



HAL
open science

Jeux de balle collectifs autochtones en Amérique du Sud de 1550 à 1767 : l'exemple du palin mapuche, du manga nemboçarai guarani, et du toki chiquito/chiriguano

Vladimir Brody

► To cite this version:

Vladimir Brody. Jeux de balle collectifs autochtones en Amérique du Sud de 1550 à 1767 : l'exemple du palin mapuche, du manga nemboçarai guarani, et du toki chiquito/chiriguano. Histoire. 2023. dumas-04515519

HAL Id: dumas-04515519

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04515519>

Submitted on 21 Mar 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Mémoire de recherche Master 2

Vladimir Brody

« **Jeux de balle collectifs autochtones en Amérique du Sud de 1550 à 1767.**

L'exemple du *palin* mapuche, du *manga nemboçarai* guarani, et du *toki*
chiquito/chiriguano »



Sous la direction de Mme Aliocha MALDAVSKY

Année Universitaire 2022/2023

Table des matières

Introduction	p. 10
Chapitre 1: État de la question : le jeu dans l'historiographie et dans les sciences sociales p. 16	
I) Un outil de connaissance exploité depuis peu.....	p. 16
1) Un objet d'étude en quête de légitimité.....	p.16
a) Qu'est-ce que le jeu ?.....	p. 16
b) réticences des intellectuels envers le jeu en tant qu'objet scientifique	p. 17
c) obstacles à une plus grande légitimité.....	p. 18
d) légitimité pleinement acquise dans les autres sciences sociales	p.19
2) Un outil de connaissance infinie.....	p.19
a) exploité bien avant dans les études britanniques que francophones.....	p. 20
b) Une grande concentration sur quelques disciplines et époques.....	p. 20
c) le prisme d'une activité pour un nouveau regard sur une période ou un fait donné	p. 21
d) des travaux d'introduction au savoir sur les jeux que nous étudions ou similaires à ceux-ci.....	p.22
3) élément important pour faire l'Histoire des mentalités, Histoire culturel, micro-histoire.....	p. 24
a) temps libre volontaire sans contrainte.....	p. 26
b) significations et fonctions sociales et sociétales.....	p. 26
c) marqueur et jauge d'influence culturelle.....	p. 28
II) Plus qu'un objet culturel.....	p. 28
1) le jeu donne naissance à la culture.....	p. 29
2) le rapport au sacré.....	p. 29
a) lieu sacré par définition.....	p. 29
b) un instrument du sacré à part entière.....	p. 30
c) évolution dans le temps du rapport au sacré	p. 30
3) un objet politique.....	p. 32
a) contrôle politique et/ou religieux.....	p. 32
b) propagande.....	p. 33
c) résistance.....	p. 35
III) Les jeux physiques antithétiques : plus que du divertissement.....	p. 36
1) une certaine violence exprimée.....	p. 36
a) catharsis avec libération des tensions.....	p. 36
b) simulation et entraînement à la guerre.....	p. 37
2) moment de socialisation.....	p. 38
a) manifestation culturelle et spirituelle.....	p. 38
b) faire société.....	p. 38
3) espace de liberté et moyen de développement.....	p. 39
a) à la recherche du désir de reconnaissance par la société et du plaisir individuel.....	p. 39
b) apprentissage et contrôle des émotions.....	p. 40

Chapitre 2 : La démarche et les questions : Sport ? Rituels ? Temps libre. Les sources pour l'étude des jeux de balle en Amérique du Sud.....p. 42

I) Une démarche caractérisée par la pluralité de ses approches.....p. 44

- 1) étude historique par le prisme de jeux de balle en tant qu'activité physique de compétition.....p. 44
 - a) Une vision depuis l'angle du plus grand nombre.....p. 45
 - b) rapport du pouvoir politique et religieux en place avec la pratique d'une activité qu'elle ne contrôle pasp. 45
 - c) utiliser l'effet miroir des jeux sportifs agonaux.....p. 45
- 2) Appel aux autres sciences sociales pour nous donner des clefs de compréhension et d'analyse dans notre recherche.....p. 46
 - a) ethnologie.....p. 46
 - b) Sociologie.....p. 47
 - c) anthropologie.....p. 47
- 3) Comparaison entre deux jeux de balle différents de deux aires géographiques distinctes (et du Gran Chaco dans une moindre mesure), et de jeux de balle en Europe et en Amérique du Nord à la même époque.....p. 48

II) Des questions soulevées auxquelles répondre avant d'aborder les fonctions et significations de ces jeux.....p. 49

- 1) un jeu préexistant à l'arrivée des colons ?.....p. 50
 - a) Pourquoi la question se pose ?.....p. 50
 - b) éléments de réponses dans les sources.....p. 50
 - c) l'exemple nord américain.....p. 51
- 2) sports ou rituels ?.....p. 51
 - a) place et fonction du rituel dans les sociétés autochtones américaines.....p. 53
 - b) quelles frontières entre pratique sportive ou rituelle ?.....p. 53
 - c) pourquoi l'utilisation d'une pratique sportive comme rituel.....p. 54
- 3) temps libre/temps au travail, quelles durées? Que fait-on pendant le temps libre ?.....p. 55
 - a) la notion de temps assimilé à celle de travail.....p. 56
 - b) le temps en dehors du travail.....p. 56
 - c) des loisirs et moments récréatifs à encadrer.....p. 56

III) Étudier les jeux de balles en Amérique du Sud à l'aide de sources concernant cet espace et de travaux allant bien au-delà.....p. 57

- 1) Comment interpréter des sources différentes dans leurs formes, mais unilatérales par leurs origines, de manière à rendre compte de points de vue pluriels ?.....p. 66
 - a) des sources primaires nombreuses ou rares selon la pratique.p. 67
 - b) rendre compte de la vision des autochtones à l'aide de ces sources coloniales, créoles ou occidentales.....p. 67
 - c) travaux ethnologiques et anthropologiques.....p. 68
- 2) Pourquoi incorporer les savoirs sur les jeux de balles ?.....p. 68
 - a) comprendre les fonctions intrinsèques de ces pratiques d'un point de vue des autres sciences sociales.....p. 69
 - b) Élargir les perspectives d'analyse.....p. 69
- 3) Comment articuler nos sources primaires concernant notre étude et les savoirs « extérieurs » à celle-ci essentiels à notre réflexion ?.....p. 69
 - a) Les savoirs extérieurs comme outils.....p. 70

Chapitre 3: Des populations autochtones au contact colonial (religieux, militaires).....p. 71

I) Un pouvoir colonial à deux têtes.....p. 71

- 1) objectifs distincts en contradiction.....p. 71
 - a) sauver les âmes en les convertissant.....p. 71
 - b) tirer profit de la terre et des hommes.....p. 72
 - c) Collision des objectifs.....p. 72
- 2) Mais se complétant l'un et l'autre.....p. 73
 - a) la conversion en échange du travail comme moyen de légitimation du travail des autochtones.....p. 73
 - b) Relation interdépendante.....p. 73

II) Une population autochtone au milieu d'une concurrence des pouvoirs ?.....p. 73

- 1) Des colonisateurs salvateurs ou bourreaux à leurs arrivéesp. 74
 - a) des alliances politiques contre un sous-effectif.....p. 74
 - b) observations et recherche de profits.....p. 74
 - c) massacres opérés sur les peuples au pouvoir.....p. 74
- 2) Le pouvoir religieux, un contre pouvoir, qui s'avère être une forme de double peine.....p. 74
 - a) contre-pouvoir.....p. 75
 - b) une double peine.....p. 75
- 3) pragmatisme colonial et adaptation aux coutumes autochtones.....p. 75
 - a) la recherche de l'efficacitép. 75
 - b) une adaptation aux techniques et savoirs culturels autochtones.....p. 76

III) La résistance et/ou l'adaptation des populations autochtonesp. 76

- 1) résistances.....p. 76
 - a) résistance armée.....p. 76
 - b) rébellions de territoires occupés.....p. 76
 - c) résistance culturelle.....p. 77
- 2) syncrétisme et transculturation.....p. 77
 - a) emprunts aux croyances et mythes païens pour expliquer le christianisme.....p. 77
 - b) métissage et phénomènes de transculturations.....p. 77
 - c) *desgano*.....p. 78

Chapitre 4: Jeux de balle chez les Guaranis, les Mapuches et les peuples du Gran Chaco..p. 79

I) Présence dans les premiers dictionnaires missionnaires.....p. 79

- 1) La balle.....p. 80
 - a) mapudungun.....p. 81
 - b) guarani.....p. 81
 - c) langues chaqueñas.....p. 82
- 2) Champ lexical de la « *chueca* ».....p. 82
 - a) mapudungun.....p. 83
 - b) guarani.....p. 84

c) langues chaqueñas.....	p. 84
3) Les paris.....	p. 84
a) mapudungun.....	p. 84
b) guarani.....	p. 85
c) langues chaqueñas.....	p. 85

II) Des jeux multifaces.....p. 86

1) Des jeux organisés et cadrés.....	p. 86
1.1) Le Palin.....	p. 86
a) règles.....	p. 88
b) matériel.....	p. 91
c) lieux de jeu.....	p. 92
d) joueurs.....	p. 92
e) stratégie.....	p. 95
f) enjeu.....	p. 95

1.2) <i>Chueca chaqueñosa</i>	p. 97
a) Ce que disent les ethnologues.....	p. 98
b) Ce qui apparaît dans les sources.....	p. 102

1.3) <i>Manga nemboçarai</i> et <i>toki</i>	p. 104
---	--------

1.4) Le jeu de balle avec la tête Chiquito et Chiriguano (Chané), le <i>toki</i>	p. 107
--	--------

2) Du rituel au divertissement.....	p. 110
a) un rituel religieux et/ou spirituel sacré.....	p. 110
b) un rituel social.....	p. 111
c) un passe-temps.....	p. 112

3) Des jeux complets.....	p. 112
a) une dimension physique importante et une certaine violence qui en découle.....	p. 113
b) mais aussi une habileté technique nécessaire.....	p. 114
c) pratique collective et interactive, le jeu permettant de rassembler le plus grand nombre.....	p. 115

III) Des jeux originaux ?.....p. 115

1) parfois pris pour des apports coloniaux.....	p. 116
a) dénomination par les colons selon des jeux qu'ils connaissaient.....	p. 116
b) la sémantique pour rester supérieur aux sauvages.....	p. 117

2) Une pratique pré existante aux Occidentaux.....	p. 117
a) indices dans les sources.....	p. 118
b) indices de la présence de ce type de jeu sur tout le continent du sud au nord.....	p. 119
c) indice naturel et matériel dans le cas du <i>manga nemboçarai</i> et <i>toki</i>	p. 122

3) une origine difficile à déterminer.....	p. 123
a) Amérique du Nord ou du Sud.....	p. 123
b) Une seule source/origine.....	p. 124
c) Question de l'absence de pratique similaire entre l'Amérique du Nord et le Chili.....	p. 125
d) la <i>chueca</i> du Chaco probablement originaire du <i>palin</i> mapuche.....	p. 129

Chapitre 5 : Les jeux comme instruments de colonisation et de contrôle des populations p. 131

I) Un moyen de résistance pour les opprimés.....p. 131

- 1) Un moyen de résistance culturel et spirituel.....p. 132
 - a) foyer de la culture, vivre et faire vivre sa culture par le jeu.....p. 132
 - b) lieu refuge du monde d'avant.....p. 132
- 2) Un instrument de formation à la résistance belliqueuse.....p. 133
 - a) Entraînement à la guerre dans la forme.....p. 133
 - b) Entraînement à la guerre sur le fond.....p. 134
- 3) un médium de résistance structurel.....p. 136
 - a) lieu/moment d'organisation politique.....p. 136

II) L'interdiction du jeu comme instrument de domination culturelle, politique et économique.....p. 137

- 1) éliminer le jeu rituel pour affaiblir la culture adverse et imposer la sienne.....p. 137
 - a) éliminer une pratique païenne de célébration du démon et un lieu de péchés multiples.....p. 137
 - b) détruire la société en place et la socialisation.....p. 145
- 2) Imposer sa domination culturelle et spirituelle, mais aussi économique.....p. 147
 - a) imposer sa culture et son rythme de vie.....p. 147
 - b) sa religion.....p. 149
 - c) favoriser l'économiep. 149
- 3) Les autres interdictions.....p. 150
 - a) En Europe aussi ?.....p. 151
 - b) L'alcool.....p. 152

III) La surveillance et l'encadrement des jeux comme instrument de contrôle.....p. 152

- 1) Contrôle politique et religieux.....p. 153
 - a) contrôle politique anti-rébellion et une répression ciblée.....p. 153
 - b) un plus grand contrôle de l'espace et des esprits.....p. 153
 - c) faciliter l'extirpation de l'idolâtrie.....p. 154
 - d) Autres bénéfiques.....p. 154
- 2) favoriser certains jeux.....p. 154
 - a) pour un meilleur contrôle.....p. 155
 - b) pour des caractéristiques en accord avec le projet politique.....p. 155
- 3) les bénéfiques et risques de l'adoption.....p. 156
 - a) Permettrait de modifier le jeu de l'intérieur afin de restreindre à son aspect ludique.....p. 156
 - b) obstacles.....p. 157
 - c) danger de l'acculturation.....p. 157

Chapitre 6 : Significations autochtones et reconfigurations coloniales.....p. 160

I) Une imbrication dans un ensemble culturel et spirituel.....p. 160

- 1) Un contexte de jeu ritualisé.....p. 160
 - a) pratique lors de moments clefs/exceptionnels.....p. 160
 - b) expression de la culture par l'échange, le don et contre-don.....p. 161

c) réunions spirituelles	p. 162
2) Immersion dans le monde spirituel	p. 163
a) un moment sacré.....	p. 163
b) manière de faire vivre et célébrer les ancêtres.....	p. 165
c) connexion aux divinités.....	p. 167
3) L'expression de savoirs culturels et matériels.....	p. 168
a) outils de jeu.....	p. 168
b) instruments de musique et vêtements cérémoniels.....	p. 168
II) Instrument politique.....	p. 169
1) Outil de dialogue, Rencontres et échanges entre communautés.....	p. 169
a) don et contre-don	p. 170
b) moyen de prévention des conflits.....	p. 170
2) Moyen de résolution de conflit	p. 171
a) entre communautés.....	p. 171
b) exemple de l'évêque de Concepción.....	p. 172
3) Outil de prise de décision politique.....	p. 173
III Impact sur la création et l'organisation d'une société coloniale nouvelle.....	p. 173
1) A la fois paradoxe et reflet de la nouvelle organisation sociale.....	p. 173
a) lieux de mélange intergroupes sociaux.....	p. 174
b) acculturation et transculturation.....	p. 174
2) révélateur sur le temps libre des populations autochtones.....	p. 175
3) La qualification des populations autochtones.....	p. 175
a) qualification guerrière.....	p. 175
b) qualification culturelle.....	p. 176
Conclusion.....	p. 178
Bibliographie.....	p. 184
Annexe.....	p. 198

« *Peume niela que mei tripaichi palin* »

*Que la partie de *palin* se passe bien.

Introduction

Tout d'abord, avant d'entrer dans le vif du sujet et de commencer l'introduction du mémoire à proprement parler, je souhaite expliquer la genèse de ce projet d'étude. Celui-ci vient de mon deuxième voyage au Chili en janvier 2020, et de la visite du Fort de Niebla¹ dans les environs de Valdivia au sud du pays. Cette visite, outre celle du fort en lui-même, présente une exposition avec des panneaux explicatifs sur le fort et les événements historiques concernant ce dernier, mais aussi tout le contexte historique du sud Chili depuis sa découverte par les Espagnols. Mon attention a été immédiatement attirée par l'un des premiers panneaux sur lequel figure une illustration du début XVIIe siècle où l'on voit des individus autochtones se faisant face, séparés en deux équipes, de part et d'autre d'une balle qu'ils vont assurément se disputer à l'aide de ce qui ressemble à des crosses de hockey. Je demandais donc à ma compagne, Camila Nunez Huincaman, si elle en savait plus sur ce jeu et ce fut la première fois que j'entendis le mot de *chueca*. Je continuais plus tard à l'interroger ainsi que sa famille et ses amis sur ce jeu et obtenais donc ici mes premières informations sur le *palin* mapuche.

C'est seulement quelques mois plus tard, lors du choix du sujet de mon mémoire que le sujet se rappela à moi après un échange avec Madame Aliocha Maldavsky en charge de mon projet de recherche. C'est donc sur place au sud du Chili, face à la représentation du jeu de *palin* d'Alonso de Ovalle, choisi par ailleurs pour illustrer la couverture de mon mémoire, et plus tard au sein de la famille mapuche de la mère de ma compagne résidant entre Mulchen et Negrete non loin de Los Angeles, et par la suite par différentes rencontres faites à Concepción, Penco, Lirquen ou Talcahuano, que débutèrent mes premiers contacts avec des informations basiques sur la pratique du *palin*.

Malheureusement le projet d'un voyage avant la fin de ce mémoire pour, entre autres, observer une partie de *palin* lors d'un *nguillatun* et interroger des participants, n'a pas pu se concrétiser. C'est évidemment un regret, d'autant plus que l'accès pour assister à ces parties dans un contexte traditionnel et spirituel dans des communautés mapuche n'est que très rarement autorisé à des étrangers et que l'autorisation de ma présence dans une réunion comme celle-ci à quelques kilomètres de Temuco était en bonne voie, facilitée par une connaissance sur place. Ce projet de

1 Fort de Niebla : Le fort de Niebla fait partie d'un ensemble de construction défensives érigées au XVIIe siècle par les espagnols. Il se trouve dans la région Los Rios et se situe à une vingtaine de kilomètres de la commune de Valdivia. <https://patrimonio.bienes.cl/patrimonio/castillo-de-niebla/>

voyage devait aussi m'amener au Paraguay pour voir les vestiges des missions jésuites et me renseigner auprès de la population locale, et si possible des communautés autochtones sur les jeux de balle traditionnels.

C'est en Amérique du Sud hispanique, dans la plaine du Gran Chaco (espace « à cheval » entre Bolivie, Brésil, Paraguay et Argentine, s'étendant d'ouest en est des contreforts andins jusqu'aux fleuves Paragui et Parana, et du nord au sud de l'*altiplano* du nord de la Bolivie à la ville de Cordoba en Argentine), dans le Royaume du Chili ayant pour limite le fleuve Bío Bío qui jouxte la ville de Concepción, et dans les missions guaranis au nord-est de l'Argentine et dans le sud du Paraguay, que se situe l'objet de notre étude : les sports collectifs de balle, pratiqués par les populations autochtones, du milieu du XVI^e siècle au deuxième tiers du XVIII^e siècle.

Véritable objet d'étude sociologique, anthropologique, et de plus en plus économique, les jeux sportifs ont pendant très longtemps été délaissés par les historiens, au contraire d'autres pratiques culturelles pas forcément plus significatives. Cette remarque vaut d'autant plus pour les historiens français, car en effet c'est une thématique dont les Britanniques se sont emparés un peu plus tôt.

Pourtant le sport et les jeux constituent des faits sociaux et culturels à part entière, et c'est par ce biais, en utilisant la pratique de jeux sportifs comme outil de connaissance et de recherche, que nous allons aborder plusieurs questions sur les liens et relations entre les populations autochtones et coloniales dans la période étudiée.

Avant tout, il nous faut éclaircir ce que nous entendons par « jeu sportif », car il est vrai que cette expression dans notre contexte serait anachronique sans une clarification de notre part. Si ces jeux, pratiqués collectivement en équipe, ayant recours au corps et faisant intervenir des compétences physiques et d'habileté, tout en ayant fixé à l'avance les règles de déroulement de la partie, et comportant un enjeu en désignant un vainqueur, ont tous les attributs de ce que l'on appelle aujourd'hui « sport », nous vérifierons néanmoins s'ils doivent être assimilés ou différenciés, de la définition originelle de celui-ci², ou de certaines définitions contemporaines³.

2 Au Moyen Âge le terme *desport* signifie distraction, amusement. Voir l'ouvrage de TERRET Thierry, *Histoire du sport*, Paris, PUF, 2016. [2007] p.4.

3 Une définition largement reprise est celle de l'historien du sport états-unien Allen Guttmann, qui donne sept critères pour qualifier le sport : sécularisme, égalité des chances, spécialisation, rationalisation des pratiques, bureaucratisation, quantification et quête de records. GUTTMANN Allen, *Du rituel au record: la nature des sports modernes*, Paris, Harmattan, 2006. [1978]. Définition rencontrée dans l'ouvrage de TERRET Thierry, *Histoire du sport*, Paris, PUF, 2016. Et aussi dans TURCOT Laurent, *Sports et loisirs une histoire des origines à nos jours*, Paris, Gallimard, 2016.

Lors de cette étude, lorsque nous emploierons le mot « sport », celui-ci devra être compris comme une activité ludique et physique, correspondant à la définition du Larousse⁴.

Il nous appartiendra donc ici de définir les spécificités de ces sports en comparaison avec les définitions d'aujourd'hui. Spécificités dans leurs significations, leurs pratiques, leurs intérêts, leurs utilisations, leurs représentations, ...

Nous utiliserons aussi les expressions « pratiques sportives », ou bien « jeux », ou encore « jeux collectifs », jeux de balles de compétition ou agonaux, car ces sports, tout comme la majorité des sports, à l'exception de celui pratiqué individuellement dans le simple but du maintien de la forme physique, constituent bien, avant tout, des jeux. Ici, avec cette question liée au vocabulaire, apparaît un axe important de notre recherche, à savoir l'importance du jeu pour forger une identité collective et individuelle, établir des sociabilités, et, dit grossièrement pour faire société, car « sans un certain maintien de l'attitude ludique, aucune culture n'est possible »⁵.

De nos jours nous entendons couramment dire que le sport est un miroir, le reflet de la société. Si cela est exact, ne pourrait-on alors étudier une société au regard de ses pratiques sportives afin de mieux comprendre celle-ci ?

Il s'agira donc principalement dans cette étude de rendre compte des significations, des fonctions et de l'intérêt des pratiques sportives étudiées, pour la construction d'une socialisation et d'une identité collective, mais aussi individuelle. Nous essaierons de mesurer le rôle et l'influence que ces pratiques sportives collectives jouaient dans la vie sociale et politique des différentes communautés étudiées, ainsi que dans les rapports entre autochtones et colons.

Nous avons choisi de nous intéresser à trois pratiques sportives de communautés autochtones, de trois espaces géographiques différents, afin de relever des points communs et des différences, non seulement en ce qui concerne ces différents groupes autochtones dans leurs pratiques de ces jeux, mais aussi dans leurs significations et intérêts culturels et sociaux. Et nous comparerons les réactions de différents acteurs de la colonisation espagnole (pouvoir royal, église, conquistadors, jésuites, élites espagnoles ou créoles) face à ces pratiques selon les espaces.

4 Ensemble des exercices physiques se présentant sous forme de jeux individuels ou collectifs, donnant généralement lieu à compétition, pratiqués en observant certaines règles précises.

5 HUIZINGA Johan, *Homo ludens: essai sur la fonction sociale du jeu*, op. cit., p.146. Dans son essai sur la fonction sociale du jeu, Johan Huizinga propose une vision originale du jeu comme étant une condition sine qua non de la culture, le jeu n'étant pas seulement un phénomène culturel parmi d'autres. Mais il est la culture, culture et jeu ne forment qu'un.

