

EXTRAIT DU / EXTRACT FROM CARNET DE BÉROSE N° 12

Pour citer cet article / To cite this article

Charuty, Giordana, 2019. « Sentir avec eux et comme eux. Le primitivisme de Martin Gusinde (Selk'nam et Yamana de Patagonie, 1918-1924) », in André Mary & Gaetano Ciarcia (dir.), *Ethnologie en situation missionnaire*, Les Carnets de Bérose n° 12, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie / BEROSE - International Encyclopaedia of the Histories of Anthropology, pp. 32-81.

URL : <http://www.berose.fr/article1799.html>

Carnet de Bérose n° 12. URL : <http://www.berose.fr/article1810.html>

Copyright 2019

Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie / BEROSE - International
Encyclopaedia of the Histories of Anthropology

ISBN 978-2-11-155894-6

ISSN 2266-1964

« SENTIR AVEC EUX ET COMME EUX »

Le primitivisme de Martin Gusinde (Selk'nam et Yamana de Patagonie, 1918-1924)

Giordana Charuty

DANS LE *Journal de la Société des Américanistes*, Paul Rivet rend compte, en 1922, des résultats « du plus haut intérêt » obtenus par le père Martin Gusinde (1886-1969), accompagné du rédacteur de la revue *Anthropos*, le père Guillaume Koppers, au terme d'une nouvelle expédition chez les Yaghan¹. Pour le secrétaire général qui recense inlassablement les avancées de l'américanisme sur le plan international, Gusinde est un « collègue », dont il rappelle les fonctions de sous-directeur du Musée d'ethnologie et d'anthropologie du Chili et souligne l'expérience acquise lors des deux expéditions précédentes en Terre de Feu dont on peut lire les comptes rendus dans la revue du musée (Rivet 1922). La note de Paul Rivet se fonde sur un rapport d'activité informel qu'il a reçu sous forme de lettre personnelle. Elle énumère les réalisations dans les domaines anthropologique et linguistique, avant de s'attarder sur les mérites de l'ethnographie des « fêtes d'initiation de la jeunesse » – *ciexáus* et *kína* – que les « voyageurs » ont pu réaliser à titre de « membres actifs » (*ibid.* : 245). Les Yaghan ne semblent pas porter le même intérêt à ces deux ensembles cérémoniels. Le premier, qu'ils affectionnent, « est un véritable cours d'éducation pour la jeunesse, garçons et filles ». Ils tiennent le second, où « l'on fait apparaître des esprits mauvais pour effrayer les femmes », pour un usage emprunté aux Ona voisins, tombé en désuétude depuis trente ans et reconstitué pour les voyageurs. Danses, chansons, instructions ont été soigneusement notées ; des enregistrements sonores et des photographies ont été effectués. Paul Rivet rapporte les conclusions qui peuvent, dès lors, être avancées quant à l'existence, débattue, d'idées religieuses antérieures au contact missionnaire :

La religion des Yagan est monothéiste. L'être suprême est appelé *watavinéuwa*, c'est-à-dire « le plus ancien, l'éternel », ou *hitapuan*, c'est-à-dire « mon père », ou enfin *mouáuanákin*, c'est-à-dire « le plus grand ». Cet être suprême joue un assez grand rôle dans la vie de l'indigène ; on l'invoque en cas de maladie ou de danger. Il est surtout le maître de la vie et de la mort. Pour lui parler, on emploie des formules très anciennes, dont il a été possible de recueillir plus de soixante (*ibid.* : 245-246).

Le livre, annoncé pour l'année suivante, devrait faire date dans les études américanistes consacrées à la Terre de Feu, écrit Rivet et, quelques mois plus tard, il signale le départ pour une quatrième expédition du « savant collègue » (*ibid.* : 322-323).

Ethnologue ou théologien ? Savant ou artiste ?

Le fait, pour les ethnologues, de se soumettre aux rites d'initiation des sociétés qu'ils étudient fait, depuis le début du XX^e siècle, l'objet des recommandations de Marcel Mauss. Dans son étude sur « l'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes » (1904), il a ainsi motivé la qualité de l'ethnographie de Spencer et Gillen : « Tous les deux sont réputés, *pleno jure*, membres de la tribu et initiés à tous les mystères », ce qui leur a permis de recueillir des « récits authentiques ». À l'inverse, la monographie de C. Strelow sur les Arunta (1907-1908) présente, a priori, des limites : le missionnaire qui n'a pas été initié, a surtout parlé avec des vieillards liés à la mission, qui ont dû taire des informations (Mauss 1968, II : 346, 434). À vrai dire, si les auteurs de *The Northern Tribes of Central Australia* se présentent bien comme assimilés aux « initiés », rien, dans le texte, ne signale le vécu de cette expérience puisqu'il s'agit d'un récit entièrement écrit sur le mode du réalisme positiviste. Paru en 1924 sous la seule signature de Koppers, accompagnée d'un simple « mit M. Gusinde » (avec M. Gusinde) contrairement à l'accord passé avec ce dernier, le livre annoncé par Paul Rivet n'a pas fait date² et, à l'évidence, les considérations sur la religion ont fait sursauter Marcel Mauss. La critique ravageuse qu'il publie en 1925 dans *L'Année sociologique* à l'encontre des illusions religieuses de « deux distingués ethnographes et théologiens » ne permet guère de différencier les compétences américanistes des deux missionnaires crédités d'un égal enthousiasme pour la découverte d'un « fragment de révélation primitive » et l'absence de totémisme :

L'enquête a porté principalement sur la religion et le P. K. triomphe. Les Yahgans, « chasseurs inférieurs » comme on n'en trouve qu'en Australie et en Amérique du Nord (où ?), en sont, eux aussi, à l'état « pré-totémique ». Or ils ont une croyance pure en un grand Dieu, *Watauinewa*, être éternel qui habite au ciel, qui est un père, que l'on prie, qui donne aux hommes la naissance et la mort. [...] Voilà finie la légende de l'irréligiosité des Yahgans. Mais il est à craindre que l'autre légende, celle de la religiosité supérieure des prétendus primitifs n'en soit renforcée (Mauss 1968, I : 501-502).

Les deux ethnographes ont conclu de manière prématurée à l'absence de totémisme alors qu'ils n'avaient affaire qu'aux « ruines d'une société et d'une civilisation » et ils ont « cru voir » des cérémonies

d'initiation dans des reconstitutions nécessairement incomplètes qui ne remettent pas en cause les « vieux travaux » d'Hyades et de Deniker. Mauss admet, toutefois, que le père Gusinde qui « s'est fait initiateur à la société des magiciens » n'a pas encore publié son ethnographie (Mauss 1968, I : 501-504). Martin Gusinde mettra près de dix ans pour écrire la « magnifique monographie » qu'admire Robert Lowie, beaucoup plus nuancé dans l'appréciation des compétences du père Schmidt et des travaux réalisés dans le cadre de sa perspective diffusionniste : les deux premières monographies, chacune en deux volumes de plus d'un millier de pages, publiées en 1931 et 1937 par Gusinde en constituent, à ses yeux, l'apport le plus remarquable³. Pour la grande revue *American Anthropologist*, Edwin Loeb fait un bref compte rendu de celle consacrée aux Selk'nam, car il a déjà exploité l'ethnographie de Gusinde dans une étude comparative des institutions initiatiques des populations indiennes d'Amérique du Nord et du Sud (Loeb 1931). Robert Lowie fait un long compte rendu, enthousiaste, de la seconde monographie consacrée aux Yamana. Les difficultés de diffusion des ouvrages édités par l'Anthropos Institut motivent un exposé détaillé des divers registres de la vie sociale, y compris l'économie, que l'ethnologue s'est employé à documenter méthodiquement à l'exception sans doute, regrette Lowie, du vocabulaire de la parenté dont il relève la présence dispersée dans le texte. Le critique compare les différences d'accentuation entre les institutions initiatiques des Yamana qui prennent en charge garçons et filles à l'âge pubère et celles des Selk'nam, focalisées sur l'accès à la virilité adulte, qui lui paraissent, comme à l'auteur, une dérivation des premières. Il se dit convaincu de la manière dont Gusinde rend compte d'une notion de dieu suprême, *watauinēiwa*, « l'ancien qui ne change pas », dépourvu de traits spécifiquement chrétiens – ce n'est pas un dieu créateur, il est la cible de la colère des deuilleurs, il se préoccupe constamment des événements du monde. À la différence de leurs voisins, les Yamana disposent de nombreuses formes fixes d'invocation, ce qui pourrait expliquer la moindre importance qu'ils attribuent au chamanisme. L'apport concernant le savoir mythologique lui paraît d'une grande valeur et le charme de ce chef-d'œuvre tient à l'attention portée aux aspects les plus ténus de la vie aborigène : les manières du sommeil, le rapport aux enfants, leurs jeux ainsi que l'étiquette de la vie sociale. Bref, un ouvrage indispensable à tous les américanistes (Lowie 1938).

Dans les années 1940, en dehors des mondes de l'américanisme, dans une région périphérique des grands centres de l'anthropologie, l'historien des religions italien Ernesto De Martino partage cette admiration pour une « œuvre monumentale », tout en rejetant vigoureusement les engagements confessionnels de l'école historico-culturelle viennoise. De fait, travaillant à redécrire divers usages rassemblés sous le nom de « magie », c'est à l'ethnographie de Gusinde qu'il doit la formulation d'une hypothèse générale quant au mode de présence dédoublée de l'expert rituel, ainsi qu'à la singularité

du travail de deuil dans ces cultures de l'oubli qu'il oppose à l'exigence de mémoire assumée par les usages funéraires méditerranéens⁴.

Mais on retrouve durablement la disqualification de Marcel Mauss à l'encontre d'une vaste entreprise scientifique dont on méconnaît la diversité – voire la conflictualité – des trajectoires qui la composent tout autant que l'inventivité des pratiques qu'elle a pu abriter. En 1990, W. S. F. Pickering et R. H. Barnes organisent une série de séminaires à l'Institut d'anthropologie sociale et culturelle de l'université d'Oxford pour documenter, à partir d'études de cas, la complexité, encore peu explorée, des rapports entre anthropologues et missionnaires. L'introduction au dossier publié deux ans plus tard par le *Journal of the Anthropological Society of Oxford* assimile le père Schmidt au fondateur d'une « anthropologie sophistiquée »⁵. Cependant, à lire l'étude que Stephan Dietrich lui consacre, cette appréciation est singulièrement relativisée. Le programme scientifique et idéologique du père Schmidt reste assimilé de manière générique à une « ethno-théologie », davantage préoccupée par la défense du catholicisme en Europe, que par la connaissance des sociétés lointaines. Certes, l'ampleur des institutions mises en place à l'échelle internationale – un institut voué à la recherche, une revue et une maison d'édition, des cycles de formation, un musée au Vatican – est reconnue mais elles n'auraient été d'aucune utilité pour l'ethnographie des cultures locales. Il s'agissait, alors, de répondre aux objections d'anti-intellectualisme en diffusant les standards du savoir scientifique parmi les catholiques, ou plutôt de promouvoir une science « catholique », fondée sur la vérification empirique de propositions compatibles avec un état du savoir théologique : à l'état de santé des cultures originaires qui bénéficiaient de la Révélation, avait succédé une pathologie – le processus de dégénération – diagnostiquée par la méthode historico-culturelle qui appelait, en retour, le catholicisme comme thérapie⁶. Loin d'interroger les origines de l'homme américain, comme le fait alors Paul Rivet, les missionnaires ethnographes formés par Wilhelm Schmidt devaient vérifier l'existence de cette monogamie et de ce monothéisme primordial qui assuraient aux cultures originaires une initiale perfection, suivie d'une « chute » dans la magie, le fétichisme, l'animisme, les sacrifices sanglants, l'anthropophagie puisque le développement spirituel, pensait-on, était inverse du développement matériel. Pourtant, outre Lévi-Strauss qui n'hésite pas à recourir ponctuellement aux nombreux récits mythologiques que le prêtre ethnologue avait recueillis, l'entreprise de connaissance qui animait Gusinde a été poursuivie par une nouvelle génération d'américanistes, ce que semble ignorer le séminaire d'Oxford.

C'est, d'abord, Anne Chapman qui propose, en 1982, une interprétation du théâtre rituel des Selk'nam fondée sur la minutieuse ethnographie de Gusinde, éclairée par la mémoire de Lola

Kiepja, ancienne chamane qui vivait toujours, au milieu des années 1960, dans la réserve que le gouvernement argentin avait cédée, en 1926, aux deux cents Selk'nam alors survivants. On la désignait comme « la relique de la race ona » (Chapman 1982, 2008). Puis, plus près de nous, ce même théâtre rituel a été attentivement relu par Michael Taussig dans le cadre d'une anthropologie générale des rapports entre savoir et pouvoir, à travers la figure oxymorique du « secret public » au fondement de la transmission initiatique : une perspective très neuve sur laquelle nous aurons à revenir (Taussig 1999). Plus récemment encore, c'est l'étonnant travail photographique de Gusinde qui a cristallisé l'intérêt des chercheurs interrogeant l'historicité des constructions visuelles de l'altérité tout comme il a retenu l'attention des nouveaux producteurs, à l'échelle mondiale, d'images de peuples autochtones. En même temps qu'Elizabeth Edwards l'intégrait à son analyse des rapports entre anthropologie et photographie (Edwards 2002), il est mis en valeur en Amérique latine, au début des années 2000, par les éditions Taller Experimental Cuerpos Pintados, fondées à Santiago du Chili par le photographe Roberto Edwards : les images ethnographiques que l'histoire culturelle inscrit dans le répertoire des représentations visuelles produites par savants et voyageurs⁷ entrent, ainsi, dans le projet politique d'un mouvement artistique qui affirme la valeur libératrice des corps peints. Si les publications savantes d'Anne Chapman, en langue anglaise et espagnole, ont déjà fait apercevoir la part visuelle de l'ethnographie de Gusinde, l'extension du projet éditorial chilien aux sociétés traditionnelles qui ont développé l'art des peintures corporelles favorise une autre réception : l'expérience sensible d'une beauté sauvage émanant de ces portraits d'hommes, de femmes, d'enfants, d'esprits qui avaient accueilli, dans les années 1920, le visiteur étranger et répondu à son désir de savoir en rejouant les anciens rites qui refondaient, périodiquement, leur présence au monde⁸.

Dans le mouvement de découverte de la richesse des archives missionnaires, l'historienne Marisol Palma centre, alors, l'exploration des archives de Gusinde conservées à l'Anthropos Institut de Sankt Augustin, en Allemagne, sur sa double pratique ethnographique et photographique ; elle documente les usages que Gusinde fit lui-même de ses collections d'images, pour faire connaître au public européen les derniers « Indiens de Terre de Feu » et prépare une édition du journal tenu durant les quatre expéditions⁹. Enfin, un éditeur parisien de livres d'art vient parachever, à un degré de raffinement jusqu'ici inégalé, le passage à l'art commencé en Amérique latine. Inspirée par une exposition au Musée du quai Branly en 2012, réalisée par Christine Barthe, l'œuvre éditoriale de Xavier Barral qui poursuit là un projet de réconciliation de la science et de l'art, révèle la beauté des « hommes du bout du monde » et se prolonge, à son tour, par une exposition très remarquée aux prestigieuses « Rencontres d'Arles » durant tout l'été 2015, qui associe images, textes et chants yamana¹⁰. Au



Illustration 1 : Elek, Angela Loij et Imshuta durant le théâtre rituel du Hain, 1923. © Martin Gusinde/Anthropos Institut.

superbe livre qui donne à voir la double vie des Indiens, métamorphosés en représentants d'une « culture originaire » ou, au contraire, saisis au quotidien dans leurs campements dans les *estancias*, s'ajoutent les tirages réalisés selon la vénérable technique dite « au charbon » qui assimile le savant à un authentique artiste ¹¹.

