenacement à leur pénétration dans le nord-ouest du Chaco.

Le terme « ayoré », en revanche, signifie pour les Ayorés eux-mêmes « personne » et « homme », exactement comme le terme « chrétien » (justement par opposition à *moro*) dans maintes cultures de la Méditerranée (cf. D'Onofrio 2004 : 92-93). L'ethnonyme « Ayoré » est si chargé de prestige que, dans les mythes d'origine, toutes les choses, les animaux et les entités abstraites sont des Ayorés au commencement du monde. Dans un mythe recueilli par Sebag (Bernand 1977), il est dit que les Blancs étaient eux aussi des Ayorés. Ils descendraient d'un iguane dont le nom ayoré signifie littéralement 'celui qui monte sur l'arbre glissant'. Cet iguane avait réussi à épouser le papillon blanc, Coabe, une jeune fille très blanche et très belle qui s'était promise à celui qui aurait su arriver premier en haut sur l'arbre glissant sur lequel elle était montée.

Chassé par les Ayorés qui étaient encore amoureux du papillon blanc, revenu encore une fois au campement avec sa femme et leur enfant, chassé à nouveau par

les anciens soupirants qui n'avaient pas abandonné leurs plans avec le temps, l'iguane fut obligé de s'enfuir une deuxième fois. Les hommes le poursuivirent, mais seul un de ses parents repéra ses traces – laissées par son bâton en le traînant sur le sol. Il eut pitié de lui et ne dit rien. À partir de ce moment, la famille vécut loin des Ayorés.

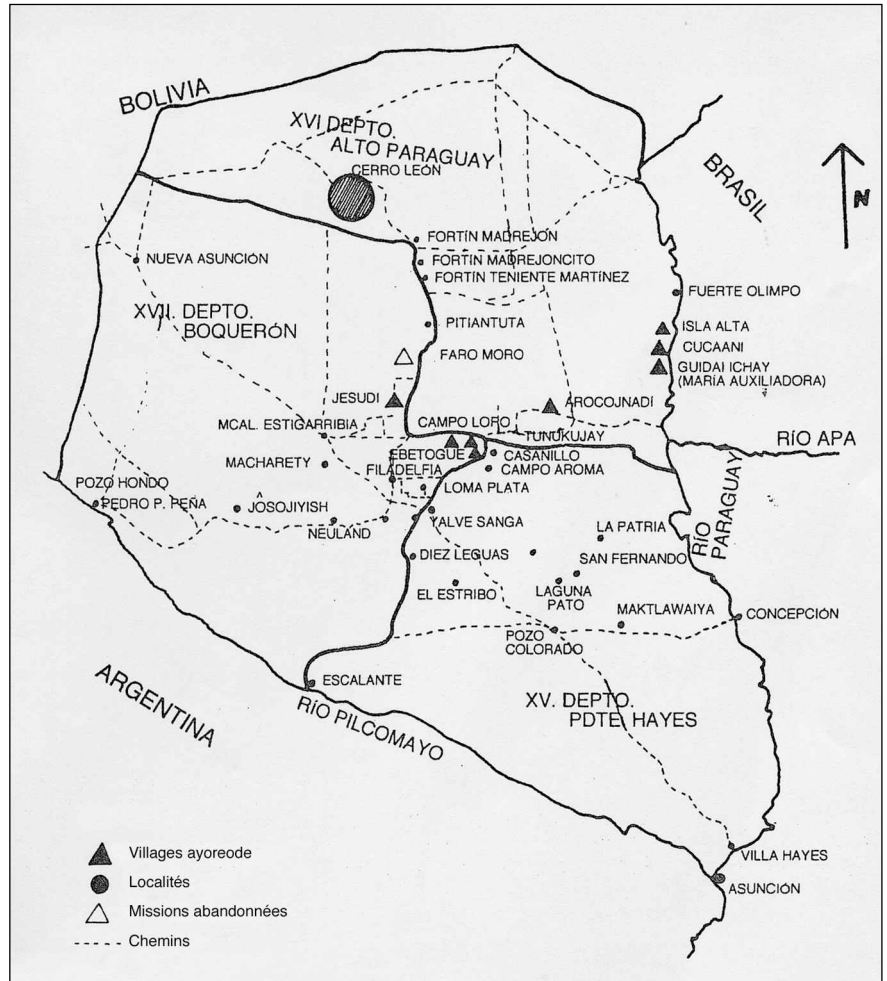
Et le mythe conclut en affirmant que « ceux-ci sont les ancêtres des *coñone* ».

Ce schéma qui veut que tout était ayoré au commencement du monde et que les Blancs soient des Ayorés qui sont allés

vivre loin est utilisé dans le même mythe pour expliquer l'origine des Brésiliens.

Pour désigner les Blancs (mais aussi les métis paraguayens et les Mennonites<sup>6</sup>), les Ayorés utilisent donc un terme, dont l'assonance est dans quelques langues romanes tout à fait singulière : *coñone*, qui signifie littéralement 'ceux qui ne savent rien, qui font des choses étranges', comme adresser la parole aux Ayorés qu'ils ne connaissent pas, et plus encore aux femmes mariées. De plus, les Blancs manquent singulièrement d'attention. La preuve en est qu'ils oublient souvent leurs effets personnels quand ils rendent visite aux Ayorés, une attitude que ceux-ci stigmatisent pour eux-mêmes dans un mythe.

Nous compléterons le cadre des différents points de vue qui se manifestent lors des premiers contacts par un dernier élément. Aux premiers temps de leur acculturation, les Ayorés trouvaient bizarre que les Blancs payent les jeunes filles pour une prestation sexuelle. Bien qu'elle soit réprochée, la prostitution est aujourd'hui intégrée dans la vie sociale des Ayorés et les enfants des prostituées sont adoptés sans difficulté même par les couples qui en ont déjà. Les Ayorés ont aussi une mauvaise opinion des Blancs qui refusent les offrandes amoureuses des jeunes filles. « Ils ne veulent même pas coucher avec nos filles



Carte 2  
Les villages ayorés actuels dans le Chaco paraguayen  
(Source : Miguel Bartolomé, 2000)



**Figure 3**  
**José Ikebi, Campo Loro, Chaco central**  
 (Photo Salvatore D'Onofrio, 1999)

et nos sœurs », avons-nous entendu dire plusieurs fois lors de notre dernier séjour chez eux.

Cet écart entre l'attitude mythopoétique de leur culture et la réalité de la confrontation avec le monde des Blancs (dont les Ayorés reconnaissent de manière emblématique toute la force) a produit dans quelques adaptations récentes de leur cosmogonie une hiérarchie ambiguë, qui fait que les Blancs les précèdent tandis que le jaguar est placé au troisième rang. Cette représentation a une explication précise. Les Ayorés ne peuvent acquérir de la valeur au sein de leur groupe et accéder au rôle de chef qu'en raison du courage montré sur le champ de bataille, et surtout s'ils ont tué quelqu'un. Dans l'ordre hiérarchique : un Blanc, un autre Ayoré ou un jaguar.

Le conflit entre ce groupe de chasseurs-cueilleurs-agriculteurs et les colons paraguayens a coûté tant de morts de part et d'autre (aux militaires paraguayens était donnée une permission comme récompense pour chaque Moro tué) et a duré si longtemps (jusque dans les années 1970) qu'aujourd'hui encore les Paraguayens ont du mal à croire que les Ayorés actuels – désormais presque complètement acculturés et sédentaires (carte 2) – soient les descendants des farouches Moros d'autrefois. Il est vrai qu'une centaine d'Ayorés vivent cependant dans la forêt, *en el monte*, dans une zone du Chaco qui n'a pas encore été traversée par des routes ni soumise au pâturage<sup>7</sup>.