Une grande partie de notre étude sera consacrée à la question de savoir si ces pratiques relèvent purement de jeux sportifs semblables aux pratiques sportives que nous pouvons connaître dans nos sociétés contemporaines, c'est-à-dire à des jeux de divertissement, bien que ceux-ci comportent également des fonctions et significations pour l'individu s'y adonnant ou le regardant comme pour le groupe ou la société dans son ensemble. Ou alors à des rituels religieux et spirituels emplis de significations et fonctions pour le groupe les pratiquant. Et nous nous interrogerons sur les enseignements tirés de ces conclusions quant aux rapports qu'entretenaient ces populations avec les colons et créoles et aux différentes attitudes et mesures prises envers la pratique de ces jeux.

Nous nous intéresserons donc à trois espaces géographiques différents, et nous n'examinerons pas seulement un même type de pratique sportive. Si les trois pratiques étudiées relèvent de jeux de balle collectifs confrontant deux équipes, nous ferons aussi mention d'une quatrième pratique semblable à la principale de notre étude, celle pour qui nous avons le plus de sources, ces deux jeux se rapprochant du hockey sur gazon, tel que nous le connaissons aujourd'hui.

En effet le *palin*, pratiqué par les Mapuches dans le Royaume du Chili et au sud du fleuve Bío Bío en Araucanie, et *uysty*⁶ ou *chueca*⁷ *chaqueña*, pratiqué par les tribus autochtones (Mocovies, Matacos, Tobas, Guaicurues, Lules, Tonocotés) du Gran Chaco⁸, sont tous deux des jeux sportifs faisant s'opposer deux équipes dans un espace donné et se disputant une balle de petite taille en bois ou en cuir, qu'il faut, en la frappant par le moyen de bâtons incurvés en forme de L, amener dans le camp adverse à un point délimité à l'avance, point pouvant être un arbre, une maison, des cônes ou bien une ligne tracée dans la terre, pour marquer un point. Le déroulement de ces parties était caractérisé par le défi physique et la violence qui y régnaient. Ces sports avaient une fonction dans la société et pouvaient présenter un aspect rituel et symbolique de par le contexte dans lequel ils étaient joués. Ils étaient au cœur de la vie culturelle et sociale.

Cependant, devant le manque d'informations dans les sources concernant les jeux de *toki* et du *manga nemboçarai*, nous utiliserons plutôt ces derniers comme objet de comparaison avec le *palin* qui sera le cœur de notre étude, bien que nous nous attacherons à voir du mieux possible les caractéristiques des jeux de balle avec le pied et avec la tête des Guaranis et Chiquitos/Chiriguano,

6 Appellation du même jeu dans la langue des *Lules et Tonocotés* par un autre peuple vivant dans le Gran chaco, dans le dictionnaire de MACHONI Antonio, *Arte y vocabulario de la lengua lule y tonocoté*, Cagliari, CUEC : Centro di studi filologici sardi, 2008. [1732].

7 Pour *chueca* voir p. 47 de notre étude et la définition de : COVARRUBIAS Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Ed de Martín de Riquer., Barcelona, Ed. Alta Fulla, 2003. [1609]. p.296

8 Les autochtones du Gran Chaco sont communément appelés *Chiquitos* par les espagnols du fait de leur petite taille, dénomination qui est restée et sert pour rassembler sous un même mot les Hommes vivant dans l'espace du Gran Chaco. Nous avons choisi l'expression « autochtones du Gran Chaco » pour rassembler ces peuples avec un même mot lors de généralités.

ainsi que leurs significations, leurs fonctions, et les attitudes des colons à propos de ces pratiques. Nous nous appuyons aussi régulièrement sur les pratiques similaires au *palin* existant en Amérique du Nord.

La première mention dans les sources du mot mapudungun : *palin*, est réalisée par l'*obispo* Francisco Gonzalez de Salcedo et apparaît dans le cadre de la première prohibition du *palin* lors du synode de Santiago de 1626⁹. D'autres occurrences en lien avec le champ lexical de la pratique du *palin* sont mentionnées auparavant en 1606 dans le dictionnaire de Luis de Valdivia¹⁰. Jusqu'alors, et même la majeure partie du temps ensuite, c'est le mot espagnol *chueca* qui fut employé par les chroniqueurs, relatif à un jeu espagnol opposant deux équipes se disputant une balle à l'aide de bâtons incurvés, pratique donc proche de celle du *palin*, ce qui explique l'emploi de ce mot par les chroniqueurs européens pour qualifier cette pratique.

Le *futbol guarani* lui aussi est un sport faisant concourir deux équipes se disputant une balle, mais là s'arrête l'analogie avec les deux autres sports étudiés. Ici la balle qui est un peu plus grande, et faite de gomme extraite d'un arbre, se dispute avec les pieds et non avec des bâtons, et le défi physique et la violence laissent ici place à l'habileté à pouvoir contrôler avec les pieds cette balle de gomme, insaisissable du fait de sa matière et des rebonds qu'entraîne celle-ci. Les parties se terminant par épuisement, l'endurance comptait davantage que la force. Cette pratique, relatée par des jésuites qui ont vu des parties se dérouler, semble être d'abord récréative plus que symbolique ou rituelle.

Appelé *futbol guarani* récemment pour sa ressemblance avec le football contemporain, sa dénomination guarani est : *nemboçaraitara manga* ou *toki* pour sa variante jouée avec la tête, bien que nous rencontrions aujourd'hui dans de nombreux articles sur le web l'appellation *manga nembosarai* qui signifierait : jeu de ballon avec les pieds. En s'appuyant sur le dictionnaire de Antonio Ruiz de Montoya,¹¹ nous voyons les mots guarani : *manga* qui signifie balle pour jouer, venant de *mangai* qui est le nom de l'arbre qui donne la sève pour fabriquer les balles et de *nemboçaraitara* qui signifie joueur, et nous pouvons effectivement former cette expression de « *nemboçaraitara manga* ». Nous vérifierons dans notre étude à l'aide de la grammaire et de la conjugaison présentées dans l'œuvre de Antonio Ruiz de Montoya si cette appellation est la bonne.

9 GONZALEZ de SALCEDO Francisco et OVIEDO CAVADA Carlos, *Sinodo Diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626 por el ilustrisimo señor ...*, Universidad Catolica de Chile, Instituto de Historia., Santiago de Chile, 1964 [1626].

10 VALDIVIA Luis de, *Arte, y gramatica general de la lengva qve corre en todo el reyno de Chile, con vn vocabulario, y confessionario.*, En Sevilla, Por Thomás Lopez de Haro, 1684. [1606].

11 RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Arte de la lengua guaraní, ó mas bien tupi*, Ed de Faesy y Frick., Viena, Paris: Maisonneuve yCia., 1876. [1640].

Outre les considérations anthropologiques et ethnologiques sur ces sports et leurs pratiquants, leurs rôles et fonctions au sein de leur communauté autochtone et les paradigmes mentaux qu'ils donnent à voir en fonction de leur imbrication dans un système social, religieux et culturel, cette étude tentera de voir l'évolution de ces sports au fur et à mesure de la présence espagnole, mais aussi se placera de l'autre côté, en examinant notamment les différentes décisions prises par les pouvoirs royaux et religieux envers ces sports. Nous tenterons également de déterminer le rôle, s'il y a, joué par ces pratiques sportives, dans des phénomènes tels que les résistances ou les rebellions, le contrôle des populations, l'instrumentalisation politique, la fraternisation entre autochtones et espagnols ou créoles, les procédés d'acculturation des créoles et métisses.

Mais cette étude soulève aussi de nombreuses questions connexes en relation directe avec les pratiques sportives autochtones, et qui seront également traitées, à savoir par exemple celle du temps libre laissé aux populations autochtones, du temps de travail de ceux-ci, des jours fériés, ou encore de la marge de manœuvre laissée aux rassemblements autochtones. Les *borracheras* qui pouvaient suivre ces jeux ou qui faisaient partie de cérémonies dans lesquelles on retrouvait aussi ces jeux, seront également questionnées. La violence constitue aussi un aspect fondamental des jeux de balles avec bâtons et sera abordée pour en comprendre sa forme, sa fonction, sa symbolique, etc. Nous pensons qu'en étudiant mieux les pratiques culturelles autochtones, nous arriverons à mieux connaître les paradigmes mentaux de ces derniers et ce qu'a pu être leur vision du monde lors de leurs premiers échanges avec les conquistadors puis les colons. Ceci nous aidera à construire une vision de la conquête et de la colonisation de ces territoires, du point de vue autochtone et pas seulement colonial.

Chapitre 1: État de la question : le jeu dans l'historiographie et dans les sciences sociales

Nous allons ici nous intéresser à caractériser le jeu, à examiner son utilité en sciences sociales et plus précisément en Histoire, ainsi que son utilisation dans les travaux de sciences humaines. Nous verrons également ses significations et fonctions pour les sociétés pratiquant de tels jeux.

I) Un outil de connaissance exploité depuis peu

Encore délaissé par le courant de « la Nouvelle Histoire » au profit de la littérature, de la musique, de la danse, du chant, de l'art pictural ou sculptural, ... Le sport est un fait social et culturel à part entière, et si son étude est depuis quelques dizaines d'années prise au sérieux par les historiens anglo-saxons, il est encore trop souvent oublié dans les productions françaises. Le manque d'attrait, voire le dédain des historiens français pour l'étude historique des pratiques sportives ou des approches historiques par le biais du sport est bien réel. Bien que la situation semble évoluer lentement avec différentes études ayant pour objet le sport en tant que réel fait social et culturel, l'opposition entre activité physique et intellectuelle fut, jusqu'à récemment, très fortement marquée en France.

1) Un objet d'étude en quête de légitimité

a) Qu'est-ce que le jeu ?

Nous allons ici essayer de définir le jeu et de mettre en relief quelques-unes de ses caractéristiques. Johan Huizinga le définit ainsi :

« Sous l'angle de la forme, on peut donc, en bref, définir le jeu comme une action libre, sentie comme « fictive » et situant le joueur en dehors de la vie courante, capable néanmoins de l'absorber totalement; une action dénouée de tout intérêt matériel et de toute utilité ; qui s'accomplit en un temps et dans un espace expressément circonscrits, se déroule avec ordre selon des règles données,

et suscite dans la vie des relations de groupes s'entourant volontiers de mystère ou accentuant par le déguisement leur étrangeté vis-à-vis du monde habituel. »¹²

Le jeu peut revêtir deux aspects essentiels. Selon les situations il est soit une lutte pour quelque chose, soit une représentation de quelque chose. Le jeu est ludique durant l'enfance et sacré/cosmique chez l'adulte.

Johan Huizinga réfute l'idée qu'il y aurait une opposition jeu/sérieux, car on peut jouer de manière très sérieuse, le joueur peut s'abandonner au jeu de manière totale.

Emilia Romero explique la pratique du jeu de la manière suivante : « l'impulsion de la nature entraîne l'enfant à rompre la monotonie de l'immobilité et du silence pour chercher une distraction. Chez l'adulte s'y ajoute la recherche consciente d'un oubli et d'une fuite de soi-même. »¹³

b) réticences des intellectuels envers le jeu en tant qu'objet scientifique

L'étude de phénomènes très populaires comme les sports collectifs n'était peut-être pas assez distinguée pour être digne d'objet de recherche : en effet certainement, « dans notre conscience, l'idée de jeu s'oppose à celle de sérieux »¹⁴. L'opposition du jeu à l'idée de sérieux est peut-être la clef pour expliquer ce désintérêt envers des pratiques sportives pourtant ancrées dans le quotidien. En effet, comment expliquer sinon que des activités regroupant des millions de licenciés et pratiquants informels ou bien spectateurs, soient si peu étudiées en comparaison à d'autres pratiques culturelles toujours plus étudiées et renouvelées bien que parfois même marginales. Peut-être jusqu'il y a 50 ans l'origine sociale des historiens était-elle trop homogène, peu pratiquante de jeux sportifs populaires, ceux-ci étant considérés comme des passions viles et dépourvues d'intérêt intellectuel. Le sous-entendu de cette position non affirmée serait : le jeu étant un amusement, on ne peut alors faire d'étude sérieuse sur un objet de loisir, il faut rester digne dans sa propre position d'intellectuel. Nous voyons donc dans cette absence de considération envers le jeu et plus particulièrement les jeux sportifs, un mépris du corps au profit de l'esprit, où le corps serait la passion vile et l'esprit serait la raison.

Pourtant l'étude approfondie de pratiques sportives pourrait permettre de mettre en valeur bien des aspects culturels et sociaux des communautés et personnes qui les pratiquaient, nous révéler aussi des informations sur les paradigmes mentaux animant les participants et spectateurs de ces sports,

12 *Ibid*, p. 31

13 ROMERO Emilia, *Juegos del antiguo Perú: contribución a una historia del juego en el Perú*, México, Ediciones Llama, 1943. p. 9

14 HUIZINGA Johan, *Homo ludens: essai sur la fonction sociale du jeu*, trad. Cécile Seresia, Paris, Gallimard, 1988. [1938] p.21.

dans le cadre d'une histoire « au ras du sol ». Cela permettrait de contribuer à mieux comprendre ce qu'était la vie quotidienne des populations s'adonnant à ces sports. Pareille étude se révélant d'autant plus efficace qu'elle s'attacherait à examiner des pratiques s'exerçant de manière collective.

c) obstacles à une plus grande légitimité

Jusqu'à présent ce sont surtout des travaux généraux qui ont été réalisés, dressant l'inventaire des jeux sportifs pratiqués dans l'Histoire, et parfois leurs significations sont abordées. D'autres fois une pratique est étudiée historiquement de manière monographique, sans que celle-ci développe ce que la pratique de cette activité peut nous apprendre sur le mode de vie, les coutumes, l'organisation des sociétés qui pratiquent ces activités.

L'omniprésence des monographies apporte une certaine confusion scientifique de par leur approche méthodologique et leur objectif d'apporter un savoir historique « brut » sur l'activité en question, son évolution, ses faits marquants, etc. Nous ne disons pas que ces informations sont inutiles, mais il nous semble que ces travaux n'exploitent pas toute la puissance historique de ces objets culturels, qui justement sont étudiés comme objet de divertissement, de passe-temps, comme du « non-sérieux », et non comme un outil de connaissance générale. Cela peut contribuer à renforcer l'idée dans la communauté scientifique que l'étude des jeux/sports n'est pas un objet d'étude digne d'intérêt dans une approche micro-historique, de l'Histoire culturelle ou de l'histoire des mentalités. Pour clarifier les choses nous n'émettons pas une critique envers ces études qui sont indispensables, utiles et intéressantes, nous déplorons seulement le fait que les études utilisant les jeux/sports comme outils de connaissances sont trop rares. Aussi, alors que nous assistons à une recrudescence des études sur les jeux et pratiques sportives dans les autres sciences sociales, les monographies et autres histoires générales du jeu ou du sport en Histoire, dépossèdent cet objet d'étude de son aspect culturel et de son intérêt d'étude historique en tant qu'outil de connaissance et de recherche. L'historien Alfred Wahl disait à propos de la légitimité à faire du football un objet d'étude historique, qu'il a fallu au début montrer que celui-ci pouvait offrir de nombreux « chantiers de recherche » pour faire une histoire sociale, politique, économique ou encore des relations internationales. Il nous parle bien donc d'une légitimité à acquérir pour ce jeu sportif, bien qu'étant le plus populaire au monde. Il met aussi en avant l'utilisation d'une pratique sportive en tant qu'outil de recherche pour étudier des « chantiers de recherche ».

C'est là notre volonté, nous servir de l'étude de ces activités physiques comme outil de connaissance et de recherche, comme d'un angle nouveau pour étudier les populations et les différents aspects d'une société. Comprendre les significations et fonctions de ces pratiques, mais aussi l'influence de celles-ci sur les populations et la société. A cet égard, le travail d'Eric Taladoire nous semble significatif.

d) légitimité pleinement acquise dans les autres sciences sociales

Les sociologues, anthropologues et ethnologues eux se sont assez vite saisis de cette thématique pour essayer de comprendre ce qui captivait les foules dans les stades ou ce que révélait les pratiques ludiques de l'organisation sociale et ce qu'elles signifiaient et permettaient à leurs joueurs et spectateurs, et appréhender ce que le jeu permettait à ses participants directs ou indirects comme aussi aux sociétés s'y adonnant. Il s'agit alors de concepts tels que la socialisation, la transcendance collective, la culture jouée, les interactions entre humains et avec le spirituel, les rapports d'identité et d'altérité, la construction d'une vision du monde, l'habitus ...

Nombreux sont les chercheurs en sciences sociales à avoir étudié l'univers des jeux sportifs. Cf. ici une brève liste non exhaustive de quelques chercheurs dont nous avons consulté certains travaux : Roberte Hamayon, Johan Huizinga, Norbert Elias, Roger Caillois, Eric Dunning, Pierre Bourdieu, Christian Bromberger, Alain Ehrenberg, Allen Guttmann, Cl. Lévi-Strauss...

Au cours de ces dernières décennies, nous notons une recrudescence des études en sciences sociales portant sur la pratique des jeux sportifs collectifs. Le jeu et les jeux sportifs sont réellement devenus des objets d'études culturels à part entière, permettant d'étudier une myriade de thèmes comme par exemple le temps libre sans contrainte et volontaire, les pratiques rituelles, la désacralisation de nos sociétés contemporaines, la socialisation, l'intégration, en explorant donc les significations et fonctions des jeux étudiés.

Les pratiques sportives sont donc étudiées comme phénomènes de notre temps alors que le passé de telles activités est oublié ou bien « folklorisé » par des survols aussi nombreux que lapidaires, au milieu desquels les rares études approfondies ont du mal à se faire une place.

2) Un outil de connaissances infinies

Dans l'optique de se servir des jeux pour accéder à un autre angle de vue permettant d'analyser et de comprendre des événements et processus sur le temps long, l'historiographie fait la part belle à quelques jeux ou quelques périodes bien précises. Ainsi la Grèce ou la Rome antique, mais aussi le football pour l'époque contemporaine, ont été largement étudiées.

Aussi, il est à noter que l'historiographie francophone fut bien plus frileuse dans cette utilisation au regard de la production des études anglophones.

En ce qui concerne notre objet d'étude, quelques études ont été réalisées mais sont plus descriptives ou monographiques que problématiques, elles apportent un savoir d'introduction mais ne vont pas approfondir le sujet en essayant de le mettre en lien avec d'autres phénomènes historiques et sociétaux.

a) exploité bien avant dans les études britanniques que francophones

Les Britanniques les premiers ont étudié historiquement le sport et ses pratiques, le plus souvent sous deux aspects, l'histoire sociale et l'histoire économique. D'ailleurs, un des premiers historiens du sport français est britannique¹⁵.

b) Une grande concentration sur quelques disciplines et époques

Une grande partie des ouvrages ou thèses réalisés jusque récemment en langue française, concernait le football ou alors les jeux à l'époque antique.

Les jeux grecs avec leurs dimensions sacrées et de compétition, consacrant des héros demi-dieux et célébrant une culture commune à tout un ensemble géographique, pourtant en confrontation politique voire guerrière, à l'aide d'affrontements symboliques, de rituels, et de rassemblements propitiatoires, sont effectivement un terrain propice à l'étude des jeux sportifs. Il en va de même avec les jeux romains. Célèbres et étudiés depuis déjà longtemps afin de mieux comprendre tout un ensemble d'aspects culturels et de paradigmes mentaux et sociétaux des structures et les habitants de ces sociétés, la légitimité accompagnant ces recherches n'a apparemment pas infusé suffisamment pour déteindre et légitimer des études sur d'autres jeux sportifs, d'autres sociétés, en d'autres temps et lieux.

15 HOLT Richard, *Sport and society in modern France*, London, MacMillan, 1981

Pourtant il est un autre objet de recherche qui semble aujourd'hui avoir acquis toute sa légitimité dans les études françaises, il s'agit du football. Pays européen très en retard sur la culture sportive, le regard sur le sport en tant qu'objet culturel, et donc sur le regard culturel à propos du sport roi : le football¹⁶. La France a depuis la fin des années 1990 et la victoire de l'équipe de France de football lors de la Coupe du monde qu'elle organisa elle-même en 1998, et la médiatisation qui s'ensuivit, paraît avoir accepté cet objet culturel comme en étant un à part entière et donc à légitimer son adoption par les intellectuels. Depuis la fin du XXe siècle donc, les études historiques sur le football se multiplient et cet objet est pris au sérieux et reconnu comme tel. Nous pouvons ici renvoyer aux déclarations d'Alfred Wahl, vues précédemment, pour constater qu'aujourd'hui c'est un objet légitime et d'utilité pour faire l'histoire du football mais aussi pour faire l'histoire des enclosures en Grande Bretagne, de la ségrégation raciale au Brésil, ou de l'Église catholique en Italie par exemple. Les études historiques concernant le football ou appuyées par une étude du football sont désormais nombreuses et concentrent une grande partie des études historiques concernant les jeux sportifs.

c) le prisme d'une activité pour un nouveau regard sur une période ou un fait donné

Donc comme énoncé plus haut, l'étude des jeux sportifs est un outil formidable pour aborder un sujet, une période ou un fait donné, par un prisme nouveau. Couplé aux autres sciences sociales ce prisme permet d'avoir une meilleure vision d'ensemble des phénomènes induisant sa pratique, sur ce que sa pratique entraîne sur les individus ou la société et donc les conséquences qui peuvent en résulter. Mais aussi sur ce que ces pratiques signifient des individus et des sociétés qui s'y adonnent. C'est donc avec ce « nouveau » champ d'étude, de nouvelles perspectives de compréhension, de nouvelles clefs qui sont offertes à l'historien.

Les études concernant une pratique de jeu sportif en appui, en éclairage, d'un évènement ou phénomène historique, afin d'avoir une autre vision d'un sujet historique pourtant déjà bien connu et étudié, sont donc aujourd'hui nombreuses. Nous pouvons penser à la révolution industrielle étudiée grâce au prisme du football, ou au football pour mettre en exergue la dernière mondialisation, au cyclisme et plus particulièrement au Tour de France pour examiner certaines

16 À ce propos, nous pouvons simplement remarquer que le vocabulaire du football en français dans le langage courant est le même que celui des créateurs des règles du football moderne, à savoir les Anglais. Le nom même du jeu est identique et sans aucune modification, là où les Allemands disent fussball, les hispanophones futbol, les lusophones futebol, les Italiens calcio, les francophones eux diront football comme les Anglais. De plus beaucoup de vocabulaire réglementaire du jeu est aussi le même que les anglais (corner, penalty, goal, ...)

questions internationales et infranationales de l'Europe et de la France de la première moitié du XXe siècle.

Au-delà de faire l'histoire du jeu, des jeux, du sport et de ses pratiques, ces thèmes sont de formidables clefs d'entrées pour apporter un complément à l'histoire générale.

d) des travaux d'introduction au savoir sur les jeux que nous étudions ou similaires à ceux-ci

Toujours en lien direct avec notre sujet, car elle examine différents sports semblables de différents espaces géographiques américains mais de manière rapide et non approfondie, l'étude suivante : en 2016 Carlos Garcia Mora, chercheur en ethnohistoire à l'Institut national d'anthropologie et d'histoire de Mexico, dépose en consultation libre sur internet¹⁷ un fascicule reproduisant le chapitre « El combate Purépecha con la pelota y la raigambre gerrera » de son livre *El baluarte Purépecha* encore non édité. Dans ce chapitre il examine différents jeux de balles, pour la plupart similaires, se pratiquant avec des bâtons incurvés en L et sur tout le continent américain du nord au sud (*chocktaw*, *pelota purépecha*, *palin*) pour expliquer les significations de la pratique de la *pelota Purépecha*. Il évoque également d'autres jeux de balles dans son analyse, comme la *soule*¹⁸ et le *tlachtli*¹⁹

Les jeux de balle, pratiqués à l'aide d'un bâton, par des populations autochtones américaines, ont été étudiés par les historiens, ethnologues et anthropologues, mais le plus souvent de manière monographique en se concentrant sur un peuple et une pratique.