Ce foisonnement de travaux aux objectifs très contrastés est précieux pour nous permettre d'explorer ce qu'ils laissent néanmoins dans l'ombre : comment un primitivisme chrétien a-t-il ouvert la voie au paradigme de l'ethnologie moderne – une conception initiatique de l'enquête – qui prend la relève, au lendemain de la Première Guerre mondiale, des grandes expéditions ethnographiques suscitées par les nations colonisatrices ? Ce modèle s'impose progressivement au jeune prêtre issu d'un ordre missionnaire qui entendait œuvrer à la science, plus qu'à l'évangélisation, à travers une alternance de postures que tout oppose : l'exigence descriptive des sciences naturelles pour collectionner des objets témoins et documenter, avec une infinie précision, tous les aspects de la vie d'un groupe humain objectivée sur le mode positiviste ; l'engagement émotionnel dans une aventure existentielle qui valorise les rapports interpersonnels et les dynamiques relationnelles ; l'engagement intellectuel antidarwinien dans une entreprise militante à deux faces, savante et religieuse, pour rétablir la frontière qui sépare l'homme du règne animal ¹². Comment devient-on le contemporain d'une culture originaire ? Comment accorde-t-on les épreuves d'accès aux fondements d'une vie collective et à ses modalités de transmission avec les attentes et les contraintes d'un imaginaire scientifique catholique ?

Ressusciter une culture originaire

Rappelons rapidement quelques données biographiques. Né en 1886 à Wrocław (VRAHTS), ville polonaise à la frontière allemande, dans une famille modeste, le jeune séminariste suit, à 20 ans, les cours de théologie et de langues anciennes dispensés par le père Schmidt, dans le nouvel institut de Saint Gabriel de Mödling, près de Vienne. Après des études de médecine, il est ordonné prêtre missionnaire en 1911, au sein de la Société du Verbe divin et envoyé à Santiago du Chili pour enseigner les sciences naturelles au lycée allemand. Mais son principal centre d'intérêt devient, très vite, le Musée d'ethnologie et d'anthropologie fondé par l'archéologue allemand Max Uhle. La responsabilité de la section d'ethnologie lui en est bientôt confiée, après le catalogage du matériel archéologique et anthropologique en provenance de l'île de Pâques et d'Arica. Il réalise, à ce titre, une étude sur la médecine populaire des Indiens mapuche, en Araucanie, fondée sur l'étude de la flore locale et des

données ethnographiques fournies par les voyageurs et les naturalistes (Gusinde 1917). D'un bref voyage dans cette région, Gusinde conclut à la nécessité d'une étude comparative avec les « races » fuégiennes encore existantes, qui exige une ethnographie d'urgence, pour documenter les « relations de culture » entre ces différents groupes. Ce seront les quatre expéditions réalisées entre 1918 et 1924, en plus de ses obligations d'enseignant, qui vont nourrir, jusqu'à la fin de sa vie, les monumentales monographies consacrées aux Indiens de Terre de Feu.

Rappelé à Vienne en septembre 1924, après sa participation au Congrès international des Américanistes de La Haye, il collabore à la préparation de la grande exposition missionnaire du Vatican mais se retirera de la mise en place du musée lorsque Schmidt en confie la direction au père Schulien (Bornemann 1970 : 749). La thèse de doctorat en ethnologie, anthropologie physique et préhistoire qu'il soutient, en 1926, sous la direction de Schmidt, s'intitule modestement : « Quelques résultats de mes expéditions à travers la Terre de Feu ». Deux ans plus tard, à l'occasion du congrès des américanistes de New York, il visite une série de réserves indiennes. En 1931, il fait partie des membres fondateurs de l'Anthropos Institut et travaille à la revue du même nom mais ne peut obtenir de poste universitaire, ni au Chili ni à Vienne. Est-ce pour le maintenir dans un statut d'enquêteur de terrain, en vertu de la division du travail entre praticiens et théoriciens au sein de l'Institut, que Schmidt et Koppers se sont opposés, en 1930, à son habilitation à enseigner l'ethnologie américaniste¹³ ? Est-ce parce que Gusinde entend prendre des libertés avec la fameuse théorie des cercles de culture qui pose une origine primitive commune comme le suggère son biographe (*ibid.* : 749) ? Ou est-ce, encore, parce que les exigences scientifiques du prêtre ethnographe paraissent exorbitantes aux Supérieurs de la Société du Verbe divin ? Quoi qu'il en soit, ces conflits conduiront, en 1937, à son expulsion de l'Institut jusqu'au transfert de celui-ci à Sankt Augustin (Allemagne) à la fin des années 1950. Mais cette suspension de près de vingt ans ne freine nullement son goût pour le terrain. Il pratique intensément l'étude anthropométrique des populations d'Afrique équatoriale avec son confrère Paul Schebesta, il séjourne en Suède où il renoue avec la communauté scientifique internationale et il accède enfin, en 1949, à un statut académique aux États-Unis. Robert Lowie et Alfred Kroeber lui ont conseillé d'accepter la succession de John M. Cooper à la chaire d'ethnologie de l'Université catholique de Washington et, cette fois, le soutien de Schmidt lui est acquis. Il y restera jusqu'en 1961, tout en continuant, au gré des invitations, à pratiquer l'anthropologie physique en Australie, en Nouvelle-Guinée, au Venezuela, aux Philippines et au Japon pour comparer les processus de « pygméisation » de populations très diverses, libéré des présupposés de son maître¹⁴. Les dernières années de sa retraite



Illustration 2 : Martin Gusinde, prêtre enseignant à Santiago du Chili, vers 1915. © Martin Gusinde/Anthropos Institut.



Illustration 3 : Martin Gusinde, chez les Indiens mapuche, en 1917. © Zagher & Urruty Publications.

à Saint Gabriel le reconduisent mentalement en Terre de Feu pour réécrire le dernier volume des *Die Feuerland Indianer* dont le manuscrit avait été détruit durant la guerre.

Le programme des expéditions en Patagonie et en Terre de Feu, réalisées entre 1918 et 1924, a pour objectif de documenter les cultures de deux aires géographiques que viennent de se partager le Chili et l'Argentine : les pêcheurs nomades du monde humide des archipels et des canaux d'une part, les chasseurs du détroit de Magellan et de la Terre de Feu d'autre part. Gusinde entend rectifier « les opinions erronées des explorateurs » en se centrant sur les quatre races que l'on dénomme alors Ona, Haush, Yahgan, Alakaluf. Le terme « Ona » est un vocable yamana employé pour désigner des Indiens qui se nomment eux-mêmes Selk'nam – « homme vivant » –, terme que le missionnaire va imposer à la communauté scientifique. Ceux-ci occupent la Grande Île, à l'exception de l'extrémité sud, territoire des Haush. Le terme « Yahgan » est inventé par le pasteur Thomas Bridges, en 1866, par contraction d'une expression utilisée par les Indiens pour désigner une passe. Ceux qu'il désigne ainsi s'appellent eux-mêmes Yamana – « homme vivant » – terme là encore repris par Gusinde. Il s'agit d'Indiens *canoeros* comme leurs voisins les Alakaluf, dont les survivants de Puerto Eden se sont eux-mêmes renommés *Kaweskar* – les « humains » – dans les années 1950 : des nomades qui peuplent les canaux et les côtes depuis le sud du golfe de Penas jusqu'au détroit de Magellan. Gusinde se propose de documenter les « relations de culture » entre ces différents groupes, alors que l'extermination des populations indiennes impose une ethnographie de sauvetage.

Rappelons l'ampleur et les raisons de ce désastre démographique. Des 4 000 Indiens selk'nam dénombrés au début de la colonisation dans les années 1880, il reste moins de 300 en 1919. Des 3 000 Indiens yamana, à l'arrivée des premiers missionnaires protestants en 1855, il reste moins d'une centaine en 1923, fortement métissés. Des 3 à 5 000 Indiens alakaluf dénombrés à la fin du XIX^e siècle, les quelques survivants, à la fin des années 1930, sont regroupés autour d'un poste militaire, Puerto Eden¹⁵. Plusieurs ordres de raisons sont responsables de ce génocide : massacres, disparition des otaries qui constituaient une source importante de nourriture, épidémies de tuberculose et de rougeole, alcoolisme qui accompagnent l'arrivée des chasseurs d'or et d'otaries, installation des *estancias*, ces fermes d'élevage intensif de moutons, regroupement dans les missions salésiennes qui aggravent les épidémies¹⁶, enfin abandon partiel de l'ancien mode de vie nomade. Lors d'un voyage exploratoire, Martin Gusinde a pu mesurer l'imminence d'une totale disparition de ces populations australes dont les représentants les plus âgés ont connu l'installation puis le déclin des missions et dépendent désormais du travail saisonnier dans les *estancias*. Et pourtant, il se lance dans

une étonnante entreprise de résurrection d'une « culture originaire », en faisant tenir ensemble des préoccupations scientifiques, idéologiques et politiques qui avaient peu de chance de se rencontrer.

Le premier contexte est bien, en effet, celui de cette entreprise savante européenne, la fondation d'une ethnologie catholique reconnue par le Vatican, à l'initiative de l'école historico-culturelle de Vienne. Les nomades marins désignés sous le nom de Fuégiens ont joué un rôle important, mais peu glorieux, dans l'élaboration du paradigme évolutionniste. Darwin, dans les années 1830, peinait à leur reconnaître le statut d'homme et ce premier jugement, sur lequel il ne reviendra que tardivement, a marqué l'esprit de bien des voyageurs du XIX^e siècle. Certains explorateurs, comme l'Italien Giacomo Bove (1852-1887), apportent un véhément démenti, fondé sur leur expérience personnelle, mais c'est l'école diffusionniste de Vienne qui entreprend sa réfutation méthodique. Son programme systématique, mondial, d'enquêtes sur les sociétés de chasseurs-cueilleurs vise à établir une chronologie des « cercles de culture », en partant des plus primitives, au double sens logique et chronologique : au centre de ce schéma, les Pygmées d'Afrique et d'Asie ; dans le nord arctique, les Aïnu, les Algonkins et les Samoyèdes ; au sud, les Aborigènes australiens, les Indiens de Tasmanie et ceux de Terre de Feu. Ce programme est pris en charge par quatre missionnaires de la même génération : Paul Schebesta (1887-1969), Robert von Heine-Geldern (1885-1968), Martin Gusinde et Wilhelm Koppers (1886-1961) qui ont, chacun, à résoudre les problèmes d'administration de la preuve de ce monothéisme primordial supposé assurer la perfection initiale des cultures originaires, avant leur « chute » dans la magie, le fétichisme, l'animisme, les sacrifices sanglants, l'anthropophagie. Mais la division du travail entre les missionnaires collecteurs de données ethnographiques opérant selon les règles fixées par les instructions du père Schmidt et la poignée de missionnaires ethnologues qualifiés pour prendre en charge leur analyse – qui aurait dû faciliter cette convergence – était-elle encore praticable en ces années 1920 ?

Soucieux d'obtenir le soutien de son ordre, Martin Gusinde multiplie les gages de son adhésion à ce paradigme spiritualiste de l'unité du genre humain. Son premier rapport d'expédition détaille longuement l'histoire des réussites et des échecs de l'installation des missions, catholiques et protestantes, qu'il oppose avec véhémence à la violence des « chasseurs d'Indiens » pour s'approprier leurs terres. Il ne manquera jamais dans ses rapports ultérieurs de souligner les mérites des pères salésiens, alors que la polémique sur leur responsabilité dans l'extinction indienne se développe au sein même de leur ordre (Gusinde 1920a ; Nicoletti 2006) ¹⁷. Mais, surtout, il affirme d'emblée, contre les observateurs qui leur ont nié toute religion, être en mesure de documenter les « sentiments

religieux » des Ona ¹⁸ ; puis, lorsqu'il rend compte du troisième voyage auquel W. Koppers a accepté de se joindre de décembre 1921 à mars 1922, il soutient, en effet, avoir rassemblé chez les Yamana de nombreuses preuves d'un « monothéisme clair et précis, sans sorcellerie ni superstition » (Gusinde 1922 : 428 et suiv.) : à savoir un lexique, des usages propitiatoires, des textes formulaires ainsi qu'une organisation sociale fondée sur la monogamie. Or cette politique de recherche savante surdéterminée par des objectifs religieux rencontre, au Chili, un programme politique d'édification nationale, orienté vers d'autres choix scientifiques. À l'occasion des célébrations du centenaire de l'indépendance, le gouvernement instaure les conditions d'une mise en mémoire, muséographique et scientifique, du passé chilien. Elle est notamment assurée par la création, en 1911, du Musée historique national complété, en 1912, par un musée d'ethnologie et d'anthropologie. Celui-ci est fondé et dirigé durant les premières années par le grand archéologue allemand Max Uhle, le père de l'archéologie péruvienne, auquel succède en 1916 le médecin Aureliano Oyarzún, formé à l'anthropologie physique à Berlin, auprès de Rudolf Virchow. S'ajoutent à ces créations institutionnelles les célébrations du quatrième centenaire de la découverte de la Terre de Feu par Magellan. Dans les deux cas, il s'agit de valoriser le patrimoine des peuples indigènes en renversant l'image construite par le paradigme évolutionniste et d'effacer les formes les plus violentes de la colonisation du Sud par l'immigration allemande. Finalement dispensé, en partie, de sa charge d'enseignement par la direction de la paroisse chilienne de la Société du Verbe divin ¹⁹, Gusinde peut recevoir pour ses missions en Terre de Feu un soutien très officiel des autorités chiliennes en même temps que l'appui des autorités catholiques.

Faire ses premiers pas de chercheur auprès de Max Uhle, c'est découvrir une conception globalisante de l'histoire culturelle où l'archéologie dialogue avec l'anthropologie physique, mais aussi avec l'ethnographie et la linguistique. Et c'est entrevoir, avant même toute formation spécialisée en ce domaine, divers indices d'une redéfinition, à l'échelle internationale, de l'expertise ethnographique. La première mission de Martin Gusinde est dominée par les préoccupations d'anthropologie physique qui sont celles d'Oyarzún : dénombrer et décrire précisément chacune des quatre races à l'aide de mesures anthropométriques auxquelles s'ajoutent une description des langues selon les règles de la phonétique moderne ainsi que la collecte d'objets pour le tout jeune musée. Mais très vite le jeune naturaliste affirme un autre intérêt : adopter la « méthode ethnologique moderne » pour documenter de manière systématique la culture matérielle, contrôler la valeur des données recueillies par les explorateurs et les missionnaires, enregistrer les chants, transcrire les récits mythologiques, décrire et photographier les usages cérémoniels. Et ce sont des savants peu suspects d'allégeance à la science catholique mais qui partagent, pour d'autres raisons, son rejet de la matrice évolutionniste qui a

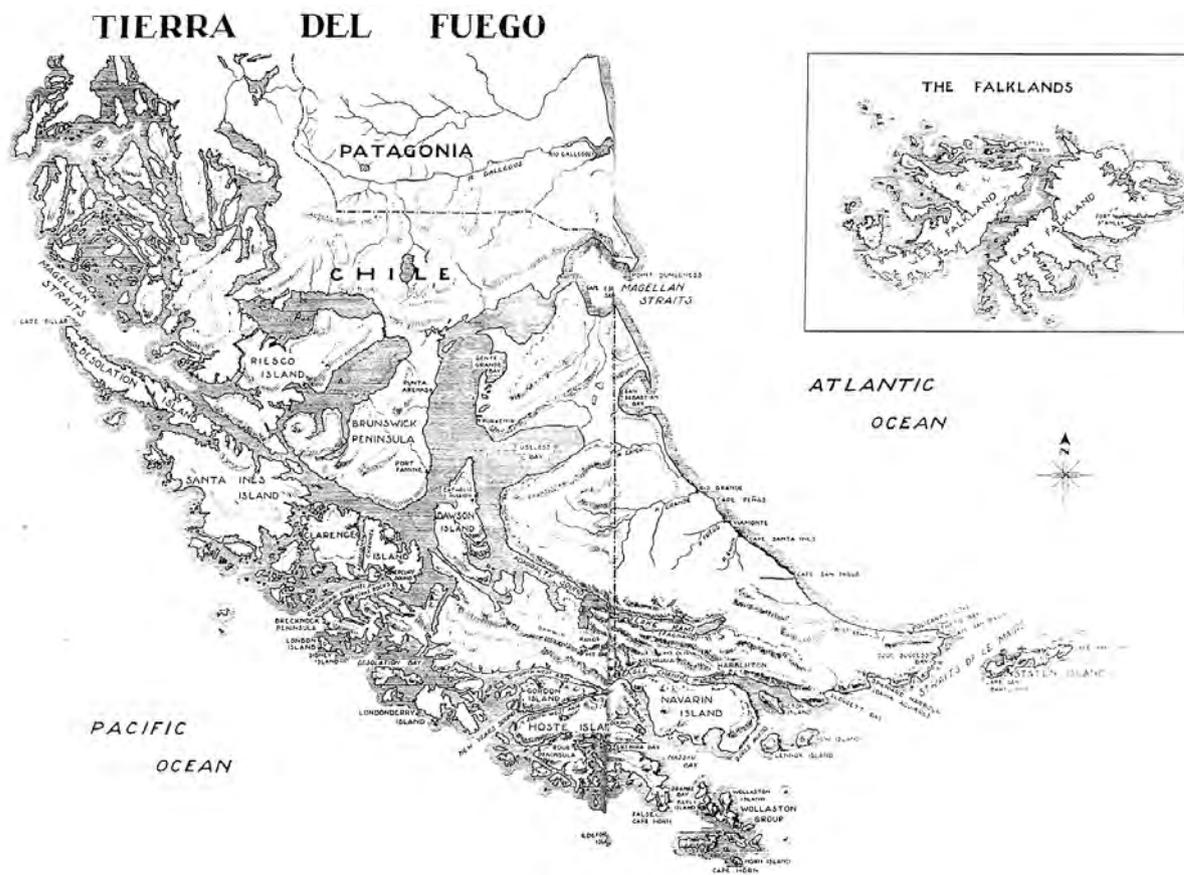


Illustration 4 : Les lieux d'enquête en Terre de Feu. © CAEA Buenos Aires, 1990.