## HISTOIRE D'IKEBI

Un des premiers contacts eut lieu du côté paraguayen, il n'y a même pas cinquante ans<sup>8</sup>. En 1956 deux fermiers paraguayens, Pedro Patiño et Modesto Martinez, ont capturé un petit garçon de onze ans environ, Ikebi, du clan Possoahá, l'ont amené en bateau à Asunción, puis exposé dans une cage pendant une dizaine de jours au jardin zoologique, avant de le confier aux Salésiens pour qu'ils le baptisent, lui apprennent la langue espagnole et lui inculquent les bonnes manières<sup>9</sup>. Nous avons rencontré Ikebi (fig. 3) et il nous a raconté en espagnol sa capture et sa perception du monde des *Coñone*. Nous donnons la traduction littérale de ce récit :

Je m'appelle José Ikebi et je vais vous raconter comment on vivait autrefois, car il était difficile de vivre autrefois puisque nous n'avions pas d'eau, puisque ce n'était pas comme maintenant alors que nous avons de l'eau, puisqu'en forêt, la vie est très difficile. Parfois les gens vont en forêt pour manger, mais il est très difficile de trouver [des choses]. Parfois il y a très peu de gibier pour la chasse, du miel il y en a également très peu.

Ikebi commence son récit par la dureté des conditions de vie en forêt. C'est l'une des raisons que donnent le plus souvent les Ayorés pour justifier leur sédentarisation permanente dans les missions (une autre raison étant la possibilité d'utiliser les armes des Blancs contre d'autres Ayorés ennemis). Commencer par le manque d'eau est cohérent non seulement avec les conditions matérielles d'existence dans une région, le Chaco boréal, qui enregistre un taux de pluviosité parmi les plus bas de tout le continent américain, mais aussi avec l'horizon religieux des Ayorés.

La fête la plus importante, celle de l'engoulement Asojñá, est célébrée au passage de la saison sèche à la saison des pluies, qui permet de cultiver six plantes durant quatre à cinq mois. Ensuite, après l'agriculture, la chasse et la cueillette (miel), Ikebi nomme l'autre réalité importante de la vie ayorée : la guerre.

Quand j'étais petit, pas tellement petit, je connaissais très bien la forêt, puisque parfois nous ramenons du miel... Nos ennemis arrivent et ils nous tuent, et notre père et notre mère ne veulent pas que nous nous éloignions d'eux car, si ça se trouve, un danger de tuerie peut arriver...

Comme il arrive souvent dans les contes, l'ouverture évoque une situation de manque ou d'absence qui doit servir à justifier l'histoire telle qu'elle est. En continuant, en réponse à la question que nous lui avons posée, Ikebi concrétise les ennemis en les repérant dans les autres groupes ayorés :

Les gens de Bolivie, Ghidaigosode aussi, parce que je suis un Totobiegosode et aussi Ghidaigosode, nous n'avons peur que des Ayorés de Bolivie et des Ghidaigosode qui s'appellent Gnappuigosode. Ces derniers étaient nos ennemis parce qu'avant, les Gaáigosode voulaient se disputer, ils se sont disputés déjà plusieurs fois. Je ne sais pas pourquoi. Parfois ils parlent très mal avec eux, et eux font la guerre pour savoir qui va gagner, pour la chefferie, et comme ça. Autrefois les gens aimaient beaucoup la guerre.

L'importance de la guerre chez les Ayorés est liée, dans le récit d'Ikebi, à l'épisode de sa capture, ce qui en a fait dans tout le Paraguay un personnage emblématique du contact. Et comme c'est souvent le cas, la guerre est la cause la plus importante de leur fragmentation en groupes qui tirent le plus souvent leur nom des caractéristiques du territoire qu'ils occupent et, cette fois-là, indirectement, ce fut aussi la cause de la capture d'Ikebi par les Paraguayens.

## LA CAPTURE

Quand j'étais petit, onze ans à peu près – continue à raconter Ikebi – j'étais avec les Gaáigosode, et arrivèrent beaucoup de

Ghidaigosode pour tuer, mais le chef des Gaáigosode ne voulait pas qu'ils nous tuent... Le chef Uejai, le grand chef – il y en a un autre mais je ne me rappelle pas... il s'appelle Manneinakide, il vient des Gaáigosode – ils sont les deux plus grands. Uejai voulait tuer, mais l'autre ne voulait pas, car c'était difficile de tuer.

Et alors quand ils arrivèrent là où étaient nos femmes, ils tuèrent une vieille, une vieille femme qui parle beaucoup contre les gens, elle ne voulait rien savoir. Ils la tuèrent... Goidakkodé elle s'appelait, elle vivait avec les Ghidaigosode... Ils la tuèrent et ainsi nous avons commencé à avoir peur. Elle était avec sa fille. Ils la tuèrent avec le bâton, elle fut abattue, avec la lance et le bâton. Et là nous avons eu très peur, nous devions partir, pour vivre seuls avec mon père... jusqu'à ce que nous rencontrions l'endroit où il y avait une ferme où vivaient des Paraguayens. J'étais avec un ami à moi, qui s'appelle Ijnàppujnà, un homme déjà très vieux. Depuis lors nous sommes allés à la chasse, pour chercher des cochons, ou autre chose. Quatre fermiers arrivèrent vers nous et ils me prirent au lasso, ils étaient à cheval.

Dans le souvenir d'Ikebi, la terreur se mêle aux symboles de la manière d'être des Blancs : chemises et chevaux.

Je me rappelle toujours cela, j'étais terrorisé parce que je croyais qu'ils venaient me tuer. Les gens savaient qu'ils étaient paraguayens à cause de leurs chemises et de leurs chevaux. Ils me prirent au lasso et ils m'amènèrent jusqu'à Bahia Negra. Eux, ils montaient sur leurs chevaux, moi j'étais déjà mort dans mon esprit, parce que nos pères les appelaient *coñone*, qui veut dire 'ceux qui ne savent rien de rien'. Ils m'ont amené jusqu'à Bahia Negra et là, il y avait une maison où ils m'ont enfermé, car eux aussi ils avaient peur de moi.

Le sentiment de peur était partagé et Ikebi en avait conscience. Les différences se matérialisent immédiatement dans l'alimentation. Ikebi finit même par croire à l'existence de personnes complètement différentes, dont l'identité ne pouvait pas s'apparenter à la sienne. Le manque d'eau reste à jamais gravé dans sa mémoire, comme si le temps passé sans boire, s'était amplifié, dilaté :

J'étais en train de mourir à Bahia Negra car je ne mangeais pas. Eux ils me donnaient, mais moi je ne mangeais pas, car nous ne connaissions pas [ce qui était bon] pour manger. Dans la forêt, nous ne connaissions que les fruits, le miel, les courges, le maïs, les haricots, la pastèque, c'étaient les choses que nous connaissions. Je ne buvais même pas d'eau, parce qu'ils ne m'en donnaient pas et je ne savais pas comment en demander. Ainsi je croyais qu'ils n'en buvaient pas. Après plus ou moins un ou deux mois, j'étais avec un garçon qui s'appelait Francisco, je crois, il me conduisit au fleuve Paraguay et là, je pus boire de l'eau, j'étais très content parce que je pouvais boire beaucoup d'eau. Je mangeais aussi un peu de choclo, qui était le maïs, je le mangeais toujours, les militaires en cuisinaient beaucoup et ils l'apportaient toujours pour moi. Ce dernier, je le connaissais parce que les Ayorés le cultivaient.

## SOUVENIRS DE LA FORÊT

À la suite de quelques questions que nous avons posées à ce moment, Ikebi parle des aliments, de leur culture et de leur mode de consommation. Il en parle comme par éclair, ce qui est compréhensible pour quelqu'un qui était encore un jeune garçon lorsqu'il a été capturé et n'a réintégré la société ayorée qu'à l'âge adulte au moment où les Ayorés étaient déjà sédentarisés.

