

« LA TERRE EST NOTRE VIE. » LA RELATION DES TOBA DU GRAN CHACO À LEUR TERRITOIRE

Florencia Tola et Sophie Bedouin

Presses Universitaires de France | *Actuel Marx*

**2014/2 - n° 56
pages 97 à 108**

ISSN 0994-4524

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2014-2-page-97.htm>

Pour citer cet article :

Tola Florencia et Bedouin Sophie, « « La terre est notre vie. » La relation des Toba du Gran Chaco à leur territoire », *Actuel Marx*, 2014/2 n° 56, p. 97-108.

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

« LA TERRE EST NOTRE VIE. » LA RELATION DES TOBA DU GRAN CHACO À LEUR TERRITOIRE

Par *Florencia TOLA*

La scène politique latino-américaine de ces dernières décennies se caractérise par l'émergence de gouvernements de gauche qui, bien que se distinguant des gouvernements néolibéraux précédents, partagent toutefois avec ces derniers un certain nombre d'éléments communs. Ces gouvernements « progressistes » affichent une foi certaine dans le progrès, dans l'appropriation des ressources naturelles ainsi que dans la croissance économique à travers l'exportation de matières premières¹. Ils estiment en effet que les ressources naturelles jouent un rôle central dans le projet de développement et de construction de la souveraineté énergétique². Ce modèle, connu sous le nom « d'extractivisme », renvoie à des « activités telles que l'exploitation minière ou pétrolière [...] et se caractérise par l'exploitation de volumes importants de ressources naturelles, qui sont exportées comme biens primaires ou *commodities*³ ». Au cours de la dernière décennie, les gouvernements progressistes ont tendu à nationaliser l'exploitation des ressources naturelles tout en étendant le mode extractiviste d'organisation de la production à de nouveaux secteurs et territoires. Face à la pérennité du modèle extractiviste, et en dépit des changements opérés en termes de politiques redistributives, certains secteurs de la société qui avaient pourtant participé à l'émergence de ces gouvernements progressistes ont subi de plein fouet les effets de ce modèle de développement. De sorte que si, en Amérique latine, la nouvelle vague progressiste de l'ère postnéolibérale se forma grâce à la symbiose entre groupes indigènes/paysans, mouvements populaires et partis politiques engagés dans la reconstruction de la démocratie, il semble que ce pacte ait tendu à se détériorer au cours des dernières années⁴.

Prenant acte des tensions et contradictions politico-environnementales actuelles, nous nous proposons d'aborder la question de la relation que

1. Gudynas Eduardo, « Estado compensador y nuevos extractivismos. Las ambivalencias del progresismo sudamericano », *Nueva Sociedad*, n° 237, 2012, pp. 128-146.

2. D'après les données de la CEPAL, les principaux investissements étrangers sont réalisés dans le secteur des ressources naturelles (43 % du total) (*ibidem*, p. 130).

3. *Ibidem*, p. 131.

4. *Idem* et Seoane José, « Modelo extractivo y acumulación por despojo », in J. Seoane, E. Taddei et C. Algranati (dir.), *Extractivismo, despojo y crisis climática*, Buenos Aires, Herramientas/El colectivo/GEAL, 2013, pp. 21-39.

les communautés toba (*qom*)⁵ du Chaco argentin (provinces de Formosa, Chaco, Santa Fe et Salta) entretiennent à la terre et aux ressources et des effets produits sur celles-ci par un modèle extractiviste porté par des gouvernements qui se disent progressistes. Car au cours des dernières décennies, le Chaco argentin⁶ s'est mué en terre d'expansion de la frontière agricole et plus précisément de « la frontière du soja ». Ce processus, manifestation d'une politique agressive de développement régional, s'est accompagné d'une déforestation croissante, d'une altération de l'écosystème, d'une migration de la population rurale et de tentatives répétées d'expulsion des communautés indigènes⁷. Du fait de l'expansion de la culture du soja (ainsi que du maïs et du coton) et de l'élevage, de l'accroissement des aires déforestées, de l'exploitation des hydrocarbures et de la pollution des rivières, le Chaco argentin est entré depuis quelques années dans un processus de désertification et de détérioration de l'environnement qui affecte directement la vie des communautés indigènes. Ainsi, de nombreuses communautés ont été dépossédées de leurs territoires et leurs pratiques de subsistance profondément altérées. Les violences, abus et expulsions se sont multipliées à leur encontre. Les atteintes à leurs droits collectifs, notamment territoriaux, ont d'ailleurs conduit certaines d'entre elles à engager des recours en justice afin de récupérer leur territoire ancestral.