orienté toute l'anthropologie depuis le milieu du XIX^e siècle, que Gusinde associe à une exigence aux accents de véritable profession de foi. Au retour de cette même troisième expédition, de 1922, à laquelle il a convié son confrère W. Koppers, il écrit : « L'éminent ethnologue de l'université de New York, le professeur Franz Boas, à l'occasion d'une visite à Vienne, a chaleureusement applaudi à l'initiative de ce Musée, en répétant à plusieurs occasions que l'étude de la culture des Fuégiens est, actuellement, le problème le plus important de l'ethnologie et qu'il appelle une solution rapide » (Gusinde 1922 : 419). À la fin de son quatrième périple, entre novembre 1923 et mars 1924, il expose longuement les exigences de l'« ethnologie moderne » qu'il perçoit comme identiques à celles de la « méthode historico-culturelle » par opposition à l'arbitraire de la « méthode évolutionniste » réduite, ici, à l'évolutionnisme darwinien : à l'opposé de l'enquêteur « d'occasion » qui se contente de contacts accidentels et d'informations non vérifiées, une science historique exige un contact direct, l'instauration de rapports de confiance pour pénétrer dans l'intimité d'un peuple, l'identification des interlocuteurs compétents, des observations méthodiques et des informations vérifiées (Gusinde 1924 : 24-25). En somme, les critères de ce que Rivers nommait, depuis dix ans, le « travail intensif » d'enquêteurs travaillant seuls, mais qui ne sauraient être en même temps fonctionnaires et missionnaires (Rivers 1913 : 7). De fait, jamais Gusinde ne paraît, sur le terrain, se comporter en prêtre officiant²⁰. Il recommande, en revanche, d'adopter les règles des ethnologues américains et anglais qui lui paraissent communes avec cette méthode historico-culturelle dont il se réclame, lorsqu'elle affirme l'exigence de reconnaître des individualités (Schmidt 1906).

Mais c'est une interprétation toute personnelle de cette modernité ethnologique que Martin Gusinde va progressivement pratiquer. Le prêtre a ponctué son œuvre de portraits de lui-même en ethnographe, qui diffèrent sensiblement selon qu'il s'agit de comptes rendus de missions pour fixer des résultats, proposer des interventions sociales et justifier de nouvelles demandes de financement ; de monographies rédigées, loin du Chili, à Vienne, où sont détaillées des questions de méthode pour prendre parti dans les débats scientifiques internationaux ; ou d'ouvrages de vulgarisation publiés de nombreuses années plus tard, lorsqu'il occupe enfin des fonctions universitaires aux États-Unis. Cependant, des expressions reviennent constamment. « Pénétrer dans l'intimité de l'âme des Fuégiens », « sentir avec eux et comme eux » : à la manière d'un impératif moral, cet impératif scientifique place l'enquête de terrain sous le signe d'une confiance à conquérir en partageant, au jour le jour, la vie indienne. Dès le second compte rendu, Gusinde écrit :

Je les ai accompagnés jour et nuit, sans jamais manifester cette supériorité autoritaire que le civilisé impose de toutes les façons ; je me suis comporté en tout point comme eux ; je me

suis contenté de leur nourriture malgré son manque de préparation ; je me suis assis avec eux autour du feu pour me réchauffer durant les nuits froides et pluvieuses ; je les ai suivis dans leurs chants monotones et mélancoliques où ils se souvenaient de leurs chers amis et de leur peuple disparus ; j'ai partagé de même leur gaieté quand, aux heures tardives de longues journées, nous faisons une pêche abondante ; en un mot : je me suis assimilé à eux si intimement que j'ai senti avec eux et comme eux (Gusinde 1920b : 148).

Maintenir durablement pareille intimité exige une double déprise : se défaire de notre rapport au temps – les Indiens vivent dans l'instant et sont imprévisibles –, se défaire des croyances que les voyageurs et les savants occidentaux ont élaborées et diffusées sur la sauvagerie indienne. Documenter la vie spirituelle d'une culture originaire exige, donc, de rompre avec une double violence : celle de l'objectivation naturaliste et celle des rapports coloniaux. Cela se traduit, dès le premier compte rendu, par une brusque rupture de style dans l'exposé des résultats de l'expédition. Après avoir détaillé les instruments destinés aux mesures anthropométriques et énuméré les objets rapportés au musée – capes de guanaco, flèches et harpons, raclours, paniers tressés – la description impersonnelle est, brusquement, interrompue par le récit d'un « événement curieux » :

Dans la hutte de l'Indien Martin et de sa femme Ahlekolten était en train de mourir une petite fille de trois ans, issue de ce mariage. J'avais ausculté cette enfant durant mon séjour ; mais le diagnostic d'ulcère à l'estomac ne laissait espérer aucune amélioration. Le père, conformément aux croyances et aux traditions de sa tribu, attribua la mort de sa fille à une influence magique et à la sorcellerie du « jon » (médecin), un certain Minkiol, que tous les Indiens du campement redoutaient. Pour se venger de son ennemi, Martin, armé d'un terrible bâton, entra furieux dans la hutte de Minkiol, qui était alors couché sur son lit. Il se leva, une lutte s'ensuivit entre les deux hommes excités. Aux premières gouttes de sang, la vengeance de Martin était apaisée, il se retira, acclamé par les cris des femmes qui applaudissaient la bonne leçon reçue par le « jon » tellement haï (Gusinde 1920 : 25-26).

Dans ce bref récit, nous voyons agir des individualités parfaitement identifiées par leurs noms, leurs rapports de parenté, leur histoire et leurs raisons. L'évènement fugitif – une accusation de sorcellerie et sa résolution – fait apparaître l'ambivalence qui caractérise une figure centrale dans la société indienne, le *xon*, à travers des subjectivités complexes, avec leurs craintes, leurs émotions, leurs interprétations, leurs conduites à première vue irrationnelles mais qui paraissent, finalement, plus modérées que celles des Occidentaux ou des Indiens acculturés. Nous voyons aussi apparaître le groupe des femmes comme acteur collectif. Et l'on verra, plus avant, l'importance qu'elles ont prise pour répondre au désir de savoir de l'ethnologue. La rencontre de Gusinde avec les Indiens de Patagonie et de Terre de

Feu est, aussi, tributaire de leurs diverses stratégies de survie. L'ethnographe effectue, au total, deux ans et demi de terrain en se déplaçant, comme les Indiens, entre missions catholiques et exploitations des descendants de pasteurs protestants. La première expédition de décembre 1918 à mars 1919 est une progression vers le sud, à partir des missions salésiennes, en quête d'une population qui ne cesse de se dérober et les premiers comptes rendus commencent, invariablement, par une méditation mélancolique sur des cimetières en ruine. Au collègue salésien de San José, à Punta Arenas, Gusinde explore la collection ethnographique avant de s'embarquer pour l'île Dawson où les Indiens alakaluf ont été sédentarisés – déportés, dit-on aujourd'hui – entre 1888 et 1912. L'anthropologue sait qu'il n'y a plus aucun survivant sur l'île mais il déterre quarante crânes et trois squelettes entiers. Puis il se dirige vers la mission de Rio Grande : des 700 Indiens en majorité selk'nam qu'elle a accueillis en vingt ans, il ne reste plus que cinq vieilles femmes et un ménage sans enfants qui lui montrent le cimetière. Double absence, également, au départ de la seconde expédition, de décembre 1920 à fin mars 1921, qui devait être consacrée aux Indiens yamana : ceux qui viennent travailler dans les *estancias* sont invisibles et les os, au cimetière, se désintègrent dès qu'on les touche. Finalement, c'est au campement de Punta Remolino, sur les terres de la famille Lawrence, descendants du pasteur Lawrence, que Gusinde va rencontrer des Yamana vivants.

Mais s'affirme, tout de suite, ce qui cristallise la quête ethnographique de Gusinde. À la mission salésienne du Rio del Fuego, le père Juan Zanone qui partage la conviction d'un monothéisme originaire l'introduit auprès d'Indiens selk'nam qui campent sur des terres appartenant aux frères Bridges, les fils du pasteur anglican Thomas Bridges. Soit une trentaine de familles rassemblant un peu plus de 200 personnes. Malgré leur évidente occidentalisation, ces Indiens conserveraient l'institution du *klóketen* qui assure, écrit Gusinde, « l'instruction des jeunes gens aux secrets de la tribu et aux mystères des hommes » (*ibid.* : 23). Une session serait même en cours de préparation. Mais ce n'est que trois ans plus tard, en juin 1923, que les Indiens se décident enfin, après de nombreuses tractations et une surenchère dans leurs exigences en matière d'argent, de nourriture, de tabac, à dresser la Grande Tente du *Hain* pour une sorte de festival de théâtre rituel qui occupe toutes leurs soirées durant deux mois²¹.

Entre temps, Gusinde a partagé deux années de suite, comme novice et comme ethnographe, les épreuves qui assument, chez les Yamana, des fonctions analogues : en janvier 1920, il est admis à participer durant dix jours au premier degré des rites d'initiation pubertaire ; puis, en janvier-février 1922, avec Wilhelm Koppers sollicité comme témoin, il réussit à convaincre un groupe d'une

trentaine de Yamana de se rassembler dans l'île Navarino pour organiser une session de second degré d'initiation juvénile, suivie d'une session d'initiation masculine. Et, lors de son dernier séjour en 1923-1924, l'observation des rites du *klóketen* lui ouvrira celle du « collège des médecins », c'est-à-dire l'initiation chamanique. Martin Gusinde a donc réussi à documenter les institutions initiatiques de Patagonie et de Terre de Feu dans leurs diverses déclinaisons,/pubertaires, masculines, chamaniques : il a pu en observer la dernière exécution chez les Yamana, avant de convaincre un groupe selk'nam de renouer avec leurs propres traditions cérémonielles, en réactivant la compétition et l'hostilité de principe entre les deux groupes. Ce faisant, la trajectoire de l'ethnographe inverse celle que l'on attendrait d'un missionnaire de la Société du Verbe divin : une acculturation indienne à travers les procédures d'identification propres aux anciennes coutumes.

Trouver des médiateurs, faire advenir des sujets

Plusieurs catégories d'hybrides culturels permettent à Gusinde d'entrer dans l'intimité indienne. Il s'agit, tout d'abord, d'Européens transformés par leur activité missionnaire, protestante aussi bien que catholique. Le père Juan Zanone et les enfants scolarisés à la mission dont il a la charge favorisent une entreprise d'apprivoisement réciproque. Il explique aux parents venus observer l'étrange visiteur les motifs de sa présence. Il introduit Gusinde auprès de chaque famille du campement en lui indiquant les meilleurs « informateurs » ; il l'assiste dans la rédaction d'un vocabulaire selk'nam, destiné à compléter et corriger le dictionnaire manuscrit du pasteur Thomas Bridge.

Federico Lawrence, le fils cadet du pasteur John Lawrence (1844-1932) et son épouse Nelly sont, pour leur part, les médiateurs auprès des Indiens yamana. Pour mesurer le degré d'intimité que cet éleveur peut avoir avec eux, il faut faire un détour par l'histoire de la mission protestante d'Ushuaia. Installée à la fin des années 1860, sur le territoire des Yaghan-Yamana, la mission comprenait initialement deux couples, les Bridges et les Lawrence avec leurs enfants, membres de la même Southamerican Missionary Society. Durant vingt ans, ils se sont employés à sédentariser des nomades pêcheurs-cueilleurs en éleveurs-horticulteurs ; puis, de pasteur, Thomas Bridges est devenu éleveur en obtenant des terres du gouvernement argentin. Au tournant du siècle, les deux fils Lucas Bridges et Federico Lawrence se sont donné une double éducation à l'anglaise et à l'indienne, avant de fonder, chacun à leur tour, leur propre *estancia* : ils appartiennent à la première génération qui abandonne les objectifs d'évangélisation pour construire des exploitations agricoles. Le riche récit

autobiographique de Lucas Bridges nous permet de prendre la mesure de cette éducation à l'indienne. Apprendre à chasser le guanaco est le contexte ordinaire de transmission du savoir mythologique et des traditions narratives. Vivre temporairement en nomade, se livrer à des expéditions en terre onca, observer le savoir-faire des chamanes, apprendre les gestes de la lutte corps à corps, savoir décoder les antagonismes, adopter le style indien des défis réciproques et des grands rituels de pacification : autant de compétences nécessaires à l'appropriation d'un régime de relations sociales fondé sur ce que les américanistes, aujourd'hui, identifient comme un schème de prédation, et que les Indiens sanctionnent en intégrant Lucas aux épreuves initiatiques du *Hain* (Bridges 2013). Gusinde n'a pu lire l'autobiographie que Lucas Bridge publiera en 1948, de nombreuses années après son départ d'Argentine du fait de sa mobilisation dans l'armée anglaise lorsqu'éclate la Première Guerre mondiale. Mais il sait qu'il a été le principal informateur de voyageurs précédents – Barclay, Cojazzi, Furlong, Gallardo – et il entretient avec lui une correspondance sur des questions d'ethnographie, lors de la rédaction de sa première monographie au début des années 1930.

Tandis que Lucas Bridges quittait l'*estancia* de Viamonte qu'il avait fondée sur des terres selk'nam au tout début des années 1900, Federico Lawrence s'est installé comme éleveur, à une trentaine de kilomètres d'Ushuaia, à l'*estancia* de Puerto Remolino et a épousé une Indienne yamana, Nelly, qui a des liens avec tous les Indiens yamana puisque ceux qui nomadisent encore font de l'*estancia* un point de rassemblement temporaire. Passer des heures autour du feu à écouter leurs récits cosmologiques, à recueillir des termes indigènes, à partager leurs chants et leur gaieté : ainsi se présente, aux yeux de Gusinde, cette heureuse rencontre où Nelly qui parle anglais, castillan et yamana, et qu'il décrit comme profondément attachée à sa culture, ayant en aversion l'« européisme », a joué un rôle essentiel pour inciter hommes et femmes à collaborer avec l'ethnologue. Avec Guillermo Bridges, le frère de Lucas, qui, une nuit de 1913, a pénétré par erreur dans la Grande Tente des cérémonies initiatiques, Federico et Nelly Lawrence sont les premiers médiateurs de Gusinde. Pour vaincre la résistance indienne, ils feront admettre la présence de l'étranger aux cérémonies secrètes organisées à Bahia Mejillones sur leur territoire, l'île Navarino, comme un contre-don en échange des services que l'ethnologue n'a pas manqué de rendre aux Indiens dans leur vie quotidienne, qu'il s'agisse de nourriture ou de soins médicaux. Les Yamana exigent que cette présence respecte les règles de la transmission initiatique : c'est en tant que novice que Gusinde pourra participer aux activités cérémonielles.