Les Ayorés faisaient la chakra, le jardin. Jusqu'à ce qu'il se termine, deux mois ou un peu plus... Nous mangeons tout et nous partons aussitôt. On garde la semence. Les choses étaient transportées par

les femmes dans les sacs de caraguatà, parce que les femmes peuvent transporter plus de choses, plus lourdes... Il y avait quelques femmes qui faisaient des pots et il faut beaucoup de temps pour qu'ils sèchent. Après il faut les fumer à nouveau pour les colorer, et elles s'en servent pour y faire cuire les aliments. Beaucoup de gens peuvent manger ensuite, tous ceux qui sont parents entre eux [en ligne généalogique et par le clan].

Après avoir donné quelques recettes, il ajoute : « On mangeait dans les assiettes de *palo santo*<sup>10</sup>. Il y a des gens qui travaillent beaucoup pour faire le jardin, tous chassaient, et ils partageaient tout. »

Chez les Ayorés, les produits de la chasse ne font pas l'objet d'une appropriation individuelle. L'insistance sur les modes alimentaires n'est pas un hasard, car Ikebi veut marquer sa distance par rapport à ceux des Blancs. D'autres Ayorés ont évoqué le monceaux de nourriture que les Blancs laissaient pour eux à la lisière des bois dans la tentative d'établir un rapport avec eux. Cette représentation de pays de Cocagne à travers lequel les Blancs cherchent à attirer les Ayorés n'a presque jamais donné le résultat espéré, car dans la plupart des cas ces derniers croyaient que ces nourritures étaient empoisonnées. Ce sont les vêtements qui les intéressaient le plus.

Ikebi passe à ce moment de la description des aliments à celle, qui lui est contiguë, des unités familiales, plus précisément de leur dispersion et ré-agrégation permanente dans le territoire, tout en rattachant ces processus au souvenir de sa capture.

Parfois nous étions beaucoup, parfois on allait d'un autre côté, ici ou là selon le gré... Après on peut revenir à nouveau. Quand ils m'ont pris au lasso nous étions quatre. Mon père s'était déjà fait tuer par les Ghidaigosode, il s'appelait Oghé du clan Possoahá, ma mère était une Ghidaigosode du clan Piccanée, je ne sais pas comment elle s'appelle : Dossiachoeche, Dossia, Dossia... Je la connais très bien *car elle est morte il n'y a pas longtemps, ma mère, à Maria Auxiliadora*.

L'indécision d'Ikebi est liée au fait qu'il essaye de se rappeler le prénom que sa mère, selon la coutume, avait quitté après sa naissance ; les parents prennent alors le prénom de l'aîné suivi d'un suffixe différent pour le père et la mère.

... Mon père avait quatre enfants avec ma mère. Moi j'étais l'aîné, après il y a mon frère qui vit avec moi à Jesudi, Ciaquui, après j'avais une sœur, Caqueyò, dont le nom veut dire « ne la tue pas » (ils disent qu'un jaguar la mangea en forêt), après j'ai encore un frère, mais je ne le connais pas, mon frère cadet, AQUIYÛI, je ne le connais pas parce que j'étais avec les Blancs, les *coñone*. Mon père n'avait pas d'autres femmes. Il avait eu un autre enfant avec ma mère, mais, selon la coutume, ils l'ont tué. Car, le premier était toujours tué, les jumeaux aussi étaient tués. Au premier qui était tué on ne donnait pas de nom. On le tuait le jour même de la naissance, il n'y avait pas d'avortement.

## DES JAGUARS DANS LA VILLE

J'ai vécu un mois à Bahia Negra. Je mangeais quelque chose mais un petit peu seulement, peu de manioc, peu de pommes de terre, peu de galette, peu d'eau. Après, quand Albospino [c'est le premier Président de l'Association indigéniste du Paraguay] arriva à Bahia Negra, il me porta avec lui à Asunción, et là j'ai eu beaucoup de choses car je crois qu'il avait beaucoup d'argent : il portait beaucoup de nourritures pour essayer de me faire manger, comme ça je mangeais beaucoup de choses. Quand Albospino vint, je ne comprenais rien, et il parla beaucoup avec moi. Je parlais moi aussi



beaucoup avec lui, mais lui non plus ne comprenait pas ce que je disais. Nous parlions comme ça avec les mains.

De Baia Negra, nous fûmes à Asunción en bateau. Quand je suis arrivé à Asunción, j'ai eu très peur, parce qu'il y avait beaucoup de camions, de maisons et de Paraguayens, que je n'avais jamais vus, jamais, jamais. Je pleurais, car je pensais beaucoup à mon père. Je pleurais la nuit et pas le jour parce que j'avais peur que les Paraguayens me tuent. Ils m'emmenèrent partout avec eux. Ils m'appelaient Moro.

J'aurais voulu m'échapper, mais j'avais peur des jaguars. Je dormais par terre, ils me donnèrent une couverture. Beaucoup de monde venait me regarder. Ils prirent beaucoup de photos, moi je croyais que c'étaient des armes à feu, je croyais que c'était un pistolet ou que c'étaient des foudres et qu'il allait pleuvoir, la même chose qui arriva à Paojnàï...

Après ils m'ont emmené voir un match de football et je croyais que les joueurs se disputaient pour venir me prendre, moi je pensais toujours que j'allais mourir... Ils me menèrent aussi au jardin des plantes, puisqu'il y avait là beaucoup de jaguars, et je croyais qu'ils me jetteraient aux jaguars. Là aussi j'ai eu peur et j'ai beaucoup pleuré. Mais je ne pleurais que la nuit pour que les gens ne puissent pas me voir.

Quand je voyais les gens avec leurs robes, je ne savais pas si c'étaient des femmes ou des hommes parce qu'ils étaient semblables. Je ne savais rien d'Asunción, j'ai eu peur. Plusieurs fois ils me menèrent dans une maison très haute – comment dit-on... une maison qui a un ascenseur!... Je croyais qu'ils le faisaient parce qu'ils voulaient me jeter en bas... Même de l'avion qui passait j'avais peur.

La triple attitude des Paraguayens à l'égard de l'homme sauvage qu'ils avaient finalement réussi à avoir vivant entre leurs mains paraît évidente : lui faire la charité chrétienne, l'évangéliser et l'impressionner par leur supériorité technique afin de lire la stupéfaction sur son visage de sauvage ignorant et, finalement, l'exposer devant tous comme une chose afin d'exorciser leur peur.

Après une année ils me conduirent en bateau à Puerto Guarani. Là, il y avait le père Dotto, le père Gregorio, je vivais avec eux. Le père Dotto m'aidait toujours. C'est Dotto qui m'a baptisé et m'a appelé José. Quand les Paraguayens m'avaient attrapé, ils m'avaient appelé perro, chien, moi je ne savais pas ce que ça voulait dire. Ce nom, c'est Albospino qui me le donna. J'ai compris qu'il s'agissait d'un prénom des Blancs parce qu'il y en avait un autre qui s'appelait José.

Je voyageais beaucoup avec le père Dotto. Le père Gregorio m'a appris à parler castillan. J'ai appris toutes leurs nourritures, mais je ne connus jamais les femmes parce que les pères me l'interdirent, ils me disaient qu'était une chose mauvaise, que c'était un péché.

## LEURRE OU MÉDIATEUR ?

Après quelques années, Ikebi est devenu un médiateur, utilisé pour convaincre les Ayorés de vivre comme les Blancs. C'est grâce à lui, ou plutôt grâce aux compétences linguistiques qu'il avait acquises, que l'acculturation des Ayorés paraguayens a été possible. Mais cela, comme on le verra, est en réalité le point de vue des Blancs, car les Ayorés racontent ces premières rencontres de manière complètement différente.