Afin de prendre la pleine mesure des effets du modèle extractiviste ainsi que de la nature des relations entre les populations amérindiennes et la société dominante, nous aborderons la question du territoire des Toba de la province de Formosa à partir des principaux éléments de leur socio-cosmologie. Ciment de la relation des *qom* au territoire, cette socio-cosmologie est aussi bien présente dans les narrations mythiques et les pratiques et discours chamaniques que dans le récit que ces populations amérindiennes font de leur propre histoire. Bien que n'entretenant pas nécessairement une relation de proximité avec le *monte*⁸ et n'utilisant pas quotidiennement ses ressources, on observe un lien fort entre la terre et la

5. Nous utilisons indistinctement le terme *toba* (d'origine guarani) et l'ethnonyme autoréférentiel *qom* (qui dérive de la première personne du pluriel *qom*).

6. Le Gran Chaco constitue une vaste plaine composée d'aires forestières. Région géographique de plus d'un million de km², il s'étend sur plusieurs pays (Argentine, Bolivie, Paraguay et Brésil). Selon les données de l'Enquête complémentaire des peuples indigènes de 2004-2005, les Toba représentent aujourd'hui en Argentine une population de 69 452 personnes. Voir Instituto Nacional de Estadística y Censo (INDEC), *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI)* 2004-2005, Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001, <http://www.indec.com.ar/indec.gov.ar.htm>. Je remercie Valeria Iñigo Carrera pour cette information.

7. Environ deux cent cinquante mille indigènes vivent dans le Gran Chaco. Appartenant à plus de dix-neuf groupes ethniques et parlant dix-neuf langues, ils sont regroupés en six familles linguistiques : Guaycurú, Mataco-mataquaya, Tupi-guaraní, Enlhet-enlenhet, Lule-vilela et Zamuco. Voir De la Cruz Luis María, « El Estado y la cuestión de la tierra tras la frontera agropecuaria en Formosa: ¿geopolítica del desarrollo o del subdesarrollo? », in E. Belli, R. Slavutsky et H. H. Trinchero (dir.), *La cuenca del río Bermejo. Una formación social de fronteras*, Buenos Aires, Reunir, 2004, pp. 221-267; et Iñigo Carrera Valeria, « Movilización indígena en el noreste formoseño. Notas a propósito de un caso », *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, n° 37 (2), 2012, pp. 457-462.

8. Pour les Toba, le *monte* est une catégorie qui synthétise un lieu réel et virtuel où sont mises en œuvre des activités dites de *marisca*, à savoir chasse, pêche, récolte du miel et cueillette. Cependant, le *monte* est également un espace-temps dans la mesure où ces activités de subsistance sont associées au « temps des anciens », une époque mythique et un moment – antérieur à la conquête – où les *qom* jouissaient de la souveraineté territoriale.

vie des Toba. « La terre est notre vie » : tel est le mot d'ordre de l'écrasante majorité des manifestations des peuples amérindiens qui se déroulèrent à Buenos Aires et qui furent soutenues par les militants écologistes ainsi que par de nombreux anthropologues et organisations indépendantes. Tel fut aussi le slogan affiché lors de l'« occupation *qom* » de l'Avenida 9 de julio en 2011 : suite à la répression de la communauté La Primavera par les forces de l'ordre, les Toba campèrent en plein centre de Buenos Aires afin d'être reçus par la Présidente argentine Cristina Fernandez de Kirchner. Nous verrons toutefois que, loin de la figure exotisante d'un indien écologiste et naturellement respectueux de la nature, les conceptions *qom* de la vie et de la terre renvoient à une ontologie spécifique aux connotations ambiguës. Une ontologie en rupture avec l'ordre productiviste et extractiviste dominant, que celui-ci se manifeste sous la forme du capitalisme néolibéral ou du capitalisme populaire.

LES *QOM* ET LA QUESTION DU TERRITOIRE

Les communautés toba de la province de Formosa ne vivent pas exclusivement du *monte* et de ses ressources. Après la conquête du Gran Chaco entamée à la fin du XIX^e siècle, la spoliation territoriale, la sédentarisation et la colonisation ont conditionné l'accès des indigènes aux espaces de leur territoire ancestral. Dans la province de Formosa, seuls 4 % (3 075 km²) du territoire – qui couvre 72 066 km²⁹ – correspondent à la terre reconnue par le Gouvernement provincial aux communautés indigènes par la loi n° 426 de 1984 (*Ley Integral del Aborigen*). Si, depuis lors, certaines communautés ont obtenu un titre de propriété, les périmètres des communautés ne correspondent souvent qu'à de petites fractions des territoires que les indigènes occupaient historiquement¹⁰. Ainsi, lorsque les Toba s'adonnent à la *marisca* (chasse, pêche, cueillette et récolte de miel), ils se voient contraints de le faire en dehors du périmètre communautaire.