Quant à Ventura Tenenesk, un chamane haush/selk'nam, c'est le chef âgé d'un campement selk'nam semi-nomade, descendant d'une puissante lignée d'experts rituels, qui identifie en Gusinde, prêtre-médecin-ethnographe, son double occidental et, à ce titre, noue avec lui une intense relation d'observation réciproque. À l'arrivée de l'ethnographe, ses compétences sont réduites au traitement des maladies bénignes, aux récits de ses visions oniriques, aux chants avec son *wáiyuwen* (identification locale de l'« esprit auxiliaire ») qu'il pouvait encore envoyer dans la mère-lune, à la remémoration des guerres internes et de la violence des colonisateurs. Mais Tenenesk a parfaitement incarné l'antagonisme qui, sur le plan sociologique, caractérise les rapports que les chamanes se devaient d'entretenir avec les institutions politiques et religieuses occidentales ; son caractère irascible lui a valu d'être, finalement, expulsé de *l'estancia* des Bridges et il a installé son campement au lac Fagnano. Aussi bien est-il qualifié pour affronter les menaces contenues dans la quête de savoir du visiteur étranger, rôle qu'il affectionne puisque c'est à lui que Lucas Bridges devait son admission aux cérémonies du *Hain*. De fait, on doit à Lucas Bridges le premier portrait du « sorcier Tininisk » qui, durant l'hiver 1895, avait fait son apparition près de *l'estancia* familiale d'Harberton, habituellement fréquentée par des Yaghan. Alors âgé de 23 ans, il avait été fortement impressionné par celui qui apparaissait comme l'un des deux leaders du groupe :

Son regard d'aigle, son front fuyant et son nez en forme de bec lui donnaient un air d'oiseau de proie qui ne correspondait pas du tout à la réalité, car c'était un homme bon et raisonnable. Durant les vingt-cinq années où je l'ai fréquenté, je l'ai toujours connu ainsi. Quand nous devînmes plus intimes, il se montra flatté que je lui dise qu'il devait compter parmi ses ancêtres un faucon ou un aigle (Bridges 2013 : 253).

Le chamane devint un visiteur assidu de Harberton, plus enclin à rivaliser dans les échanges de savoirs avec les fils du pasteur qu'à travailler au service de l'exploitation :

Étant un *joön* célèbre, il préférerait psalmodier et nous instruire dans les anciennes sciences plutôt que de travailler dur. Moi j'écoutais toujours avec un respect convenable ses légendes et ses croyances, mais je lui disais ouvertement, à lui et aux autres sorciers, que leur magie ne me faisait pas peur et qu'elle ne pouvait faire de mal qu'à ceux qui la redoutaient (*ibid.*).

Lucas Bridges déclare n'avoir vu que théâtre et mystification dans les rituels de cure et son enquête sur les « pouvoirs magiques », comme dirait De Martino, se conclut, tout d'abord, par une étrange séance d'initiation, fort peu conforme à celles qui seront documentées par Gusinde (*ibid.* : 307-309). Mais, pendant une vingtaine d'années, Ventura Tenenesk, son beau-frère Halimink et les « amis des montagnes » vont croiser, régulièrement, la vie de Lucas Bridges qui apprit à relever les défis



Illustration 5 : Ventura Tenenesk et sa famille à l'estancia Viamonte de la famille Bridges. © Martin Gusinde/
Anthropos Institut/Éditions Xavier Barral.

en adoptant les techniques indiennes de persuasion, à se proposer comme médiateur pour pacifier les antagonismes avec les Indiens du Nord et à convaincre, à l'inverse, le chamane de collaborer un temps avec la justice des Blancs. Cette compréhension des logiques sociales indigènes, avec ses mécanismes d'extension par la violence des groupes domestiques et de cristallisation des factions, lui valut d'être introduit dans ce qu'il désigne comme une « société secrète » – le *Hain* – grâce à la plaidoirie de l'expert qui l'avait longuement observé : « Après mention de plusieurs épisodes de ma vie qui justifiaient l'estime de ces hommes primitifs, Tininisk conclut en disant que, malgré ma ressemblance avec un homme blanc, mon cœur – que lui, en tant que *joön*, pouvait voir de ses propres yeux – était le cœur d'un Ona » (*ibid.* : 473).

La relation que Ventura Tenenesk instaure avec Gusinde apparaît, dès lors, comme une répétition de celle qui l'avait lié à Lucas Bridges. Plusieurs portraits sont disséminés dans l'œuvre de l'ethnologue, les plus détaillés et les moins idéalisés étant surtout présents dans les chapitres consacrés à la formation et à l'activité des magiciens selk'nam. On retrouve la silhouette et le regard qui avaient marqué le fils du pasteur, mais aussi la dure intransigeance qu'il dut affronter lui-même, nous le verrons :

Parmi ses contemporains, le vieux Tenenesk constituait la figure assurément la plus impressionnante de *xon*. Son physique vigoureux, la mobilité inquiète de tous ses membres, ses gestes furtifs et le feu d'une intime confiance en soi-même dont témoignaient ses yeux : tous ces traits extérieurs constituaient des avantages appréciables qui lui allaient comme un gant. Ceux qui le fréquentaient le craignaient, car il dépassait ses adversaires en tous ses talents, il ne redoutait pas la violence, et il était totalement sans scrupule dans le choix des moyens, y compris les plus dangereux. Son âge avancé, sa vaste expérience et sa connaissance profonde des anciennes traditions et des coutumes tribales augmentaient son aura (Gusinde 1990 : 702-703).

Le vieux chamane répond à la destruction de son peuple – qu'il pleure dans ses récits et ses chants mélancoliques – par un pacte ethnographique avec le visiteur occidental. Il l'installe en position de neveu, dans une cabane voisine de la sienne, avec son neveu Antonio Toin qui parle l'espagnol et sert d'interprète dans les longues conversations entre le vieil Indien et le jeune ethnologue. Toin élabore avec le chamane, réticent à expliciter son savoir-faire, les réponses qu'il convient de donner aux questions de Gusinde. Après de longues heures de discussions nocturnes autour du feu, l'ethnologue et son interprète vont se coucher la tête pleine d'idées qui les empêchent de dormir. C'est aussi Toin qui sauvera Gusinde au cours d'une tragique traversée de la cordillère Darwin, entreprise malgré l'avis

du chamane, pour retourner en Europe afin de soigner le scorbut dont le prêtre perçoit les premiers symptômes.

Cependant, l'impératif que s'est fixé l'ethnographe – « pénétrer dans l'intimité de l'âme des Fuégiens » – paraît d'autant plus exorbitant qu'il ne reste plus, des anciens modes de vie, que quelques campements et quelques centaines de *peones* qui dépendent du travail saisonnier dans les *estancias*. Pour passer de la constatation amère de la disparition de l'objet même de son enquête, au monument d'ethnographie des institutions sociales et de la mythologie des Indiens de Patagonie et de Terre de Feu auquel il travaillera jusqu'à sa mort, Martin Gusinde doit également composer avec plusieurs logiques indiennes à l'œuvre : l'une relève de ce schéma de prédation qui conduit à absorber l'étranger à travers une acculturation qui fixe ses propres règles et permet de réaffirmer temporairement ses propres hiérarchies ; l'autre relève de la logique du « dernier », au sens que Daniel Fabre a donné à ce terme : un individu-monde qui se fait le porte-parole d'un peuple vaincu par l'Histoire (Fabre 2008) ; une autre encore relève d'un désir de modernité auquel l'ethnologue donne accès et satisfaction. Toutes ces motivations peuvent d'autant plus facilement se renforcer mutuellement que tous les interlocuteurs de Gusinde – Indiens et Européens – sont chacun à leur façon des individus entre deux mondes, entre deux cultures.

« Sentir avec eux et comme eux » c'est, aussi, reconnaître des individualités, que l'on retrouve au fil des monographies, avec leur nom, leur caractère, leur histoire et leur plus ou moins grand intérêt pour « la vie d'autrefois ». Ainsi, dans une économie où chacun fabrique encore les objets dont il a besoin, l'enquêteur identifie l'existence d'« artisans » : ceux qui détiennent une plus grande habileté technique pour la fabrication des ustensiles ou des parures. De même, pour recueillir des récits mythologiques, il prend soin de solliciter plusieurs générations d'Indiens, les plus jeunes, comme Toin ou Ixiol, permettant de faire plus facilement transiter les récits des anciens vers leur compréhension en termes contemporains. S'agissant de ses informateurs, certes Gusinde ne nous livre pas de biographies détaillées, mais la description des situations qui lui donnent accès à tel ou tel savoir fait, ça et là, surgir des sujets avec leurs intentions, leurs émotions. Cette attention à faire exister des individus participe du paradigme anthropologique théorisé par l'école de Vienne, mais Gusinde en fait une interprétation toute personnelle en reportant cette exigence sur les choix visuels qui guident son travail de documentation photographique.

Celui-ci intensifie les moyens déjà mis en œuvre par le père Alberto Agostini – un salésien qui a systématiquement documenté, en 1914, les occupations féminines et se faisait photographe aux



Illustration 6 : Antonio Toin, neveu de Tenesk : « mon sauveur ». © Anthropos Institut/CAEA Buenos Aires 1990.



Illustration 7 : Le père Alberto Maria de Agostini avec Pachek, un chamane selk'nam. © Musée salésien
Maggiorino Borgatello.

côtés de Pachek, un vigoureux chamane enveloppé dans sa cape de fourrure, la main familièrement posée sur l'épaule du prêtre – pour rompre avec les opinions communes et savantes les mieux assurées et, ce faisant, prendre parti dans les conflits du temps entre science et religion. L'économie visuelle qui prend en charge le rejet du paradigme évolutionniste s'efforce de déstabiliser les habitudes sémiotiques qui ont prescrit des manières d'objectiver l'autre. Dans chaque campement, dans chaque *estancia*, Gusinde réalise des photographies de groupe et des portraits individuels où, loin d'être situés dans un ailleurs intemporel, les Indiens sont saisis à travers toutes les stratifications sociales de mondes métissés (Palma 2008). Ainsi, les Indiens yamana qui travaillent à l'*estancia* de Punta Remolino posent en groupe, dans des vêtements européens plus ou moins misérables, plus ou moins endimanchés, qui attestent la pluralité des mondes qui se croisent dans les exploitations d'élevage. Les indications qu'elles portent au dos précisent des noms, des prénoms, des âges, des relations de parenté. Mais elles sont restées dans les archives du prêtre photographe, ne pouvant servir à fixer l'image d'une culture « originaire » que le volume annexe de planches photographiques et de motifs des peintures corporelles qui accompagnent chaque monographie s'emploient à diffuser.

Révéler une « culture originaire », au sens anthropologique et théologique de l'école de Vienne, procède d'une double rupture délibérée avec les codes visuels qui, au XIX^e siècle, ont anthropologisé les peuples colonisés à travers le paradigme évolutionniste et avec l'éthique corporelle imposée par la christianisation. Certes, Gusinde produit des documents pour l'anthropologie physique, mais il pratique aussi un art du portrait à l'opposé de ce modèle. Il répond au souci de faire apparaître « autrui comme vraie présence ²² », dans une double adhésion : à la redéfinition de l'expertise ethnographique dont Franz Boas est tenu pour le modèle aussi bien qu'à la version théologique de l'universalisme qu'incarne Wilhelm Schmidt. À rebours des codes de la bienséance occidentale, Gusinde déshabille les corps que les missionnaires avaient recouverts et que les colons avaient affublés de guenilles, pour faire advenir des sujets égaux, sinon supérieurs, en dignité à ceux qui doutaient de leur humanité, où la splendeur des corps peints drapés dans de somptueuses fourrures est domestiquée par les mêmes liens familiaux qui structurent la parenté occidentale – le couple des parents et leurs enfants, une mère et son fils, une tante et sa nièce, une grand-mère et sa petite-fille : les Indiens du « bout du monde » font leur entrée dans le regard occidental à travers une forme intermédiaire qui assure l'imprévisible coprésence de deux mondes que tout sépare. Une coprésence que De Martino qualifiera de « rachat », un terme où l'on ne peut pas ne pas entendre une résonance chrétienne.

Éprouver l'initiation : version yamana

Est-ce l'expérience de l'accès réservé aux savoir-faire de la prêtrise qui a convaincu le jeune ethnographe du bénéfice d'éprouver personnellement un autre dispositif d'identification collective et d'accès à une compétence réservée ? Quoi qu'il en soit, gagner la confiance des Indiens, comme l'écrit Gusinde, ne consiste pas seulement à les traiter comme des semblables ou, d'un point de vue chrétien, comme « des frères ». Comme le fait au même moment Knud Rasmussen en terre canadienne, persuadé d'accéder avec les Inuit iglulik à la vie spirituelle d'un peuple de l'âge de pierre, et comme le fera plus tard Marcel Griaule chez les Dogons, Gusinde, fasciné par le contraste entre le dénuement matériel et la profusion d'univers saturés d'« esprits », inscrit son travail documentaire dans un paradigme initiatique. L'enquête scientifique est assimilée aux procédures contrôlées de révélation des secrets de la métaphysique fuégienne, pour dévoiler au monde occidental la richesse d'une cosmogonie ou d'une religion (Charuty 2012). Or adhérer à ce modèle de compréhension des architectures symboliques qui rendent un monde habitable conduit l'ethnographe à participer aux jeux de pouvoir qui contrôlaient, dans l'entre-soi indien, une inégale distribution des savoirs culturels et que reconduit l'univers métisse des *estancias*. Nous pouvons les reconnaître car, de manière exceptionnelle, en contrepoint d'un texte impersonnel qui paraît respecter les principaux canons de l'ethnologie naturaliste, comptes rendus de mission et monographies révèlent un texte second, où l'ethnographe rapporte de nombreux moments d'interlocution, de ruses réciproques, voire d'affrontement, détaille ses réactions corporelles, ses interrogations, ses surprises et ses craintes, et retourne ainsi vers soi le questionnaire qu'il avait élaboré pour l'autre.

La progression de Gusinde au sein des rites d'initiation yamana s'est faite en plusieurs temps, conformément à la coutume indienne qui prévoyait, rappelons-le, deux passages successifs par le *ciexáus*, l'initiation pubertaire partagée par les deux sexes, et réservait aux garçons les épreuves du *kína*, l'initiation masculine. Commencé en 1921, cet apprentissage se poursuit et s'achève un an plus tard, dans des conditions très différentes puisque Gusinde se présente, alors, accompagné de Koppers dont les Indiens acceptent l'intégration comme observateur, plus que comme novice. De retour à Vienne, ce dernier multipliera durant plusieurs années les publications hâtives sur la religion et la langue des Yamana, incitant dès lors Gusinde à donner la priorité à l'ethnographie selk'nam pour son premier livre. Cependant, c'est bien l'expérience yamana qui est première dans ce partage de l'intimité indienne. Observons-la de près pour restituer à la notion de paradigme initiatique que l'on emploie,

depuis Clifford, pour caractériser un style d'écriture ethnologique, sa pleine dimension de pratique d'enquête, plutôt que de stratégie rhétorique.