Mais avant que le premier groupe ne soit sédentarisé, en 1963, il y eut d'autres contacts occasionnels, dont nous avons fait l'analyse à l'aide de quelques photos d'archives qui

permettent de reconstituer le point de vue des autochtones. C'est encore Ikebi qui raconte les faits qui se passèrent le premier octobre 1958, deux ans après sa capture :

J'étais à Puerto Casado et l'on entendit que beaucoup d'Ayorés étaient apparus à Madrejon. Le père Dotto et moi, le frère José Ruggeri et un chauffeur de Puerto Casado nous partîmes pour voir s'il était vrai que les Ayorés étaient là. Nous prîmes beaucoup de vêtements pour eux. Ils étaient nombreux.

Au bout de cinq minutes, cinq Ayorés apparurent... Dahakipahéi, lingoi, Oengaüi (ou Ohingaoi) et Gioingài.

Il est tout de suite intéressant de remarquer la composition de ce petit groupe car Dahakipahéi est, selon les informations de Ikebi, un Ayoré du groupe totobiegosode, tandis que les deux autres sont des Ghidaigosode, c'est-à-dire des groupes qui auraient vécu pendant longtemps dans un état d'hostilité permanente.

Nous avons aussi recueilli le récit que le père Dotto fait de cette rencontre, où sa formation et sa fureur évangélicatrice sont bien en évidence. Je me limiterai néanmoins à commenter les images qu'il me dit avoir prises en tenant son appareil photo appuyé sur son ventre.

Dans la première image, on voit que le cadeau des vêtements a déjà été fait car les Ayorés sourient et sont en partie habillés : Lingoi, en particulier, a mis son sac de *caraguatà* sur la chemise. Dans cette photo, le seul qui reste sur ses gardes est Ikebi, et avec raison, parce que quelques minutes plus tard les Ayorés allaient changer d'avis et devaient blesser les deux religieux avant de s'enfuir vers la forêt. « Lingoi, raconte Ikebi, donna un coup de lance au frère, sur le bras et il coula beaucoup de sang et le frère fut presque mort ; et Gioingài frappa le père Dotto parce qu'il avait beaucoup de vêtements ».

Dans les photos, on ne voit pas d'armes. Selon le récit du père Dotto, les Ayorés les avaient posées par terre. Dans une des photos il y a un détail significatif, car non seulement elle montre la manière dont les guerriers ayoré ramènent leurs cheveux sur la nuque, mais aussi la peinture sur le visage du frère Ruggeri. Peindre le visage des Blancs, qui parfois le demandaient eux-mêmes lors des premières rencontres, revenait en quelque sorte à marquer un désir de suspension des hostilités. Paradoxalement, le signe d'assimilation était le même que les Ayorés utilisaient pour la guerre<sup>11</sup>.

Ce mécanisme était bien maîtrisé par les Blancs. Mais si l'on connaît la peinture faciale, on peut supposer que cette fois il y a eu une ruse, car Lingoi peint sur le visage du père Ruggeri et de Ikebi (qui n'a pas dû comprendre, ou il avait dû l'oublier, mais qui sentait confusément que quelque chose allait se passer) des dessins qui ressemblent plus au répertoire utilisé par les filles et les garçons lors des amours juvéniles qu'à celui des guerriers. En effet, les guerriers ont tendance à peindre presque entièrement leurs corps et à tracer des lignes sur leurs visages couverts de noir de fumée, avec les doigts mouillés de salive. À Ikebi aussi les Ayorés avaient peint des lignes transversales qui ressemblent à celles des jeunes filles (fig. 4-5-6).

## LE RÉCIT DE GUERRE

À la fin du mois de septembre de 1958, toujours à Madrejon, quelques groupes d'Ayorés plus nombreux entrèrent en contact avec des Mennonites et des Nord-Américains d'une compagnie routière (la William Brothers) et d'une compagnie pétrolière (la Pure Oil Company) qui faisait des forages dans cette zone (cf. Hein 1990). De la rencontre avec les travailleurs

de la compagnie William Brothers, on a une description provenant d'un journal mennonite et un récit de guerre ayoré recueilli par nous dans la communauté de Ghidai Icciai dans le Haut-Paraguay (cf. D'Onofrio 2003).

Lisons un extrait du texte de Padodi, qui fut un des protagonistes de cette rencontre :

J'étais en train de marcher 'eyitto, eyitto, eyitto' et j'ai entendu le bruit du camion. Nous étions beaucoup, nous avons attendu et nous étions prêts à lancer nos flèches, mais les gens qui voyageaient dans le camion fermèrent toutes les portes. Un autre camion arriva derrière le premier... Icciogài et moi nous nous sommes mis à genoux et nous avons tiré une flèche. Je dis à mon copain Icciogàe : « Icciogàe je vais chercher la flèche que j'ai lancée » et je suis allé la chercher, 'yuccoé ddecoisi, yuccoé ddecoisi'. Lorsque j'ai trouvé ma flèche, je vis les camions qui passaient et je dis à Icciogàe : « Icciogàe, regarde vers les camions, ils nous font des signes ». Icciogàe me dit : « Reste ici Padodi, je vais voir, je vais parler à ceux qui sont dans le camion. » Mais moi je lui ai dit : « Pas question ; si quelque chose doit t'arriver, elle doit m'arriver aussi à moi » Nous y allâmes ensemble : 'egghico moé tto, egghico moé tto' « nous avançons vers eux, nous avançons vers eux. » Les Blancs firent des signes avec leurs chapeaux, que j'ai pensé être des signes de paix. Nous fîmes la même chose, nous levâmes nous aussi nos bandeaux frontaux et nos colliers, ce qui pour nous était un signe de paix. Je dis à Icciogàe : « Ils sont venus en paix, ils sont venus en paix 'egghi potto, egghi oetto' j'avance vers eux, j'avance vers eux. » Quand nous arrivâmes j'ai pris le chapeau de l'un d'entre eux et Icciogàe aussi. Moi je leur ai demandé d'autres choses... Ça était notre premier contact avec des Blancs.

Alors apparurent Ejiio, un copain à nous, Docaidé apparut aussi, et donc nous criâmes aux autres 'ahekessi çoñone so oe ié, ahekessi çoñone so oe ié' « les Blancs sont en paix avec nous, les Blancs sont en paix avec nous ». Puis apparurent tous les Ayorés qui étaient des Tiegosode, il y en avait beaucoup, et après vint encore un camion, et il y avait trois camionnettes. Nos copains qui venaient d'arriver demandèrent à ceux de l'autre camion de leur donner des cadeaux parce que nous étions en paix. Nous envoyâmes un copain vers un autre groupe ayoré pour leur raconter que les Blancs étaient en paix avec nous, qu'ils ne nous faisaient plus rien. Le premier Blanc que j'attrapai enleva son pantalon et me le donna, il enleva aussi sa chemise et me la mit, et après il me mit son chapeau sur la tête et moi j'enlevais mon collier



**Figure 4**  
Checabía, une jeune fille ayorée de Fortin Batista, Chaco central, Paraguay : peinture faciale  
(Photo Bratislava Susnik, 1963)

et je le mis à son cou comme cadeau puisqu'il s'agissait d'un signe de paix. Comme le camion partait je dis au Blanc : « Dépêche-toi et va t'en » – je lui ai dit ça dans ma langue, et je me disais à moi-même « comment va-t-il comprendre ce que je lui ai dit ? ». Lui aussi il attendait et moi j'attendais aussi. Nous ne savions pas quoi faire, et il a dit : 'camo, camo, camo' ce qui à mon avis signifiait 'allons-y, allons-y, allons-y'. Alors ils nous firent tous monter dans le camion qui était très grand et à ce moment il ferma le toit et nous allâmes tous avec eux, moi et mon groupe au complet. Donc le



**Figure 5**  
Peinture faciale, Cucaani, Haut-Paraguay  
(Photo Salvatore D'Onofrio, 2000)

camion se mit en marche à toute vitesse, tète, pour rejoindre les autres camions.