Dans cette catégorie, pour ce qui est des travaux sur les populations d'Amérique du Nord, nous pouvons citer l'article de l'ethnologue américain James Mooney « The Cherokee ball play »²⁰, l'ouvrage de l'anthropologue américaine Kendall Blanchard *The Mississippi Choctaws at Play: The Serious Side of Leisure*²¹, celui de l'ethnologue américain Thomas Vennum *American Indian*

17 <https://www.dropbox.com/s/n5xqps1wukng8qk/COMBATE%20CON%20LA%20PELOTA.pdf?dl=0>

18 « jeu populaire pratiqué dans de nombreux villages de France depuis le XIIe siècle environ jusqu'au début du XXe siècle [...] la *soule* (balle) doit bien être portée dans le « camp » adverse, ne sont précisés ni le terrain de jeu, ni le temps imparti, ni les règles relatives aux coups illicites, ni même le nombre de joueurs » in TERRET Thierry, *Histoire du sport*, op. cit, p.6.

19 « il s'agit d'un jeu compétitif, violent, qui oppose deux équipes, soit pour le jeu lui-même soit pour d'autres motifs, religieux, divinatoires... Le jeu consiste essentiellement à se renvoyer d'un camp à l'autre une balle de latex, en ne la frappant qu'avec la hanche » in TALADOIRE Eric, *Les terrains de jeu de balle: (Mésomérique et Sud-ouest des Etats-Unis)*, Mexico, Mission archéologique et ethnologique française au Mexique, 1981. p. 528

20 MOONEY James, « The Cherokee Ball Play », *American Anthropologist*, vol. 3, n° 2, 1890, p. 105-132.

21 BLANCHARD Kendall, *The Mississippi Choctaws at play: the serious side of leisure*, Urbana, University of Illinois Press, 1981.

*Lacrosse: Little Brother of War*²², ou encore le géographe français et spécialiste des sports, Jean-Pierre Augustin et son article « Le jeu de la crosse : des pratiques amérindiennes aux sports codifiés »²³.

Concernant l'Amérique du Sud, l'historien chilien Carlos Lopez Von Vriessen a voué son travail à l'étude des pratiques sportives mapuches et plus particulièrement au *palin* auquel il consacre, en plus de sa thèse et d'articles²⁴, un ouvrage complet *El Palin. Juego tradicional de la cultura Mapuche*²⁵. Cet ouvrage est une étude monographique du jeu très aboutie. Il est découpé en deux parties, une historique, et une contemporaine. Si la partie historique regroupe toutes les informations quant aux sources primaires et aux mentions du jeu qui y sont faites par les chroniqueurs, elle survole les questions relatives à la place et la fonction du *palin* au sein de la société mapuche, ainsi que sa signification tant pour les Mapuches que pour les Espagnols, et les conséquences de sa pratique. L'œuvre de Carlos Lopez Von Vriessen nous sera donc d'une grande aide sur certains points très factuels, mais nous étudierons notre sujet avec une tout autre approche. Et cela d'autant plus qu'une vision nationaliste nous paraît émaner du travail de Carlos Lopez Von Vriessen, un paradoxe, au regard de la situation politique entre l'État chilien et la communauté mapuche pour qui l'auteur a pourtant clairement pris fait et cause. Ce sentiment se dégageant de son œuvre est sûrement involontaire et pourrait être le fruit d'un conditionnement culturel. Il est encore plus appuyé par le fait de donner une place très réduite aux autres pratiques similaires du jeu dans des territoires plus ou moins proches, et de ne concentrer son étude qu'à l'intérieur des frontières de l'actuel Chili.

L'ouvrage de Ricardo Torres *El palin una cosmovision trascendente*²⁶, par les citations que nous avons pu en lire dans d'autres travaux, paraît être davantage axé sur les significations et fonctions de la pratique du *palin*.

Toujours à propos du *palin* mapuche, l'article sobrement intitulé « Le palin mapuche »²⁷ de Fabrice Duval (médecin du sport) se découpe en deux parties, historique et actuelle, à la manière de

22 VENNUM Thomas, *American Indian lacrosse: little brother of war*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2008. [1994].

23 AUGUSTIN Jean-Pierre, « Le jeu de la crosse: des pratiques amérindiennes aux sports codifiés », *mimmoc Mémoire(s), identité(s), marginalité(s) dans le monde occidental contemporain*, 2015.

24 LÓPEZ VON VRIESSEN Carlos, « La prohibición del palin o chueca en Chile entre los siglos XVII y XVIII », *Aloma: revista de psicología, ciencias de l'educació i de l'esport Blanquerna*, n° 25, 2009, p. 91-117.

25 LÓPEZ VON VRIESSEN Carlos, *El palin: juego tradicional de la cultura mapuche*, Valparaíso, Chile, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2011.

26 TORRES Ricardo, *El palin: una cosmovisión trascendente*, Santiago, Chile]; Temuco, Chile, Fondo de Desarrollo de la Cultura y las Artes, Ministerio de Educación, Departamento Educación Física Deportes y Recreación ; Ediciones Universidad de la Frontera, 1995.

Comportant « seulement » 90 pages, l'ouvrage, introuvable en France, est disponible dans 3 bibliothèques à l'étranger dont une en Catalogne où nous allons essayer de le consulter pour notre étude.

27 DUVAL Fabrice, « Le palin mapuche (Chili) », *Techniques & culture*, n°39, 2002.

l'ouvrage de Carlos von Vriessen. Celui-ci reprend surtout les informations rencontrées dans les travaux de Carlos von Vriessen et Ricardo Torres.

Si les pratiques sportives des habitants du Gran Chaco ou des Guaranis, n'ont pas, en dehors de considérations ethnologiques, été étudiées historiquement et spécifiquement, ce n'est pas le cas des pratiques sportives mapuches. Et plus particulièrement du *palin*, qui fut abondamment abordé dans l'historiographie nationale chilienne. Ainsi sa pratique est souvent mise en avant, pour les valeurs de bravoure et de force nécessaires pour s'y adonner, davantage que pour y rechercher les significations et fonctions de celle-ci. Même si son rôle politique dans les prises de décision est souvent évoqué.

Parmi les auteurs ayant évoqué la pratique du *palin*, tous ne sont pas historiens et le plus souvent cela a été fait à l'intérieur de travaux n'étant pas consacrés uniquement au *palin*. Les auteurs concernés sont : l'historien chilien Gregorio Víctor Amunátegui (1830-1899)²⁸, le géologue polonais et recteur de l'Université du Chili (Universidad de Chile) Ignacy Domeyko (1802-1899)²⁹, l'anthropologue chilien Tomas Guevara (1866-1935)³⁰, le professeur métis « mapuche-créole » de *mapudungun* et d'espagnol mais aussi écrivain Manuel Manquilef (1882-1950) qui fut notamment l'élève de Tomas Guevara au Lycée de Temuco, le folklorologue chilien Oreste Plath (1907-1996) de son vrai nom César Octavio Müller Leiva³¹.

Notre but ici sera donc d'inclure une réflexion sur l'importance du jeu socialement, culturellement, religieusement, pour l'individu comme pour la communauté, et de comparer la place que tient ici cette pratique avec celle de pratiques similaires chez d'autres peuples autochtones sud-américains. Nous voulons nous démarquer de ces différents historiens, avec un angle d'étude plus focalisé sur l'importance du jeu pour l'homme et les sociétés dans lesquels il vit. L'examen de ces pratiques et leur détermination en tant que pratiques rituelles sacrées ou jeux collectifs de divertissement sera aussi un axe majeur de notre travail. Nous essaierons également d'adopter une approche plus ethnologique, anthropologique et sociologique, et aussi d'examiner les conséquences de la pratique de ces jeux sportifs sur la colonisation et les relations des autochtones avec les Espagnols. Mais parfois, il nous sera utile d'utiliser leurs travaux comme point de départ dans nos analyses et démonstrations.

28 AMUNATEGUI Gregorio Víctor, « Una partida de chueca: escenas Araucanas », *Revista de Santiago*, 8 v, tomo 1, 1848, coll. « Imp. Chilena, 1848-1855 », p. 359-370.

29 DOMEYKO Ignacio, *Araucanía y sus habitantes: recuerdos de un viaje hecho en las provincias meridionales de Chile en los meses de enero y febrero de 1845*, Buenos Aires, Editorial Francisco de Aguirre, 1997. [1845]

30 GUEVARA Tomas, *Historia de la civilización de Araucanía*, Santiago de Chile, Éditeur inconnu, 1898.

31 PLATH Oreste, *Juegos y diversiones de los Chilenos*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1946.

3) élément important pour faire l'Histoire des mentalités, Histoire culturelle, micro-Histoire

Le jeu et particulièrement les pratiques sportives, et son utilisation dans les recherches en sciences sociales, est très certainement le parent pauvre des portes d'entrées que sont les différents aspects culturels. Cependant, au même titre que l'alimentation, l'habillement, les danses, l'art, ou encore les rites funéraires, et bien d'autres exemples, nous pensons que le sport est d'un intérêt primordial pour étudier un phénomène historique. Nous entendons souvent que le sport serait un miroir de la société, mais même si cette expression est peut-être exagérée le sport est influencé par celle-ci et y reflète certains de ses aspects. Pourquoi alors ne pourrait-on pas étudier les pratiques sportives du passé pour nous permettre d'ajouter de nouvelles connaissances et clefs de lecture sur les sociétés et phénomènes historiques qui y étaient liés ?

Norbert Elias nous dit à ce propos :

« Nous avons conscience que la connaissance du sport est la clé de la connaissance de la société »

32

Pour examiner différents aspects comme la signification et fonction de la pratique sportive dans une société, nous nous appuyerons sur les travaux du sociologue allemand Norbert Elias et de son élève et collègue anglais Eric Dunning, et sur le travail de l'historien néerlandais Johan Huizinga.

Selon nous, le jeu peut être un outil de connaissance afin de mieux connaître les sociétés et de mieux en cerner les représentations mentales et paradigmes qui leur sont propres Aussi cette étude en utilisant la porte d'entrée du jeu, se rapprochera dans l'historiographie, - c'est du moins sa volonté et son objectif -, de sujets consacrés aux populations autochtones que nous allons étudier et à leur vie quotidienne à l'époque coloniale. Tout ce pan de l'histoire sociale, et de l'histoire culturelle, nous intéresse pour notre étude. Ainsi nous pouvons citer :

- *La vision des vaincus : les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*³³ de l'historien et anthropologue français Nathan Wachtel, qui dans cet ouvrage prend le contre-pied de l'historiographie occidentale, en étudiant non pas la conquête des Espagnols, mais la défaite des autochtones. Il observe donc cette période sous un nouvel angle, celui des autochtones, en essayant de nous retranscrire les paradigmes mentaux qui étaient ceux des autochtones à ce moment. Ici l'historien, à l'aide d'éléments folkloriques, de l'ethnologie et de l'économie, ainsi que de l'authenticité historique, retranscrit la perception qu'ont les Incas, une « vision des vaincus ».

32 ELIAS Norbert et DUNNING Eric, *Sport et civilisation: la violence maîtrisée*, Paris, Fayard, 2007. [1994]. p. 25

33 WACHTEL Nathan, *La vision des vaincus: les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, Gallimard, 2013. [1971].

- *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*³⁴ par Bartomeu Melia (1932-2019) linguiste et anthropologue espagnol, mais aussi prêtre jésuite au Paraguay depuis 1954 et dont il fut citoyen en 2011, professeur d'ethnologie et de culture guarani ainsi que président du Centre d'études anthropologiques à l'université catholique d'Asunción. Dans cet ouvrage qui est un recueil d'articles, l'objectif de Bartomeu Melia est de mettre en relief la manière d'être des guaranis pendant et avant la période coloniale, mais également d'examiner le projet missionnaire jésuite et son particularisme. Cependant, nous ferons attention ici à bien garder à l'esprit que si le travail de Bartomeu Melia est immense, il est le fruit de sources écrites par des jésuites, lui-même étant jésuite. Si son honnêteté n'est certainement pas remise en doute, nous devons nous méfier d'un possible conditionnement dans certaines analyses.

- *Religión y poder en las misiones de guaraníes*³⁵, cet ouvrage de l'anthropologue argentin Guillermo Wilde, traite de l'histoire des missions guaranis du point de vue des autochtones.

- *Historia de los antiguos mapuches del sur*³⁶, de l'historien et anthropologue chilien José Bengoa. Ce texte aborde différentes composantes de la communauté mapuche telles que la socialisation, l'économie, la politique, durant la colonisation.

a) temps libre volontaire sans contrainte

Étudier le temps libre volontaire sans contrainte, permet d'examiner les loisirs mais aussi toutes les activités auxquels on s'adonne en dehors du travail ou de l'exploitation/esclavage, n'étant plus liées au travail privé (tâches domestiques, gestion familiale, ...), ou au travail informel. Ainsi nous pouvons nous intéresser au repos, aux besoins biologiques, aux activités liées à la sociabilité, aux activités de loisirs (activités et jeux mimétiques). L'étude des jeux collectifs sportifs est donc un outil et un sujet parfait pour cerner les paradigmes, la psychologie d'une société et des individus qui la compose, y voir ce qui suscite l'excitation, le plaisir, le moment cathartique, ...

b) significations et fonctions sociales et sociétales

34 MELIÀ Bartolomeu, *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos, Univ. Católica, 1997.

35 WILDE Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ed. Sb, 2009.

36 BENGOA José, *Historia de los antiguos mapuches del sur: desde antes de la llegada de los españoles hasta las Paces de Quilín, siglos XVI y XVII*, 2013. [2003].

Si notre sujet d'étude de communautés autochtones sud-américaines couvrant un peu plus de deux siècles entre 1550 et 1768 n'est pas chose nouvelle, il est cependant novateur par son approche au moyen de pratiques sportives, par l'utilisation de la comparaison entre ces pratiques et ce qu'elles induisent (significations, fonctions, représentations, utilisation, place ...), et par la comparaison entre plusieurs communautés autochtones. Il y a donc deux niveaux de comparaison : entre les sports et entre les communautés autochtones. Notre approche comparée nous impose donc la connaissance de plusieurs historiographies.

Nous voyons ici que d'un point de vue historiographique, notre étude se retrouve au carrefour de nombreuses autres, mais se place dans la lignée directe de seulement quelques-unes, peu nombreuses.

Ainsi nous pouvons citer la publication en 2017 de la thèse de Denis Roberge intitulée *Signification et fonction des jeux dans le Pérou préhispanique et colonial*³⁷. Dans cette étude, Denis Roberge souligne l'importance du jeu comme objet culturel et dresse un inventaire de tous les types de jeux connus dans le Pérou préhispanique. Son objectif est d'analyser ces jeux, grâce aux mentions qui y sont faites dans les sources historiques mais aussi au moyen des autres disciplines des sciences sociales, pour en déterminer leurs significations et fonctions, afin de proposer de nouvelles informations permettant une meilleure compréhension de l'organisation et des institutions de l'Empire Inca. Les jeux dans leur contexte social sont ici admis comme expression et outil culturel. Denis Roberge, anthropologue, livre donc une étude ethno-historique, qui par son approche et son objectif, mais aussi par l'aire géographique et la période traitée, se trouve être l'étude avec laquelle nous pouvons le plus nous inscrire dans un procédé de continuation du travail entrepris.

*Juegos del Antiguo Perú. Contribución a una historia del juego en el Perú*³⁸. Cet ouvrage de l'historienne péruvienne Emilia Romero (1902-1968) se concentre lui aussi sur les jeux du Pérou préhispanique, comme Denis Roberge bien plus tard. Emilia Romero, étudie en précurseur les jeux en les considérant comme objets d'étude culturelle d'importance, étudiant la signification et l'influence de ces jeux sur la population. Elle déplore le manque d'informations sur les jeux dans les sources, lorsque les informations ne viennent pas des chroniqueurs qui ont accompagné les conquistadors mais des chroniqueurs écrivant bien plus tard. Elle estime qu'il existe un risque que ces informations soient erronées, car ces chroniqueurs voient peut-être ces pratiques comme étant

37 ROBERGE Denis, *Signification et fonction des jeux dans le Pérou préhispanique et colonial*, Paris, L'Harmattan, 2017.

38 ROMERO Emilia, *Juegos del antiguo Perú: contribución a una historia del juego en el Perú*, México, Ediciones Llama, 1943.

autochtones alors qu'elles sont celles des Espagnols et ont été simplement adoptées par les autochtones. Par ailleurs ses résultats sur les recherches archéologiques ne sont pas fructueux. Cependant son ouvrage, même s'il permet de faire quelques liens avec la culture de ses pratiquants, ne fait pas une grande place à la signification et aux fonctions de ces jeux et reste tout de même plutôt descriptif.

c) marqueur et jauge d'influence culturelle

Comme nous allons le voir par la suite, le jeu est un objet culturel par essence, la culture naît du jeu pour Huizinga (voir ci-dessous), et ses dérivés des jeux sportifs sont donc des instruments culturels, des outils de transmission culturels, d'une vision et d'une représentation du monde. Ainsi les jeux sportifs sont des objets politiques et géopolitiques dans la mesure où ils concernent des individus qui y jouent sous la domination (voulue ou non) d'un pouvoir qui peut avoir intérêt ou non que l'on joue à ces jeux plutôt qu'à d'autres, ou que l'on ne joue pas autre chose que le rôle qui nous est assigné.

Dès lors, les jeux sont le marqueur de l'influence culturelle d'un pouvoir. Ce qu'aujourd'hui nous appelons un « soft power », mais qui n'est peut-être pas si doux que ça quand nous pensons aux conséquences du fait de jouer à un jeu selon les paradigmes, les règles et la construction du monde d'une société étrangère à notre propre vision du monde. C'est donc une culture, ou du moins une partie de celle-ci qui est ébranlée lorsque l'on ne joue plus sa propre culture et que l'on joue selon les constructions d'une autre.

Aujourd'hui, dans une culture grandement uniformisée et mondialisée nous voyons l'expression de ce soft power se mettre en place par des États qui veulent justement informer le monde de leur volonté de participer pleinement à cette culture mondialisée et de leur légitimité à le faire. Un exemple de cela est l'organisation de compétitions sportives internationales.

II) Plus qu'un objet culturel

Le jeu, vecteur de socialisation et d'intégration, permet selon Norbert Elias de mieux intégrer les individus dans la société. Eric Dunning souligne ce pouvoir socialisant en indiquant qu'il permet la formation de groupe dans le groupe. Pour Johan Huizinga, le jeu crée des liens spirituels et sociaux, il est fonction du culturel. Il peut être sacré et/ou politique.

1) le jeu donne naissance à la culture

Selon Huizinga, l'importance du jeu est prépondérante dans une société car le jeu est plus ancien que la culture. Le jeu préexistait même aux humains : en effet les animaux jouent, socialisent et se développent par son biais³⁹. L'émulation ludique serait plus ancienne que la culture comme impulsion de la vie sociale⁴⁰. La culture s'épanouit dans le jeu sacré, dans le jeu de compétition entre autres.

Selon Huizinga toujours, c'est le jeu qui imprègne la culture et non l'inverse. Étudier divers aspects culturels pour analyser un phénomène historique sans étudier le jeu, serait alors un oubli plus qu'important.

Selon lui la culture naît sous forme de jeu : à l'origine la culture est jouée⁴¹, et il nous précise que « la culture ne naît pas en tant que jeu, ni du jeu, mais dans le jeu »⁴².

Nous pourrions résumer ceci ainsi : la culture dans ses phases primitives est jouée (tout est jeu), elle ne naît pas du jeu, elle se déploie dans le jeu et comme jeu.

Dans les jeux ici étudiés, la communauté exprimerait alors son interprétation de la vie et du monde. La culture se développerait alors entre autres sous les formes et dans l'ambiance du jeu.

2) le rapport au sacré

Dans une phase évoluée de la vie sociale, s'associe au jeu la conception que quelque chose s'y trouve exprimé : une image de la vie. Le jeu a alors pour autre fonction de donner conscience à l'homme d'être intégré dans le cosmos.

Le jeu, comme le chant ou la danse quand il signifie ou célèbre quelque chose, a sa place dans la sphère des fêtes et du culte, dans la sphère du sacré.⁴³

a) lieu sacré par définition

39 HUIZINGA Johan, *Homo ludens: essai sur la fonction sociale du jeu*, trad. Cécile Seresia, Paris, Gallimard, 1988. [1938] p. 15

40 *Ibid*, p. 241

41 *Ibid*, p. 74

42 *Ibid*, p. 112

43 *Ibid*, p. 26

En choisissant des lieux de jeu bien déterminés dans des espaces d'une part délimités et d'autre part se trouvant en dehors de l'espace de vie habituel, les sociétés et pratiquants veulent signifier le passage dans un autre monde, dans une autre temporalité dès lors qu'ils jouent.

Johan Huizinga établit un parallèle entre le lieu sacré et le lieu dans lequel est pratiqué le jeu, car en effet ceux-ci sont « consacrés, séparés, clôturés, sanctifiés, et régis à l'intérieur de leur sphère par des règles particulières. Ce sont des mondes temporaires au cœur du monde habituel, conçu en vue de l'accomplissement d'une action déterminée. »⁴⁴

En ce qui concerne les jeux les plus importants dans une société, nous parlons ici des jeux qui rassemblent, non seulement le plus de joueurs, mais aussi le plus de spectateurs et qui sont pratiqués lors d'évènements importants, suivant un calendrier précis ou lors d'évènements exceptionnels, qu'il s'agisse des jeux des peuples autochtones d'Amérique ou bien ceux de la Grèce antique. Le lieu de ces jeux est intimement lié au sacré, il fait partie de cette dimension.

Nous verrons plus loin que les lieux des parties des Mapuches comme ceux des peuples autochtones d'Amérique du Nord font partie intégrante de la cosmovision de ces peuples et sont des lieux chargés d'une dimension spirituelle. En effet si l'aspect sacré du stade ou du gymnase de la Grèce antique est attribué a posteriori par la société par le biais de l'entreposage de statues divines et des anciennes cérémonies et des jeux qui furent exercés dans un cadre sacré, la teneur sacrée du lieu de jeu chez les peuples autochtones d'Amérique découle d'une autre logique : ici le terrain est expressément choisi pour être situé sur un lieu déjà sacré pour la communauté, (lieu cérémoniel, cimetière, etc).

b) un instrument du sacré à part entière

Le jeu sert le sacré et en est une manifestation. Au travers de sa pratique, on peut prédire certains événements importants pour la société. L'issue et le déroulement d'une partie vont ainsi être interprétés de manière à savoir si les divinités, si le cosmos, accorderont de bonnes récoltes ou une victoire lors d'un conflit. Le jeu d'autant plus lorsqu'il est imprégné de rituels est un instrument du sacré. La présence de rituels constitue un indice de la présence d'un objet sacré : pour Durkheim, les rites servaient à distinguer le sacré du profane.