De fait, il n'est pas toujours aisé de différencier, dans tous les textes produits par Gusinde, ce que fut sa première expérience de novice privé des ressources les plus habituelles de l'ethnographe – poser des questions, prendre des notes – de celle du candidat aguerri incitant ses hôtes à rejouer les anciennes coutumes, en échange d'une possible médiation pour l'attribution de terres. Cette première mise à l'épreuve, lors de son retour en 1921 chez les Lawrence à Punta Remolino, fait tour à tour l'objet de deux styles narratifs. L'un présente toutes les caractéristiques d'un récit ethnographiquement correct : découverte par hasard d'un indice et efforts déployés pour faire accepter par l'autre les exigences du savoir occidental ²³. L'autre, en revanche, dévoile un théâtre de la ruse – celle de l'ethnographe et celle de Nelly – qui déplace, dans le registre de l'accès au savoir ethnographique, ce que Michael Taussig a, très justement, nommé la « comédie du secret » que se jouent les hommes et les femmes yamana, s'agissant de l'existence d'« esprits » (Taussig 1999 : 121-126). Dans la journée, Gusinde partage les activités des hommes et des femmes, avec Nelly il fait le tour du campement pour inventorier les objets de la vie domestique, ramasse des coquillages sur la plage ou se joint aux hommes dans les canots pour pêcher ; le soir, il incite les hommes à se rassembler pour des veillées où l'on fait revivre « les Yamana des temps anciens ». Un soir, il remarque qu'avant de raconter certains récits, le vieil Alfredo exige que les enfants aillent se coucher et à sa question « Pourquoi tu ne racontes pas ces histoires lorsque les enfants sont présents ? », un autre Indien plus jeune lâche pour explication : « Seulement ceux qui ont assisté au *ciexáus* peuvent savoir tout ça ! » C'est alors que Gusinde va entrer, à son tour, dans la comédie du secret que reconduisent les hommes et les femmes :

Lorsque je demandai ce qu'il [le mot *ciexáus*] signifiait, ma demande eut un effet très particulier. Tous [...] demeurèrent enveloppés dans un étrange silence et adoptèrent une attitude comme si cette parole n'avait pas été prononcée. Au vu du comportement de tout le groupe, je dus conclure qu'ici on avait dit quelque chose par inadvertance et que l'on avait prononcé un mot qui ne devait jamais être révélé. Dans cette situation tendue, je me gardai de parler davantage et encore moins d'enquêter sur le sens du mot *ciexáus*. D'un coup, on avait rompu le fil de notre conversation, d'habitude fluide et animée, et tous évitèrent, craintifs, de retourner sur le sujet... Lorsque quelques chiens commencèrent dehors à s'agiter en poussant des aboiements aigus, les hommes se levèrent d'un saut, prématurément excités comme s'il fallait éviter une grande calamité. Le malaise de cette situation pénible avait brusquement disparu et tous retournèrent à leurs tentes. Moi-même je ne leur adressai pas un mot (Gusinde 1986 : 174).

Comment poursuivre l'enquête ? Gusinde pense, d'abord, solliciter l'aide habituelle de sa médiatrice : « Mais comment devais-je me comporter pour examiner avec elle cette question... si, par hasard, il s'agissait d'un point à propos duquel les femmes ne peuvent rien savoir ? » Puis il met au point une stratégie : se montrer suffisamment affligé pour attirer son attention, ce qui ne manque pas d'arriver :

Le troisième jour, finalement, elle s'approcha de moi avec son habituelle gentillesse et me demanda à voix basse si j'étais malade. « Ah, dis-je d'une voix tremblante, je suis très malade, malade de l'âme !... Depuis que je suis ici les hommes et les femmes m'ont raconté des choses merveilleuses sur les Yamana d'avant ; mais ils ne me disent rien sur le *ciexdus*. Je ne peux plus le supporter ! C'est pour ça que je suis triste ! » (*Ibid.* : 175.)

Les jours suivants, les femmes les plus âgées se montrent toutes disposées à lui raconter des récits mythiques qu'il traduit avec l'aide de Nelly, laquelle finit par lui dire que ces récits racontés depuis trois jours sont ceux-là mêmes qu'entendent les adolescents pubères durant le *ciexdus*. En somme, les femmes ont entrepris l'éducation de l'ethnographe, avant que les hommes n'aient décidé son admission aux épreuves qui « font » un authentique Yamana. Mais elles ont respecté la forme initiatique d'apprentissage : dire sans dire qu'on le dit, dévoiler sans déclarer que l'on dévoile. Ce faisant, elles ont transmis un savoir en installant l'étranger dans une position symétrique à la leur : Gusinde ne sait pas qu'il sait, elles savent qu'elles ne doivent pas savoir.

Après avoir fait monter les enchères en nourriture, en tabac et en argent, les hommes ont décidé de construire la Grande Tente cérémonielle pour admettre Gusinde, avec deux autres novices. Chacun est placé sous la tutelle de deux parrains. Chris et son épouse Gertie qui n'ont pas, eux-mêmes, d'enfants seront les parrains de Gusinde. La minutieuse description de cet ensemble d'épreuves, sous le contrôle du vieil Alfredo, met l'accent sur l'effort de maîtrise physique requis pour garder de longues heures durant la même position, éveillé ou endormi ; les apprentissages techniques, les préceptes moraux, les récits mythiques, les jeux, les danses, les chants. L'ethnographe note aussi que Nelly fait « profiter » ses trois filles adultes qui n'ont pas bénéficié des rites coutumiers en les conduisant plusieurs fois par jour dans la Grande Tente.

L'année suivante, les cérémonies se déroulent à Puerto Mejillones, sur l'île Navarin, sous la conduite d'un Indien plus jeune, Santiago, désigné pour servir aussi, lui et son épouse, de parrains pour Koppers, tandis que Gusinde conserve les siens. Six novices se joignent, cette fois, aux deux Européens pour toutes les activités rituelles qui se succèdent durant une dizaine de jours. La description



Illustration 8 : Martin Gusinde, postulante au ciéxaus, 1921. © Martin Gusinde/Anthropos Institut/Éditions Xavier Barral.

qu'en donne Gusinde s'attache à différencier les séquences qui se répètent des variations qu'autorise la tradition ainsi que les styles respectifs des instructeurs. L'ethnographe s'emploie à caractériser l'attitude « contemplative » des participants, l'impression de temps suspendu, les variations sonores du chant qui, nuit et jour, ne doit jamais s'interrompre ainsi que les diverses manières dont on terrorise les novices. À l'appui de ce remarquable effort de description, sont insérées de longues citations des propos des initiateurs.

Arrêtons-nous sur la première séquence : chacun des novices terrorisés, emmené dans la tente la tête couverte d'un capuchon de cuir, au milieu des cris et des vociférations, est présenté à son parrain avant d'avoir à lutter au corps à corps avec *Yetaita* – un « esprit » masqué – jusqu'à ce qu'il entende un cri qui semble sortir du sol, et qu'un des initiateurs annonce : « *Yetaita* est mort maintenant. » Le garçon auquel on enlève le capuchon doit, alors, regarder attentivement son agresseur pendant qu'on le met en garde : « Observe bien, c'est ton parent, ce n'est pas un *yetaita* !... celui-ci s'est peint comme un *yetaita*, garde-toi de *Yetaita* ! Accomplis avec exactitude tout ce qu'on exige de toi ici dans le *ciexáus* » (*ibid.* : 818). Le parent « reconnu », qui n'est autre que son parrain, va s'asseoir près du novice pour poursuivre ses fonctions d'initiateur.

En reprenant ses notes de terrain, quinze ans plus tard, l'ethnologue pose, alors, des questions inédites auxquelles nous ne serons en mesure de répondre que bien plus tard : qu'éprouvent les novices yamana lorsqu'ils doivent reconnaître un parent, au lieu de la présence terrorisante de *Yetaita* ? Comment qualifier l'épreuve qu'ils viennent de traverser ? Une question qu'il a déjà posée en rendant compte des rites selk'nam : qu'éprouvent les novices en soulevant le masque du terrible *Shoort* (une catégorie d'esprit initiatique) qu'ils viennent d'affronter en corps à corps ? La réponse ne serait-elle pas dans ce récit d'expérience que son parrain lui a livré, comme une mise en garde, en se remémorant sa propre initiation, près de trente ans auparavant ?

Lorsque *Yetaita* fut à nouveau parti, on m'enleva le morceau de cuir qui me recouvrait la tête. Mon parrain se plaça immédiatement devant moi et me regarda avec une expression sérieuse. Je tremblais de peur [...]

— Tu as vu celui qui a sauté hors du feu ?

— Oui.

— Sais-tu bien de quoi il s'agit ?

— (d'une voix apeurée) Il est sorti de terre !

— Oui, c'est sûr, c'était *Yetaita*, celui qui vit sous terre.

— Il est venu ici !

J'ai eu à nouveau très peur. Au bout d'un moment, mon parrain ajouta :

— Tu crois que c'était réellement *Yetaita* ?

Complètement terrorisé, j'ai répondu :

— Oui !

— C'était moi ! J'ai fait comme *Yetaita* qui vit sous terre. Garde-toi de lui ! Il te surveille attentivement, pour voir si tu fais exactement ce qu'on te dit. Mais tout ce qui arrive ici dans la Grande Tente n'est pas une illusion !

Pour décrire la « désillusion » à laquelle sont soumis tous les novices, on peut, aujourd'hui, emprunter plusieurs voies qui rendent compte, chacune à leur façon, de la transformation, et non de l'abolition, qu'opèrent les initiateurs en révélant la nature humaine des esprits ou des génies menaçants. Tout d'abord, avec Octave Mannoni, la voie de la structure logique des énoncés de croyance qui s'est construite, au début des années 1960, entre clinique psychanalytique et ethnographie : « Je sais bien, mais quand même ²⁴... » Ou bien, l'apport, au début des années 1990, de l'ethnologie africaniste qui a théorisé le statut distinctif des entités initiatiques : en contrastant leur caractère, tour à tour, « simulé » et « dissimulé » avec l'invisibilité des autres puissances qui peuplent les univers religieux, elle a mis en évidence l'autoréférentialité de ces rites d'engendrement de l'identité sociale (Zempleni 1993). Enfin on peut, avec Michael Taussig, recourir à la notion de transgression empruntée à Georges Bataille : l'expérience paradoxale que traverse l'initiant est celle, non d'une désillusion, mais d'une affirmation qui procède par « négation d'une négation ». Dans l'acte de démasquer qui consacre le secret qu'il détruit s'affirme le pouvoir de la transgression ; le dévoilement est, ainsi, analogue à un sacrilège qui, comme le sacrifice, consacre ce qu'il détruit (Taussig 1999).

Bien sûr, Martin Gusinde ne conceptualise pas en ces termes le travail du négatif pratiqué par les Indiens de Terre de Feu, mais il est le premier ethnographe à recueillir des récits à la première personne de cette épreuve d'incorporation des règles sociales. Se pose, alors, une autre question. Placé dans une position de méconnaissance symétrique de celle des femmes, puis soumis à la même injonction du secret à l'égard de celles qui « ne doivent pas savoir », quelle a été l'expérience de l'ethnographe en tant que novice ? Comment les Indiens s'y sont-ils pris pour lui imposer les exigences, non d'une observation participante, mais de l'expérimentation personnelle de leur savoir en matière de transmission culturelle ? Les Yamana ont d'abord adopté une forme ancienne de dévoilement qui substitue au corps à corps avec *Yetaita* une alternance d'injonctions à voir à distance et à toucher l'« esprit » ou son auxiliaire dans un vacarme terrifiant. Puis le vieil Alfredo a introduit une variante remarquable : « Si tu ne respectes pas nos recommandations, nous prendrons des mesures contre toi [...] ne crois pas que tu échapperas

au châtement mérité. Parce que “*Aquél-allá-arriba*” [“celui-là là-haut”, *Watauineiwa* note Gusinde] t’observe partout et te châtera par une mort prématurée, toi ou tes enfants » (Gusinde 1986 : 819). L’année suivante, à tous les novices – y compris Koppers, note Gusinde – rassemblés autour de lui en demi-cercle, le vieil aveugle Whaits a livré, d’une voix pathétique, un récit étiologique de *Yetaita*, condamné à vivre sous terre, « mort pour toujours », pour avoir abandonné le *ciexdus*. Puis, signalant qu’il s’agit là du « secret » que se transmettent les initiés, il s’est à son tour livré à une singulière exégèse que Gusinde transcrit et explicite, à son tour, entre crochets :

Cette tromperie [comment *Yetaita* vivait réellement sous terre] est nécessaire. Nous devons dire aux novices qu’il existe un *Yetaita* pour qu’ils aient peur et effroi. Mais nous le disons seulement pour qu’ils le croient. Pour qu’elle [cette croyance erronée] leur fasse du bien ! Maintenant vous le savez [comment est la chose] ! Mais gardez-vous de dire maintenant : tout cela [dans le *ciexdus*] est une tromperie [...] Maintenez la réserve absolue sur *Yetaita* ! Mais gardez-vous de *Watauineiwa*, qui est le vrai *Yetaita* (*ibid.* : 850-851).

Rassemblant alors, en deux notes successives, ce que fut sa propre expérience d’une année sur l’autre, Gusinde peut rétrospectivement commenter : « C’était la première fois que j’étais confronté aux idées religieuses des Yamana, en particulier à leur croyance en un Être suprême mais, dans la Grande Tente, je n’en ai pas eu la compréhension nécessaire, car il m’était interdit de poser la moindre question » ; puis d’ajouter : « *Watauineiwa* est un esprit réellement existant, alors que *Yetaita* est seulement une invention » (*ibid.* : 851). Plus tard encore, riche de son expérience chez les Selk’nam, il pourra intégrer à sa réflexion l’exercice comparatif auquel se livrent ses interlocuteurs yamana et faire de *Watauineiwa* « le grand législateur et vengeur », publiquement institué, tandis que *Yetaita* aura le même statut sociologique que la redoutable *Xálpén* de la mythologie selk’nam (*ibid.* : 860).

Le récit que Koppers a publié en 1924, en reléguant Gusinde à un rôle secondaire, peut éclairer l’irruption de *Watauineiwa* dans ce contexte rituel et, surtout, la focalisation sur ce nom qui retient l’attention des ethnographes aussi bien que des Indiens. À la différence de Gusinde, ce ne sont pas les problèmes de description d’une action rituelle qui concentrent l’intérêt de Koppers. Ce qui retient le théoricien est, avant tout, la vérification de cette fiction anthropologique et théologique – un « Être suprême » – préfiguration originaire du Dieu chrétien. Aussi, depuis son arrivée chez les Lawrence, toute occasion est-elle bonne pour faire de ce *Watauineiwa* qui, depuis l’année précédente, suscite la perplexité de Gusinde – n’est-ce pas une invention chrétienne ? – un bon candidat à cette fonction. « *Watauineiwa* like God, like Christian God », a déclaré, un jour de janvier, une vieille Indienne, Mary, lassée des questions de l’étranger alors que les femmes s’activent dans la buanderie. Là encore,

les compétences de Nelly Lawrence seront précieuses. Deux jours plus tard, avec une autre Indienne qui, n'ayant pas perdu d'enfant, peut prononcer le nom de cette puissance de vie et de mort, elle livre aux missionnaires ethnologues un ensemble de paraphrases et de formules d'invocation²⁵ qui vont relancer, dans la communauté scientifique internationale, le débat sur les conceptions religieuses des Indiens de Terre de feu, après avoir semé le trouble jusque dans l'esprit du vieil anglican John Lawrence (Koppers 1997 : 132-133)²⁶.

En lui faisant éprouver, dans son corps, la transformation logique mise en acte dans le *ciexáus* et en l'invitant à prolonger mentalement le processus de déplacement, les initiateurs du jeune ethnographe lui ont donc permis de projeter sur un dispositif rituel indigène ses propres questions et ses propres attentes, autant dire de vérifier la vérité culturelle à laquelle tout disciple de Wilhelm Schmidt se doit d'adhérer : l'existence d'une Révélation primitive. Une « Révélation » qui éclaire la valeur incarnée par les trois masques que Gusinde offrira au Musée missionnaire du Vatican²⁷ : non pas une victoire du christianisme sur des esprits païens mais, bien plutôt, la trace matérialisée d'une forme inattendue de traduction culturelle que quelques Indiens ont imposée à leurs visiteurs, en réponse à leur propre entreprise de traduction. Cette leçon anime, de manière souterraine, toutes les épreuves qu'exige la résurrection d'une culture originaire : celles imposées par les Yamana comme celles dont il va faire la rude expérience avec les Indiens selk'nam.

Éprouver l'initiation : version selk'nam

Gusinde est convaincu, par la littérature disponible, que les cérémonies initiatiques selk'nam sont toujours pratiquées mais il a attendu d'établir avec les Indiens qui ont l'habitude de se regrouper au lac Fagnano des relations suffisamment confiantes pour aborder la délicate question de sa participation. Apprenant que Tenenesk devait assurer les fonctions d'instructeur pour les prochaines cérémonies prévues pour l'hiver 1922, il met à profit une brève visite pour négocier sa participation alors même que les accords passés avec les Yamana ne lui permettraient pas de rester jusqu'à l'hiver dans la mission salésienne. S'ensuit une stratégie de persuasion réciproque où chacun déploie les ruses et les raisons de sa propre culture. « Si tu veux voir notre *Klókleten*, il faudra que tu donnes beaucoup », prévient Tenenesk, qui assure que les prochaines cérémonies seront exceptionnelles : « Je suis en train de préparer des choses qui rarement se répètent, j'appellerai beaucoup de monde, ainsi la fête sera d'autant plus belle. Un *Klókleten* aussi beau que celui de l'hiver prochain, il y a bien longtemps que cela ne s'est vu ! »

(Gusinde 1990 : 792.) Gusinde se garde bien de décevoir son rusé interlocuteur. Quelques semaines plus tard, Tenenesk et son fils s'arrêtent chez les Lawrence, à Punta Remolino, en route pour Ushuaia. Il est entendu que les préparatifs commenceront à leur retour mais les aléas météorologiques rendent la cordillère infranchissable. De retour, en avril 1923, au campement près du lac Fagnano, Gusinde peut se prévaloir d'un nouveau savoir, celui des cérémonies initiatiques et du théâtre rituel des Yamana, pour lesquels les Selk'nam incarnent l'ennemi commun.