Enfin, nous arrivâmes à un groupe de maisons et moi je cherchais mes copains... Je me disais « où sont-ils ? » Il n'y avait que des Blancs partout et j'avais un peu peur parce que je ne voyais pas mes copains qui étaient montés sur le premier camion.

Nous descendîmes donc, et nous avons couru encore une fois parce que nous avions peur et que nous n'avions pas vu nos copains. Nous nous sommes enfuis vers la forêt 'ene evo ttan, ene evo ttan, ene evo ttan'... Nous allons, nous allons nous allons chez nous.

Quand je fus rendu loin, quand j'étais déjà à côté de la forêt, je regardai derrière moi et je vis qu'aucun Blanc n'était à ma poursuite... Je suis entré dans la forêt, puis j'ai vu le campement et j'ai crié : ' eggichi tto, eggichi tto ' « me revoilà, me revoilà ».

À la fin de son récit, Padodi utilise à la première personne la même expression qui est prononcée par les femmes lorsque les hommes rentrent d'une expédition de chasse ou de guerre. Il est significatif que le souvenir de cette rencontre ait été fixé dans la mémoire des Ayorés sous forme de récit de guerre, car, comme on l'a vu, leurs intentions n'étaient pas du tout les



**Figure 6**  
Jeunes filles peintes, Cucaani, Haut-Paraguay,  
(Photo Salvatore D'Onofrio, 2000)

mêmes que celles des Blancs. Leur attitude oscillait entre le désir d'avoir des relations avec eux et la peur qu'ils les tuent. En effet, dès qu'ils avaient décidé d'avoir des relations avec les Blancs, les Ayorés ne pensaient plus à les agresser (il y a, comme on l'a lu, même une « vision comique » de ces rencontres). Padodi fait partie du groupe qui, quelques années plus tard, allait décider de contacter les Blancs pour aller vivre avec eux.

Il existe deux versions de cet événement. Selon les Paraguayens, ce premier groupe, composé d'une vingtaine de personnes, aurait été contacté par Ikebi, et ses arguments les auraient convaincus à choisir la sédentarité permanente et la conversion.

Une deuxième version, due aux chefs de ce groupe, réduit le rôle d'Ikebi à sa présence. L'épisode de sa capture n'a pas fait d'Ikebi un héros, et beaucoup d'Ayorés continuent en effet à le considérer presque comme un Blanc du fait qu'il a vécu chez eux. Bien que la rencontre soit évidemment le résultat de la pression et de la pénétration des colons mennonites dans leurs territoires, les Ayorés mettent en lumière le rôle d'une petite bande provenant de Bolivie, dont le chef, qui s'appelait Ennuéi, vivait déjà en partie dans les missions. Mais le récit des chefs du premier groupe suit aussi un schéma canonique qui, tout en diminuant le rôle joué par les Blancs (et par Ikebi), exalte les procédures de construction discursive et rhétorique de la culture ayorée. Ennuéi s'était enfui de Bolivie par peur de l'oiseau mythique Asojnë, et le contact est précédé par les visions des chamanes et des chefs. Les textes chantés de ces visions nous révèlent de manière essentielle l'attitude des Ayorés face aux Blancs.

## LA VISION DU CONTACT

On doit la première vision<sup>12</sup> du contact entre Ayorés et Blancs dans le Chaco paraguayen à un des chefs les plus importants des Ayorés du groupe ghidaigosode, Uejái (fig. 7), du clan Picaneái, qui était aussi chamane. La vision nous a été chantée par ses lieutenants qui habitent actuellement dans la communauté de Campo Loro, à 80 km de Filadelfia dans le Chaco central :

Uejái dit à une de ses épouses dont le nom est Atequeuadaté : « Lève-toi et écoute ce qui est dit dans ma vision : les Blancs et nous, nous allons nous rencontrer ; les jeunes tiendront les armes à feu des Blancs pour disperser les autres Ayorés. La deuxième

génération de jeunes vivra avec les Blancs, mais nous, les premiers pères, nous allons mourir à cause des maladies. Après ça, nous allons avoir aussi des relations avec les Totobiegosode et, après, dès que nous vivrons avec les Blancs, nous allons avoir encore des affrontements entre nous. »

Dans cette vision, Uejài fait référence à la nécessité de la rencontre avec les Blancs, ce qui le conduit à voir non seulement les maladies (des centaines de morts de rougeole et de variole) mais aussi la possibilité de se battre contre leurs ennemis traditionnels, les Ayorés du groupe totobiegosode, en ayant les armes des Blancs, pour ensuite se réconcilier et recommencer à se battre contre eux. Dans les faits, des expéditions et des combats entre ces groupes ayorés se sont poursuivis, souvent avec la complicité des missionnaires, jusqu'aux années 1980 (précisément, jusqu'en décembre 1986) [voir Perasso 1987]. Cette complicité s'est même parée d'un fondement théologique. Les missionnaires nord-américains de *A las Nuevas Tribus* théorisent par exemple que la foi des Ayorés qui vivent dans les missions sera toujours mise en danger tant qu'il y aura des Ayorés vivant en forêt et qui n'ont jamais eu de contacts avec les Blancs.

Une deuxième vision est celle de Uodàkidé, un Ayoré du groupe gaágigosode, mort avant la prise de contact avec les Blancs ; elle aussi concerne la guerre entre Ayorés ainsi que la paix avec les Blancs :

loguedatea, nous irons trouver quelque part les os de notre oncle, mais il ne faut pas toucher ces os.

Si quelqu'un touche ces os, une maladie se transmettra à celui qui touche les os, comme le dit l'oiseau chunguppejná.

Je lui dis de se lever et de réveiller aussi un de ses fils pour qu'il le suive à Ichaguedàkidé, car demain les Blancs vont tuer Igàdigué et ils tireront beaucoup de projectiles.

Je fis attention à ceux qui étaient en train de crier, mais ceux qui criaient étaient les choses que nous avons oubliées dans les territoires qui nous appartenaient.

J'ai vu aussi ton frère Acolyte, mais j'ai vu que les Ayorés vont se tuer entre eux, mais tes frères vont leur échapper, et ton oncle et ton frère Acolyte vivront avec les Blancs.

Seulement eux vivront avec les Blancs.

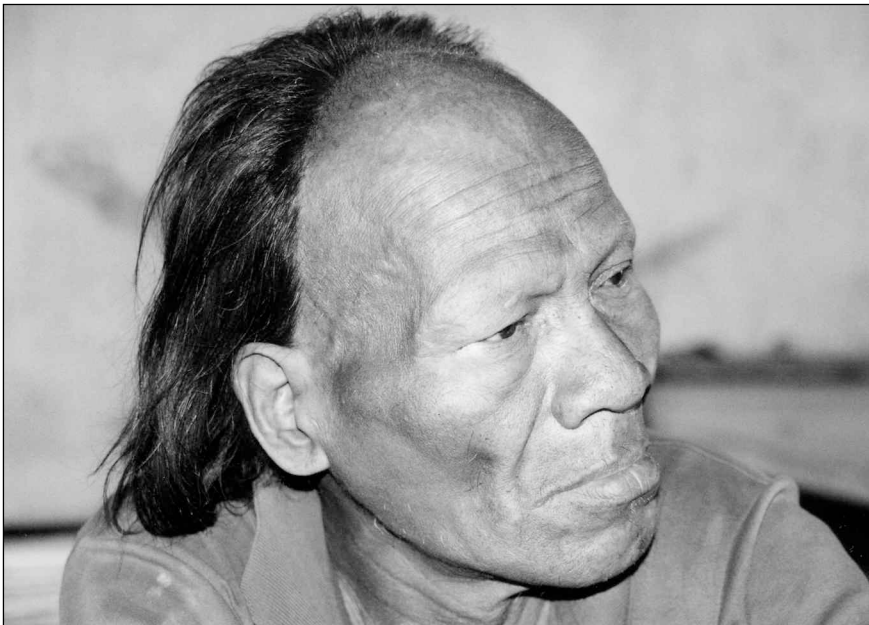
Si quelqu'un parmi vous a de bonnes oreilles, qu'il écoute bien et qu'il reste avec nos oncles et nos frères.