Ces dernières années, le problème de la pression exercée sur le territoire des amérindiens des provinces du Chaco et de Formosa a acquis plus de visibilité dans la sphère publique. Depuis 2010, des informations sur les *qom* circulent dans les médias à l'occasion d'un conflit territorial qui conduisit des indigènes de la communauté La Primavera, dans l'impossibilité de faire entendre leurs demandes et reconnaître leurs droits par les voies administrative et judiciaire, à couper une route nationale. De manière générale, les *qom* de La Primavera revendiquent une partie de leur territoire, usurpée au profit de propriétaires terriens criollos¹¹ et d'entités

9. Information issue d'un rapport de l'*Instituto Provincial de Colonización y Tierras Fiscales de Formosa* (2012).

10. Voir De la Cruz Luis María, « Asuntos de indígenas, agencias y organizaciones de ayuda. Bases de discusión para definir pautas de cooperación con los pueblos indígenas del Chaco argentino » (inédit), 2000.

11. NdT: Les *criollos* sont les descendants des Européens vivant en Amérique du sud.

nationales (le Parc national Río Pilcomayo) et provinciales (l'Université nationale de Formosa)¹². Au centre de la province de Formosa, les communautés de Riacho de Oro, San Carlos et Santo Domingo ont vu leur accès au territoire ancestral limité et se trouvent engagés dans des conflits d'usage de l'espace avec leurs voisins *criollos*. Ces communautés disposent parfois de titres de propriété communautaire précaires (non définitifs). Ces dernières années, la vulnérabilité des droits collectifs a amené les amérindiens à couper des routes, occuper des écoles, entamer des grèves de la faim, voire à agir en justice. Toutes ces actions ont été portées par un mouvement amérindien indépendant qui tend à se méfier de « la politique », un terme qui désigne en fait, selon eux, l'insertion pure et simple des indigènes dans les réseaux clientélistes des Blancs.

La conjonction de l'avancée de l'État et du secteur privé en territoire amérindien, de la politique extractiviste et du non-respect des droits collectifs¹³ conduit de prime abord à poser les problèmes en termes, politiques et juridiques, de droit à l'autodétermination. À cet égard, il convient de souligner qu'en matière législative, la province de Formosa a été pionnière en matière de reconnaissance de la propriété communautaire des terres indigènes et de valorisation de la spécificité culturelle des communautés indiennes à travers la création de l'Institut des communautés aborigènes (ICA, *Instituto de Comunidades Aborigenes*). Toutefois, afin d'appréhender la nature de ces conflits territoriaux dans toute leur complexité, il convient de se pencher sur le sens de l'action politique toba en relation au territoire ainsi que sur le rapport que ces populations entretiennent à la terre. En d'autres termes, il est nécessaire de rendre compte de la théorie sociale *qom*, selon laquelle le territoire, la nature et la politique constituent une question tout à la fois sociale et morale. À l'instar d'Eduardo Viveiros de Castro¹⁴, il nous semble que l'anthropologie sociale contemporaine n'est sociale que dans la mesure où elle cherche à mettre en lumière ce qu'est « le social » pour chacun des groupes dont elle prétend rendre compte. De ce point de vue-là, on peut affirmer que les pratiques de subsistance des Toba et leurs liens à la « nature » et aux êtres qui la peuplent s'inscrivent dans une moralité sociale régie par les

12. Voir Iñigo Carrera, « Movilización indígena en el noreste formoseño. Notas a propósito de un caso », art. cit.; et Cardin Lorena, « Construcciones en disputa de la identidad qom. La escenificación de las diferencias ante la Corte Suprema de Justicia de la nación », in F. Tola, C. Medrano et L. Cardin (dir.), *Gran Chaco. Ontologías, Poder y Afectividad*, Buenos Aires, Rumbo Sur/Ethnographica, 2013, pp. 361-383.

13. Au plan international, nous nous référions à la Convention n° 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT) relative aux peuples indigènes et tribus (1989) et à la Déclaration de l'Organisation des Nations Unies (ONU) sur les droits des peuples autochtones (2007). Au plan national et provincial, nous nous référions à la loi nationale n° 23.302 sur la politique indigène et le soutien aux communautés aborigènes (*Ley sobre Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborigenes*, 1985), à la loi provinciale n° 426 sur les aborigènes (*Ley Integral del Aborigen*, 1984), à la Constitution Nationale (1994) et à la loi nationale n° 26.160 d'urgence en matière de possession et propriété des terres occupées traditionnellement par les communautés indigènes (2006).