44 *Ibid*, p. 27

c) évolution dans le temps du rapport au sacré

Nous observons donc que le jeu peut faire partie intégrante d'un ensemble sacré. Il peut être un instrument du sacré, il peut faire partie d'une pratique religieuse et spirituelle liée à une certaine cosmovision lorsqu'il est pratiqué comme un rituel spirituel ou religieux. Il peut aussi être pratiqué et compris comme étant une manifestation des dieux. Cependant, cet ensemble indissociable du sacré et du spirituel, ne doit pas nous amener à penser que le jeu, quel qu'il soit, ait pu être ou serait actuellement une forme de religion, il ne peut être qu'une vitrine d'une certaine spiritualité, un instrument de celle-ci, voire un rituel de celle-ci en ce qui concerne les pratiques les plus enracinées dans leur cosmovision.

Si le jeu est resté aujourd'hui pour les cultures animistes et/ou polythéistes un instrument/élément du sacré, dans une fonction rituelle, il nous semble que nous ne pouvons pas en dire autant concernant les religions monothéistes. En effet, le jeu n'y est pas pratiqué dans un but spirituel, on ne cherche pas des augures à travers sa pratique, il ne fait pas partie intégrante d'un ensemble sacré avec des rituels, des lieux, une histoire, il n'a pas de théologie, de textes.

Cependant nous pouvons tout de même remarquer que bon nombre de pratiques collectives de jeux agoniques de balles, sont pour certains pratiquants des vitrines de leur religion et leurs exploits sont rationalisés comme étant des manifestations d'une aide divine. Cela se retrouve principalement chez les joueurs de football évangéliques (brésiliens pour la plupart). Leur jeu est en effet dans le cadre de sa pratique la plus populaire dans le monde aujourd'hui, c'est à dire celle du football, un lieu de manifestation du sacré, quoique ne faisant pas partie du sacré en tant que tel. Bien qu'ici encore ce lieu soit sacralisé au sens de son histoire propre, de l'espace qu'il est et qui se trouve en dehors du champ sociétal et social de la vie quotidienne.

Le jeu contient donc toujours une part de sacré mais pas au sens religieux ou spirituel : il est sacralisé en tant que jeu lui-même, car nous savons que c'est un espace en dehors du temps, un espace où naît la culture. Ce peut être un instrument de propagande spirituelle ou de rationalisation spirituelle personnelle, mais ce n'est en aucun cas un instrument spirituel ou religieux collectif faisant partie intégrante d'une religion monothéiste. C'est encore moins une religion à part entière comme il est parfois avancé dans une forme de nouveau bon sens populaire qui voudrait que le football par exemple soit une nouvelle religion. Si celui-ci peut être utilisé par la société et ses dirigeants pour les mêmes raisons, et que ses pratiquants peuvent s'y attacher pour des raisons similaires, il reste foncièrement différent dans la rationalisation du monde et de l'existence. Les défenseurs d'une telle théorie avancent par exemple que l'église maradonienne compterait plus de 100 000 pratiquants dans le monde. Aussi est-il aisé de voir que celle-ci fonctionne calquée sur le

modèle de l'Église chrétienne où Maradona serait un saint chrétien plus qu'un nouveau prophète consacrant une religion à part entière.

Il ne faut donc pas nier le fait qu'aujourd'hui les jeux collectifs de balle, et le football en particulier, ont beaucoup en commun avec leurs ancêtres pratiqués dans le monde dans des cultures animistes ou polythéistes, par exemple en ce qui concerne le jeu agonique de balle pour le joueur, le spectateur, la société dans son ensemble, mais ne sont pour autant pas comparables quant à leur aspect spirituel et religieux lorsque celui-ci en est vraiment une partie intégrante, même si certains traits d'une telle pratique peuvent ressortir chez certaines personnes ou petits groupes de personnes pour des raisons plus ou moins proches que celles des pratiques étudiées dans ce mémoire.

Pour résumer, nous pouvons dire que les jeux sportifs contemporains fonctionnent comme un phénomène religieux, dans ses composantes et dans ses significations, mais en précisant le caractère laïc de cette sacralité. Il s'agit d'une religion sans dieux, ou alors d'une religion polythéiste si nous considérons que les joueurs de ces différents jeux collectifs sont autant de dieux.

3) un objet politique

C'est donc un objet sacré, nous l'avons vu, mais c'est également un objet éminemment politique au sens propre du terme, car il fait partie intégrante de la vie de la cité, étant d'une importance sociale et culturelle primordiale, et doit donc être appréhendé comme tel par tout pouvoir, politique et/ou religieux. En effet son utilisation politique peut prendre plusieurs formes au sein d'une société. Le pouvoir en place aura tendance à vouloir le contrôler, les oppositions à celui-ci à vouloir s'en servir comme médium de résistance ou de révolte et ces deux parties chercheront à y véhiculer et implanter leurs idées et volontés.

a) contrôle politique et/ou religieux

Les jeux physiques étant fortement appréciés par les individus, il est logique de voir les pouvoirs politiques ou religieux y accorder de l'importance afin d'utiliser ceux-ci, pour véhiculer leur idéologie ou la renforcer. Mais aussi car ils permettent d'activer des phénomènes sociaux primordiaux pour la cohésion sociale et sociétale qu'il serait impossible ou du moins très difficile à atteindre sans eux.

Les pouvoirs politiques et/ou religieux se servent donc volontairement ou indirectement des jeux pour maintenir ou renforcer leurs pouvoirs. Cela ne prend pas une forme unique, mais se traduit par différents aspects qui peuvent être : la pratique par les individus d'un jeu physique renforçant une certaine représentation culturelle/spirituelle ou sociale du monde, la présentation de jeux aux individus vécus comme un moment de catharsis collective et individuelle, le déroulement de jeux ritualisés dans un environnement et un contexte sacré et spirituel, ...

Le contrôle politique des jeux sportifs permet aux pouvoirs politiques de contrôler les hypothétiques résistances et aussi de propager et/ou renforcer leurs visions.

Dans l'Antiquité, nous connaissons l'importance politique des jeux dans la société grecque, comme dans la civilisation romaine qui accordèrent une grande importance aux jeux physiques sous une forme plus sacrée que politique, bien que celle-ci ne soit pas totalement absente.

D'un point de vue religieux il est aussi intéressant de noter que depuis un peu moins d'un siècle environ, le sport revêt une certaine importance dans l'époque contemporaine. Après une période de défiance, il a permis d'être un « bon chrétien ». En effet dans certains pays il est ou fut utilisé par l'Église. À cet égard, Fabien Archambault nous rapporte qu'en Italie l'Église s'est servi du football et l'a même favorisé au profit du cyclisme pour garder contact avec la jeunesse⁴⁵. En effet la pratique du football permet d'avoir sous surveillance dans le patronage les pratiquants et peut être encadrée avant et après par une messe, au contraire du cyclisme qui échappe à la surveillance des clercs. Les jeux sportifs, et ici le football dans le cas de l'Italie du milieu XXe siècle, sont un moyen d'encadrement des jeunes et des masses, des fidèles en général.

b) propagande

Les jeux physiques sont donc utilisés pour promouvoir les idées et perceptions que ces jeux reflètent ou alors que ces pouvoirs veulent y voir figurer. Ces différents pouvoirs s'adressent aussi bien en interne dirait-on, c'est-à-dire aux groupes et individus sous sa domination culturelle, spirituelle, ou géographique, qu'en externe aux autres pouvoirs et autres groupes et individus, et toujours dans un objectif de promotion des valeurs et représentations véhiculées par ces jeux mais aussi de démonstration de puissance, de prestige et de supériorité de celles-ci comme de son propre pouvoir.

Nous avons vu et continuons à voir aujourd'hui l'utilisation des jeux physiques agonaux comme outils de propagande. Utilisés par les individus plus que par le pouvoir lui-même dans le cadre des

⁴⁵ ARCHAMBAULT Fabien, *Le Contrôle du ballon. Les catholiques, les communistes et le football en Italie, de 1943 au tournant des années 1980*, Rome, École française de Rome, 2012

religions (prosélytisme religieux de la part d'athlètes avant et après une épreuve ou un match, au moyen de prières ou de messages inscrit sur des bandeaux ou t-shirt, ou encore lors d'interviews).

Mais aussi et surtout utilisation de la part de différents pouvoirs politiques en vue d'affirmer leur puissance. Les exemples sont légion au XXe et XXIe siècle lorsque ce que l'on appelle communément le « soft power » s'est développé afin de renforcer le prestige et l'importance géopolitique du pouvoir au moyen de l'organisation de grandes compétitions sportives. Mais existe aussi, selon la même logique, la propagande par les performances physiques des individus composant les sociétés dominées par ces pouvoirs au moyen de réelles stratégies politiques de propagande par les performances sportives, l'exemple le plus significatif étant celui de la RDA des années 1970-1980.

Ces politiques de propagande externe par les jeux et sport « spectacle » sont un outil pouvant être utilisé avec plus ou moins d'importance par à peu près tous les pouvoirs politiques selon leur importance. Elle revêt une importance particulière lorsque deux pouvoirs en confrontation s'affrontent sur le terrain des jeux, ceux-ci se substituant durant un bref instant au conflit politique et/ou martial, avec des conséquences symboliques pouvant être déterminantes.

Les jeux sportifs sont donc aussi le théâtre d'affrontements géopolitiques afin de montrer une supériorité culturelle mais aussi physique, et nous voyons là les deux aspects des jeux sportifs, à savoir la face culturelle du jeu et l'aspect physique du corps en mouvement et du dépassement de soi dans l'effort physique, et cela sur d'autres terrains que le terrain militaire. Citons l'exemple du match de hockey sur glace opposant les USA à l'URSS en 1980 lors des Jeux Olympiques se déroulant aux États-Unis alors que les Nord-américains vont déjouer les pronostics et s'imposer, en pleine guerre froide peu après l'invasion de l'Afghanistan par l'URSS en 1979. Cette victoire revêt une importance symbolique et géopolitique, celle de la victoire d'une vision du monde sur une autre.

La propagande interne est-elle moins bruyante mais encore plus révélatrice ?

Quand on adopte un jeu nouveau ou une manière nouvelle de jouer à un jeu que l'on pratique, on adopte alors une partie de la perception de celui qui nous donne/impose ce jeu. C'est une partie de sa culture que nous adoptons, une forme de perception de la vie, de la socialisation, des rapports entre individus, des règles, ... Nous jouons alors avec les valeurs et selon les codes de celui qui nous amène le jeu et cela implique forcément des conséquences sur d'autres aspects de la vie. Les Anglais ont ainsi imposé leurs sports aux colonisés indiens, maoris, etc.

c) résistance

Les jeux sportifs peuvent servir de medium de communication envers sa propre population ou envers l'extérieur pour faire passer des messages de résistance, résistance d'une population qui résiste et/ou prête à le faire. C'est un moyen de résistance externe mais aussi interne. Jouer à ces jeux est une manière de faire perdurer sa culture et jouer aux jeux de l'occupant ou au sien mais contre l'occupant, de le vaincre. Le message lancé à la population est que résister et gagner est possible, et le message à l'adversaire et occupant est que la partie n'est pas gagnée et qu'il ne sera pas aisé de faire taire la résistance. Et pour l'extérieur, à l'étranger, il signifie en quelque sorte : nous sommes bien là, capables de résister, et même de l'emporter.

Ainsi par exemple nous pouvons mentionner une partie de football pour illustrer notre propos. La victoire d'un club de foot indien de Calcutta, le Mohun Bagan, sur les Anglais du East Yorkshire lors du IFA Shield⁴⁶ de 1911, considéré par beaucoup comme la première fois où les Indiens ont pris conscience qu'ils pouvaient vaincre les Anglais. La deuxième victoire du Mohun Bagan et d'un club de joueurs indiens intervient symboliquement en 1947 quelques mois avant l'indépendance.

La victoire en 1942 du FK Start composé de joueurs ukrainiens contre l'équipe nazie du Flakelf, est intéressante à plus d'un titre, car elle vient non seulement illustrer la possibilité de résistance dans les jeux collectifs mais aussi alimenter ensuite la propagande de l'URSS dans son potentiel de résistance face à l'Allemagne nazie. À la suite de ce match perdu par l'Allemagne nazie, la Gestapo fera tuer cinq des joueurs du FK Start et en déportera huit autres.

Toujours pour signifier l'importance géopolitique des jeux sportifs dans l'histoire contemporaine, nous pouvons citer l'exemple de l'équipe de foot du FLN algérien qui entre 1958 et 1962 ira représenter l'Algérie encore française dans différents pays et donc faire la promotion de son existence désirée en tant que pays libre et indépendant. Ici aussi, mais dans un autre genre, nous avons un exemple de pratique sportive exercée à des fins de résistance au pouvoir politique en place par les pratiquants sous sa domination.

Existe aussi le volet de la résistance dans le jeu même, en en modifiant de l'intérieur les paradigmes, par exemple en changeant les manières de jouer tout en restant dans les règles mais en y amenant une autre vision. C'est ce qui s'est passé dans l'évolution du football anglais : à l'origine le football était un jeu aristocratique se pratiquant surtout de manière individualiste à l'aide de grandes chevauchées personnelles faisant intervenir des qualités individuelles de rapidité et de force, mais après quelques années les classes populaires s'emparent du football et inventent une

⁴⁶ Compétition de football du *West Bengal*, créée en 1893 et jusqu'ici remporté uniquement par des clubs dont les joueurs sont anglais.

nouvelle forme de jeu, le jeu de passes, ayant toujours cours aujourd'hui. La résistance des classes populaires à la loi du plus fort et la rationalisation du jeu avec l'idée qu'une équipe serait plus efficace qu'une somme d'individualités, vient changer la vision même et l'esprit du football, en y déposant ses créateurs, le tout sans en changer les règles.

Dans une moindre mesure, nous pouvons également noter l'appropriation du rugby par les Maoris, changeant également un peu l'esprit du rugby en développant l'évitement au lieu de l'affrontement. C'est pourquoi nous pouvons noter que l'appropriation n'agit pas seulement sur la vision et l'esprit du jeu mais aussi sur le contexte de celui-ci qu'ils ont réussi à ritualiser en effectuant une danse rituelle traditionnelle avant le début du jeu.

III) Les jeux physiques agonaux: plus que du divertissement

Le jeu en groupe et a fortiori entre deux groupes « antithétiques » en compétition (« agonal ») est le plus fécond pour la culture : dans ce type de jeu la tension, la chance, l'incertitude, atteignent le degré maximum, et quand le jeu de compétition requiert dextérité, savoir-faire, force, adresse, courage, le pratiquant en retire de l'estime de soi, ce qui est bénéfique pour l'esprit, pour la vie. Plus le jeu devient difficile, plus la tension augmente chez les joueurs et spectateurs. Et plus le jeu élève le niveau de vie de l'individu ou du groupe, plus il se convertit en culture. Cela peut être le cas au moyen de valeurs physiques, morales, spirituelles, intellectuelles, ... La représentation sacrée et la compétition permettent à la culture de se développer autant comme jeu que dans le jeu.⁴⁷

La tension détermine le sentiment de l'importance et de la valeur du jeu, et plus elle augmente plus la conscience de jouer disparaît chez le joueur.⁴⁸

Le jeu, vecteur de socialisation et d'intégration, permet selon Norbert Elias de mieux intégrer les individus dans la société. Eric Dunning souligne ce pouvoir socialisant, en indiquant qu'il permet la formation de groupe dans le groupe.

1) une certaine violence exprimée

a) catharsis avec libération des tensions

47 HUIZINGA *op.cit*, p. 76

48 *Ibid*, p. 81

Les activités de loisirs en créant des tensions provoquent excitation et sentiments. Danger imaginaire, plaisir mimétique, tristesse et joie, sont suscités puis parfois dissipés grâce aux passe-temps⁴⁹. Une comparaison est possible avec le mimétisme de la guerre, le loisir permettant de manière ludique d'extérioriser les tensions, mais aussi de préparer à la guerre. Les activités de loisirs et de sports font partie des moments où l'on peut manifester une sorte d'excitation et se libérer des contraintes et pressions de la société⁵⁰. La pratique de ces activités permet de ressentir des émotions, comme au théâtre par exemple. Les loisirs et les jeux sportifs en particulier peuvent avoir en tant qu'évènements mimétiques, un effet cathartique, et donc curatif, dès lors que le plaisir y est trouvé au moyen de l'enthousiasme et de l'excitation⁵¹. Pour que la libération de ces émotions s'effectue sans risques pour la société, il faut que l'autocontrôle et l'auto contrainte soient élevés. Ces capacités sont des prérequis de la condition humaine et de la viabilité des sociétés⁵².

Allen Guttmann va dans ce sens et indique que la catharsis est parfois à nuancer mais que cependant dans des sociétés industrielles (nous comprenons ici non archaïques ou traditionnelles) et dans des jeux sportifs collectifs agonaux, sont fournies « des occasions festives d'exprimer sans inhibition des émotions normalement étroitement sous contrôle dans nos vies ordinaires »⁵³.

b) simulation et entraînement à la guerre

Les jeux collectifs physiques de compétition, outre qu'ils constituent des vecteurs de socialisation pour l'individu dans le groupe et de cohésion pour le groupe, portent et transmettent des valeurs et une certaine représentation du monde, au travers de pratiques rituelles bien déterminées ou simplement de rituels inconscients, et sont de parfaits exercices physiques. Des exercices physiques qui permettent au corps de se développer, de se confronter, d'exercer un simulacre guerrier. Il n'est pas rare d'ailleurs et nous le verrons au cours de ce mémoire, que des populations se préparent à aller concourir aux jeux comme ils vont combattre à la guerre, selon les mêmes rituels et préparation.

L'entraînement à la guerre n'est pas seulement physique ou rituel, il est donc aussi organisationnel et tactique, la pratique de ces jeux permettant de développer la communication sur le champ de bataille en s'entraînant sur le terrain de jeu à l'élaboration des tactiques, à la préparation des armes et des hommes aux moments précédant la bataille ou la partie.

49 ELIAS, *op. cit* p. 54

50 *Ibid*, p. 86-87

51 *Ibid*, p. 104

52 *Ibid*, p. 58

53 *op. cit* p.186

2) moment de socialisation

Le processus du jeu est précisément une configuration mouvante d'êtres humains dont les actions et les expériences s'entrecroisent sans cesse. C'est un processus social en miniature⁵⁴. La sociabilité est un des éléments fondamentaux des loisirs, où le plaisir réside dans la stimulation agréable d'être en compagnie d'autres personnes, sans obligations ni engagements autres que ceux que l'on prend volontairement⁵⁵.

Pour rencontrer l'excitation, l'être humain a besoin de la présence d'autres êtres humains, c'est un besoin de stimulation sociale. Chaque être humain dans sa constitution est tourné vers autrui.

a) manifestation culturelle et spirituelle

Emilia Romero nous décrit le jeu dans les sociétés primitives comme suit :

*« entre los primitivos, el juego se encuentra a menudo intimamente mezclado con los ritos ceremoniales y relacionado con el culto a los muertos. »*⁵⁶

(chez les primitifs, le jeu se trouve souvent intimement mélangé avec les rites cérémoniels et lié avec le culte des morts)

b) faire société

Le jeu peut s'avérer être un véritable moyen de construction et de formation tant pour l'individu que pour le groupe. Selon Huizinga, l'homme aspirant toujours à l'élévation et à la victoire sur les éléments, la fonction qui permet de réaliser cette aspiration est le jeu.⁵⁷ L'émulation en vue de se montrer le premier constitue un facteur de formation dans une civilisation naissante. Dans les jeux athlétiques imprégnés de piété, se développent les formes mêmes de civilisation, la structure de vie collective s'épanouit.⁵⁸

54 *Elias* p. 70

55 *Ibid*, p. 164

56 *op. cit*, p. 9

57 *op. cit*, p. 113

58 *Ibid*, p. 147

Huizinga nous dit⁵⁹ que la communauté joueuse accuse une tendance générale à la permanence, même une fois le jeu terminé. C'est-à-dire que le sentiment de vivre ensemble dans l'exception, de partager ensemble une chose importante, de se séparer ensemble des autres et des normes générales, exerce sa séduction au-delà de la durée du seul jeu.

3) espace de liberté et moyen de développement

Le jeu est un espace de liberté car il se sépare de la vie courante par sa place et sa durée. Il possède son espace et sa limite de temps, son cours et son sens en soi. L'historien néerlandais qualifie le jeu comme étant une action libre. Dès lors qu'il est commandé, alors il cesse d'être jeu. Le jeu en tant que rite de passage obligatoire dans une pratique cérémonielle par exemple ne pourrait être considéré comme tel dès lors qu'il serait contraint. Le jeu est superflu et il devient une nécessité seulement parce qu'il amène du plaisir⁶⁰ et ce n'est que lorsque celui-ci devient une fonction de la culture qu'il s'accompagne alors de tâches, devoirs, obligations. Aussi, le jeu permet l'abolition temporaire du monde habituel, les querelles suspendues.

a) à la recherche du désir de reconnaissance par la société et du plaisir individuel

Le sport permet aux individus d'expérimenter la pleine excitation d'un affrontement sans ses risques et ses dangers, la peur est diminuée et le plaisir et l'excitation accrue. Aussi la victoire après un effort et un affrontement permet de confirmer sa propre valeur et son amour de soi sans mauvaise conscience, tout en sachant que la lutte fut loyale⁶¹. Ceci permettant donc l'élévation de soi en tant qu'individu et au sein du groupe.

Les activités de loisir permettent plus qu'aucune autre activité publique de vivre l'expérience d'un plaisir personnel vif et spontané et de faire des choix individuels, d'avoir une excitation et des émotions agréables, et ce avec l'approbation de tous et en bonne conscience⁶². Elles permettent une enclave d'égoïsme socialement admise, où la satisfaction personnelle est essentielle⁶³.

59 *Ibid*, p. 30

60 *Ibid*, p. 24

61 *Ibid*, note 1 p. 64

62 *Ibid*, p. 135

63 *Ibid*, p. 144

Aussi, de par son habilité au jeu, l'individu a la possibilité d'être reconnu dans le groupe et peut donc tirer du jeu un accroissement de l'estime de soi.

b) apprentissage et contrôle des émotions

La fonction principale du sport loisir, comme d'autres activités telles que le théâtre ou la musique par exemple, selon Norbert Elias est : « mimétique », c'est-à-dire que la recherche de l'excitation/enthousiasme, et le contrôle/contrainte des émotions dans la vie de tous les jours sont complémentaires. On ne peut comprendre l'un sans l'autre. Cette activité veut reproduire les émotions que nous pourrions vivre dans la vie réelle mais de manière plus abrupte et en nous débarrassant des contraintes. Nous disons que ces activités sont mimétiques car elles permettent de reproduire des émotions de la vie réelle et non des situations de la vie réelle. Ces émotions et sentiments ont pour fonction de libérer des tensions, d'agir de manière cathartique comme nous l'avons vu précédemment, mais aussi de créer des tensions lorsque celles-ci sont absentes de la vie quotidienne, et cela est au moins aussi important que de les libérer pour la santé mentale⁶⁴.

Les loisirs dans les sociétés industrielles cassent la routine, et ici nous verrons que cela peut également être le cas pour certaines des activités présentées. En effet Norbert Elias avance que les activités mimétiques font fonction d'antidote contre les activités routinières de la vie⁶⁵. Eric Dunning allant même jusqu'à écrire que le besoin de dé-routinisation est un besoin social universel⁶⁶.

Les jeux sportifs, nous l'avons vu, sont donc un outil de compréhension culturelle supplémentaire et offrent un angle d'approche et d'interrogation différent.