**Figure 7**  
Le chef chamane Uejài du clan Picaneái exécutant un récit de guerre, Faro Moro, Chaco central, Paraguay  
(Photo Walter Regehr, 1970)

## LES DERNIERS ARRIVÉS

Le texte que nous présentons en conclusion est le dernier, dans tous les sens, car il s'agit du récit d'une famille qui est arrivée de la forêt, il y a quatre ans (recueilli par B. Sacher, publié dans Stanley 2001 ; voir aussi Zanardini 1994) : un couple incestueux frère-sœur, Pajónái et Iboé et leurs enfants (quatre garçons et une fille). Cette famille n'ayant pas été l'objet de capture ni d'une situation de contact reliée à un échange de biens, le ton du récit est complètement différent des



**Figure 8**  
**Paojnái, du clan ayoré Ciquenoi, Aocojnandi, Chaco central, Paraguay**  
 (Photo Salvatore D'Onofrio, août 2001)

autres. Mais comme dans les autres récits, la perception des Blancs n'est pas influencée par la connaissance de leur monde. L'intérêt de ces récits est lié en quelque sorte à la pauvreté de leur contenu.

Dans le récit de Paojnái (fig. 8-9) et de deux de ses fils, le désir de rencontrer les Blancs, souvent limité au fait de parler avec eux, se mêle toujours aux préoccupations de la vie quotidienne : la recherche de gibier et de miel, la présence d'eau. Bien qu'il soit désormais peuplé par les entités des Blancs, l'espace est encore vécu par les Ayorés comme lieu de rencontre avec les animaux et les plantes, comme lieu de mémoire des campements et des jardins abandonnés ainsi que des phénomènes naturels.

Autrefois, nous vivions dans les endroits suivants : Ugnumenie, Ijnapujnadatai et Totopote.

Parfois nous partions de notre campement pour chercher du miel et pour chasser, loin, à beaucoup de jours de route, des semaines parfois.

Parfois nous trouvions beaucoup de tortues pour manger, et nous voulions rencontrer les Blancs.

Une fois nous n'arrivâmes pas à manger toutes les tortues et nous en avons laissé quelques-unes. Alors nous avons dit : « Allons parler avec les Blancs et allons leur dire que nous voulons vivre avec eux. »

À cette époque il pleuvait toute la journée et c'était désagréable. C'est pour cela qu'une fois, après avoir entendu du bruit, nous décidâmes d'aller à la rencontre des Blancs. Ce jour-là nous avons beaucoup de miel et nous mangions un fourmillier. Nous avons aussi mangé des tubercules et des fruits : doïdie, dajudie, adode, dajusuode, jobadie, imosedie.

Un jour nous nous sommes approchés pour essayer de parler avec les Blancs; nous avons décidé de laisser nos affaires, qui restèrent donc là où nous les avions laissées.

Nous avons vu une prairie avec beaucoup de vaches et Amajnané me dit : « Uné, reste ici, pendant que je vais voir où est la maison. »

Amajnané est revenu avec une machette et a dit : « J'ai parlé avec un Blanc. »

Nous sommes allés voir l'endroit où ils avaient conversé. Nous avons regardé partout et nous avons découvert la camionnette que l'on voyait de loin et j'ai dit : « Elle est là. »

Kenejnamiané nous vit et cria : « Ne fuyez pas à nouveau; moi aussi je suis Ayoré. » Et il ajouta : « Les chiens du Blanc sont mauvais. »

Nous sommes partis avec lui, et mon père il y était aussi. La nuit était déjà tombée et ils faisaient de la lumière avec une lanterne. Cela fit peur à mon père qui dit : « Il a une arme, il a une arme », mais Kenejnamiané lui expliqua que ce n'était pas une arme mais une lanterne.

La rencontre avec les Blancs est souvent précédée de celle avec leurs objets et leurs animaux, que les Ayorés ont intégrés rapidement dans leur horizon

symbolique, de même que d'autres éléments du nouveau monde qu'ils découvraient pendant les phases de repérage, de contact et de colonisation. La vache par exemple, qui est un des animaux que les Ayorés rencontrent le plus fréquemment, a été intégrée dans leur système rituel, notamment dans le *cciugüi*, l'entraînement rituel qu'ils font avant les expéditions guerrières.

Le guerrier du clan Possoahà rapproche la vache du tapir, car elle apparaît aux Ayorés vivant en forêt comme un animal très dangereux, en raison de ses dimensions, mais aussi parce qu'elle peut ruer et utiliser ses cornes. La vache à laquelle on peut s'identifier, selon les guerriers du clan Possoahà, est celle qui est de couleur noire, couleur de la guerre et de la mort.

Un autre élément est à souligner. Bien que ce ne soit pas dit explicitement, il paraît que l'intention de contacter les Blancs peut être accompagnée d'un geste inaugural, qui est non seulement un échange de paroles mais aussi le partage avec eux du gibier et des autres produits en excès.

Dans le récit de Paojnái et de ses fils, l'expérience de la vision est enfin aussi présente :

L'oiseau très puissant une fois me parla et me dit : « Posez des poteaux tununguimi en forme de croix pour que les Blancs n'aient pas des mauvaises intentions envers vous. » Et nous avons fait comme ça. Il nous dit encore : « Vous irez vivre avec les Blancs. » Et ça a été comme ça.

Le jour suivant nous sommes retournés dans l'endroit où nous avions laissé nos choses. Nos parents arrivèrent avant nous.

Ils nous ont dit qu'ils avaient écouté des cris où il y avait notre campement, nous nous sommes donc déplacés dans un ancien campement à nous.

Là nous avons récolté du miel d'abeille; il y avait aussi beaucoup de guêpes comestibles, des tatous et des petites tortues de différentes espèces. Notre père nous dit encore une fois : « Il faut aller chercher les Blancs. Ils doivent être en paix avec nous parce qu'ils nous ont laissé des cadeaux. »

Cette fois-ci, donc, la stratégie des Blancs va à l'encontre de celle de ce petit groupe ayoré, et le récit continue avec « un rêve étrange » du fils aîné de Paojnàï, Amajnàné, le rêve de grandes pluies et la répétition de la pose des poteaux pour qu'ils soient protégés contre les maladies des Blancs.

Le récit du fils de Paojnàï se conclut avec le souvenir de la première nuit passée dans le monde des Blancs, qui n'était pas vraiment celui des Blancs, mais celui des Ayorés qui vivaient comme les Blancs :

Nous sommes restés avec eux cette nuit et ils nous ont raconté beaucoup de choses; après papa chanta jusqu'à l'aube.

À nos côtés, il y avait des brebis, des chevaux et des vaches.

Dès que le jour parut, Gabide, Poài, Cucchaoidé arrivèrent. Ils nous dirent : « Il y a quelque temps Ojoidé était avec nous, mais il est mort », et ils ont raconté beaucoup de choses.

À ce moment la police arriva aussi.

C'est avec l'arrivée des gendarmes paraguayens qu'une autre histoire commence.

## CONCLUSION

Nous concluons cette note par quelques considérations qui feront l'objet d'une réflexion plus systématique dans un travail ultérieur.