14. Viveiros de Castro Eduardo, « Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation », *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, n° 2 (1), 2004, pp. 3-22.

valeurs du partage, de l'auto-contrôle, de l'humilité et de la compassion. On observe, de plus, que ces valeurs transcendent la sphère des relations humaines pour inclure celles des animaux, des morts, des maîtres des animaux et des phénomènes climatiques. Afin, d'une part, de saisir pleinement en quoi le territoire pour lequel luttent les Toba constitue un espace de sociabilité construit par les humains (Toba, *criollos* argentins et paraguayens) et les non-humains et, d'autre part, d'illustrer la théorie sociale toba, arrêtons-nous un instant sur les histoires orales de trois communautés de la province de Formosa.

LES POUVOIRS HUMAINS ET NON HUMAINS DANS LES MICRO-HISTOIRES LOCALES

Selon l'anthropologue João Pacheco de Oliveira¹⁵, on peut distinguer trois types de discours dans le processus politique par lequel l'État brésilien reconnaît des droits aux communautés indigènes du territoire national: l'indianisme, le militantisme indigéniste et l'exercice critique de l'anthropologie. Outre ces trois approches – applicables aussi dans le cas argentin –, il nous semble nécessaire de déplacer le regard et de prendre en considération les discours et pratiques amérindiennes liés au territoire, qui ont subi des transformations au cours de l'histoire et se caractérisent par leur grande diversité.

Ce que nous nommons la « perspective amérindienne » ne constitue pas un récit unifié de la conquête du Chaco du point de vue des populations natives. Elle se compose de multiples micro-histoires transmises oralement et elle s'objective à travers des marques ou empreintes inscrites dans le territoire de chaque sous-groupe. L'histoire de chaque communauté et de son environnement inclut tout à la fois des faits survenus pendant la conquête et la colonisation et des événements récents vécus par les individus des unités sociales significatives (les fameuses « tribus » ou « groupes » de l'ethnographie classique du Chaco). Il est important de savoir que le Gran Chaco était peuplé de groupes de familles étendues apparentées entre elles par des liens de consanguinité et d'alliance. Les groupes parlant une variante dialectale commune formaient à leur tour des unités politiques d'un niveau supérieur, moins unifiées géographiquement, mais possédant des noms fonctionnant comme marqueurs identitaires de Soi et des Autres.

Les événements vécus et remémorés par ces unités socio-politiques mêlent les agissements des caciques, de l'armée argentine, des Paraguayens et des prophètes, aux actions d'autres êtres qui, dans la perspective toba, sont des agents subjectifs (sensibles, pensants et doués d'intentionnalité).

15. Pacheco de Oliveira João, « The anthropologist as expert », in B. De L'Estoile, F. Neiburg et L. Sigaud (eds), *Empire, Nations and Natives: Anthropology and State making*, Durham, Duke University Press, 2005, pp. 223-247.

Ces « autres êtres » habitent le territoire et contribuent à définir, tout autant que les humains, le cours de leur histoire. Autrement dit, en plus des perspectives indianiste, indigéniste et anthropologique sur le territoire et l'histoire amérindienne, il existe une approche toba qui fournit une lecture du territoire et de ses transformations après le choc de la conquête et de la colonisation. Dans cette socio-cosmologie qui rend compte, dans des termes spécifiques, du processus de déstructuration lié à l'invasion et de la formation des communautés actuelles, la terre n'est pas pensée comme un espace naturel, neutre et objectif. Elle est vécue et pensée comme espace de sociabilité, d'interaction entre humains et non-humains, habité par des êtres qui déterminent aussi bien la vie que la mort des hommes. La conception toba de la terre est ainsi fondamentalement marquée du sceau de l'ambigüité et c'est en partie en cela qu'elle se distingue de l'approche non indigène ou écologiste qui affirme : « *La terre est notre vie.* ».

Qu'en est-il donc de la théorie sociohistorique spécifique des tobas ? En quoi peut-on dire que leur relation à la terre et au territoire est marquée du sceau de l'ambigüité et qu'elle renvoie à une conceptualisation singulière du rapport entre humains et non-humains, distincte des postures non indigènes à la fois linéaires, juridiques et opérant une césure entre nature et culture ? Quelques exemples tirés des récits relatifs aux origines des communautés actuelles permettront de saisir la spécificité de la perspective amérindienne et de mesurer la distance qui sépare ces groupes de la cosmologie productiviste qui informe le modèle de développement actuel.