Bien que considérés et analysés à leur juste valeur par les autres sciences sociales, ils ne le sont que depuis un moment assez récent dans l'historiographie, francophone en particulier. Cependant nous assistons depuis la fin du XXe siècle aux débuts d'un objet reconnu à sa juste valeur. L'utilité de cet objet pour l'historien est connue depuis fort longtemps par les pouvoirs religieux ou politique qui l'utilisent pour faire passer un certain nombre de messages à divers destinataires. Des destinataires qui peuvent aussi bien utiliser ces jeux pour modifier depuis l'intérieur par le même canal les

64 *op. cit.*, p. 120

65 *Ibid.*, p. 170

66 *Ibid.*, p. 305

messages envoyés par les pouvoirs ou alors en utilisant ce même canal en s'adressant eux aussi aux mêmes destinataires mais avec un message autre que les pouvoirs. Ces jeux ont diverses significations, fonctions et divers effets sur les sociétés et pratiquants. La dimension sociale est prépondérante dans ces jeux sportifs collectifs pour l'individu comme le groupe. Cette dimension sociale peut être accompagnée d'un aspect sacré que l'on cherchera à cultiver par l'intermédiaire de rites ou simplement car il est inhérent à ce type de jeux. Que ces jeux s'inscrivent dans un ensemble spirituel et religieux ou non, ils permettent à leurs pratiquants et plus largement aux sociétés qui les accueillent, de réaliser certaines fonctions nécessaires au maintien et développement de ces sociétés. La violence pouvant émaner de certains de ces jeux agit ainsi comme une catharsis de libération des tensions mais aussi comme entraînement initiatique à la guerre, que ce soit dans la forme du combat physique ou sur le fond avec la préparation à l'affrontement et tout son environnement. C'est aussi un moyen de transmission et d'apprentissage de la culture ou encore une façon d'aider à se réaliser soi-même en tant qu'individu. Le jeu, élément principal de la culture voire même fondateur de celle-ci, est un outil supplémentaire pour l'historien afin de mieux comprendre les mentalités, représentations, conceptualisations, socialisations, des joueurs et sociétés afin d'apporter de nouveaux éléments de connaissances et de réflexions sur ceux-ci, mais aussi de pouvoir mener une réflexion nouvelle sur d'autres sujets plus « classiques » tel que l'économie, la politique, la religion, ...

Chapitre 2 : La démarche et les questions : Sport ? Rituels ? Temps libre. Les sources pour l'étude des jeux de balle en Amérique du Sud

Faire l'histoire de jeux sportifs en Amérique du Sud au XVIe et XVIIe siècle s'est s'exposer à deux problèmes majeurs. D'abord, l'absence de sources manuscrites émanant des acteurs de ces jeux, puis le manque de considération des chroniqueurs européens ou créoles pour des pratiques qui ne seraient que divertissantes et n'auraient point de fonction religieuse, spirituelle ou politique. En effet les chroniqueurs du XVIe et XVIIe siècle ne s'inscrivent pas dans la tradition de l'École des Annales et leur appétence pour les sciences sociales est encore limitée. Ainsi, relater et étudier des pratiques sans incidence directe pour le salut des âmes païennes, la conquête ou la colonisation n'est pas une priorité. La description de pratiques pourtant créatrices d'un habitus, d'une socialisation, d'une conception du monde, en partie fondatrices de la société et de sa dimension culturelle est oubliée. Ces jeux sportifs ne sont donc que très rarement ou alors très succinctement abordés voir même occultés, au contraire des jeux de hasard par exemple. En effet ces jeux de hasard ayant des significations spirituelles ou religieuses ils entraînent en contradiction avec la doctrine de l'Église et retenaient l'attention des chroniqueurs. C'est aussi devoir se méfier des interprétations faites par les chroniqueurs à propos de ces jeux en prenant en compte que celles-ci peuvent être orientées pour des raisons politiques et/ou religieuses, écueil ayant pu être commis volontairement ou non par les premiers historiens utilisant le travail de ces chroniqueurs. Aussi, en Amérique du Sud au contraire de la Mésoamérique, la présence de ruines ou de matériel archéologique comme de sources manuscrites ou autres sources écrites est absente, privant le chercheur d'un axe de connaissance et de réflexion.

La proximité culturelle, la ressemblance de certains jeux et de l'inscription de certains au cœur de la spiritualité, entre certains peuples autochtones d'Amérique du Sud et ceux d'Amérique du Nord, ainsi que le partage, bien que différent en beaucoup d'aspects, d'une histoire semblable avec une conquête et une colonisation par les Européens, nous permettra de nous aider de certaines descriptions faites par les jésuites et chroniqueurs français et anglais sur les pratiques des Algonquins, Hurons, Choctaw, Séminoles, ...

Ce recours à l'Amérique du Nord devra nous permettre de nous aider à répondre aux grandes questions que soulève notre étude, à savoir si les jeux sur lesquels nous concentrons notre étude devraient être considérés davantage comme des rituels ou se rapprochant des sports dans la compréhension contemporaine de ceux-ci. Nous nous interrogerons également avec l'étude de ces pratiques sur le temps libre disponible pour exercer celles-ci. Pour répondre à ces questions nous

nous appuierons donc sur les sources disponibles, à savoir pour la majorité, des sources émanant de chroniqueurs jésuites européens ou créoles, mais aussi des sources religieuses ou militaires. Nous voyons donc ici l'illustration du problème principal concernant l'étude de pratiques autochtones en Amérique du Sud : faire l'histoire de la population colonisée avec pour seules sources celles du colonisateur.

Nous nous appuierons donc également sur les autres sciences sociales pour mieux comprendre les tenants et aboutissants des pratiques agonales collectives ludiques et/ou rituelles. C'est cette articulation entre les sources historiques primaires, et les travaux, anthropologiques, sociologiques, ethnologiques réalisés récemment, que nous arriverons à répondre aux problématiques posées par notre sujet.

C'est donc la recherche d'informations dans les sources concernant ces jeux sportifs qui constitua la première étape de ce travail : une fois ces informations connues j'ai procédé à une analyse de celles-ci en les interrogeant de manière historique, c'est-à-dire en les plaçant dans leurs contextes, en examinant de qui provenaient-elles et à qui étaient-elles destinées, puis en me demandant si des omissions volontaires ou des aiguillages par ces chroniqueurs avaient lieu dans leurs textes. De plus j'ai consulté une grande partie de la bibliographie disponible. J'ai ensuite réalisé de très nombreuses lectures d'articles et ouvrages en sciences sociales afin de mieux comprendre les significations, fonctions et effets que pouvaient avoir les jeux sportifs collectifs agonaux. Et enfin j'ai étudié la bibliographie historiographique de pratiques semblables ayant eu cours en Europe pour examiner les réactions des pouvoirs politiques et religieux locaux afin de les comparer avec celles ayant eu lieu dans l'aire géographique qui m'intéresse ici. Ce même travail concernant la bibliographie historiographique des pratiques semblables a aussi été effectué pour le reste de l'Amérique et même au-delà de la bibliographie historiographique, l'étude de certaines sources relatives au jeu de balle à l'aide de cannes, pratiqué par certains peuples autochtones en Amérique du Nord. Ce travail sur des pratiques similaires en d'autres lieux mais dans la même temporalité avait pour but de mettre en relief des éléments qui auraient pu m'échapper sur les éléments concernant le sujet de mon étude et aussi de servir d'élément de comparaison afin de mieux faire ressortir les spécificités de mon sujet. Pour réaliser toutes ces lectures de sources et ouvrages d'historiens ou de chercheurs en sciences sociales je n'ai malheureusement pas consulté d'originaux et donc pas pu connaître ce que doit être le plaisir d'ouvrir un ouvrage ayant survécu au temps, et sur lequel plusieurs personnes se sont penchées et ont pu avoir le plaisir de trouver une information capitale pour leur travail et/ou pour l'avancée d'un domaine de recherche, cela ne m'a malencontreusement pas permis non plus de servir de prétexte au voyage, si ce n'est de nombreux périple en RER, Métro, Veli'b, pour me rendre ici à la BNF, là à la médiathèque du Musée du Quai Branly, ou encore à celle du musée de

l'Homme et Histoire Naturelle. Si pour les ressources bibliographiques des sources secondaires, des déplacements ont été nécessaires, il n'en est rien concernant la consultation des sources que j'ai pu dans la majeure partie des cas télécharger sur library genesis ou consulté sur le magnifique site archives.org, ainsi que memoriachilena.gob. Enfin j'ai mobilisé d'autres ressources comme des ressources humaines, surtout au début de ma recherche lors du travail préparatoire, par le biais de connaissances chiliennes mapuche ou par des amis argentins et joueurs assidus de hockey. J'ai aussi pu m'appuyer sur la consultation de photos de matériel servant aux jeux provenant de sites internet de musées, ou de vidéos trouvées sur internet et montrant la pratique de nos jours de certains jeux et/ou présentant le contexte dans lequel celui-ci se joue, ou encore de la confection des balles.

I) Une démarche caractérisée par la pluralité de ses approches

C'est avec l'appui de divers champs de recherche tel que l'ethnohistoire, l'anthropologie, l'histoire du sport, la sociologie que nous allons étudier et analyser notre sujet.

Pour étudier plusieurs questions centrales des études américaines concernant les XVI^e et XVII^e siècle telles que les rapports entre populations autochtones et colons, le temps libre des populations autochtones, le contrôle de ces populations par les colons, les reconfigurations coloniales, nous allons utiliser un angle d'attaque, une porte d'entrée, un outil de connaissance, rarement utilisé et pourtant efficace et pertinent selon nous. En plus de ces questions communes et centrales, et du nouveau regard qui leur est porté depuis l'angle des jeux de balle agoniques, nous étudierons les significations et fonctions de ceux-ci dans notre contexte précis.

Nous pourrions parler d'une démarche en entonnoir comparative.

1) étude historique par le prisme de jeux de balle en tant qu'activité physique de compétition

Nous avons choisi les jeux de balles agonaux comme clef d'entrée, pour émettre des hypothèses quant à l'influence des pratiques de divertissement et rituels physiques agonaux sur les représentations mentales et culturelles, mais aussi sur l'organisation sociale ou encore les prises de décisions politiques de différentes populations autochtones étudiées sous la domination espagnole de 1550 jusque 1768 (expulsion des jésuites), influence aussi sur les colons et les pouvoirs espagnols, et les conséquences ou non induites de l'influence de ces sports sur les rapports avec les Espagnols. Nous avons conscience autant de l'originalité de la démarche que de la difficulté de celle-ci au regard du faible corpus de sources disponibles, conscience aussi de l'incertitude du

résultat, mais l'observation du contexte étudié et des populations choisies, par le prisme des pratiques sportives collectives, nous paraît inédite et digne d'intérêt.

a) Une vision depuis l'angle du plus grand nombre

L'objectif au cours de ce mémoire sera donc par l'intermédiaire de l'étude de jeux de balle collectifs de donner une vision au ras du sol, depuis l'angle de vue du plus grand nombre de ces sociétés autochtones. En effet l'étude de ces jeux nous permettra de mieux voir et comprendre les paradigmes mentaux de ces sociétés et individus qui les composent. Nous pensons que cela permettra d'amener un apport à l'histoire des mentalités de cet espace géographique au moment de la conquête et de la colonisation, et nous espérons que cela apportera une contribution pour rendre un peu mieux compte des passions et émotions contrôlées de la vie quotidienne, en examinant le moment cathartique par exemple ou bien l'habitus des joueurs et/ou spectateurs.

b) rapport du pouvoir politique et religieux en place avec la pratique d'une activité qu'elle ne contrôle pas

Cette étude sera aussi un moyen de regarder comment les pouvoirs politiques et religieux agissent envers ces pratiques.

Comment dans les sociétés autochtones les communautés se servent de la pratique de ces activités de jeux sportifs qui sont institutionnalisées et régissent la vie politique ? Les autorités autochtones peuvent donc se servir politiquement et/ou religieusement de ces pratiques, bien que du point de vue religieux lorsque c'est le cas les jeux sont inscrits et font partie du cœur même de la spiritualité même s'il est difficile de dire que ceux-ci sont utilisés de manière consciente et délibérée par les autorités politiques pour faire passer des messages ou parvenir à des objectifs.

Nous verrons aussi comment les pouvoirs coloniaux politiques et religieux se positionnent et agissent envers ces pratiques. Nous verrons s'ils s'intéressent, se désintéressent, soutiennent, désapprouvent, réprimandent, encouragent, contrôlent, laissent faire, interdisent, punissent, ... Nous analyserons et tenterons de comprendre comment et pourquoi réagissent-ils comme ils le font. Et de voir les bénéfices et risques qu'il y avait à réagir ainsi selon leur point de vue et leurs intérêts, et enfin quelles ont été les conséquences de ces actions ou inactions.

c) utiliser l'effet miroir des jeux sportifs agonaux

Nous sommes persuadés que par l'intermédiaire de l'étude des jeux sportifs nous pouvons rendre compte des caractéristiques et des évolutions de ces sociétés. En effet nous pensons que l'effet miroir que sont les jeux sportifs de compétition, que la mini-société qu'ils constituent permet de délivrer des informations sur la culture des individus et groupes sociaux qui jouent à ces jeux. En effet si la culture est jouée comme le pense Huizinga, alors d'après l'étude du jeu nous pouvons parvenir à mieux appréhender la culture et ainsi comprendre les choix, actions et réactions de sociétés face à divers événements, qu'il nous serait difficile de comprendre sans connaître ce contexte culturel.

2) Appel aux autres sciences sociales pour nous donner des clefs de compréhension et d'analyse dans notre recherche

Cette étude historique se situera aux confins de plusieurs champs d'analyses et de réflexions. Elle fera intervenir différentes disciplines des sciences sociales telles que l'anthropologie, la sociologie, l'ethnologie. Et si nous pouvons l'inclure dans une tradition d'ethno-histoire ou d'histoire culturelle, elle naviguera entre différents objets d'études du courant historiographique de « la Nouvelle Histoire » : l'histoire des mentalités, l'histoire sociale, la micro-histoire, l'histoire comparée, l'histoire du sport.

a) ethnologie

En effet nous nous appuyerons sur différentes études ethnologiques des différents peuples autochtones pratiquant les jeux de balle examinés, afin de mieux saisir les connexions et la place dans laquelle s'inscrivent ces pratiques sportives dans ces sociétés et dans leur contexte culturel, religieux, social. Nous nous appuyerons également sur le travail d'Ana Maria Oyarce et E. Gonzalez⁶⁷.

Toujours concernant l'Amérique du Sud, mais n'étant pas spécialement focalisé sur les jeux de balles avec bâtons tout en les étudiant parmi d'autres jeux, nous pouvons citer les travaux du

67 OYARCE Ana Maria et GONZALEZ Ernesto, *Kallfulikan, un canto mapuche. Descripción etnográfica, análisis musical y sus correspondencias con el aspecto literario*, in Actas de Lengua y Literatura Mapuche, Vol 2, 1986, Universidad de la Frontera.

finlandais Rafael Karsten (1879-1956)⁶⁸, de l'ethnologue et botaniste argentin Raul Martinez Crovetto⁶⁹, John M Cooper⁷⁰.

Des travaux plus généraux d'ethnologues et anthropologues, mais analysant tout de même la pratique des jeux dans les populations autochtones sud-américaines, tel que l'anthropologue et archéologue suédois Erland Nordenskiöld⁷¹, et l'anthropologue français Claude Levi Strauss⁷², nous permettent de mieux appréhender les paradigmes culturels, religieux, sociaux, ... Ce qui est un prérequis pour l'approche historique que nous avons choisie.

b) Sociologie

En sociologie nous nous appuyerons sur différents travaux sur des sujets divers : le phénomène rituel, la violence, l'habitus, la socialisation, etc. *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*⁷³, *Sport et civilisation: la violence maîtrisée*⁷⁴, *In other words: essays towards a reflexive sociology*⁷⁵.

c) anthropologie

L'anthropologie du jeu, du rite, du sport sera également abordée, tout comme diverses notions sociologiques, afin de mettre en valeur l'importance et le rôle de la pratique de ces sports, tant pour les groupes étudiés que pour les individus. Nous nous appuyerons sur quelques ouvrages en particulier : *Homo ludens: essai sur la fonction sociale du jeu*⁷⁶, *Les jeux et les hommes: le masque*

68 KARSTEN Rafael, *Ceremonial games of the South American Indians*, Helsingfors, Akademische Buchhandlung, 1930.

69 MARTÍNEZ CROVETTO R., *Viejos juegos de los Indios Mocovíes*, Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Agronomía y Veterinaria, 1968.

MARTÍNEZ CROVETTO R., *Juegos y deportes de los Indios Guaraníes de misiones (República Argentina)*, Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Agronomía y Veterinaria, 1968.

MARTÍNEZ CROVETTO R., *Algunos juegos de los Indios Vilelas*, Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Agronomía y Veterinaria, 1968.

70 COOPER John, « Games and gambling », *Handbook of South American Indians* 5., Bureau of American Ethnology., Washington, DC, coll. « », 143, 5.; Bureau of American Ethnology <Washington, DC>; Bulletin », 1963, p. 503-524.

71 NORDENSKIÖLD Erland, *Analyse ethno-géographique de la culture matérielle de deux tribus indiennes du Gran Chaco*, trad. Marquise de Luppé, Paris, Éd. Genet, 1929.

NORDENSKIÖLD Erland, *La vie des indiens dans le Chaco (Amérique du Sud)*, Paris, C. Delagrave, 1913.

72 LÉVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 2014. [1962].

73 MAUSS Marcel, *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses universitaires de France, 2012. [1924].

74 ELIAS Norbert et DUNNING Eric, *Sport et civilisation: la violence maîtrisée*, Paris, Fayard, 2007. [1994].

75 BOURDIEU Pierre, *In other words: essays towards a reflexive sociology*, Cambridge, Polity Press, 2007. [1990].

76 HUIZINGA Johan, *Homo ludens: essai sur la fonction sociale du jeu*, op. cit.

et le vertige⁷⁷, *Le Phénomène rituel: structure et contre-structure*⁷⁸. Nous pouvons ici traiter très brièvement du travail de Roberte Hamayon⁷⁹ et en résumer une des idées présente dans son ouvrage, faisant du jeu une dimension cognitive et interactionnelle (le joueur découvre des rapports d'identité et d'altérité ; de complémentarité – pour ce qui est de la danse – et d'opposition – en ce qui concerne la lutte), une dimension d'agentivité (les objets devenant dans le jeu des partenaires vivants, à part entière) une dimension performative essentielle (puisqu'il est donc attendu du jeu rituel un « effet » sur la réalité) et finalement une dimension cognitive qui relie le « jouer » au « croire » (le rite assurant l'apprentissage des signes de la présence de l'invisible).

En plus de ces références ethnologiques, sociologiques et anthropologiques, nous n'oublierons pas les nombreuses études ethnographiques consacrées aux peuples étudiés. (cf bibliographie)

Nous avons également fait le choix de ne pas présenter d'historiographie du traitement du sport, car il n'existe pas de réel ouvrage avec lequel nous pourrions nous inscrire dans une volonté de filiation. En effet notre étude n'a pas pour but premier d'examiner tous les sports autochtones, ni de faire une monographie d'une seule pratique, mais bien de se servir de ces pratiques pour essayer de faire ressortir, une vision du monde, des paradigmes propres aux peuples autochtones étudiés, et de voir les conséquences, s'il y en a eu, de ces sports sur ces sociétés autochtones et leurs confrontations ou cohabitations avec les colons. Ici l'objet d'étude n'est donc pas le sport en tant que tel. À l'image de ce qui peut se faire avec la musique, le chant, la littérature ou la danse, le sport n'est pas notre fin, mais notre moyen. Néanmoins nous n'avons pas négligé la lecture d'un bon nombre d'ouvrages sur l'histoire ou l'anthropologie du sport, ceux-ci sont mentionnés dans la bibliographie.

3) Comparaison entre deux jeux de balle différents de deux aires géographiques distinctes (et du Gran Chaco dans une moindre mesure), et de jeux de balle en Europe et en Amérique du Nord à la même époque.

77 CAILLOIS Roger, *Les jeux et les hommes: le masque et le vertige*, Paris, Gallimard, 1977. [1958]

78 TURNER Victor Witter, *Le Phénomène rituel: structure et contre-structure*, trad. Gérard Guillet, Paris, Presses Universitaires de France, 1990. [1969].

79 HAMAYON Roberte, *Jouer. Étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, La Découverte, coll. "Bibliothèque du MAUSS", 2012.

Pour réaliser cette étude, nous procéderons de manière comparée entre les différentes pratiques et peuples étudiés, afin d'en mettre en relief les différences ou points communs et d'analyser ces résultats en vue de conclure à l'infirmité ou la confirmation de nos hypothèses. « Marc Bloch se fait le partisan en 1928 d'une "histoire comparée des sociétés européennes". Ce dernier, en s'inspirant de la linguistique comparée, distingue deux types d'histoire comparée. Le premier est un comparatisme à longue portée [...] Le second est un comparatisme de portée plus réduite, qui entreprend l'étude parallèle de sociétés proches, ayant connu des évolutions de même sens, influencées les unes par les autres, soumises à l'action des mêmes grandes causes »⁸⁰. À la lecture du second type d'histoire comparée selon Marc Bloch, la méthode par comparaison nous paraît aussi applicable et appropriée dans le cadre de notre étude. Il nous faudra cependant éviter les pièges tendus par la méthode comparative, comme l'inégalité des sources ou les spécificités de chaque territoire, qui pourraient fausser les conclusions.

Procéder ainsi nous permettra de ne pas nous contenter de réaliser une étude qui serait simplement un enchaînement de monographie. Nous essaierons de voir si des modèles peuvent être appliqués aux pratiques sportives de ces communautés et la réaction des colons quant à ces pratiques et aussi de déterminer les spécificités en fonction des espaces. Nous présenterons ces peuples autochtones à l'aide d'études ethnographiques nous permettant de mieux contextualiser et insérer notre propre étude. Nous n'oublierons pas non plus d'examiner le contexte espagnol et les pouvoirs royaux et religieux, éléments essentiels pour comprendre le contexte américain de la période étudiée.

Nous avons le désir de nous rendre sur place afin de réaliser des observations sur le terrain et d'échanger avec la population locale et possiblement des joueurs et/ou spectateurs de ces jeux, mais malheureusement nous n'avons pas pu réaliser ce voyage dans le cadre de ce mémoire, mais celui-ci se fera nous l'espérons, dans un futur proche.

II) Des questions soulevées auxquels répondre avant d'aborder les fonctions et significations de ces jeux.

Un certain nombre de questions s'imposent à nous lorsque nous voulons étudier les pratiques de jeux sportifs de balles agonales autochtones en Amérique du Sud. Et avant d'examiner les fonctions, significations et conséquences de ces pratiques sur la vie quotidienne de ces sociétés et leurs individus. Conséquences influant sur la culture, la socialisation, la vision du monde de ces sociétés, elles-mêmes façonnant une partie des explications concernant les rapports et réactions

80 JULIEN, Élise. « Le comparatisme en histoire. Rappels historiographiques et approches méthodologiques », *Hypothèses*, vol. 8, no. 1, 2005, pp. 191-201.

qu'entretiennent ces sociétés avec les différents pouvoirs coloniaux. Nous examinerons donc ces questions primaires à propos de ces jeux, à savoir s'ils sont réellement le fruit de la culture de ces sociétés, s'ils sont à considérer comme des jeux sportifs à fonction divertissante uniquement, ou s'ils s'inscrivent dans un ensemble de pratiques rituelles de la sphère spirituelle ? Au-delà de la pratique même de ces jeux nous pouvons aussi nous demander de quel temps disposaient ces sociétés pour pratiquer ces activités avant et pendant la colonisation ?