Le fait qu'il s'agit d'une société récemment conquise, de même que le caractère à la fois spontané et très formalisé des documents que nous avons présentés, permettent de saisir un point de vue des Ayorés peu contaminé par celui des Blancs. Nous avons corrélé ce point de vue à quelques-unes des représentations élaborées par les théoriciens de l'acculturation.

Remarquons tout d'abord que l'acculturation des Ayorés s'est développée selon des formes originelles – encore en cours et peu explorées – qui les font voir comme des protagonistes presque toujours conscients et actifs<sup>13</sup>. Plus que dans d'autres contextes amérindiens, chez les Ayorés l'assimilation d'éléments culturels de l'extérieur a été aussi rapide que la perte de leurs traditions. La force de la société qui les a acculturés les a empêchés d'élaborer une stratégie de sauvegarde des mécanismes de transmission propres à leur culture.

En dépit des changements, dont l'acquisition de nouvelles manières de communication (par exemple l'utilisation d'enregistrements sur cassettes radio), il est donc significatif que les Ayorés aient transmis la mémoire de leurs contacts avec les



**Figure 9**  
Paojnàï, du clan ayoré Ciquenoi, en position de repos après avoir exécuté un récit de guerre, Acojnandi, Chaco central, Paraguay  
(Photo Salvatore D'Onofrio, août 2001)

Blancs selon leurs manières traditionnelles, notamment les récits de guerre et leurs visions chamaniques.

L'utilisation de ces formes traditionnelles de la culture pour représenter des événements comme les contacts, pose également le problème des rapports entre l'ethnologie et l'histoire.

Les études sur l'acculturation montrent sans doute l'importance – et l'utilité pour l'anthropologie – des nouvelles perspectives dessinées par les historiens (Ginzburg 1989 ou

Wachtel 1990, par exemple). Dans ces dernières années, ceux-ci se sont questionnés sur l'insuffisance des représentations unilinéaires du devenir ainsi que sur l'apparition de formes symboliques analogues dans des contextes culturels différents et sans rapport entre eux, dans le temps comme dans l'espace. À la lumière du point de vue des Amérindiens ayant été tout récemment protagonistes de situations de contact et de colonisation, la démarche d'une *histoire régressive* que Nathan Wachtel (1990) emprunte de Marc Bloch, dans son étude sur les Chipayas du Pérou péruvien, pourrait être complétée par d'autres éléments. Les récits et les visions ayorés des premiers contacts permettent non seulement la restitution du devenir et de la pluralité des durées que l'on peut y entrevoir (« ce qui, du passé, est vivant dans le présent »), mais encore les éléments de futur, souhaitable et possible, qui ont souvent sollicité les Amérindiens à contacter, eux, les Blancs.

Au moins dans des situations de « Conquête inaccomplie », comme celle qui se déroule encore actuellement dans le Chaco paraguayen, il y a un rôle actif des Amérindiens qui a donné lieu, dans les différents contextes, à des résultats multiples : le refus, le syncrétisme, l'assimilation, la biculturalisation, l'intégration, la désintégration, etc. Or, si l'on part du point de vue des Ayorés, on s'aperçoit que ces résultats sont souvent tous présents, du fait même de la profonde différence et de la complexité des cultures qui entrent en contact; comme l'écrit Herskovitz (1968), l'acculturation procède de « faisceaux d'éléments » et non pas de « traits arbitrairement isolés ».

Le point de vue des Ayorés nous conduit également à nous interroger sur le droit à revendiquer une « histoire particulière » par rapport à celle de l'Occident. S'il est vrai qu'il n'existe pas une histoire unilinéaire et unique, dans un certain sens, il n'existe pas non plus d'histoires particulières. Il suffit de se placer du point de vue de la recherche des constantes de l'esprit humain pour que les mondes qui entrent en contact n'apparaissent pas vraiment éloignés les uns des autres. Les documents sur les premiers contacts montrent par exemple que la perception des Blancs s'entremêle souvent à celle que les Ayorés avaient des autres groupes d'Amérindiens du Chaco ou des sous-groupes de leur même ethnie. Et, si les armes à feu ont fait la différence jusqu'à imposer, dès les premiers contacts, une profonde révision du rapport du soi à l'autre, il n'en demeure pas moins que chez les Ayorés une logique universelle de constitution du soi est à l'œuvre. Le fait « de passer de l'autre côté de la scène et de scruter l'histoire à l'envers » (Wachtel 1971 : 22) confirme en quelque sorte l'existence d'une scène unique où des rôles différenciés sont joués. D'une certaine façon, les sociétés humaines se ressemblent plus que nous ne sommes disposés à l'admettre.

La notion d'acculturation a été en effet un des « lieux stratégiques » de la rencontre de l'histoire et de l'ethnologie ainsi que de la fécondation de leurs méthodes. Or, on s'est rendu compte non seulement de l'ambiguïté de la notion – car, par exemple, elle postule une inégalité de fond entre des sociétés que le rapport de domination et de suprématie (tout d'abord militaire) met en contact – mais aussi de la difficulté d'accepter le paradigme de l'histoire comme science de la continuité (ou de la discontinuité) et de l'ethnologie comme science de la diversité dans l'espace des sociétés dites « primitives ». Les aspects qui étaient censés caractériser les deux disciplines tout en les opposant (diachronie et synchronie principalement) sont tous présents, dans le champ de l'histoire comme de l'ethnologie.

Synchronie et diachronie ne sont cependant pas des qualités propres à l'objet étudié, la société humaine, mais deux manières distinctes (aussi bien que nécessaires et complémentaires) de l'approcher. Quelles que soient les étapes du contact étudiées, l'historien ou l'ethnologue les observent dans la diachronie, alors qu'une réflexion ethnologique impose une approche différente. D'une part, il ne faut pas oublier (ce que, paradoxalement, l'on peut reprocher aux acculturationnistes) les dynamiques, les tensions et les conflits déclenchés par les situations de contacts; d'autre part il faut se rappeler que la reconstruction synchronique d'une culture est aussi importante pour l'étude de l'homme que l'analyse des processus. Qu'il s'agisse de cultures brisées ou vivantes, la nature dynamique des phénomènes culturels impose, à l'historien comme à l'ethnologue, ce propre de la méthode scientifique qui est la construction de modèles.

Une des tâches que l'anthropologue doit se donner est justement la « reconstruction » des univers sociaux détruits par l'Occident. Sur le plan méthodologique, l'anthropologie ne peut opérer qu'en coupant un plan synchronique de la réalité, tout en se préoccupant évidemment de ne pas exclure les éléments de déchirement et de fragmentation qui apparaissent – souvent même dans la longue durée – dans l'articulation d'une culture. Les cultures fonctionnent toujours comme des totalités qu'il faut assumer en tant que telles même quand on n'en considère que des traits singuliers ou qu'on en privilégie les éléments dynamiques. Dans cette perspective, les représentations des Amérindiens peuvent nous aider, dans un autre sens et plus radicalement, non seulement à comprendre leur culture mais encore à reconstruire la nôtre.