Les anciens qom de San Carlos, Riacho de Oro et Santo Domingo se reconnaissent comme des descendants de trois sous-groupes guaycurú (*huagüilot*, *no'olgaxanaq* et *jolo*), qui se déplaçaient dans un territoire situé au nord et au sud de la vallée centrale du Bermejo. Les membres de ces sous-groupes étaient liés entre eux par des relations de parenté qui perdurent jusqu'à aujourd'hui¹⁶. Les récits des origines des communautés mêlent les événements survenus pendant la colonisation aux actions d'êtres non humains. Dans les récits concernant les lieux désignés par les toponymes *Huoquaو' lae'*, *Poxoýaxaic 'alhua* et *Lashe n'naxaganaxaqui*, c'est une entité non humaine qui a favorisé l'établissement des *qom*. *Poxoýaxaic 'alhua* est ainsi un lieu où les anciens *qom* s'établirent après qu'un chamane y trouva la statue d'un « saint » ayant le pouvoir de prédire l'avenir. Ce saint est défini comme une personne (*sijaxaua*) qui, à la différence des pouvoirs plus anciens qui résident et agissent dans le *monte*,

16. Juan Ignacio Mansilla (le fondateur de San Carlos) était le frère de Gorostiaga Mansilla (le fondateur de Santo Domingo); Matoxoqué (la narratrice de l'histoire du lac de San Carlos) était la femme de Juan Ignacio Mansilla; Julia Mansilla (qui nous fait part de l'histoire) est la petite-fille de ces derniers.

provient du ciel. Ceci renvoie explicitement au pouvoir du Dieu chrétien dont les Toba de l'époque avaient pris connaissance¹⁷. L'histoire du lac *Lashe n'naxaganaxaqui'* compose un récit classique renvoyant à la violation d'une règle clairement établie pour les jeunes filles : ne pas s'approcher du cours d'eau pendant la première menstruation sous peine de déclencher un cataclysme. Alors qu'un chamane s'était évertué à les mettre en garde, certaines d'entre elles enfreignirent l'interdit, déclenchant une catastrophe qui causa la mort de nombreux membres du groupe. Ceux qui échappèrent à la sanction se dirigèrent vers l'autre rive du lac, *Mala' lapel*. Ils sont aujourd'hui considérés comme les ancêtres des *qom* de San Carlos. À *Huoquaو' lae'* – ancien lieu de chasse –, il est dit qu'une femme est morte frappée par la foudre. Ceux qui vont chasser sont particulièrement prudents et mesurés dans leurs agissements, car ils savent que ce décès n'est pas « naturel ». Considérée comme intentionnelle et répondant aux agissements des chamans ou de leurs compagnons non humains, l'intervention de la foudre n'est pas un fait anodin. On retrouve cette même conception de l'agentivité des non-humains et du rôle qu'ils jouent dans l'histoire et le devenir historique des communautés dans un récit du lac *Lashe n'naxaganaxaqui'*. Selon les habitants actuels, c'est lorsque la terre se retourna que le tonnerre apparut. Loin d'être perçu comme un phénomène dit « naturel », cet événement correspond, selon les tobas, à l'action de *Qasoxonaxa*, la maîtresse non humaine du tonnerre, de la pluie et de la foudre. De même, un chamane a affirmé qu'à *Huoquaو' lae'* vivait un iguane qui n'était pas simplement un animal car ses caractéristiques corporelles – il avait deux têtes – signifiaient qu'il était « une autre sorte de personne », à savoir le maître des iguanes. Ces quelques références, trop brèves, aux récits des origines et aux événements ayant marqué l'histoire et contribué à la formation du territoire amérindien tendent à prouver que la conception toba de l'historicité et du cosmos lie intimement l'agentivité des humains et des non-humains. Mais il y a plus, car la théorie sociohistorique toba informe les actions des individus et guide les choix collectifs des groupes qui se trouvent confrontés à l'agression brusque et brutale d'un projet modernisateur sans limites ou au discours exotisant et essentialiste d'alliés, certes objectifs, mais qui n'appréhendent que rarement l'épaisseur et la spécificité des subjectivités amérindiennes.

17. Concernant l'évangélisation toba, voir Miller Elmer, *Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*, Mexico, Siglo XXI, 1979; Wright Pablo, « Presencia protestante entre los aborígenes del Chaco argentino », *Scripta Ethnologica*, n° 7, 1983, pp. 73-84; Wright Pablo, « L'evangelio: Pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin », *Social Compass*, n° 49 (1), 2002, pp. 43-66; Ceriani Cernadas César, « Conflicto sociorreligioso y representaciones simbólicas entre Tobas mormones y evangélicos », *Avá*, n° 7, 2005, pp. 45-69 ; et Ceriani Cernadas César, « Evangelio, política y memoria en los Toba (qom) del Chaco argentino », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2011, <http://nuevomundo.revues.org/61083>.