1) un jeu préexistant à l'arrivée des colons ?

Une des questions légitimes à se poser concerne l'origine de ces jeux. En effet toute l'interprétation que nous pouvons en faire serait largement remise en question si ces jeux n'étaient pas des pratiques originales de ces peuples mais simplement une appropriation d'une pratique amenée par les colons occidentaux.

a) Pourquoi la question se pose ?

Comme nous le verrons un peu plus loin, la question se pose légitimement concernant un des jeux étudiés au vu des écrits de certaines sources et de l'existence d'une pratique similaire en Espagne, rendant la confusion possible entre la pratique européenne et américaine. Ainsi la plupart des chroniqueurs vont qualifier de *chueca* du nom d'un jeu sportif se pratiquant en Espagne, la pratique autochtone du *palin* par les Mapuches. Il est donc nécessaire pour nous de déterminer si ce jeu est effectivement une pratique importée par les colons ou un jeu pré existant à l'arrivée de ceux-ci. En ce qui concerne le *manga nemboçaraitara* il est aussi intéressant de voir si ce jeu est original ou non, afin de tirer des conclusions correctes sur celui-ci et les réactions des pouvoirs occidentaux.

b) éléments de réponses dans les sources

Bien que dans la majeure partie des sources les chroniqueurs nous indiquent que le jeu de cannes auquel s'adonnent les Mapuches soit le jeu de la *chueca*, jouant alors selon eux au même jeu que dans la péninsule ibérique, nous trouverons néanmoins dans une source écrite par le jésuite Alonso de Ovalle l'information selon laquelle ce jeu serait une pratique autochtone authentique et préexistante à l'arrivée des colons. Nous pourrions confirmer cela en analysant correctement les définitions contemporaines du jeu de la *chueca* et de la balle, trouvées dans le dictionnaire de

Sebastian Covarrubias⁸¹ nous montrant clairement un jeu européen ressemblant certes, mais différent de celui pratiqué par les Américains.

c) l'exemple nord américain

L'ultime indice nous permettant d'affirmer que ce jeu n'est pas une pratique importée par les Européens en Amérique, se trouve dans l'existence d'une pratique similaire à celle des Mapuches en Amérique du Nord. En effet, sur le continent américain des variantes similaires existent plusieurs milliers de kilomètres au nord, pratiques attestées ici aussi par les chroniqueurs jésuites et voyageurs européens lors de leurs premiers contacts avec les autochtones nord-américains. Ces pratiques, en tout point ressemblantes par la forme, le sont également dans le fond, avec un contexte spirituel important entourant les parties les plus importantes.

L'étude de certaines sources ou de certains ouvrages bibliographiques concernant ces pratiques nord-américaines sera donc d'une grande utilité pour notre étude et une aide pour savoir si ce jeu fut une pratique importée par les Espagnols ou un jeu autochtone pré existant à l'arrivée de ces derniers en Amérique.

2) sports ou rituels ?

La détermination de ces jeux en tant qu'activité récréative uniquement, se rapprochant de notre conception contemporaine du sport, ou en tant que pratique rituelle comme instrument faisant partie d'un ensemble spirituel et religieux, est une question fondamentale de notre travail. En effet les conclusions que nous tirerions dans un cas ou l'autre seraient très différentes et notre analyse globale serait complètement chamboulée.

Ainsi, pour ne pas faire d'erreur d'interprétation, il convient d'abord de bien définir ce qu'est un sport et ce qu'est un rituel. Puis, d'examiner les frontières existantes entre ces deux notions, la place et la fonction du rituel dans les sociétés autochtones américaines et d'examiner si les jeux sportifs collectifs peuvent être utilisés comme rituels.

Pour le rituel nous pouvons le définir de la façon suivante :

Le Rituel, en tant que concept, est avant tout une séquence d'actions symboliques codifiées et organisées dans le temps. Car toutes les communautés sociales se sont constituées par des formes ritualisées d'interaction et de communication verbale et non verbale (Wolton 1997, 2005).

81 *op. cit*

Étymologiquement, le rituel, qui provient du latin *ritus*, renvoie au culte religieux mais aussi à toute coutume fixée par une tradition. Un rituel est toujours une répétition d'occasion et de forme, chargée de signification « symbolique ». Il n'est pas d'essence spontanée et le respect de la règle garantit l'efficacité du rituel.

Le rituel recèle une dimension collective déterminante, car il marque la vie sociale et les périodes importantes d'une société. Généralement, il a aussi une dimension spatio-temporelle précise. En d'autres termes, il se déroule dans un certain lieu et à un moment précis, qui instaure une coupure entre : temps quotidien et temps du rituel.

Les rituels donnent au monde sensible une dimension humaine signifiante. La force des rites et rituels est avant tout de créer des liens. Pour Pierre Bourdieu les rites ont pour fonction d'instaurer un monde nouveau. On peut différencier les rites, le rituel, et la cérémonie rituelle.

L'unité de tous les rites – du double point de vue de leur fonction, de leur structure et de leur objectif commun - est de promouvoir la vie, c'est-à-dire la stabilité et la prospérité des sociétés et de leurs membres⁸².

Pour Victor Turner la notion de rituel est très importante, il s'en sert pour expliquer le maintien de l'ordre social.

Les rituels sont un objet d'étude pour de nombreuses disciplines scientifiques, mais il n'existe ni théorie communément acceptée ni même de définition des rituels au niveau de la recherche internationale⁸³.

En ce qui concerne la définition du sport :

« Sport » est un mot anglais venant du français *desport* signifiant: plaisir, divertissement. Selon le Larousse au XIXe siècle.

Selon Norbert Elias, le terme au sens large est : jeux de compétition et exercices physiques de toutes les sociétés (c'est à celui-ci que nous nous référons dans cette étude).

Le terme au sens strict : type particulier de jeux de compétition apparu en Angleterre, d'où il s'est diffusé dans les autres pays.

La définition actuelle trouvée dans le Larousse est : ensemble des exercices physiques se présentant sous forme de jeux individuels ou collectifs, donnant généralement lieu à compétition, pratiqués en observant certaines règles précises.

82 YANNIC Aurélien. "Présentation générale : Les rituels à l'épreuve de la mondialisation-globalisation". Yannic, Aurélien. *Le rituel*. Paris : CNRS Éditions, 2010. p. 9-24

83 WULF Christoph. "Les rituels, performativité et dynamique des pratiques sociales". Yannic, Aurélien. *Le rituel*. Paris : CNRS Éditions, 2010. p. 127-146

La définition de sport au XVIIIe siècle se rapportait à : tension d'un simulacre de combat qui requiert un effort physique, et le plaisir que ce simulacre procurait aux participants et observateurs⁸⁴. Nous noterons que cette définition conviendrait assez bien au *palin* et ses formes dérivées.

a) place et fonction du rituel dans les sociétés autochtones américaines

Dans les sociétés autochtones américaines comme dans n'importe quelle autre société contemporaine des XVIe et XVIIe siècle, les rituels ont une place centrale et s'articulent autour des croyances spirituelles de ces sociétés. Dans les sociétés occidentales ces rituels s'articulent autour des religions monothéistes et sont définis par des textes religieux.

Les rituels ont en général une fonction sociale : Les communautés ne peuvent être dissociées des rituels, car elles se forment et se modifient dans des processus et des pratiques rituel⁸⁵, ont des conséquences de l'ordre social, ils sont créateurs d'identification, peuvent former des rites de passage, permettent l'avènement d'un nouvel état semblant logique. Ils permettent aussi la confirmation et la validation de son existence actuelle, et intemporel (passé et futur).

Au moyen de l'action sacré il permet à la communauté d'organiser l'intégration et l'échange, mais aussi de régler les conflits, ils ont pour finalité l'intégration et la constitution de communautés, il fonctionne à l'aide d'un processus mimétique et est source de savoir pratique. Il s'établit pour fixer une histoire, une croyance collective ou singulière.

b) quelles frontières entre pratique sportive ou rituelle ?

Il existe plusieurs raisons expliquant les difficultés à séparer clairement pratique sportive et pratique rituelle. L'une des principales raisons de ces difficultés étant sans aucun doute le fait qu'un rituel peut très bien être à un moment donné une simple pratique sportive récréative selon son contexte , et être à un autre moment partie intégrante d'un ensemble rituel tout en gardant son aspect ludique ou alors être le rituel en lui-même ou une partie de celui-ci. En exemple nous pouvons donner la chasse qui peut être une pratique rituelle lors de rites initiatiques de passages, mais qui peut aussi être une pratique récréative, d'apprentissage, de compétition où l'on se mesure à autrui, une activité quotidienne uniquement pratique, nourricière.

84 ELIAS Norbert et DUNNING Eric, *Sport et civilisation: la violence maîtrisée*, Paris, Fayard, 2007. [1994]. p. 25, p.228

85 WULF Christoph. "Les rituels, performativité et dynamique des pratiques sociales". Yannic, Aurélien. *Le rituel*. Paris : CNRS Éditions, 2010. p. 127-146

Enfin, une autre frontière mince et ajoutant de la difficulté à la distinction est le fait que les pratiques sportives sont par essence ritualisées dès lors qu'elles ne sont pas improvisées et qu'elles comportent des règles, et codes, et se jouent dans certains lieux, etc.

Nous pouvons aussi dire par exemple que les jeux sportifs grecs sont des pratiques sportives lorsqu'ils sont pratiqués en dehors des compétitions et du stade mais qu'ils prennent la forme de rituels lors des cérémonies dans le stade. Ici par exemple une divinité est responsable du succès des athlètes, en la personne d'Apollon.

Ce qui nous aide véritablement à faire la différence est tout simplement ce qui touche aux règles de ces pratiques. Traditionnelle et sacrée, l'origine des règles des activités physiques ancestrales demeure inconnue, ce qui renforce la distinction avec le sport moderne où, à la différence des sociétés primitives, « *the rules are cultural artefacts and not divine instructions* »⁸⁶. Allen Guttmann synthétise dans son « histoire sociologique » du sport, les caractères séparant les jeux rituels des sports : sécularisation, égalité, spécialisation des rôles, rationalisation, organisation bureaucratique, quantification, quête du record⁸⁷.

c) pourquoi l'utilisation d'une pratique sportive comme rituel

Le rituel implique d'être joué et que le corps soit en mouvement. Ce qui conduit à des pratiques de jeux physiques collectifs étant de parfaits objets pouvant servir au développement d'un rituel. Les êtres humains ne se font pas comprendre seulement par le langage, ils communiquent aussi par le corps et par ses diverses formes d'expression et de représentation. Les rituels sont des actions dans lesquelles la mise en scène et la représentation du corps humain occupent le rôle central. Par les rituels, des communautés humaines se créent, des passages à l'intérieur de celles-ci et d'une communauté à l'autre s'organisent⁸⁸.

Aussi, le rituel s'apprend et se prépare de manière ludique, consciemment ou non, à force de répétition et de mimétisme. Les jeux sportifs sont de parfaits réceptacles informels pour la formation aux rituels formels. L'exemple de la chasse enseignée puis pratiquée par mimétisme parfois de manière ludique puis pouvant former un rite initiatique est parlant. Là le rituel fait intervenir le corps et s'appuie sur tout cet apprentissage ludique et mimétique.

La pratique d'un jeu collectif est parfaite car elle est déjà en elle-même le résultat de l'application des rites, les rites visant à pouvoir maintenir une harmonie sociale pour le groupe et l'individu. Il est

86 *op. cit* p.40

87 *Ibid*

88 WULF Christoph. "Les rituels, performativité et dynamique des pratiques sociales". Yannic, Aurélien. *Le rituel*. Paris : CNRS Éditions, 2010. p. 127-146

donc logique que la pratique rituelle se fasse en groupe et elle en sera d'autant plus puissante. En outre, le rite apporte au jeu une structure d'interaction sur deux plans interdépendants : entre humains d'une part, et entre monde humain et monde spirituel d'autre part⁸⁹.

À ce sujet nous pouvons aussi dire que l'activité physique, dénommée comme telle, étant entendu que « *primitive cultures rarely have a word for sport in our sense* »⁹⁰, participe des mêmes fonctions par son aspect ritualisé et son incorporation à la structure sociale.

De plus, la prégnance de l'incertitude du résultat et du hasard et/ou de la chance dans les pratiques sportives en font un moment propice pour un recours à l'aide des divinités demandées à l'aide de rituels sacrés.

3) temps libre/temps au travail, quelles durées? Que fait-on pendant le temps libre ?

Avant de revenir sur les questions liées au temps libre et au travail, par l'intermédiaire d'une réflexion et d'une analyse des pratiques de jeux collectifs sportifs, il nous paraît utile de revenir sur ce que nous entendons aujourd'hui comme étant du « temps libre ».

Le sport est en fait un loisir nécessitant un effort physique, pratiqué en suivant des règles et en faisant preuve d'auto-discipline⁹¹.

Le travail occupe un rang élevé dans l'échelle des valeurs car c'est un devoir moral, les loisirs occupent un rang inférieur car étant une forme d'oisiveté associée au plaisir, lui-même situé au bas de l'échelle des valeurs des sociétés industrielles⁹². On considère généralement le travail comme opposé au plaisir. Mais quid des valeurs attribuées aux loisirs et au plaisir dans les sociétés autochtones ici étudiées ? L'antagonisme avec le travail est-il si prégnant ?

La valeur travail est placée à un haut niveau dans les sociétés occidentales et les loisirs sont considérés comme futiles. Les loisirs y sont considérés comme « irréels » ou imaginaires, en opposition au travail, considéré comme « réel ». L'exemple d'Aristote qui plaçait la valeur des loisirs au-dessus du travail, nous montre le danger qu'il y aurait à analyser une société au travers de notre prisme contemporain, sans prendre en compte l'échelle des valeurs et les normes de la société étudiée⁹³.

De même Norbert Elias nous met en garde quant à la polarisation travail/loisir. En effet celle-ci induit que les loisirs pourraient être pratiqués dès lors que l'on ne travaille pas. Or le temps libre

89 HAMAYON

90 *op.cit* GUTTMANN Allen., 1978, p. 16

91 *Ibid*, p. 206

92 *Ibid*, p. 88

93 *Ibid*, p. 142

n'est pas synonyme de loisir. En effet l'être humain ne peut consacrer son temps libre aux seuls loisirs, car il doit aussi mener d'autres actions telles que : le travail privé (entretien du domicile par exemple), les besoins biologiques, la sociabilité, le temps privé et familial, le repos⁹⁴.

a) la notion de temps assimilé à celle de travail

Comme le note Guillermo Wilde d'après les chroniques de Cardiel, les missionnaires jésuites essayent de transformer les notions de travail et de temps en synonymes, et les journées sont rythmées en fonction du travail et de la liturgie⁹⁵.

L'étude des jeux collectifs sportifs va permettre de poser la question du rapport au travail des peuples autochtones dont nous étudions les jeux sportifs, et la vision des colons quant à ceux-ci du point de vue de leur propre vision du travail et de l'objectif de rentabilité économique de la colonisation, ainsi que les actions mises en place pour pouvoir faire travailler ces peuples dont le rapport au travail était totalement différent de celui la société occidentale. Nous nous interrogerons donc logiquement sur les conséquences de cette mise au travail par les Européens/créoles, pour les peuples autochtones cités.

b) le temps en dehors du travail

Avoir une réflexion sur la notion de travail et son exercice en Amérique du Sud pendant la colonisation espagnole au XVIe et XVIIe siècle, pourrait nous permettre par ricochet de nous interroger sur des notions liées tel que le travail domestique, le travail collectif, le temps spirituel et religieux, les loisirs, le repos, les besoins biologiques, les fêtes, la sociabilité. Voici des axes de travail que nous pourrions développer afin de mieux connaître les pratiques des populations autochtones, mais nous pourrions aussi nous interroger sur le temps religieux dans les missions, imposé par le pouvoir ecclésiastique et ce qu'il entraîne comme chamboulement dans ces sociétés.

c) des loisirs et moments récréatifs à encadrer

Nous verrons comment, pourquoi, et dans quels buts, les autorités coloniales ont cherché à interdire, encadrer, réglementer ces activités. Pourquoi ces pratiques ont été objets dignes d'intérêt ou non de la part des colons. Comment se sont-ils servi à leur profit de ces pratiques comme d'outils

94 *Ibid*, p. 92

95 Wilde p.81

politiques et religieux ou économique ? Pourquoi a-t-il été décidé de surveiller, contrôler, encadrer ou promouvoir ces jeux plutôt que les interdire ?

III) Étudier les jeux de balles en Amérique du Sud à l'aide de sources concernant cet espace et de travaux allant bien au-delà.

Notre étude induit de connaître l'Amérique du Sud et son contexte particulier en plus du contexte général de l'époque, elle implique aussi de connaître les jeux de balle pratiqués à l'époque en différents continents, ainsi que leurs fonctions et significations, le contexte anthropologique du jeu de balle donc. Mais aussi de connaître les réactions politiques et religieuses face à ces pratiques en d'autres lieux et époques. Il conviendra d'essayer de trouver des situations similaires à notre étude afin de comparer.

Notre étude comporte la caractéristique de ne pas partir d'une source ou d'un corpus de sources bien déterminées à examiner, mais de partir d'un sujet déterminé et de devoir trouver des sources susceptibles de comporter des informations en lien avec notre sujet. La recherche de sources pour notre étude est donc un travail de fond, de longue haleine et qui restera une des composantes de notre recherche tout au long de cette étude, en parallèle avec l'analyse des sources déjà trouvées. Dans une volonté de clarté, nous allons présenter les sources primaires rencontrées jusqu'à maintenant et intéressant notre étude en différentes catégories. Les dictionnaires, les archives, les chroniques écrites par les Jésuites, les chroniques diverses, les récits de voyages, les illustrations. Dans cette présentation des sources, ne figurent ni lettres, ni éléments archéologiques tels que peuvent être les terrains de jeux, accessoires de jeux, pièce d'art. Pour ce qui est des lettres, nous allons prochainement nous attacher à trouver ce type de source, mais du côté archéologique nous n'avons pas connaissance d'éléments datant de la période que nous étudions. Bien que nous appuyant sur des archives mentionnant ces pratiques sportives, religieuses (notamment celles de conciles et synodes) et sur des ordonnances de gouverneurs, dans cette présentation elles ne figurent pas non plus, car nous n'avons pas encore pu en consulter, et tout ce que nous connaissons de ces archives nous le savons grâce à l'historiographie et notamment, en ce qui concerne la pratique du *Palin*, grâce aux travaux de Carlos Lopez Von Vriessen.

Cela ne nous semble donc pas honnête de présenter ces sources puisque nous ne les avons pas consultées dans leur intégralité et qu'elles ne concernent qu'un seul espace géographique.

Nous nous servons des dictionnaires des différentes langues qui sont celles des peuples autochtones dont nous étudions les pratiques sportives. À savoir le quechua, l'aymara, le guarani, le

mapudungun, le castillan. Déjà pour vérifier s'il y a mention directe ou non, des pratiques sportives étudiées, et si oui, pour voir la description qui y est faite et peut-être les entrées correspondantes. Aussi nous examinerons des entrées de mots en espagnol correspondant à la pratique de ces sports, tels que *pelota, botar, jugar, juego, bola, baston, chueca, pasatiempo...* afin d'avoir des informations directes sur les jeux en question et/ou de connaître la traduction de ces mots en langue autochtone, ce qui nous permettra de nous donner d'autres pistes de recherche. Dans cette catégorie des sources primaires que sont les dictionnaires que nous allons utiliser, nous trouvons les travaux des auteurs suivants :

le jésuite italien BERTONIO Ludovico (1552-1625)⁹⁶, COVARRUBIAS Sebastián de (1539-1613)⁹⁷, le missionnaire dominicain espagnol SANTO TOMÁS Domingo de (1499-1570)⁹⁸, le missionnaire jésuite espagnol GONZÁLEZ HOLGUÍN Diego (1560-1620)⁹⁹, le jésuite italien MACHONI Antonio (1671-1753)¹⁰⁰, le missionnaire jésuite péruvien RUIZ DE MONTOYA Antonio (1585-1652)¹⁰¹, le missionnaire jésuite espagnol VALDIVIA Luis de (1560-1642)¹⁰².

Sans rappeler ici les spécificités des missionnaires jésuites (nous nous y attacherons cependant bien entendu de manière brève dans notre étude), il est tout de même important de souligner l'exceptionnelle formation et instruction qui était la leur, puisque souvent formés en sciences diverses et en langues, en sus de la théologie. Ils ont laissé derrière eux des travaux qui sont des sources inestimables pour les historiens, qu'il s'agisse de travaux historiques, géographiques, ethnographiques, ou bien d'illustrations, de cartographies, de dictionnaires, de lieux qu'ils ont « visités ». Aussi, pour notre étude, les chroniques écrites par des missionnaires jésuites forment notre corpus de sources, principal. Ainsi nous pouvons citer les travaux suivants :

- *Historia natural y moral de las Indias*¹⁰³, œuvre naturaliste et ethnographique du jésuite espagnol José de Acosta (~1540-1600), qui nous intéresse en ce qui concerne les incas.- *De las costumbres y*

96 BERTONIO Ludovico, *Vocabulario de la lengua aymará 1 & 2 (1879)*, Ed de Julio Platzmann., Leipzig, Teubner, 1879. [1612].

97 COVARRUBIAS Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Ed de Martín de Riquer., Barcelona, Ed. Alta Fulla, 2003. [1609].

98 SANTO TOMÁS Domingo de, *Lexicón, o, Vocabulario de la lengua general del Perú: compuesto por el Maestro Fray Domingo de Santo Thomas de la orden de Santo Domingo*, Ed de Julio Calvo Pérez., Lima, USMP Universidad de San Martín de Porres, Fondo Editorial, 2013. [1560].

99 GONZÁLEZ HOLGUÍN Diego, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua qquichua o del Inca*, Présentation de Ramiro Matos Mendieta et Prologue de Raúl Porras Barrenechea., Lima, Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Editorial de la Universidad, 1989. [1607].

100 MACHONI Antonio, *Arte y vocabulario de la lengua lule y tonocoté*, Cagliari, CUEC : Centro di studi filologici sardi, 2008. [1732].

101 RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Arte de la lengua guaraní, ó mas bien tupi*, Ed de Faesy y Frick., Viena, Paris: Maisonneuve y Cia., 1876. [1640].

102 VALDIVIA Luis de, *Arte, y gramatica general de la lengva qve corre en todo el reyno de Chile, con vn vocabulario, y confessionario.*, En Sevilla, Por Thomas Lopez de Haro, 1684. [1606].

103 ACOSTA José de, *Historia natural y moral de las Indias*, Impresso en Sevilla, En casa de Juan de Leon, 1590.

*conversión de los indios del Perú: memorial a Felipe II (1588)*¹⁰⁴, œuvre anthropologique du jésuite espagnol Bartolomé Alvarez (1540-159.?) qui fait notamment mention d'un jeu de balle ressemblant à la chueca inclus dans des rites et *borracheras*

- *Extirpacion de la idolatria del Piru. Dirigido al rey N.S. en su real Consejo de Indias. Por el Padre Pablo Joseph de Arriaga de la Compañia de Jesus.*¹⁰⁵ par le jésuite espagnol Pablo José de Arriaga (1564-1622), permet de nous renseigner sur les religions et pratiques païennes autochtones.