## Notes

1. Nos recherches de terrain au Paraguay ont duré presque un an au total (1998, 1999, 2000, 2001). Une première version de ce texte a été présentée au séminaire de Philippe Descola, à l'École des Hautes Études en sciences sociales, en février 2003. Les documents que nous présentons ici sont parmi les plus significatifs d'un ouvrage en préparation sur les « premiers contacts » entre les Ayorés et les Blancs. Nous tenons à remercier Mme Adelina Pusineri, directrice du Museo Etnográfico Andrés Barbero d'Asunción, pour nous avoir autorisé à reproduire la figure 4, des archives Susnik.
2. Que l'on se rappelle néanmoins l'usage bien différent de la comparaison qu'avait fait dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle le père jésuite Jean-François Lafitau (1983) dans ses *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*.
3. Rappelons ici, parmi d'autres, les travaux pionniers de Devereux (1951), Leiris (1955) ou Robinson (1956). À présent, les études sur les premiers contacts sont nombreuses (cf. par exemple Connolly et Anderson 1987, King 1999) bien qu'elles privilégient souvent les conséquences du contact culturel.
4. Selon une femme chamacoco de Puerto Guarani, Boggiani et son ami Gavilán furent tués parce qu'ils avaient essayé de contacter les Ayorés vivant en forêt (cf. Perasso 1987 : 24).
5. Perasso (1987) rapporte des nouvelles très intéressantes sur les rapports d'hostilité entre les deux groupes ainsi que sur la tentative (infructueuse) des jésuites de former une province zamuco dans le Chaco à la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. La seule référence possible au groupe ayoré est néanmoins celle du groupe nommé Morotocos, alors que les Ayorés, eux, font allusion à la vie en commun avec les Blancs dans quelques récits mythico-historiques. Nous avons aussi trouvé des traces de l'influence chrétienne, c'est-à-dire la présence de la croix (appelée *cuuzi* de l'espagnol *crux*) dans le rituel plus prestigieux des Ayorés, la

- fête d'Asojnë. Sur les aspects linguistiques du groupe zamuco, cf. Susnik (1963), qui a réalisé les premières enquêtes sur les Ayorés l'année même de leur réduction.
6. Colons descendant d'une dissidence protestante hollandaise et suisse – adeptes de Menno Simons et constamment victimes de persécutions (en partie pour leur refus de porter les armes et d'utiliser d'autres manuels scolaires). Ils sont installés dans le Chaco depuis les années 1920.
  7. Cette zone, occupée traditionnellement par les Ayorés du groupe totobiegosode et maintenant défendue au profit des Amérindiens par des groupes d'indigénistes, est néanmoins l'objet d'incursions fréquentes des éleveurs mennonites. À cause de ces irruptions, trois familles de Totobiegosode (17 personnes) vivant en forêt ont contacté au mois de mars les Ayorés vivant dans le village de Tunucojnë pour vivre avec eux, mais il y a quelques semaines elles ont préféré retourner dans la forêt (cf. <http://www.survival-international.org/fr/latest.htm>).
  8. Il y eut en réalité plusieurs rencontres entre les Ayorés et les Mennonites, les Paraguayens ou les Nord-Américains (cf. la reconstruction attentive de Perasso 1987). Si nous n'avons retenu que la rencontre avec Ikebi parmi les premiers contacts de cette période, c'est à cause de son caractère paradoxal et emblématique.
  9. D'autres contacts sporadiques ainsi que la présence de prisonniers, surtout des femmes, chez les Chamacocos sont bien attestés (cf. Hein 1990).
  10. Bois très résistant, dur et parfumé, qui pousse essentiellement dans le Chaco paraguayen et au Pérou.
  11. Une autre version des événements (Perasso 1987) présente quelques éléments incongrus et difformes par rapport au récit que nous avons recueilli. Ikebi aurait peint lui-même son visage, les photos auraient été prises par le frère Ruggeri (alors qu'il est photographié), le coup de lance aurait été donné par d'autres Ayorés arrivant de la forêt.
  12. Cette vision et la suivante ont déjà été publiées dans D'Onofrio 2003. Le souvenir de Uejài, décédé il y a une dizaine d'années, est encore très fort chez tous les Ayorés non seulement du Paraguay mais aussi de Bolivie.
  13. Généralisant à partir d'autres contextes ethnographiques, Malinowski postule, au contraire, « le choc d'une culture supérieure, active, sur une culture plus simple, passive » (1945 : 15).

### Ouvrages cités

- BERNAND, Carmen, 1977 : *Les Ayoré du Chaco Septentrional. Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag*. Mouton, Paris-La Haye.
- BOGGIANI, Guido, 1898 : « Etnografía del Alto Paraguay ». *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* XVIII, Cuadernos 10-12, Buenos Aires.
- COCCHIARA, Giuseppe, 1945 : *Il mito del buon selvaggio*. D'Anna, Messina.
- CONNOLLY, Bob, et Robin ANDERSON, 1997 : *First Contact*. Viking, New York.
- DEVEREUX, George, 1951 : « Mohave Chieftainship in Action: A Narrative of the First Contacts of the Mohave Indians with the United States ». *Plateau. Museum of Northern Arizona* 23(3).
- D'ONOFRIO, Salvatore, 2003 : « Guerre et Récit chez les Indiens ayoré du Chaco paraguayen ». *Journal de la Société des Américanistes* 89-91 : 39-81.

- , 2004 : *L'esprit de la parenté. Europe et horizon chrétien*. Préface de F. Héritier. Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.
- DUPRONT, Alphonse, 1966 : *L'acculturazione. Per un nuovo rapporto tra ricerca storica e scienze umane*. Einaudi, Torino.
- GINZBURG, Carlo, 1989 : *Storia notturna. Una decifrazione del Sabba*. Einaudi, Torino.
- HALLOWELL, Irving, 1945 : *Sociopsychological Aspects of Acculturation in the Science of Man in the World Crisis*. Columbia University Press, New York.
- HEIN, David (dir.), 1990 : *Los Ayoreos – nuestros vecinos*. Laser Print, Asunción.
- HERSKOVITS, Melville J., 1948 : *Man and his Works*. Alfred Knops, New York (trad. fr. *Les Bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, Paris, 1967).
- , 1968 : *Acculturation. The Study of Cultural Contact*. Peter Smith, Gloucester.
- KING, Jonathan C.H., 1999 : *First Peoples, First Contacts: Native Peoples of North America*. British Museum Press, London.
- LAFITAU, Jean-François, 1983 : *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. Maspero, Paris, 2 vol.
- LANTERNARI, Vittorio, 1967 : *Occidente e terzo mondo. Incontri di civiltà differenti*. Dedalo, Bari.
- , 1974 : *L'acculturazione : problemi e teoria, in Antropologia e imperialismo e altri saggi*. Einaudi, Torino.
- LEIRIS, Michel, 1955 : *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*. Unesco-Gallimard, Paris.
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1945 : *The Dynamics of Culture Change, the Inquiry into Race Relations in Africa*. Yale University Press, New Haven.
- MORGAN, H. Louis, 1878 : *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilisation*. Herr & Co., Chicago.
- PERASSO, José A., 1987 : *Crónicas de cacerías humanas. La tragedia ayoreo*. El Lector, Asunción.
- REDFIELD Robert, Ralph LINTON et Melville J. HERSKOVITS, 1936 : « Memorandum for the Study of Acculturation ». *American Anthropologist* 38 : 149-152.
- ROBINSON, Doane, 1956 : *A History of the Dakota or Sioux Indians: from their Earliest Traditions and First Contact with White Men to the Final Settlement of the last of Them upon Reservations and the Consequent Abandonment of the Old Tribal Life*. Ross and Haines, Minneapolis.
- SEGRE, Enzo (dir.), 1977 : *Acculturazione*. La Nuova Italia, Firenze.
- STANLEY, Daisy A., 2001 : *Oé Chojhinga. Relatos bilingües, ayoreo-castellano*. Biblioteca paraguaya de antropología, Asunción.
- SUSNIK, Branislava J., 1963 : « La lengua de los Ayoweos-Moros : nociones generales », *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico* VIII, Asunción.
- TYLOR, E. Burnett, 1876 [1871] : *La Civilisation primitive*. Reinwald, Paris.
- WACHTEL, Nathan, 1971 : *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole (1530-1570)*. Gallimard, Paris.
- , 1990 : *Le Retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie : xx<sup>e</sup>-xvi<sup>e</sup> siècle. Essai d'histoire régressive*. Gallimard, Paris.
- ZANARDINI, José (dir.), 1994 : *Beyori ga yicatecacori. Relatos ayoreo-español*. Editorial Don Bosco, Asunción.