VIE ET MORT DANS LA RELATION À LA TERRE

Afin de saisir pleinement la spécificité de la théorie sociale et de la subjectivité toba, il s'avère nécessaire de s'arrêter, même brièvement, sur leurs conceptions de la personne et du corps¹⁸. Nos travaux ethnographiques en territoire qom nous ont permis de dégager l'existence d'une notion de « personnes étendues » qui rend compte de l'impossibilité de circonscrire la personne humaine aux limites de sa peau. La personne s'étend, en effet, en dehors du corps de l'individu et se trouve traversée par d'autres êtres, humains et non humains. Nous inscrivant dans la continuité des ethnographies amérindiennes, on observe en effet que la catégorie toba de personne s'étend à d'autres êtres au-delà des humains. On note de plus que la conception toba de la personne, entendue comme personne étendue, s'inscrit dans une théorie politique de l'action pour laquelle la proximité corporelle n'est pas une condition nécessaire au rapport d'influence entre les êtres. Il nous semble que c'est à l'aune de cette conception de la personne et de l'action qu'il convient de penser la relation au territoire. Car si la personne humaine peut être affectée par les êtres non humains et si ces derniers se trouvent ancrés dans des espaces spécifiques du territoire, la relation des *qom* à la terre ne peut être pensée à partir des paramètres d'une ontologie « naturaliste » selon laquelle il existe une séparation des plus nettes entre nature et culture et pour laquelle seuls les êtres humains, restreints aux limites de leurs corps, sont dotés d'intentionnalité et de conscience réflexive.

Arrêtons-nous sur certains attributs de l'ontologie toba afin, d'une part, de mettre en exergue l'incidence qu'ont les non-humains sur la vie humaine et, d'autre part, de faire apparaître le caractère ambivalent de cette relation. Selon la perspective toba, la vie comme la mort ne sont pas des événements qui renvoient à un processus organique ou naturel valable pour tous les corps. La naissance, par exemple, est associée non seulement à l'activité sexuelle d'un homme et d'une femme, mais aussi aux actions et intentions d'autres êtres. Si l'interaction entre deux êtres humains est une condition nécessaire à la création d'une nouvelle personne, elle n'est pas suffisante. Des interventions d'un autre type sont impliquées dans le processus de la procréation. Pour tomber enceinte, il faut que la femme ait rêvé d'un bébé ou qu'un « esprit de bébé » venu du ciel se soit introduit dans son ventre. La forme et l'apparence corporelle ainsi que le comportement de l'enfant dépendent d'autres êtres et pas uniquement des parents. Diverses entités non humaines sont susceptibles de transmettre des traits physiques, de causer des malformations ou encore d'influer sur la couleur

18. Tola Florencia, *Les Conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien. Indiens Toba du Gran Chaco sudaméricain*, Paris, L'Harmattan, 2009; Tola Florencia, *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*, Argentina, Biblos/Culturalia, 2012.

de la peau. De la même manière, le comportement et la personnalité du nouveau-né ne se trouvent pas uniquement déterminées par l'influence exercée par les géniteurs. Lorsqu'une femme est enceinte, le couple se doit de respecter un grand nombre de restrictions alimentaires, comportementales et sexuelles afin de maintenir les distances nécessaires entre la personne en cours de formation et l'univers non-humain¹⁹.

Ces interactions entre les univers des humains et des non-humains et les effets que cela induit sur la formation de la personne et, partant, sur les conceptions de l'agentivité et du rapport au territoire et au devenir historique, s'étendent à la maladie et à la mort. Selon les toba, en effet, celles-ci ont un rapport direct avec les actions des shamans et des non-humains, qui peuvent, par leurs pratiques, agir sur les diverses composantes de la personne et du corps. De plus, la mort n'est pas conçue comme la conclusion de la vie mais comme une altération ontologique qui peut, le cas échéant, être évitée grâce à l'action du shaman. Si le shaman peut soigner, il peut aussi, par ses actions et ses propos, causer la mort. Figure ambiguë par excellence, il résume à lui seul les relations ambivalentes qui lient les qom à la vie, à la mort, aux êtres non-humains, à leur territoire et au devenir historique de leur collectivité.

À l'instar de la naissance, de l'apparence et du comportement, la maladie et la mort sont déterminées par l'action conjointe des humains, des non-humains et des morts. La relation des *qom* aux défunts est, elle aussi, marquée du sceau de l'ambiguïté. Les morts peuvent revenir dans leur foyer pour effrayer les vivants, les attaquer, voler leur âme, les tourmenter lors des rêves, causer des maladies, se venger de leurs ennemis²⁰, punir celui ou celle qui n'aurait pas respecté les pratiques de deuil, frapper leur épouse si elle s'est remariée, la tuer si elle ne veut pas se remarier avec le frère ou le père du mort, etc. Tout comme ils nourrissent une certaine frayeur à l'égard des morts, les qom respectent les êtres non-humains dont le caractère et les actions peuvent être alternativement bienfaisants ou funestes.