- *Breve relación de las misiones del Paraguay*¹⁰⁶, du missionnaire jésuite espagnol José Cardiel (1704-1781) porte surtout sur la vie dans les réductions du Paraguay et les objectifs de ces réductions.

- *Las misiones del Paraguay*¹⁰⁷, dans cet ouvrage de ce même José Cardiel nous trouvons notamment des informations sur le futbol guarani.

- *Compendio de la historia del Paraguay, 1780*¹⁰⁸, encore de José Cardiel qui nous fournit ici aussi des informations sur le futbol guarani et aussi sur la pratique d'un jeu de balle pratiqué avec des bâtons.

- *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañia de Jesús*¹⁰⁹, œuvre du missionnaire jésuite français Nicolas du Toict (1611-1685) plus connu sous le nom hispanisé de Nicolas del Techo, comportant de nombreuses informations sur les missions guaranis.

- *Historia de la Compañia de Jesús de la provincia del Paraguay*¹¹⁰, du missionnaire jésuite espagnol Pedro Lozano (1697-1752) lequel s'attache ici à communiquer des informations ethnographiques. Il mentionne le jeu de la *chueca*.

- *Descripcion chorographica del terreno, rios, arboles, y animales de las ...*¹¹¹, par les missionnaires jésuites espagnol et italien, Pedro Lozano et Antonio Machoni. Ici foisonnent les informations sur les rites et cérémonies autochtones.

104 ALVAREZ Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú: memorial a Felipe II (1588)*, Ed de María del Carmen Martín Rubio., Madrid, Ediciones Polifemo, 1998. [1588].

105 ARRIAGA Pablo José de, *Extirpacion de la idolatria del Piru. Dirigido al rey N.S. en su real Consejo de Indias. Por el Padre Pablo Joseph de Arriaga de la Compañia de Jesus.*, Lima, Geronymo de Contreras, 1621.

106 CARDIEL Jose, *Breve relación de las misiones del Paraguay*, Ed de Ernesto J.A. Maeder., Buenos Aires, Theoría : Secretaría de Cultura de la Nación, 1994. [~1748].

107 CARDIEL José, *Las misiones del Paraguay*, Ed de Héctor Sáinz Ollero., Madrid, Historia 16, 1989. [~1750]

108 CARDIEL José, *Compendio de la historia del Paraguay, 1780*, Étude préliminaire de José María Mariluz Urquijo., Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1984. [1780].

109 DU TOICT Nicolas, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañia de Jesús*, Version du texte latin par Manuel Serrano y Sanz et Prologue de Bartomeu Melià., Asunción, Centro de Estudios Paraguayas Antonio Guasch : FONDEC, 2005. [1673].

110 LOZANO Pedro, *Historia de la Compañia de Jesús de la provincia del Paraguay*, Madrid, En la imprenta de la viuda de Manuel Fernández y del ... Consejo de la Inquisición, 1755.

111 LOZANO Pedro et MACHONI Antonio, *Descripcion chorographica del terreno, rios, arboles, y animales de las ... Provincias del Gran Chaco, Gualamba ... escrita por ... P. Lozano ... la ... dedica ... A. Machoni.*, Cordoba, Joseph Santos Balbàs, 1733.

- *Histórica relación del reyno de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús ...*¹¹², du prêtre et missionnaire jésuite chilien (créole) Alonso Ovalle (1603-1651) qui ne s'aide pas de précédentes œuvres sur le Chili et s'en tient à ce qu'il connaît lui-même ou ce que l'on lui a rapporté dans des lettres, ce qui renforce la véracité des faits présentés. L'œuvre présente l'environnement naturel chilien du nord au sud, les peuples autochtones et leurs coutumes, la guerre d'Arauco, l'arrivée des conquistadors ou encore l'évangélisation. Alonso Ovalle décrit précisément la pratique du *palin* (qu'il nomme lui aussi *chueca*) par les autochtones.
- *La república de Platón y los guaraníes*¹¹³, du missionnaire jésuite espagnol José Manuel Peramas (1732-1793) traite de la vie quotidienne des autochtones guaranis dans les réductions et nous informe notamment d'un jeu de balle très rebondissante et faite de gomme, se pratiquant avec les pieds.
- *Historia general de el reyno de Chile*, vol. 1 à 3¹¹⁴ œuvre du missionnaire jésuite espagnol Diego de Rosales (1605-1677), traitant de la géographie du Chili, des autochtones et leurs coutumes, de la découverte et conquête par les Espagnols, des rebellions autochtones. La pratique du *palin*, ici aussi sous la dénomination de *chueca*, est abordée à plusieurs reprises. Il nous semble qu'un des passages sur cette pratique est un plagiat de la description du jeu faite par Alonso Ovalle.
- *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*¹¹⁵, est une œuvre du linguiste et missionnaire jésuite (créole) péruvien Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) dans laquelle nous retrouvons diverses informations ethnographiques sur les guaranis des réductions ainsi que sur leur évangélisation.
- *El Paraguay católico*. Vol. 1 et 2¹¹⁶ du missionnaire jésuite espagnol José Sanchez Labrador (1717-1798) traite avant tout de l'évangélisation des autochtones et de leurs coutumes et mode de vie. Dans cette œuvre est mentionnée la pratique d'un jeu de balle avec les pieds et aussi un jeu de balle avec bâtons. Cet ouvrage comporte donc la mention des deux types de jeux que nous étudions.

112 OVALLE Alonso de, *Histórica relación del reyno de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús ...*, Ed de José Toribio Medina, Santiago de Chile, Impr. Ercilla 1888., Roma, F. Cavallo, 1888. [1646].

113 PERAMAS José Manuel, *La república de Platón y los guaraníes*, trad. Juan Cortés Del Pino, Prologue de Guillermo Furlong., Asunción, Ed. Paroquia San Rafael, 2003. [~1760]

114 ROSALES Diego de, *Historia general de el reyno de Chile, Flandes Indiano, por Diego de Rosales, publicada, anotada i precedida de la vida del autor i de una estensa noticia de sus obras por Benjamin Vicuña Mackenna. Vol.1, 2, 3*, Ed de Benjamín Vicuña Mackenna., Valparaiso, Imprenta del mercurio, 1878. [1674].

115 RUIZ DE MONTOYA Antonio S. I., *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Études préliminaires et Notes de Ernesto J.A. Maeder., Rosario, Equipo difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989. [1639].

116 SÁNCHEZ LABRADOR José, *El Paraguay católico. Vol. 1 & 2*, Ed Universidad Nacional de la Plata., Buenos Aires, Coni hermanos, 1910. [~1770].

Ici nous allons traiter d'autres sources écrites que celles provenant de missionnaires jésuites. Qu'elles proviennent d'explorateurs étrangers, de conquistadors, de militaires, de prêtres, de métisses, créoles ou autochtones, ces œuvres si elles n'ont pas le même objectif chacune, sont toutes sources d'information historique et ethnographique. C'est la confrontation de ces sources, différentes de par l'origine et l'objectif de leurs auteurs, avec celles des jésuites, que nous pourrions légitimer notre propos. Les sources primaires autres que les écrits de missionnaires jésuites que nous avons retenues jusqu'à ce jour sont les suivantes :

- *Sermones de los misterios de nuestra santa fe Catolica, en lengua castellana, y la general del inca: impugnarse los errores particulares que los indios han tenido*¹¹⁷, par le prêtre créole Fernando de Avendano né à Lima, qui délivrait ses sermons en quechua et s'est attaché à lutter contre les rites et pratiques païennes subsistants.

- *La crónica del Perú: Primera parte*¹¹⁸, du conquistador espagnol Pedro Cieza de Leon (1520-1554) est une pièce majeure des sources historiques andines. Le conquistador rend ici compte d'un document ethnographique très abouti sur les autochtones andins et leurs religions, coutumes, organisations, ...

- *El señorío de los Incas*¹¹⁹, est la deuxième partie de l'œuvre précédemment mentionnée, cette deuxième partie étant plus davantage consacrée à l'histoire des Incas et anciens royaumes andins et particulièrement aux empereurs incas.

- *Relation du voyage de la mer du sud aux côtes du Chily et du Pérou fait pendant les années 1712, 1713 et 1714 ... par M. Frezier ...*¹²⁰, de François Amédée Frezier (1682-1773) ingénieur militaire, navigateur, explorateur, cartographe et botaniste français. Il est envoyé secrètement par Louis XIV pour examiner les possessions espagnoles. Outre qu'il est revenu avec des informations sur leurs richesses et fortifications, il a récolté de nombreuses informations sur les peuples autochtones et leurs coutumes, la relation entre les colons et les esclaves, la flore, les minéraux et une nouvelle cartographie de la région.

- *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile: Dividido en 5 partes*¹²¹, du soldat espagnol Alonso Gonzalez de Najera (1556-1614) est un texte adressé à Pedro Fernandez de Castro (président du Conseil des Indes) dans lequel il revient sur la guerre d'Arauco à laquelle il a

117 AVENDAÑO Fernando de, *Sermones de los misterios de nuestra santa fe Catolica, en lengua castellana, y la general del inca: impugnarse los errores particulares que los indios han tenido*, Lima, Por Iorge Lopez de Herrera, 1648.

118 CIEZA DE LEÓN Pedro, *La crónica del Perú: [Primera parte*, Ed de Manuel Ballesteros Gaibrois., Las Rozas (Madrid), Dastin, 2000. [1553].

119 CIEZA DE LEÓN Pedro de, *El señorío de los Incas*, Ed de Manuel Ballesteros., Madrid, Dastin, 2000. [1562].

120 FREZIER Amédée François, *Relation du voyage de la mer du sud aux côtes du Chily et du Pérou fait pendant les années 1712, 1713 et 1714 ... par M. Frezier ...*, A Paris, J.G. Nyon, 1716.

121 GONZALEZ DE NAJERA Alonso, *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile: Dividido en 5 partes*, Ed de José Torribio Medina., Santiago de Chile, Ercilla, 1889. [1614].

participé. Il informe aussi sur la géographie et la nature du Chili, ainsi que sur les autochtones. Il mentionne la pratique du *palin* sous l'appellation *chueca*.

- *Nueva crónica y buen gobierno*¹²², de l'autochtone et fervent catholique Guaman Poma de Ayala (~1540-1615) est une lettre au roi d'Espagne (Philippe III) qui a pour but de l'informer de la situation aux « Indes » et de l'amener à intervenir sur la manière de gouverner cet espace. Cette chronique constitue la principale source sur l'histoire inca et la colonisation espagnole d'un point de vue autochtone.

- *Historia de las guerras civiles del Perú (1545-1548) y de otros sucesos de las Indias*¹²³, du créole ou métisse mexicain Pedro Gutierrez de Santa Clara. Cette œuvre revient entre autres sur les traditions et coutumes des Incas : dans le volume 3 sont mentionnés le jeu de la *chueca* et la technique de confection des balles. Cependant, nous devons considérer cette œuvre avec distance et savoir qu'il existe de nombreux débats à son propos. Elle fait l'objet d'un débat historiographique et certains avancent qu'elle serait en fait une compilation de plagiats. C'est le cas notamment de l'hispaniste français Marcel Bataillon qui va même jusqu'à mettre en doute la présence du Mexicain au Pérou. L'historien espagnol Juan Perez de Tudela Bueso au contraire voit en cette chronique l'une des plus renseignées et fiables des sources primaires. Les informations ici présentées sont également remises en cause par Emilia Romero.

- *Crónica del Reino de Chile*¹²⁴, du conquistador espagnol Pedro Mariño de Lobera (1528-1594), aborde surtout la question de la découverte et conquête du Chili par les Espagnols. La pratique de la *chueca* par les autochtones est brièvement mentionnée.

--*Compendio della storia geografica, naturale, e civili del regno del Chile*¹²⁵, du prêtre jésuite hispano-chilien Juan Ignacio Molina (1740-1829), qui part s'installer en Italie en 1768 après l'ordre d'expulsion des jésuites du royaume d'Espagne en 1767. C'est à Bologne où il enseigna, qu'il publia ses œuvres, dans la majorité naturaliste. L'œuvre ici mentionnée contient l'une des descriptions du *palin* les plus détaillées.

- *Cautiverio feliz y razon individual de las guerras dilatadas del reino de Chile*¹²⁶, du militaire (créole) chilien Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán (1607-1682) qui lors d'un assaut contre les Mapuches en 1629 fut capturé et détenu durant 6 mois. De cette captivité, il écrira cette œuvre, qui

122 GUAMÁN POMA DE AYALA Felipe, *Nueva crónica y buen gobierno*, Ed de John V. Murra, Rolena Adorno., Madrid, Historia 16, 1987. [1615].

123 GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA Pedro, *Historia de las guerras civiles del Perú (1545-1548) y de otros sucesos de las Indias* 1, 2, 3, 4, 5, 6, Ed de Manuel Serrano y Sanz., Madrid, Suárez, 1904-1929. [1544-1548].

124 MARIÑO DE LOBERA Pedro, *Crónica del Reino de Chile*, Ed de Bartolomé de Escobar., Santiago, Impr. del Ferrocarril, 1865. [1594].

125 MOLINA Juan Ignacio, *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del reyno de Chile, escrito en italiano por el abate Don Juan Ignacio Molina ...*, En Madrid, Por Don A. de Sancha, 1788.

126 NÚÑEZ DE PINEDA Y BASCUÑÁN Francisco, *Cautiverio feliz y razon individual de las guerras dilatadas del reino de Chile*, Ed de Diego Barros Arana., Santiago, Impr. del Ferrocarril, 1863. [1673].

constitue un important témoignage ethnographique sur les coutumes et l'organisation sociale des Mapuches. Ici aussi, la pratique de la *chueca* est renseignée.

- *Memorial de las historias del nuevo mundo Pirú*¹²⁷, du frère franciscain (créole) péruvien (Buenaventura de Salinas y Cordoba (1592-1653) est une œuvre qui traite de la vie religieuse, sociale, politique, économique, culturelle, dans la vice-royauté du Pérou.

- *Comentarios reales de los Incas*, Vol 1 et 2¹²⁸ de l'écrivain métisse péruvien Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) qui traite de l'histoire et des coutumes du Pérou préhispanique.

- *Cronica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile*¹²⁹, œuvre du conquistador espagnol Geronimo de Vivar (?-?) qui relate la conquête du Chili par les Espagnols dans une ode à Pedro de Valdivia. C'est aussi une description géographique et ethnographique du Chili. Cette chronique est la première de la conquête du Chili, et c'est aussi la source la plus ancienne mentionnant la pratique de la *chueca* en Amérique du Sud.

Enfin, nous nous appuyerons sur des illustrations. Des illustrations qui traitent directement de la pratique sportive, comme c'est le cas du jeu de balle avec bâtons dont nous rencontrons deux illustrations à l'intérieur des sources mentionnées ci-dessus concernant la pratique du *palin*. Malheureusement, aucune ne concerne la pratique du *nemboçaraita manga*, mais dans ce cas il nous paraît intéressant d'étudier des illustrations représentant les réductions des missions guarani dans lesquelles se pratiquait ce jeu, car voir l'espace de jeu et l'environnement autour de celui-ci devrait nous permettre une meilleure compréhension de la pratique, de sa signification et du lien entre celle-ci et les Jésuites.

127 SALINAS Y CÓRDOBA Buenaventura de, *Memorial de las historias del nuevo mundo Pirú.*, Introduction de Luis E. Valcárcel et une Étude sur l'auteur de Warren L. Cook., Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1957. [1631].

128 VEGA Inca Garcilaso de la, *Comentarios reales de los Incas 1 & 2*, Ed et Chronologie de Aurelio Miro Quesada., Caracas, Ayacucho, 1985. [1609].

129 VIVAR Gerónimo de, *Cronica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile*, Transcription paléographique de Irving A Leonard selon le manuscrit original; Introduction de Guillermo Felguera Cruz., Santiago de Chile, Medina, 1966. [1558].

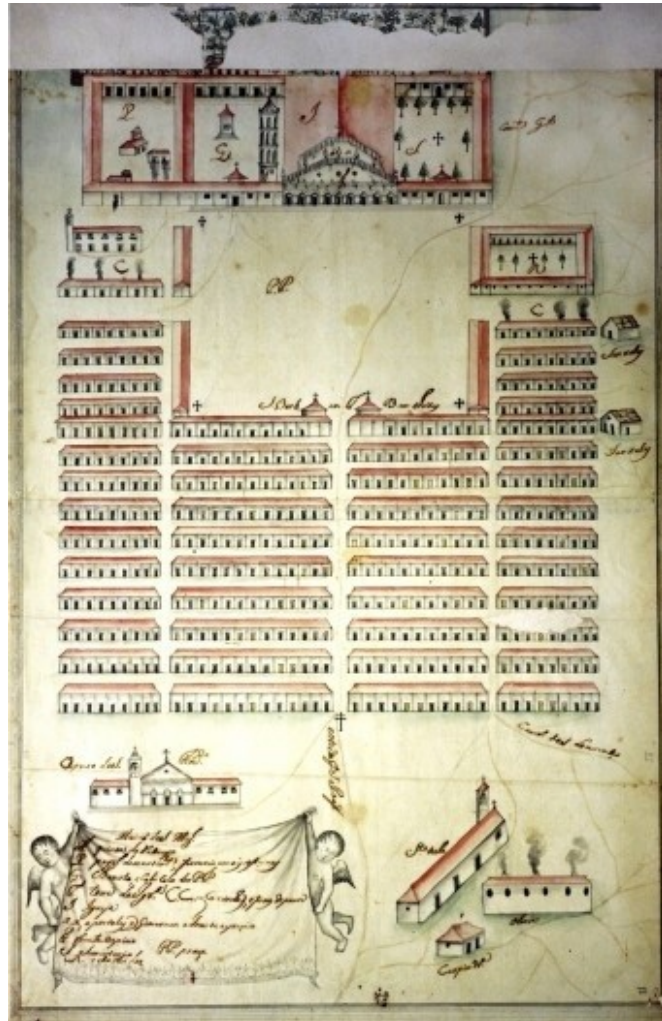
La première illustration, ci-dessous, est la plus ancienne représentation concernant ce type de pratique en Amérique du Sud. Elle est l'œuvre du jésuite Alonso Ovalle et date de 1646, et se trouve en annexe de son ouvrage *Histórica relación del reyno de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús ...*



Notre deuxième et dernière illustration concernant le *palin* mapuche date de 1716. Elle est l'œuvre de l'explorateur français François Amédée Frezier dans son ouvrage *Relation du voyage de la mer du sud aux côtes du Chili et du Pérou fait pendant les années 1712, 1713 et 1714 ... par M. Frezier* ...



Plan de la mission de San Miguel Arcanjo au Brésil



1) Comment interpréter des sources différentes dans leurs formes, mais unilatérales par leurs origines, de manière à rendre compte de points de vue pluriels ?

L'origine des sources et leurs formes sont un grand problème dans la recherche de pluralité des points de vue afin de concevoir une analyse complète, comprenant la vision des différentes parties prenantes. Malheureusement la pluralité des sources est absente pour ce qui concerne l'Amérique du Sud et particulièrement nos aires géographiques d'étude. En effet ici pas de sources manuscrites

ou d'idéogrammes à déchiffrer du fait de l'absence d'écriture chez ces populations, pas non plus de formes de communications non écrites possiblement déchiffrables dans le futur comme cela pourrait être le cas des peuples sous la domination Inca avec l'existence des *quipus*. Il n'y a pas non plus de vestiges archéologiques ou alors ceux-ci sont le fait des colonisateurs. Le travail consiste alors à analyser et recontextualiser les sources à notre disposition pour en voir les omissions ou arrangements potentiels afin d'avoir une meilleure vision et de coupler cela à une lecture de l'anthropologie et de l'ethnologie actuelle et passée de ces différents peuples, ceci pouvant nous donner des pistes sur leurs mentalités, habitudes, coutumes, spiritualités, nous permettant finalement une meilleure compréhension du contexte global, bien qu'ayant un nombre de sources limité dans la pluralité de ses formes et unilatérales dans leurs origines.

a) des sources primaires nombreuses ou rares selon la pratique.

Les sources primaires ici utilisées chroniques et illustrations jésuites, lettres de soldats ou de gouverneurs, récits et illustrations de voyageurs, synodes, dictionnaires, etc, sont dans notre étude très nombreuses ou particulièrement rares selon la pratique. Cela nous pose la question de savoir comment procéder pour étudier et analyser ce qui est peu décrit, voire ce qui est omis. Il faut procéder de manière indirecte à l'aide de structures et mécanismes connus qui entourent ce que l'on veut étudier, à l'aide d'objets connus qui lui sont semblables.

b) rendre compte de la vision des autochtones à l'aide de ces sources coloniales, créoles ou occidentales

Si le problème émanant d'un manque de sources concernant certaines pratiques étudiées ici est un problème direct pouvons-nous dire, le problème venant de sources unilatérales dans leurs provenances est plus insidieux. En effet il nous serait tout à fait possible de réaliser une étude en nous appuyant sur les sources disponibles, mais celles-ci seraient le résultat de la vision d'une seule partie prenante. Et qui plus est, la partie prenante qui justement ne prend pas part à cette activité, celle qui ne l'utilise pas pour le maintien, le développement, l'équilibre de sa société. Ne pas prendre en compte la vision des pratiquants d'une activité mais seulement celle des observateurs de celle-ci, a fortiori dans un contexte colonial lorsque les observateurs sont les colons, en viendrait à reproduire le discours colonial. Il nous faut donc trouver des angles de réflexions et des outils scientifiques nous permettant de rendre compte de la vision des pratiquants de ces jeux collectifs. Cela passe par une analyse des sources en croisant celles-ci, en les contextualisant elles-mêmes, en analysant le contexte religieux, politique, économique, en analysant d'autres sources disponibles

que les sources manuscrites telles que les représentations graphiques, les constructions archéologiques, en analysant la description d'événements significatifs courts pouvant être anecdotiques sur le temps long mais pouvant nous servir à mieux comprendre certaines actions ou phénomènes sur le temps long afin d'obtenir une vision différente. Bien sûr, cela ne pourrait être suffisant pour rendre compte d'une vision complète des peuples autochtones sur leurs pratiques, et l'appui sur les travaux des ethnologues et anthropologues est fondamental.

c) travaux ethnologiques et anthropologiques

Effectivement, les travaux des ethnologues et anthropologues, des plus anciens aux plus récents, nous permettent d'avoir une vision directe des peuples sur leurs pratiques. Il faut bien sûr prendre en compte que certains éléments tels que les mentalités, pratiques culturelles, spiritualités, etc, ne sont pas tout à fait les mêmes qu'à l'époque précolombienne ou qu'au début de la colonisation, et que des pratiques syncrétiques ont pu venir modifier un petit peu ces éléments. Cependant ce syncrétisme est assez facilement identifiable. Les travaux ethnologiques ou anthropologiques du XIXe comme du XXe ou XXIe siècle viennent nous apporter un savoir très riche sur ces populations et leurs activités, un savoir que nous pouvions pour partie retrouver dans certaines sources émanant de chroniqueurs. Mais ils viennent surtout fournir des informations sur les significations et fonctions de ces activités et avec ceci former une réflexion sur leurs pensées, leurs visions du monde. Connaissant ces données grâce aux ethnologues et anthropologues et couplant celles-ci aux informations présentes dans les diverses sources que nous aurions analysées, nous pourrions envisager de réaliser un travail rendant compte de la vision des peuples pratiquant ces jeux, alors que ceux-ci ne nous ont pas fait parvenir de sources. Avoir une vision plus précise de la vision des peuples autochtones jouant à ces jeux, nous permettra de mieux analyser les interactions entre les deux groupes se faisant face, mieux comprendre les réactions coloniales à propos de ces jeux, et l'importance de ceux-ci dans la colonisation et dans les reconfigurations coloniales.