Le candidat entreprend, dès lors, de transposer l'antagonisme traditionnel dans le registre d'une compétition culturelle en décrivant, avec force détails, la beauté des cérémonies auxquelles il vient d'être admis. Les uns et les autres se livrent à une minutieuse comparaison des qualités respectives des deux ensembles cérémoniels. En échange de son admission, Gusinde se fera le porte-parole auprès des Yamana de la beauté des cérémonies selk'nam ; l'enthousiasme de ses interlocuteurs paraît à son comble mais ils ne se préoccupent guère d'envoyer les invitations ; il faudrait, explique Tenenesk, fournir beaucoup de viande pour nourrir le campement. Gusinde fait étalage de générosité : il achètera le bétail nécessaire pour une abondante nourriture, rétribuera le travail des cuisinières et fournira du tabac aux instructeurs. Car il sait – et on ne manque pas de le lui rappeler – à quelles conditions Lucas Bridges a été admis dans la Grande Tente : libérer les Indiens, durant les longues journées d'activités cérémonielles, de leurs obligations pour assurer la subsistance du campement.

Tandis que l'ethnographe s'efforce de mettre les Indiens au travail, Tenenesk commence l'instruction du novice, là encore sans dire qu'il le fait, mais en signifiant l'importance et la solennité du savoir qu'il s'apprête à transmettre. Le froid et le vent ont fait se rassembler jeunes et vieux autour du feu, dans la tente du chamane. Il y a là aussi son beau-frère Halemink, un chamane plus jeune. Après divers propos, Tenenesk se lance : « Au commencement était *Temáukel*... » N'est-ce pas là, se demande après coup Gusinde, le nom de cet Être Suprême dont les Selk'nam ne parlent jamais ? Il note soigneusement la date de cette « révélation » – le 17 mai 1923 – que lui confirme quelques jours plus tard, comme en écho à la vieille Mary, Hotex, un Indien qui, lui, a manifestement retenu la leçon des missionnaires salésiens : « *Temáukel* des Selk'nam c'est comme le Dieu des chrétiens » (*ibid.* : 466-467). Mais, à sa grande confusion, Gusinde se voit administrer une sévère leçon de convenance lorsqu'il incite, un peu plus tard, le chamane à poursuivre l'exposé de cette création théologique : « On ne doit pas parler à n'importe quelle heure de *Temáukel*, ni le faire comme si l'on parlait des ancêtres... il ne faut pas en rire ! » À distance du terrain où il a recueilli les effets d'une acculturation chrétienne, en particulier dans cette sorte de catéchisme destiné aux jeunes novices où Halemink détaille, à son



Illustration 9 : Martin Gusinde au campement du lac Fagnano, juin 1923. © Martin Gusinde/Anthropos Institut/Éditions Xavier Barral.



Illustration 10 : Ventura Tenesk, en instructeur au Hain, 1923. © Martin Gusinde/Anthropos Institut/Éditions Xavier Barral.

tour, les propriétés de *Temáukel* et les règles de conduite à observer, le prêtre ethnographe exposera longuement dans ses articles et sa monographie les critères qui permettent d'assigner une religion aux Selk'nam : ce fameux monothéisme antérieur à l'arrivée des missionnaires qui, assure-t-il, est sans relation avec les institutions initiatiques.

Pour sa part, Tenenesk poursuit ses propres observations, qui peuvent prendre des allures de discussion entre experts : le prêtre médecin est-il bien son double occidental ? Qu'est-ce donc que cette chose blanche que Gusinde donne aux malades et qui a guéri sa femme de son mal de tête ? Lui-même en a éprouvé les bienfaits, mais encore faut-il en comprendre les effets, en les pensant dans le langage que lui fournit sa culture pour identifier des composantes de la personne, des manifestations du mal et des pouvoirs thérapeutiques :

Tenenesk se répandit en conjectures et en réflexions sur la forme d'action de ces cachets. En premier lieu, il souhaitait savoir si nous autres, les *xons* blancs, nous rencontrions le *kwáke* avec l'aide de *l'atemo* du *wáiyuwen*, comme le faisait le *xon* selk'nam. Surestimant mes facultés, il me déclara : « C'est que tu es un *xon* capable. Je t'ai observé, tu dois avoir un *atemo* très bon ! » [...] il ne fallait pas décevoir le vieux, et il fallait que je découvre l'intention de ses propos. Je répliquai : « Certainement, nous autres les *xons* européens, aussi, nous reconnaissons le *kwáke* qui est dans le corps d'une personne qui souffre ; mais ce *kwáke* est très différent du vôtre. Nous, nous devons toucher et écouter, donner des petits coups et observer, et parfois utiliser un petit tube [Gusinde utilise parfois un stéthoscope]. Nous devons utiliser tout ceci car la puissance de notre vie est moins grande que la vôtre ; regarde : comme je le fais moi-même, nos *xons* européens utilisent des lunettes ; nous en avons besoin parce que nous voyons très mal ! » Cette explication fit beaucoup rire le vieux qui plaignit la faiblesse de notre compétence : « C'est impossible que vous soyez de bons *xons*, si vos yeux sont si faibles ! Un bon *xon* selk'nam est doté d'une puissance visuelle très grande, avec son *yawâtem* il reconnaît le *kwáke* à une grande distance ! » Mais comment répondre à l'autre partie de sa question : « Quand un *xon* selk'nam est demandé pour faire disparaître un mal, il doit chanter et extraire le corps avec sa bouche. Pourquoi ne chantes-tu pas quand un malade vient dans ta tente ? Tu lui donnes seulement cette chose blanche. Comment cela peut-il attraper un *kwáke* ? » J'ai seulement pu lui rétorquer : « La chose blanche va au lieu de la douleur et la douleur cesse. » Le vieil Indien vit immédiatement le point faible de mon affirmation : « Oh le *kwáke* est dans le corps du malade ! Sans chanter, le *kwáke* ne sort pas du corps [...] » (*ibid.* : 714)

Et Gusinde de commenter : « Sans aucune distinction, les indigènes s'attachent à leurs idées traditionnelles. » Pour autant, le *xon* occidental qui est admis aux épreuves du *klokléten* n'est pas dispensé de traverser les performances énigmatiques où se mêlent le jeu, le défi, la peur, la faim, la

fatigue, l'exaltation et la souffrance. Durant les deux mois que vont durer les activités cérémonielles, la redoutable *Xálpén* (entité féminine marquée par la voracité sexuelle) exige, chaque nuit, de nouveaux amants qui ne peuvent résister à ses désirs sous peine de mort. Les hommes pénètrent dans la Grande Tente et le silence de la nuit est déchiré par un cri répété, *wa*. Les femmes qui reconnaissent la voix savent qui est ainsi exposé à la très sensuelle *Xálpén* et ne manifesteront aucune jalousie lorsque l'homme réapparaît dans le campement, épuisé. Ses parentes se montreront, tout au contraire, particulièrement attentionnées, note Gusinde. Lui-même a dû, une nuit, répondre à l'appel de *Xálpén* et il a, selon les instructions données, fait retentir tous les quarts d'heure un *wa* qui lui paraissait fort inquiétant. Comme on lui expliquera plus tard, les femmes, qui n'avaient pas manqué de le reconnaître, tentaient inquiètes d'apaiser les ardeurs de *Xálpén* : « Laisse tranquille, enfin, ce bon *koliot*. Combien de temps vas-tu violenter ce pauvre ? Ce blanc te plaît spécialement, hein ? » Le lendemain, le *koliot* apparut au campement « en feignant une grande fatigue », qui lui valut des regards compatissants (*ibid.* : 919). Mais si le prêtre ethnographe paraît entrer avec aisance dans ce théâtre rituel plus proche de notre carnaval que du théâtre liturgique chrétien, d'autres situations ont, à l'évidence, exigé de plus grands efforts.

Plusieurs affrontements qualifiés d'« incidents qui ont failli lui coûter la vie » ponctuent le déroulement cérémoniel de cet été 1923. C'est, tout d'abord, dans les tractations qui ont précédé les préparatifs, l'hostilité de Halemink auquel revient de droit la charge d'« inspecteur de la cérémonie », hostilité qu'il signifie ostensiblement par son absence lors de l'accord publiquement établi, puis par l'exigence d'une somme d'argent tellement faramineuse qu'elle suscite l'incompréhension des Indiens eux-mêmes. Sur le champ, Gusinde règle à la manière occidentale ce qu'il interprète intuitivement comme une expression de l'antagonisme traditionnel entre chamanes. À l'adresse d'Halemink : « Si tu ne souhaites pas adhérer à ce que nous avons décidé, ces hommes et moi, tu peux t'en aller où tu veux ! Si tu ne participes pas, nous ferons les célébrations tout seuls ! » Puis « avec dureté », note-t-il rétrospectivement, à l'égard de tous : « Si ce que je vous ai offert ne vous convient pas, je m'en vais chez les gens du Nord ! Là oui, je serai bien reçu ! Dépêchez-vous de vous décider ! » (*Ibid.* : 797.) Cette démonstration d'autorité fut efficace et, après un cadeau supplémentaire, l'ombrageux Halemink devait se rallier à la décision collective. Le 21 mai 1923, on dressa enfin la Grande Tente et, le lendemain, les cérémonies purent commencer. Placé à l'entrée de la tente d'Halemink, le prêtre ethnographe a le temps d'observer la lente transformation des deux novices dénudés en corps peints et d'entendre les lamentations des femmes. À son tour, il est saisi par le bras pour être emmené à l'intérieur de l'espace

rituel : « Pauvre *Mankačen* [chasseur d'ombres], comme les esprits vont le torturer ! Combien il devra souffrir ! », se lamentent les femmes.

Mankačen a, exceptionnellement, été autorisé à se servir de son appareil photographique. Mais son exigence documentaire est contrainte par les règles strictes que les Indiens ont imposées pour reconduire la logique du secret entre hommes et femmes dont lui-même a appris à jouer. Il ne devra, en aucun cas, montrer la transformation des hommes en « esprits ». Cet interdit éclaire, en partie, le style visuel adopté par le photographe. Le plus souvent, les personnages peints et masqués sont détachés de l'action rituelle dans laquelle ils sont engagés, immobilisés dans des poses qui suspendent l'animation ordinaire des corps, pour produire cet effet d'apparition qui doit les différencier des humains ordinaires : un parti pris esthétique prend ainsi en charge ce jeu de l'exhibition et de la rétention, à travers lequel les interlocuteurs de l'ethnographe transposent l'ancienne logique sociale de soumission des cadets aux aînés. Une logique que le novice met à l'épreuve en se préparant, une nuit, à photographier les hommes en train de se métamorphoser en esprits à l'intérieur de la Grande Tente. Tenesk surgit, aussitôt, en lui sautant à la gorge : « Qu'est-ce que tu es en train de faire ? Et si une de ces photos tombe entre les mains de nos femmes ? » D'un geste très théâtral, Gusinde signifie sa soumission en jetant à terre son appareil et son trépied (*ibid.* : 868). Comme l'a noté Michael Taussig, ce geste de bravade est une improvisation spectaculaire, dans cet entre-deux de l'exhibition et de la rétention qui commande la logique initiatique. Il incorpore le travail photographique au travail rituel qui est l'objet même de l'enquête. Mais une autre épreuve, du même ordre, fut autrement éprouvante.

Après avoir passé un après-midi dans sa tente, à s'entretenir avec Tenesk, alors que les hommes sont partis à la chasse, Gusinde entend des clameurs retentir, le soir, dans la Grande Tente, suivies de l'arrivée précipitée de Toin, les yeux pleins de larmes : « Ils vont te tuer cette nuit... parce que tu as révélé le secret aux femmes ! » Gusinde finit par comprendre qu'il est accusé d'avoir parlé des « esprits » à l'épouse de Naná, le fils d'Halemink qui lui a souvent dit son désintérêt pour les anciennes coutumes mais qui fait, alors, office de second inspecteur des cérémonies initiatiques. Tenesk, lui-même, est convaincu de l'accusation (*ibid.* : 873). Mais, surtout, qu'il n'aille pas s'expliquer dans la Grande Tente, comme il s'appête à le faire, on le tuerait. Après de longues discussions, Toin accepte de conduire Tenesk, dans un grand état d'agitation, auprès de Gusinde. Il faudra toute la maîtrise de soi et toute l'habileté du prêtre à reconstituer leur emploi du temps commun pour convaincre Tenesk de la fausseté de l'accusation portée par la belle-fille de son rival, il lui en faudra plus encore pour que le vieux chamane impose aux siens de renoncer à leur fatale décision. Mais il faudra encore plus d'efforts

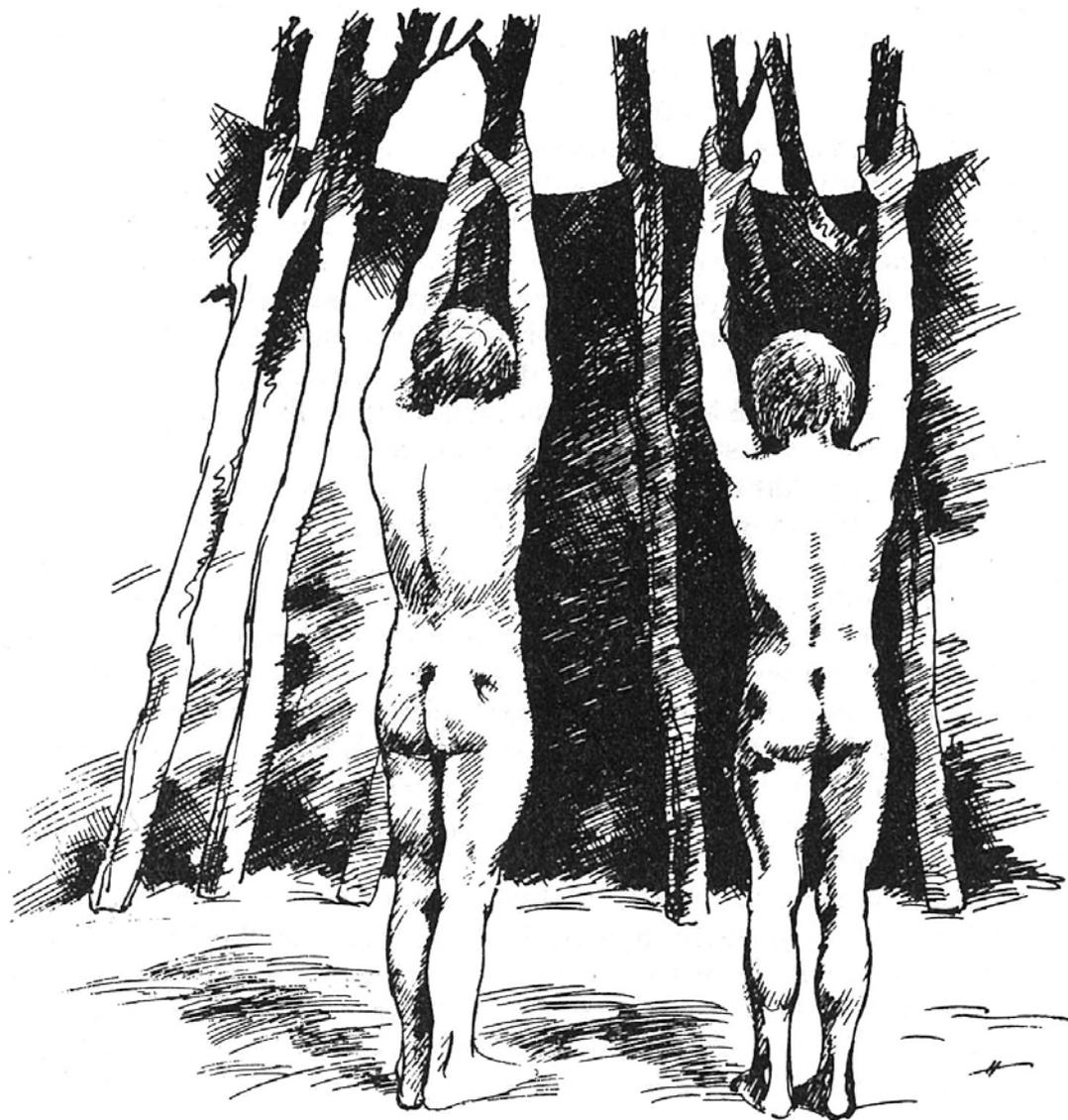


Illustration 11 : Préparation des kloketen : « Position des novices durant la peinture des corps ». © Anthropos Institut/CAEA Buenos Aires 1990.