S'il nous fallait résumer l'une des caractéristiques majeures de la socio-cosmologie toba, nous dirions qu'y est considérée comme « personne » toute entité qui peuple le *monte*, un espace social conçu comme étant habité d'êtres doués d'intentionnalité et d'une grande capacité d'action. Il convient toutefois de nuancer cette affirmation. Car l'animisme toba²¹

19. Le non-respect de celles-ci est la cause de ce que l'on appelle *nauoga*: la contagion d'un être humain par une entité non humaine ou l'influence de cette dernière à des moments liminaires de la constitution de la personne (naissance, maladies, mort) (voir Baldacci María Isabel, *Códigos de comunicación con el mundo animal entre los tobas-Taksik*, Mémoire de premier cycle, Departamento de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, 1982; Tola Florencia, *Yo no estoy solo en mi cuerpo.*, op. cit.; et Medrano Celeste, *Zoo-sociología qom: de cómo los tobas y los animales trazan sus relaciones en el Gran Chaco*, Thèse doctorale inédite, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2012).

20. Voir Métraux Alfred, *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud*, Paris, Gallimard, 1967, p. 144 et Palavecino Enrique, « Prácticas funerarias norteamericanas: las de los indios del Chaco », *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, n° 4, 1944, p. 89.

21. À propos de l'animisme restauré, voir Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

n'est pas un système dans lequel les objets et phénomènes possèdent des attributs de personne de façon permanente. Les êtres humains, les maîtres des animaux et des végétaux ainsi que les animaux possèdent un *nquiï*, à savoir la capacité ou l'aptitude corporelle à sentir, penser, se mouvoir et se déplacer dans des contextes déterminés et sous certaines conditions qu'il serait bien trop long de détailler ici. Les quelques éléments de la théorie toba de la subjectivité et de la société présentés jusqu'ici, nous permettent toutefois de comprendre que l'association de la terre à la vie, avancée par les écologistes dans leur lutte légitime pour la protection des ressources naturelles, ne recoupe que très partiellement les conceptions amérindiennes de la terre et de la vie. Car pour les *qom*, les « ressources naturelles » ne sont ni des ressources ni vraiment naturelles. Le fait que le *monte* et les êtres qui y demeurent soient dotés de vie n'exclut pas la possibilité d'entraîner la mort si certaines règles éthiques du rapport aux animaux et aux plantes sont enfreintes. La terre et ses êtres sont tout à la fois porteurs de vie et de mort. Les êtres qui donnent la vie peuvent la confisquer. Les êtres aimés peuvent devenir des prédateurs et les chamanes, guerriers de l'invisible, guérir et tuer. Si l'écologie vise à protéger la nature de la déprédition humaine liée au modèle extractiviste, les *qom* déploient et conçoivent leur lutte sur un autre plan, dans la mesure où la terre forme une trame de relations politiques, sociales et cosmologiques. Les conséquences de l'extractivisme n'en sont d'ailleurs que plus dramatiques car en plus de détruire ce que nous nommons « la diversité biologique », elles atteignent ces populations au plus profond de leur être social. Aussi, affirmer que « la terre c'est la vie » et que la détruire met en péril notre planète ne permet pas de prendre la pleine mesure des effets délétères du modèle développementiste adopté par les gouvernements clairement néolibéraux tout d'abord puis, plus récemment, progressistes.

C'est parce que les conceptions amérindiennes de la sociabilité et de la subjectivité ne sont pas connues, trop rarement prises en compte ou carrément considérées comme des croyances dépourvues d'efficace, que la relation des peuples « premiers » au territoire est idéalisée ou folklorisée par des agents extérieurs qui voient dans les Indiens des protecteurs de la nature, des écologistes nés, des êtres respectueux de la terre mère. Or, nous avons tenté de montrer, trop rapidement certes, que la terre est pour les *qom* un espace sociosubjectif vécu (habité par la vie et la mort, par des agents de diverses natures dotés d'intentions et de sentiments et porteurs de mémoires), et non pas un milieu « naturel » à protéger. Dans les contextes politiques latino-américains actuels, les mouvements indigènes et les groupes écologistes visent, par leurs luttes et leurs mobilisations, à protéger le territoire ancestral et les forêts primaires. Mais ces deux

collectifs le font depuis des conceptions différentes de ce que représente ce territoire et cette « nature ». Les non-indigènes accompagnent la lutte indigène pour protéger les droits territoriaux bafoués et s'opposer à l'extractivisme, les *qom* luttent pour continuer à vivre dans un espace peuplé d'entités (plantes, animaux, humains, maîtres, morts, etc.) avec lesquelles ils construisent leurs corps et leur histoire.

RELATION SPIRITUELLE OU RELATION ENTRE ÉTRES SOCIAUX? ASPECTS DE L'ÉTHIQUE DE LA CHASSE

Il est urgent pour les Toba de faire connaître la situation d'aliénation territoriale qu'ils subissent afin de changer et de repenser les institutions et les pratiques violentes et racistes des agents dominants. Si un dialogue réellement interculturel commence à se dessiner entre les conceptions toba de la société et de son devenir et la conceptualisation dominante qui s'enracine dans une « grande division » entre nature et culture²², la question reste cependant posée de savoir si l'équilibre de la planète est vécu et perçu par ces peuples en termes spirituels. Il semblerait plutôt que les rapports que les tobas entretiennent avec les non-humains soient de nature sociale et morale. L'éthique cynégétique (le traitement décent ou moral des proies) tout comme les liens de réciprocité avec les maîtres des animaux constituent les piliers du rapport toba au territoire. Loin de fonder une relation spirituelle à celui-ci, ces principes sont intimement liés à une conception proprement politique de l'espace et du temps. À ce titre, elle n'est pas exempte de contradictions et de nuances. Il s'avère donc nécessaire de faire un ultime détour ethnographique afin de rendre compte des ressorts de la réciprocité et du partage et de leur réelle signification sociologique.

Pour les toba, comme pour d'autres groupes de chasseurs-cueilleurs, le partage et la réciprocité sont centraux dans les relations économiques entre les personnes²³. Ces deux principes s'inscrivent, selon des modalités diverses, dans la continuité du modèle de « *demand sharing* » mis en lumière par Nicolas Peterson²⁴. De sorte que bien loin d'être des altruistes par nature, les chasseurs-cueilleurs partageraient entre eux leurs proies et leurs biens en raison de la pression légitimement exercée par ceux qui ont le moins sur ceux qui ont le plus. Le partage revêt un caractère social et moral, la mesquinerie apparaissant *a contrario* comme une menace pour l'ordre social. Chez les chasseurs-cueilleurs toba, la relation aux maîtres des animaux, via des suppliques visant à ce que leur soient accordées des

22. Francia Timoteo y Tola Florencia, *Reflexiones dislocadas. Pensamientos políticos y filosóficos qom*, Buenos Aires, Rumbo Sur/UBA, 2011.

23. Voir Gordillo Gastón, *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*, Buenos Aires, Prometeo, 2006.

24. Peterson Nicolas, « Demand sharing: Reciprocity and the pressure for generosity among foragers », *American anthropologist*, n° 95 (4), 1993, pp. 860-874.

proies, emprunte ce même modèle relationnel²⁵. Dans ces suppliques, les hommes et les femmes insistent sur leur condition de *choxodaq* (« pauvre », littéralement « compatissant »), leurs carences et nécessités et en appellent à la commisération de ceux qui détiennent les proies. Il s'agit en fait d'obtenir la compassion des maîtres. La relation des *qom* aux maîtres se caractérise également par leur peur face à de possibles attaques. L'ambivalence de la relation avec les maîtres repose sur le fait que ceux-ci, en plus d'accorder des proies, sont susceptibles d'attaquer les Toba, de les punir, de se venger d'eux ou de leur infiger des maladies. Ces attaques ont lieu uniquement si les hommes enfreignent une éthique bien précise structurée autour de règles clairement définies. Au cas où ces règles ne sont pas respectées, les maîtres se transforment en chasseurs d'hommes et confisquent les animaux et les plantes. En d'autres termes, un être qui ressent de la compassion pour les humains peut, sous certaines conditions, se muer en prédateur. Ainsi, la disparition des espèces n'est pas conçue au premier chef ou uniquement comme l'effet d'une dégradation de l'environnement mais comme la conséquence du non-respect des règles morales et sociales du partage, de l'humilité et de la réciprocité. La santé et la vie sont mises en danger en raison de la disparition de la compassion due à l'arrogance dont font preuve certains êtres humains. En résumé, ce qui est perçu comme une relation spirituelle des indigènes au territoire correspondrait plutôt à un respect des lois de la chasse et des règles de préservation des ressources. Le rapport des toba au territoire renvoie à une économie morale qui fait de l'auto-contrôle et de la mesure les conditions *sine qua non* de la construction d'une trame sociale, certes traversée par des rapports de force et de domination, mais qui comporte une certaine cohérence et une certaine décence des humains envers leurs congénères, des humains envers les non-humains, et inversement. ■

Traduit de l'espagnol par Sophie BEDOUIN

25. Voir Tola Florencia, « Maîtres, chamanes et amants. Quelques réflexions sur la conception toba de l'agentivité », *Ateliers du LESC, Série thématique du laboratoire d'ethnologie comparative*, n° 34, 2010, <http://ateliers.revues.org/8538>; et Tola Florencia et Cúneo Paola, « Entre la historia y la experiencia. Análisis de un relato de vida qom », in F. Tola, C. Medrano et L. Cardin, *Gran Chaco. Ontologías, Poder y Afectividad*, op. cit., pp. 321-360.