Illustration 12 : Ulien, esprit qui a pour fonction d’amuser les spectateurs du Hain. © Martin Gusinde/Anthropos Institut/ Éditions Xavier Barral.

au prêtre-ethnographe pour renoncer à se justifier publiquement, autrement dit pour renoncer à la version culturelle de l'honneur dont il a hérité pour, au contraire, appliquer à une situation inédite l'exercice de ce silence requis par le code indien du secret (*ibid.* : 872-878). En somme, là encore les Indiens ont recréé, dans la méconnaissance, une situation et une configuration relationnelle telles qu'elles puissent relancer l'« énergie du secret », en actualisant pour le visiteur occidental cette forme d'assermentation de la parole de l'initié, capable de contraindre parce que capable de rétention ²⁸.

À la différence des modalités yamana d'intégration qui assimilaient le novice à un enfant, entre les mains des chamanes selk'nam, Gusinde a dû faire preuve de puissance et d'autorité. Imposer à un chamane récalcitrant la décision du groupe, puis déjouer une nuit durant des accusations de trahison qui l'ont plongé dans un état de désarroi extrême, ont constitué l'apprentissage, au péril de sa vie, des relations agonistiques entre aînés et cadets, entre leaders et experts qui prévalent dans une société qui déclare, haut et fort, vivre sans chefs. Il peut, dès lors, être admis au dernier degré des institutions initiatiques, celle qui consacre les chamanes et doit susciter de nouveaux candidats, un long cérémonial nocturne dont l'ethnologue, loin du terrain, produira une extraordinaire description. Trois experts, parmi lesquels Tenenesk et Halemink, sont les officiants du *Pešéve* où femmes et enfants sont admis. Gusinde a dû, cette fois, abandonner ses vêtements occidentaux pour revêtir la cape, la coiffe et les sandales de guanaco. Une immobilité silencieuse est de règle. Puis Tenenesk commence, les yeux fermés, un chant lancinant dont l'ethnographe note les syllabes qui se répètent en succession rapide avec des oscillations arythmiques dans l'intonation. Au début de chaque phrase, le chanteur respire brièvement, peu à peu l'intensité de la voix augmente et finit par irriter les nerfs des participants : on dirait le balbutiement d'un débile mental, pense Gusinde. Au bout d'un moment, les deux autres chamanes l'accompagnent par leurs chants et des mouvements rythmiques du corps. Tenenesk se lève, les yeux brillants fixés au sol, qu'il frappe du pied droit, devant le pied gauche, puis avance et recule tandis que l'intensité du chant augmente et que s'accroît, au même rythme, son excitation intérieure. Le voici, maintenant, allongé sur le sol, tenant sa cape fermée pour rouler devant les hommes en émettant un faible grognement continu et en s'approchant tout près du feu. Il répète plusieurs fois cette même danse, debout et couché, puis se place devant Gusinde, incline son buste vers lui et pose sa tête sur son ventre tandis que sa respiration se transforme en gémissement. Il ouvre sa cape, se caresse le ventre qui se gonfle progressivement comme un tambour, le frappe doucement et frappe de même le ventre de Gusinde. Tout son corps commence à vibrer avec des mouvements courts et rapides qui se transmettent au corps de Gusinde. Au bout d'une vingtaine de minutes, le vieux chamane se lève, tourne autour du feu et recommence ces alternances de danses et de chants qui vont se répéter,

inlassablement, trois nuits durant entrecoupées de quelques heures de sommeil. Peut-être l'un des participants sera-t-il pris, attrapé par le *Pešere*, l'esprit d'un *xon* mort, et pourra-t-il commencer son apprentissage, dès la fin des cérémonies ? (*Ibid.* : 764-772.) Celle-ci est marquée par une distribution générale de cadeaux entre hommes, femmes et enfants, qui met en circulation tous les objets saisis dans les tentes familiales en semant un indescriptible chaos, au milieu de l'excitation générale. Vêtements et objets domestiques passent de main en main, note Gusinde, y compris les très enviés colliers de perles qu'il a offerts aux femmes et l'ethnographe est saisi, à son tour, par cette contagieuse gaieté que tous partagent (*ibid.* : 774-775).

On l'a dit, c'est l'ethnographie selk'nam qui fait l'objet de la première monographie, en deux volumes, que Martin Gusinde publie en 1931. Le volume qui traite du « monde spirituel » s'ouvre sur un exposé d'une dizaine de pages sur l'« Être suprême », commun aux Selk'nam et aux Haush. À la différence des missionnaires anglicans, les salésiens se souciaient de reconnaître, à leur façon, un monothéisme primitif. Encore faut-il documenter tous les traits de la « spiritualité » indienne. S'affirmant comme le découvreur de *Temàukiel*, Gusinde s'emploie à le conformer à ce primitivisme chrétien qu'il a appris à identifier sous l'égide de Wilhelm Koppers. Les mêmes séquences, qui nous sont désormais familières, reviennent : irruption d'un terme prononcé par inadvertance, embarras du locuteur, reprise en main de la relation de transmission par les Indiens. Mais, tout en s'affirmant comme un disciple conséquent de l'école de Vienne, Gusinde multiplie les réflexions sur sa propre méthode d'enquête où l'on peut voir, en creux, autant de flèches adressées à son peu scrupuleux collègue : il préfère travailler loin des missionnaires et attendre les moments propices à l'expression spontanée d'une pensée, en évitant de soumettre trop brutalement ses interlocuteurs à ses propres questions. Dès lors, le comparatisme sous-jacent à cette conception universaliste peut faire apparaître des différences qu'il convient de cerner au plus près.

En devenant ainsi, dans les années 1920-1930, le meilleur ethnographe de ces amples complexes cérémoniels qui assurent le passage à l'âge adulte et l'accès au statut de spécialiste rituel, Martin Gusinde identifie avec une étonnante sensibilité des questions anthropologiques reprises à nouveaux frais par les chercheurs contemporains. On lui doit les premiers récits de remémoration à la première personne de cette expérience d'incorporation des règles sociales. On lui doit une extrême attention à la dimension affective des émotions que produit l'engagement dans toutes les performances ritualisées.

Il serait regrettable que l'actuelle valorisation esthétique de son œuvre efface la singularité de cet exercice de rencontre ethnographique. Adhérer à un primitivisme religieux et croire en la possibilité de remonter le temps ont, de fait, favorisé une monumentale entreprise encyclopédique en même temps qu'une très moderne expérience de transmission affective. Mais pour que celle-ci soit pleinement reconnue, il a fallu tourner notre regard vers ce à quoi l'idéal encyclopédique fait écran : tous ces moments incertains et ces réactions fugaces qui disent, du côté indien comme du côté occidental, la confrontation des savoirs. Il a fallu, aussi, prendre au sérieux toutes les formes de mise à l'épreuve réciproque des vérités culturelles de chacun.

Créé en 1974, quelques années après la mort de l'ethnologue en 1969, à Puerto Williams, sur l'île Navarino, le musée anthropologique Martin Gusinde a rouvert, en 2008, entièrement rénové. Il dispose, désormais, d'une version numérisée de la collection photographique conservée en Allemagne, à l'Anthropos Institut. Depuis 2012, celle-ci est devenue le support d'une enquête participative prise en main par les chercheurs du musée et par Cristina Calderón Harban, identifiée comme la dernière locutrice de la langue yaghan, avec les femmes de l'actuelle communauté yaghan qui regroupe une centaine de personnes. Leur travail consiste à reconstituer, à partir des indications notées par Gusinde pour chaque cliché, un album pour chaque groupe de parenté ainsi recomposé. Cette mémoire visuelle est donnée aux membres de la communauté qui sont invités à se reconnaître comme les descendants, non plus des « Fuégiens », mais du peuple indigène le plus austral du monde²⁹. Grâce à l'œuvre d'un prêtre ethnographe, les nouveaux idéaux de la démocratisation du savoir et des passeurs d'histoire ont remplacé la quête d'une pureté originelle.

NOTES

1. Les américanistes adoptent, alors, l'orthographe « yagan » conservée dans les citations de Paul Rivet ou « yahgan » pour Marcel Mauss. ❏
2. Il s'agit de Wilhelm Koppers 1924. Sur l'appropriation de Koppers voir Bornemann 1970 : 745. Lowie a salué un ouvrage de vulgarisation complété par des données ethnographiques de Gusinde, postérieures au séjour de Koppers (1924). La traduction espagnole de ce livre (Koppers 1997) a relancé la discussion sur l'identification d'une « religion » yamana sur laquelle nous aurons à revenir. ❏
3. Robert Lowie rappelle l'œuvre de Gusinde dans son histoire de l'ethnologie classique (Lowie 1971). ❏
4. Voir Charuty 2016a. Je développe ici, d'un autre point de vue, une analyse amorcée dans cette étude. ❏
5. Pour la contextualisation de cette série de séminaires et pour la présentation d'une problématique d'ensemble, voir Pickering 1992. ❏
6. Voir Dietrich 1992. Pour une présentation d'ensemble du projet et une plus juste évaluation, voir Mary 2015. Pour l'influence de Wilhelm Schmidt en Italie, voir Charuty 2009. ❏
7. Voir, par exemple, Alfredo Prieto & Rodrigo Cárdenas 1997. ❏
8. Dominique Legoupil rend compte des trois ouvrages publiés en 2002 (Legoupil 2004). Poursuivie par les éditions Zagier & Urruty de Buenos Aires, cette réhabilitation visuelle de qualité très inégale accentue l'effet spectaculaire. ❏
9. Les termes « Terre de feu » et « fuégien » participent d'une catégorie générique qui s'est affirmée au XIX^e siècle et qui recouvre les divers groupes linguistiques de la Patagonie australe. L'édition bilingue, allemand/espagnol, du journal tenu durant la première expédition (Palma Behnke 2018) apporte peu d'informations nouvelles par rapport au compte rendu, beaucoup plus riche, publié par Gusinde dans la revue du musée d'archéologie et d'anthropologie de Santiago du Chili. ❏
10. *Patagonie, images du bout du monde*, Catalogue de l'exposition « Patagonie. Images du bout du monde », commissaire Christine Barthe. Musée du quai Branly, 6 mars - 13 mai 2012. Textes de Christine Barthe, Peter Mason, Frank Lestringant, Giordana Charuty, Christian Baez, Marisol Palma, Musée du quai Branly/Actes Sud, 2012. M. Gusinde, *L'esprit des hommes de la Terre de feu. Selk'nam, Yamana, Kaweskar*. Textes de Christine Barthe, Marisol Palma Behnke, Anne Chapman, Dominique Legoupil, éditions Xavier Barral, Paris, 2015. Exposition « L'esprit des hommes de la Terre de feu », commissaires Xavier Barral, Christine Barthe, Arles, 6 juil.- 25 sept. 2015. ❏
11. Pour une analyse plus détaillée de ce passage à l'art, voir Charuty 2016 b. ❏
12. L'ethnologie en situation missionnaire a fait l'objet de mes séminaires à l'École pratique des hautes études (Paris), durant les années 2009-2010. ❏
13. Sur la division du travail, mise en place par W. Schmidt, entre collecte de matériaux ethnographiques et élaboration d'une ethnologie catholique, voir Vandenberghe 2006. Obligé de renoncer à de nombreuses invitations universitaires qui lui auraient assuré un statut académique, Gusinde est relégué pendant quinze ans comme aumônier d'un couvent à Laxenburg, dans le district de Mödling (Bornemann 1970 et 1971). Une enquête reste à conduire dans les archives de la congrégation sur les enjeux scientifiques de ces conflits. ❏

14. Sur l'invention des Pygmées, voir Bahuchet 1993. Les relations entre enjeux scientifiques et enjeux théologiques de cette question dans cette période de la vie académique de Gusinde pourraient faire l'objet d'une autre étude. ❏
15. La première étude monographique, publiée en 1891, est entreprise dans le cadre de la mission scientifique du cap Horn (1882-1883), à l'initiative de Hyades, le médecin de l'expédition qui a bénéficié du savoir du pasteur Thomas Bridge, source souvent non citée des publications qui paraissent au début du XX^e siècle. Ce sont les archéologues qui s'emploient à reconstituer aujourd'hui la première adaptation maritime des Indiens kaweskar, en poursuivant l'étude pionnière de l'archéologue et ethnologue José Emperaire (Emperaire 1953). ❏
16. Sur la polémique concernant la responsabilité des missions, voir Nicoletti 2006. ❏
17. La critique à l'encontre des fondateurs de la mission anglicane qui, bien qu'ayant documenté les langues vernaculaires, ont ignoré les conceptions religieuses indiennes, ne s'exprimera qu'à distance du terrain, notamment à l'égard de Thomas Bridge dans la monographie consacrée aux Yamana. Voir Cárdenas & Prieto 1999. ❏
18. *Ibid.*, p. 23. L'auteur pris pour cible est Carlos Gallardo, *Los Onas*, Buenos Aires, 1910. ❏
19. Sur la vigoureuse intervention de Schmidt en 1922, voir Bornemann 1970. ❏
20. Le journal de la première expédition mentionne seulement les offices auxquels il assiste au gré de ses déplacements (Palma Behnke 2018). ❏
21. Le terme « Hain » désigne à la fois la tente que l'on construit pour les activités cérémonielles, l'espace cosmique qu'elle délimite et l'ensemble des activités rituelles initiatiques et ludiques qui s'y déroulent. ❏
22. J'emprunte la formule à Yves Bonnefoy 1999 : 164. ❏
23. Pour le premier type de récit, voir Gusinde 1920b : 148-150 ; 1951 : 269-270. ❏
24. O. Mannoni, « Je sais bien mais quand même », dans Mannoni 1969 [1964] : ch. 1, p. 9-33. ❏
25. Parmi toutes les dénominations relevées, Gusinde retiendra : *Watauinewa*, « le très vieux », *Hidábuán*, « notre père », *Manunákin*, « l'unique puissant », *Watauinewa-self*, « le très vieux là-haut au ciel », *Wólapatuch'*, « le grand assassin », « celui qui donne la mort aux hommes » (Gusinde 1951 : 321-322). ❏
26. J. Pavez Ojeda met justement en avant la dimension dialogique du « laboratoire ethnographique » en Terre de Feu et la légitimité religieuse offerte au colonialisme chilien par cette science catholique pour reconnaître les origines ethniques de la République. Cependant, faire du paradigme initiatique un « masque » rhétorique et réduire ce « laboratoire » à des échanges linguistiques revient à dénier toute spécificité au dispositif rituel et à négliger les différences essentielles qui opposent Gusinde et Koppers dans leur rapport à l'altérité (Pavez Ojeda 2012, repris dans Pavez Ojeda 2015 : 283-303). ❏
27. La visite virtuelle du Musée missionnaire ethnologique a, durant quelques années, présenté l'un de ces masques parmi les trente œuvres d'art les plus importantes des collections vaticanes, aux côtés d'une sculpture précolombienne et d'une sculpture du panthéon de Mangareva en provenance du Museo Borgiano de Propaganda Fide. ❏
28. Je reprends, ici, l'analyse pragmatique du secret initiatique proposée par Julien Bonhomme (Bonhomme 2006). ❏
29. Cette activité est présentée, de manière militante, par Ramirez 2018. ❏

BIBLIOGRAPHIE

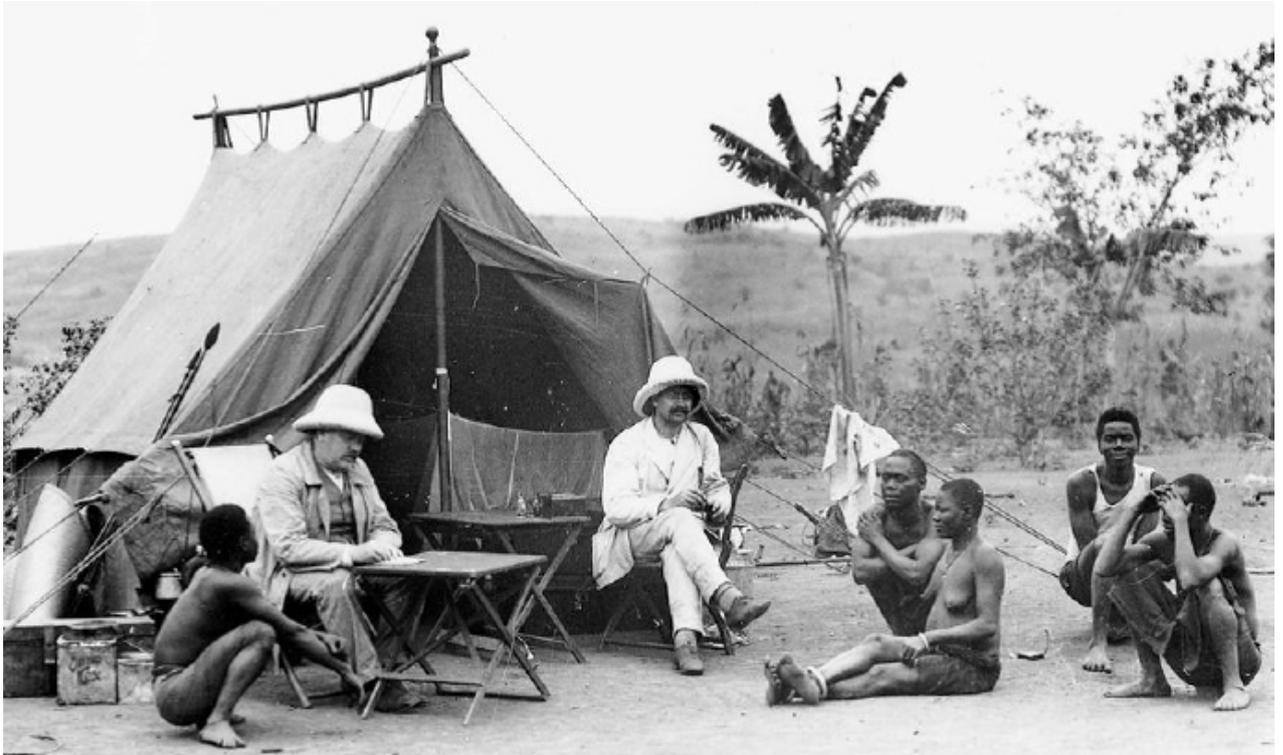
- Bahuchet Serge, 1993. « L'invention des Pygmées », *Cahiers d'études africaines*, n° 129, p. 153-181.
- Bonhomme Julien, 2006. « La feuille sur la langue. Pragmatique du secret initiatique », *Cahiers gabonais d'anthropologie*, p. 1938-1953.
- Bonnefoy Yves, 1999. *Lieux et destins de l'image : un cours de poésie au Collège de France (1981-1993)*, Paris, Seuil.
- Bornemann Fritz, 1970. « P. Martin Gusinde S. V. D. (1886-1969). Eine biographische Skizze », *Anthropos*, n° 65 (5/6), p. 737-757.
- Bornemann Fritz, 1971. *P. Martin Gusinde S. V. D. (1886-1969) mitglied des Anthropos-Institutes*, Romae, Apud Collegium Verbi Divini.
- Bridges Lucas, 2013. *Aux confins de la Terre. Une vie en Terre de Feu (1874-1910)*. Préface de Philippe Grenier, Bruxelles, éditions Nevicata [1^{re} édition anglaise : 1948].
- Cárdenas Rodrigo & Alfredo Prieto, 1999. « Entre los fueguinos : una reacción antievolutionista de la escuela histórico-cultural ? », *Anales del Instituto de la Patagonia*, n° 27, p. 89-98.
- Chapman Anne, 1982. *Drama and Power in a Hunting Society: the Selk'nam of Tierra del Fuego*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Chapman Anne, 2008. *Quand le Soleil voulait tuer la Lune. Rituels et théâtre chez les Selk'nam de Terre de Feu*, Paris, Métailié.
- Charuty Giordana, 2009. *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Marseille-Aix-en-Provence, éditions Parenthèses/MMSH.
- Charuty Giordana, 2012. « L'invention du paradigme initiatique », dans *Patagonie, images du bout du monde*, Catalogue de l'exposition « Patagonie. Images du bout du monde », commissaire Christine Barthe. Musée du Quai Branly, 6 mars -13 mai 2012. Textes de Christine Barthe, Peter Mason, Frank Lestringant, Giordana Charuty, Christian Baez, Marisol Palma, Musée du Quai Branly/Actes Sud, p. 124-128.
- Charuty Giordana, 2016a. « Le Monde magique peut-il inquiéter l'histoire de l'anthropologie ? », *Nostos*, n° 1, p. 31-68.
- Charuty Giordana, 2016b. Compte rendu de Martin Gusinde, *L'Esprit des hommes de la Terre de Feu. Selk'nam Yamana Kawésqar*, Christine Barthe et Xavier Barral (éd.), textes de Marisol Palma Behnke, Anne Chapman, Dominique Legoupil, Paris, Éditions Xavier Barral, 2015, *Gradhiva*, n° 24, p. 246-248.
- Dietrich Stephan, 1992. « Mission, Local Culture and the "Catholic Ethnology" of Pater Schmidt », in *JASO*, « Anthropology and missionaries: some case-studies », n° 23 (2), p. 111-125.

- Edwards Elisabeth, 2002. « La fotografía de Martin Gusinde en un contexto antropológico más amplio », dans Anton Quack & alii (dir.), *12 Miradas sobre Selk'nam, Yaganes y Kawesqar*, Santiago de Chile, Taller experimental Cuerpos pintados, p. 44-76.
- Empereire José, 1953. *Les nomades de la mer*, Paris, Gallimard, « L'espèce humaine » (réédition 2003, Le Serpent de mer).
- Fabre Daniel, 2008. « Chinoiserie des Lumières. Variations sur l'individu-monde », *L'Homme*, n° 185-186, p. 269-299.
- Gallardo Carlos, 1910. *Los Onas*, Buenos Aires.
- Gusinde Martin, 1917. « Medicina e higiene de los antiguos araucanos », *Publicaciones del Museo de Etnología y antropología de Chile*, Santiago de Chile, Año I, n° 1, p. 87-120, 177-293.
- Gusinde Martin, 1920a. « Expedición a la Tierra del Fuego », *Publicaciones del Museo de Etnología y antropología de Chile*, Santiago de Chile, t. II, n° 1, p. 9-44.
- Gusinde Martin, 1920b. « Segundo viaje a la Tierra del Fuego », *Publicaciones del Museo de Etnología y antropología de Chile*, t. II, n° 2, p. 133-163.
- Gusinde Martin, 1922. « Tercer viaje a la Tierra del Fuego », *Publicaciones del Museo de Etnología y antropología de Chile*, t. II, n° 3, p. 417-436.
- Gusinde Martin, 1924. « Cuarta Expedición a la Tierra del Fuego », *Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología*, Santiago de Chile, t. IV, n° 2, p. 7-67.
- Gusinde Martin, 1931-1937. *Die Feuerland-Indianer*. Band I: *Die Selk'nam. Vom Leben und Denken eines Jägervolkes auf der großen Feuerlandinsel*, Mödling bei Wien, Band II: *Die Yamana*, Mödling bei Wien, Verlag Anthropos.
- Gusinde Martin, 1946. *Urmenschen im Feuerland: vom Forscher zum Stammesmitglied*, 1946.
- Gusinde Martin, 1951. *Hombres primitivos en la Tierra del Fuego : de investigador a compañero de tribu*, Séville, Publicaciones de la Escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla.
- Gusinde Martin, 1986. *Los Indios de Tierra del Fuego, Los Yamana*, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana, t. I, vol. I.
- Gusinde Martin, 1990. *Los Indios de Tierra del Fuego. Los Selk'nam*, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana, t. I, vol. II.
- Gusinde Martin, 2015. *L'esprit des hommes de la Terre de feu. Selk'nam, Yamana, Kaweskar*, textes de Christine Barthe, Marisol Palma Behnke, Anne Chapman, Dominique Legoupil, Paris, Éditions Xavier Barral.

- Koppers Wilhelm, 1997. *Entre los fueguinos*, avec une préface de R. Cárdenas, Éditions de l'université de Magallanes, Puntas Arenas, (traduit de l'allemand : *Unter feuerland-Indianern. Eine Forschungsreise zu den südlichsten Bewohnern der Erde* (mit M. Gusinde), Stuttgart, 1924).
- Legoupil Dominique, 2004. Compte rendu de Chapman Anne, *Hain : Ceremonia de iniciación selk'nam* ; Chapman Anne, *Fin de un mundo : los selk'nam de Tierra del Fuego* ; Quack Anton *et al.*, *12 miradas sobre selknam, yaganes y kaweskar*, *Journal de la Société des Américanistes*, n° 90 (2), p. 202-205.
- Loeb Edwin Meyer, 1931. « The Religious Organizations of North Central California and Tierra Del Fuego », *American Anthropologist*, n° 33 (4), p. 517-556.
- Lowie Robert, 1924. *American Anthropologist*, n° 26 (3), p. 414-415.
- Lowie Robert, 1938. *American Anthropologist*, n° 40 (3), p. 495-503.
- Lowie Robert, 1971. *Histoire de l'ethnologie classique, des origines à la Seconde Guerre mondiale*, Paris, Payot.
- Mannoni Octave, 1969 [1964]. « Je sais bien mais quand même », *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*, Paris, Seuil, p. 9-33.
- Mary André, 2015. « Science de l'Homme ou "Science de Dieu" ? Révélation primitive et formes élémentaires du religieux », dans Christine Laurière (dir.) *1913. La recomposition de la science de l'Homme*, Paris, Les Carnets de Bérose n° 7, p. 196-222. URL : <http://www.berose.fr/article1805.html>
- Mauss Marcel, 1968. *Œuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré. 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*. Présentation de Victor Karady, Paris, Les éditions de Minuit.
- Nicoletti Maria Andrea, 2006. « Los misioneros salesianos y la polémica sobre la extinción de los selk'nam de Tierra del Fuego », *Anthropologica*, vol. XXIV, p. 153-177.
- Palma Marisol, 2008. *Bild. Materialität, rezaption : Fotografien von Martin Gusinde aus Feuerland 1919-1924*, Munich, M Press.
- Palma Behnke Marisol, 2012. *Patagonie, images du bout du monde*, Catalogue de l'exposition « Patagonie. Images du bout du monde », commissaire Christine Barthe. Musée du Quai Branly, 6 mars -13 mai 2012. Textes de Christine Barthe, Peter Mason, Frank Lestringant, Giordana Charuty, Christian Baez, Marisol Palma, Musée du quai Branly/ Actes Sud.
- Palma Behnke Marisol, 2018. « Diario del primer viaje de Martin Gusinde a Tierra del Fuego (1918-1919). Introducción del documento inédito », *Anthropos*, n° 113, p. 169-193.

- Pavez Ojeda Jorge, 2012. « Disciplina científica colonial y coproducción etnográfica. Las expediciones de Martin Gusinde entre los yámana de Tierra del Fuego », *Magallania*, n° 40 (2), p. 61-87.
- Pavez Ojeda Jorge, 2015. *Laboratorios etnográficos. Los archivos de la antropología en Chile (1880-1980)*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, coll. "Sociología, Personas, Organizaciones, Sociedad".
- Pickering W. S. F., 1992. « Introduction: old positions and new concerns », *JASO*, n°23 (2), p. 99-110.
- Prieto Alfredo & Rodrigo Cárdenas, 1997. *Introduction to ethnical photography in Patagonia. Introducción a la fotografía étnica de la Patagonia*, Santiago du Chili, Patagonia Comunicaciones.
- Ramirez Daniella, 2018. « Miradas sobre el reencuentro : dos contextos de devolución de las fotografías de yaganas tomadas por Martin Gusinde (1918-1923) », *Revista Mundaú*, n° 3, p. 52-53.
- Rivers W. H. R., 1913. « Report on Anthropological Research Outside Africa », dans W. H. R. Rivers & alii, *Reports upon the present condition and future needs of the science of anthropology*, Washington, p. 5-28.
- Rivet Paul, 1922. « Nouvelles études sur les Yagan », *Journal de la Société des Américanistes*, n. s., vol. 14, p. 244-246.
- Schmidt Wilhelm, 1906. « Die moderne Ethnologie » / « L'Ethnologie moderne », *Anthropos*, n° 1 (1), p. 134-163.
- Taussig Michael, 1999. *Defacement. Public secrecy and the labor of the negative*, Stanford, Stanford University Press.
- Vandenberghe Ann, 2006. « Entre mission et science. La recherche ethnologique du père Wilhelm Schmidt SVD et le Vatican (1900-1939) », *L. F. M. Missions et sciences sociales*, n° 19, p. 15-36.
- Zempleni Andras, 1993. « L'invisible et le dissimulé. Du statut religieux des entités initiatiques », *Gradhiva*, n° 14, p. 3-14.

Ethnologie en situation missionnaire



sous la direction d'André Mary et Gaetano Ciarcia

SOMMAIRE

PARTIR EN MISSION : VOCATION MISSIONNAIRE ET PASSION ETHNOGRAPHIQUE <i>André Mary</i>	7
« SENTIR AVEC EUX ET COMME EUX » Le primitivisme de Martin Gusinde (Selk'nam et Yamana de Patagonie, 1918-1924) <i>Giordana Charuty</i>	34
« NOUS N'AVONS PAS FAIT ASSEZ ATTENTION À CE GENRE D'ÉTUDE » L'ethnographie de Lars Vig, missionnaire à Madagascar (1874-1902) <i>Sophie Blanchy</i>	84
EFRAIM ANDERSSON, UN MISSIONNAIRE ETHNOLOGUE SUÉDOIS EN TERRAIN PROPHÉTIQUE KONGO (1929-1954) <i>Bernard Coyault</i>	138
« LA SCIENCE LOLOTTE EST CLÉRICALE ET ELLE LE RESTERA. » L'ethnographie missionnaire du père Vial chez les Yi-Sani (Chine, Yunnan, 1887-1917) <i>Aurélie Névod</i>	180
LE PAGANISME ET SON ORDRE MORAL Le vodun comme « pierre d'attente » dans le corpus filmique <i>Le Dahomey religieux</i> de Francis Aupiais (1930) <i>Gaetano Ciarcia</i>	216
VERRIER ELWIN, DU MISSIONNAIRE GANDHIEN À L'ETHNOPOÈTE PHILANTHROPOLOGUE (1928-1939) <i>Raphaël Rousseleau</i>	252
LA TOURNÉE AFRICAINE DE MAURICE LEENHARDT (1922-1923) Les dilemmes de la condition missionnaire <i>André Mary</i>	281
Les Auteurs	328



UNE COLLECTION DU LAHIC ET DU DÉPARTEMENT DU PILOTAGE DE LA RECHERCHE
ET DE LA POLITIQUE SCIENTIFIQUE

Direction générale des patrimoines, Ministère de la Culture



DIRIGÉE PAR CHRISTINE LAURIÈRE ET FREDERICO DELGADO ROSA

CONSEIL SCIENTIFIQUE / COMITÉ DE LECTURE

Ira Bashkow, Paul Basu, Claude Blanckaert, Alice Conklin, Regna Darnell,
Vincent Debaene, Nélia Dias, Andre Gingrich, Christian Jacob, Adam Kuper,
João Leal, Benoît de l'Estoile, Herbert Lewis, Andrew Lyons, Fernanda Peixoto,
Emmanuelle Sibeud, George Steinmetz, Han Vermeulen.



SECRETARIAT DE RÉDACTION

Annick Arnaud

SUIVI ÉDITORIAL

Claudie Voisenat

Les manuscrits doivent être adressés au Lahic

105, Bd Raspail 75006 Paris

Courriel : christine.lauriere@ehess.fr