2) Pourquoi incorporer les savoirs sur les jeux de balles ?

Notre étude concerne plusieurs champs de recherche et si l'histoire des peuples autochtones dans la colonisation est le thème principal de celle-ci, la question du rituel, du temps libre, mais aussi des pratiques sportives est nécessaire afin de réaliser une bonne analyse et de fournir des réponses complètes à nos questions. Les questions sportives et plus particulièrement les savoirs émanant des

sciences sociales concernant les jeux de balle seront donc importants pour une bonne appréhension de notre sujet.

a) comprendre les fonctions intrinsèques de ces pratiques d'un point de vue des autres sciences sociales

Si nous voulons réussir à comprendre ce que ces pratiques signifiaient et à quoi elles servaient dans les sociétés autochtones que nous allons étudier, il est important de comprendre les fonctions intrinsèques générales de ces pratiques d'un point de vue anthropologique, avant de les étudier d'un point de vue ethnologique ou sociologique à l'intérieur de ces sociétés. Comprendre les fonctions du jeu dans toute société archaïque, la fonction cathartique de celui-ci, la fonction mimétique, rituelle, sacrée, physique, guerrière, etc. Comprendre le contexte dans lequel celui-ci se déroule, les différentes formes que celui-ci peut prendre selon le contexte, etc.

b) Élargir les perspectives d'analyse

Incorporer les savoirs sur les jeux de balle nous permettra aussi d'avoir des points de comparaison grâce à l'examen de situations similaires en d'autres espaces, contextes, époques, ce qui nous aidera à élargir nos perspectives et compléter nos analyses. En effet, comparer ces jeux de balle en Amérique du Sud avec des jeux similaires en Amérique du Nord nous aidera à comprendre les mentalités des groupes y jouant, mais aussi de comprendre les réactions des colons devant celles-ci en comparant aussi les réactions de ceux-ci. Toujours dans l'examen des réactions devant ces pratiques, il serait intéressant de noter la réaction des pouvoirs européens devant la pratique de certains jeux pouvant se ressembler sur certaines caractéristiques, et de noter les raisons de ces réactions.

3) Comment articuler nos sources primaires concernant notre étude et les savoirs « extérieurs » à celle-ci essentiels à notre réflexion ?

Une des difficultés de cette étude, en plus du déséquilibre devant les sources selon les pratiques et de l'absence de sources autochtones, sera d'arriver à bien articuler les différentes sources primaires et leur analyse avec les savoirs émanant des autres sciences sociales. En effet il sera primordial de s'appuyer sur des concepts sociologiques, anthropologiques, et des savoirs ethnologiques, mais aussi sur des savoirs historiques en lien direct ou non avec notre sujet, pour nous aiguiller dans notre réflexion et nous aider à produire une analyse innovante et cohérente, en sortant des

conceptions partisans afin de restituer les singularités de ces pratiques et des effets qu'elles et les réactions à celles-ci ont eues sur les sociétés ici concernées.

a) Les savoirs extérieurs comme outils

C'est aussi par l'intermédiaire de ces savoirs « extérieurs » que nous allons interroger nos sources, ici à l'aide de différentes productions et analyses de jeux de balle dans l'historiographie, là grâce à l'analyse anthropologique des jeux agonaux, ou encore de la fonction rituelle, ... C'est donc avec ces angles d'attaques que nous essaierons d'interroger nos sources pour en faire une lecture renouvelée.

Les informations rencontrées dans les sources et concernant notre sujet de près ou de loin pourront être renvoyées aux savoirs extérieurs afin de réaliser une analyse de ces informations sous un nouvel angle et dépossédé d'une probable ou du moins possible vision partisane. Ces savoirs extérieurs pourront aussi venir appuyer une hypothèse formée à partir d'analyses de sources.

Chapitre 3: Des populations autochtones au contact colonial (religieux, militaires)

I) Un pouvoir colonial à deux têtes

Dans un contexte européen en proie aux guerres sur le plan politique et à de grands bouleversements sur le plan religieux avec l'apparition de la Réforme, le XVI^e siècle donne à une Espagne plongée dans ce contexte, une formidable possibilité de transformer une situation alarmante en pouvoir grandissant, grâce à la colonisation de l'Amérique. Un nouveau pouvoir, pouvoir économique avec l'acquisition de richesses issues du Nouveau Monde, pouvoir politique par le biais de la religion, agent de l'évangélisation catholique, et pouvoir culturel du fait du récit des exploits de ses nouvelles conquêtes au nouveau monde américain et en extrême orient asiatique. Cette double volonté politique et financière, légitimée et soutenue par et pour le religieux, est autant le fait de la Couronne qui a besoin de ressources financières et de pouvoir politique que le fait de d'individus volontaires pour aller sur place faire cette conquête et poursuivre la colonisation pour y trouver une richesse qui se refusait à eux en Espagne car une partie importante d'entre eux était fils d'*hidalgo* sans héritage ou peu fortunés.

La bulle papale de 1493 et le traité de Tordesillas l'année suivante donnèrent l'opportunité à la Couronne espagnole de coloniser et de tirer bénéfices de ces nouveaux territoires en échange de la conversion des populations autochtones.

1) objectifs distincts en contradiction

L'objectif économique et la mission religieuse de la colonisation vont s'entrechoquer. En effet ces objectifs paraissent difficilement conciliables, surtout si on se place du côté moralisateur de l'Église.

a) sauver les âmes en les convertissant

L'objectif religieux, bien qu'on puisse avancer aujourd'hui à juste titre, qu'il était un argument de la Couronne permettant de justifier le véritable objectif économique de la colonisation, ne doit cependant pas être oublié. Le pouvoir de l'Église, non seulement religieux mais aussi politique,

obligeait la Couronne à ne pas galvauder cet aspect. Ainsi, sauver les âmes païennes, qui ne l'étaient pas volontairement mais parce qu'elles ne connaissaient pas Dieu, fut un devoir pour les Européens « découvrant » un nouveau monde. Les convertir à la religion chrétienne, à la foi et à la prière au Dieu unique, comme leur éviter de vivre dans le péché, la consommation d'alcool, les attitudes lascives, la fornication, l'idolâtrie, etc, relevait d'une priorité pour les missionnaires en Amérique du Sud.

b) tirer profit de la terre et des hommes

Cependant l'objectif économique était bel et bien présent et fait même partie du caractère intrinsèque de la conquête puis de la colonisation. La Couronne ayant besoin de ressources veut voir le retour de son investissement dans cette entreprise de découverte puis de colonisation. Cet objectif américain, initialement purement commercial lorsqu'il s'agissait de trouver une route plus rapide que celle déjà connue pour aller aux Indes chercher des précieuses épices, doit donc être rentable d'un point de vue économique. La rencontre avec des peuples possédant des bijoux et des objets en or, donne rapidement des illusions de richesses avec la perspective de rapides découvertes de grandes ressources en or. Richesse garantie donc pour les conquérants et colons, comme pour l'Espagne. La présence de mine d'argent en Mésoamérique comme dans les Andes va pouvoir subvenir aux vellétés financières de la couronne. Objectif de richesse que les conquérants et leurs descendants accompliront pour la plupart grâce au travail des populations autochtones, bénéficiant du système de l'*encomienda*, se répartissant entre conquérants ces autochtones dont ils pouvaient tirer la force de travail en échange d'une éducation religieuse.

c) Collision des objectifs

Ces deux objectifs, religieux et économiques, entrent en collision. En effet, l'objectif économique impliquant le recours à une main-d'œuvre nombreuse est gênant quant à une évangélisation réussie des autochtones, tandis que cette évangélisation réussie serait elle-même gênante pour une optimisation de cette main-d'œuvre. Effectivement, un enseignement rigoureux du catholicisme nécessite d'avoir du temps, mais celui-ci est indisponible en grande quantité du fait des tâches à accomplir. De plus les mauvais traitements subis par les autochtones lors de leurs tâches, ou les permissions de mariages refusées par les *encomenderos*, n'aident pas à la cohérence et finalement à une bonne compréhension et pratique du christianisme. De l'autre côté donc, le temps religieux et le

statut d'âmes à sauver incombent à l'*encomendero qui doit* agir pour que ceux-ci vivent dans la foi chrétienne.

Nous voyons donc ici deux objectifs clairement en contradiction l'un avec l'autre, alors qu'à l'origine ceux-ci étaient plutôt complémentaires aux besoins de la Couronne.

2) Mais des objectifs se complétant l'un et l'autre

Du point de vue politique ou économique ce double objectif paraît plus simple à tenir. Il constitue même une bénédiction pourrait-on dire, la mission évangélisatrice servant au début à justifier l'extraction de ressources, puis par la suite la morale chrétienne donnant un cadre de travail favorisant les volontés économiques européennes et créoles.

a) la conversion en échange du travail comme moyen de légitimation du travail des autochtones

Convertir les populations autochtones permettait de finalement légitimer leur mise au travail, puisque les Européens leur fournissaient le sauvetage de leurs âmes et la vie éternelle dans l'au-delà. Il était alors légitime que les autochtones puissent travailler pour eux durant leur vie sur terre. La religion et ses préceptes viennent même appuyer le fait qu'il est nécessaire de travailler pour être un bon chrétien.

b) Relation interdépendante

C'est donc le projet colonial et financier qui permet de nouveaux horizons de conversions à l'Église et donc de sauver de nouvelles âmes. Dans sa mission évangélisatrice, le projet colonial, motivé par de possibles retombées économiques, est donc une aubaine pour l'Église de pouvoir convertir un continent entier de plusieurs millions d'âmes païennes, au catholicisme.

II) Une population autochtone au milieu d'une concurrence des pouvoirs ?

La population autochtone se retrouve prise en étau entre des autorités religieuses voulant réellement exercer leur mission d'évangélisation afin de sauver les âmes païennes, et d'un autre côté des autorités politiques ou économiques voulant se servir de la force de travail des autochtones dans une optique financière. La mission des ordres religieux ou l'*encomienda* des conquérants en quête de richesse.

1) Des colonisateurs salvateurs ou des bourreaux

Les conquérants et colons ont pu, à leur arrivée, être appréciés de différentes manières par les populations autochtones.

a) des alliances politiques contre un sous-effectif

Arrivant en nombre très restreint, les *conquistadores* ont vite noué des alliances politiques avec certains groupes autochtones dominés, afin de pouvoir déstabiliser les principaux pouvoirs en place (cf les guaranis renforcés par les Espagnols contre les peuples du Chaco (la rive ouest du fleuve Paraguay)).

b) observations et recherche de profits

Les *conquistadores* ont tout de suite voulu savoir ce qu'ils allaient pouvoir tirer comme richesses de ce nouveau territoire, et vont rapidement être obnubilés par la découverte d'un territoire qui regorgerait d'or.

c) massacres opérés sur les peuples au pouvoir

Si pour certains peuples le secours et l'aide temporaire que leur ont apporté les nouveaux arrivants européens sont accueillis de manière salvatrice, les populations détenant le pouvoir politique elles vont rapidement basculer dans une vision d'horreur bouleversant totalement leur existence et leur perception du monde. En effet les massacres que les conquérants opèrent pour s'emparer du pouvoir sont particulièrement marquants pour les populations, voyant des hommes blancs, velus, juchés sur de grands animaux inconnus, massacrer à l'aide d'armes qui laissaient très peu de chances de survie.

2) Le pouvoir religieux, un contre-pouvoir, qui s'avère être une forme de double peine

La sphère religieuse doit être l'organe protecteur des autochtones en Amérique, mais en ne réalisant pas sa mission protectrice qui devait pourtant être la justification de l'autorisation du droit à disposer de ceux-ci, l'Église agit alors comme un poison dans le remède.

a) contre pouvoir

L'évangélisation devait protéger les autochtones de la mise au travail (en esclavage) en leur accordant à côté de cette mise au travail, une vie religieuse leur permettant de pouvoir accéder aux sacrements et de vivre en bon chrétien. Cependant cet objectif ne sera pas totalement accompli, pas davantage que celui d'éviter la mise en esclavage de ces âmes païennes. L'Église ne pourra pas grand-chose non plus contre les mauvais traitements infligés aux autochtones, et va de plus transformer leur monde religieux et spirituel ainsi que leurs pratiques culturelles.

b) une double peine

L'*encomienda* maintenue sonne la fin des positions et de l'influence que l'Église pouvait avoir concernant le sort des populations autochtones en Amérique du Sud. L'Église ne pouvant protéger ces populations autochtones des mauvais traitements et/ou de l'esclavage, sa présence devient alors doublement punitive, forçant les autochtones à arrêter certaines pratiques au nom du catholicisme mais ne les laissant pas vivre complètement dans celui-ci du fait des besoins économiques des *encomenderos* et de la Couronne, et de la puissance politique des dits *encomenderos* sur place.

3) pragmatisme colonial et adaptation aux coutumes autochtones

Les colons, à la manière des conquérants et de leurs alliances politiques à leur arrivée, vont aller au chemin le plus court menant à l'efficacité et à la rentabilité. C'est ainsi qu'ils vont s'appuyer pour gouverner politiquement et économiquement sur nombre de structures autochtones préexistant à leur arrivée.

a) la recherche de l'efficacité

Dans une optique d'efficacité immédiate, les colons se sont appuyés sur des structures déjà existantes et donc comprises et acceptables pour les autochtones. Ainsi l'appui politique sur les noblesses établies et la collecte de l'impôt auprès de ceux-ci furent une solution simple à mettre en place, tout comme le recours à la *mita* pour le paiement de l'impôt avec mise à disposition de la force de travail pour une durée déterminée, basé sur une structure existante. Les colons ont donc

emprunté aux coutumes autochtones du don et du contre-don pour pouvoir disposer de ressources, oubliant au passage le contre-don.

b) une adaptation aux techniques et savoirs culturels autochtones

Toujours dans un but d'efficacité, les colons reprisent nombre de pratiques ou objets de la culture autochtones afin de s'adapter au mieux à ce nouveau territoire et ces nouvelles circonstances de vie, procédant ainsi à un phénomène d'acculturation des populations autochtones. Nous pouvons par exemple penser à l'exemple de l'utilisation du maïs ou de l'*escaupil* nahuatl.

III) La résistance et/ou l'adaptation des populations autochtones

Devant cette réalité nouvelle d'un territoire occupé par une population cherchant à imposer sa domination et bouleversant des équilibres millénaires, les populations autochtones ont usé de réponses différentes selon les endroits, les moments, les contextes. Ici des alliances, là-bas une adaptation, ou des résistances et des rébellions.

1) résistances

La résistance des populations autochtones a pu prendre plusieurs formes et s'exercer de manières différentes.

a) résistance armée

La résistance militaire à l'avancée des troupes conquérantes et coloniales est une des formes de résistance opposée aux Espagnols et créoles. C'est le cas par exemple des Mapuches situés au sud du fleuve Bio-Bio, ou dans une moindre mesure des Mayas au Chiapas à l'arrivée des *conquistadores*.

b) rébellions dans les territoires occupés

Eurent lieu aussi des résistances prenant la forme de rébellions/soulèvements en territoires occupés par les colons. Comme ce put être le cas par exemple de la « grande rébellion » fin XVIIIe siècle au Pérou.

c) résistance culturelle

Enfin, la résistance la plus silencieuse, mais non des moindres, fut sans aucun doute la résistance culturelle de ces populations autochtones qui ont continué de perpétuer leurs croyances en secret ou non des colons.

2) syncrétisme et transculturation

Le syncrétisme culturel et religieux ou les phénomènes de transculturations sont les éléments les plus remarquables de ces sociétés que presque tout oppose et qui vont se faire face, avant de voir naître une troisième société créole possédant des aspects culturels de part et d'autres des camps se faisant face, et dans une mesure plus ou moins grande selon les espaces.

a) emprunts aux croyances et mythes païens pour expliquer le christianisme

Pour convertir rapidement et faciliter la compréhension du message chrétien, les autorités religieuses se sont servies de structures et de concepts existant chez les populations autochtones. Facilitant ainsi de fait une certaine confusion du message chrétien et de la pratique religieuse catholique, ce qui a entraîné des pratiques syncrétiques et donc impies, qu'il fut difficile de corriger.

b) métissage et phénomènes de transculturations

Ce syncrétisme culturel fut aussi favorisé par le métissage et les allers-retours de certains de ces métis entre les deux sociétés coloniales et autochtones. La double contradiction du métis du fait de ne se sentir appartenir à aucun des deux mondes se faisant face, va favoriser la naissance d'une troisième société nourrie d'apports venant des deux côtés. Si les colons ont adopté rapidement certains objets et produits culturels autochtones comme nous l'avons vu précédemment, ce fut aussi le cas de l'autre côté, et pas uniquement d'un point de vue religieux avec le développement de pratiques spirituelles autochtones teinté de syncrétisme christianisme dans leurs croyances et cérémonies ancestrales, comme par exemple l'apparition d'un dieu unique. Le phénomène

transculturel, ou d'acculturation autochtone sur la culture des colons/créoles, le plus important chez les peuples autochtones est sans aucun doute l'adoption du cheval.

c) *desgano*

Enfin, lorsque les résistances sous ses différentes formes ou bien les procédés d'acculturations, transculturations, de rationalisation du monde nouveau à l'aide de nouvelles pratiques faisant la jonction entre ces deux mondes se faisant face, ne fonctionnent pas, alors la dépression guettait les autochtones, voyant et vivant la destruction de leur monde. Cette dépression collective amenait les autochtones à ne plus avoir envie de vivre (*desgano*), à ne plus avoir d'enfant, à se laisser mourir comme à laisser mourir sa culture qui ne pouvait plus s'exercer dans ce nouveau monde, et fut un dommage collatéral silencieux mais très puissant.

Chapitre 4: Jeux de balle chez les Guaranis, les Mapuches et les peuples du Gran Chaco

Pratiqués solennellement dans un but spirituel, mais aussi de manière informelle pour se divertir, les jeux de balles autochtones sont aussi le reflet d'un mode de vie, d'une organisation sociale. Ils donnent aussi à voir des expressions et savoirs culturels ou matériels. Ces jeux ont vite été remarqués, décrits, caractérisés et aussi dénommés, par les colons et missionnaires.

Des jeux organisés et encadrés, autant lorsqu'ils se déroulent au sein d'un évènement culturel significatif, que lorsque le jeu se pratique pour lui-même. On est ici loin par exemple de la pratique anarchique bien que délimitée dans son jour de jeu et par son lieu, de la *soule* en Europe.

Nous avons ici des jeux qui peuvent être de divertissement ou rituels, ou bien les deux à la fois selon le contexte. Nous allons essayer dans un but de compréhension d'en voir les règles, le ou les contextes, les origines, d'en examiner les aspects rituels et les fonctions directes. Pour ce faire, nous nous appuierons sur une analyse étymologique dans les sources, une analyse comparative des sources et aussi de la comparaison avec d'autres disciplines semblables en d'autres espaces au même moment.

I) Présence dans les premiers dictionnaires missionnaires

Les jeux dans les sociétés autochtones précolombiennes sont suffisamment notables pour avoir une place dans les dictionnaires réalisés par les missionnaires jésuites. Leur présence dans ces ouvrages prouve non seulement que les jeux de balle sont un élément à part entière de ces sociétés selon les observations faites par les jésuites, mais aussi qu'ils ont un vocabulaire et une signification dans les langues de leurs pratiquants dont il serait intéressant de faire l'étymologie.

La lecture de quelques mots-clefs dans les dictionnaires de langue autochtone nous permet de rendre compte de l'existence et de l'importance de ces pratiques pour les peuples, et renseigne aussi sur les contours, significations ou encore la portée de ceux-ci.

Pour ce faire, nous avons cherché le mot espagnol pour voir si celui-ci avait une traduction autochtone (par exemple avec *juego*, *jugar*, *jugador*, *chueca*, *pelota*, *bola*, *cancha*, *pasatiempo*,

divertirse, entretenerse,) ou alors nous connaissions le mot autochtone et nous avons consulté son entrée afin d'avoir de plus amples renseignements (*palin, palintun, ...*)

Nous avons pour tous les dictionnaires consultés, cherchés ces quelques mots : *jugar, juego, pelota, chueca, cancha, ...*

Cancha justement, avec naïveté et ignorance quand nous cherchions le mot *cancha* (désignant aujourd'hui un « terrain de sport » généralement de football) nous cherchions en fait un mot que les Espagnols ont pris de la langue quechua.

Cancha est donc un mot quechua qui signifie : cour/enceinte fermée (*patio o corral cercado*)¹³⁰, dans le dictionnaire de Domingo de Santo Tomas.

Nous retrouvons une définition similaire dans le dictionnaire de Diego Gonzalez Holguin¹³¹ : cour/enceinte fermée (*patio o corral*).

La présence de ces occurrences dans ces différents dictionnaires prouve l'existence de ces pratiques. Le fait que des mots aient été posés par les acteurs sur leurs divertissements les rend dignes d'intérêt, car mettre des mots sur ces pratiques valide le fait que ce soit des concepts mentaux ayant un rôle important dans la société. Certaines définitions nous aiguillent sur la signification et le sens que pouvaient avoir ces jeux.

Nous allons examiner différents champs lexicaux dans les différentes langues afin de nous éclairer quelque peu sur ces pratiques. Les exemples de mots rapportés ne sont pas exhaustifs et nous passerons ici les différentes occurrences des mots « joueur », « jeu » ou « jouer ». Nous les examinerons lorsque nous aborderons précisément chaque pratique.

1) La balle

Ce n'est pas un objet « utile » du quotidien mais pourtant un objet omniprésent de par les cultures et les continents. Si la balle n'est pas d'une utilité directe pour les sociétés, elle n'en est pas moins fascinante. Il suffit de placer une balle dans la rue pour constater que petits et grands ont instinctivement, et même par réflexe naturel pourrait-on dire, un coup de pied pour la balle ou du moins l'envie de la déplacer. Sorte de réflexe mécanique du corps humain.

130 DOMINGO DE SANTO TOMÁS, *Lexicón, o, Vocabulario de la lengua general del Perú: compuesto por el Maestro Fray Domingo de Santo Thomas de la orden de Santo Domingo*, Ed de Julio Calvo Pérez., Lima, USMP Universidad de San Martín de Porres, Fondo Editorial, 2013 [1560]. p.115

131 GONZÁLEZ HOLGUÍN Diego, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua qquichua o del Inca*, Présentation de Ramiro Matos Mendieta et Prologue de Raúl Porras Barrenechea., Lima, Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Editorial de la Universidad, 1989 [1607]. p. 41

Objet de prime abord ludique, la balle est sphérique et à cet égard rappelle deux éléments omniprésents pour tous les peuples : le Soleil et la Lune. Peut-être anecdotique car c'est avant tout parce que sa forme sphérique lui permet de se mouvoir dans l'espace de façon idoine, et donc de répondre parfaitement aux attentes d'un objet que l'on pourrait déplacer avec aisance...Mais cependant le fait que cet objet ait la même forme que les deux astres principalement visibles par les êtres humains peut renforcer l'hypothèse selon laquelle elle aurait une place importante dans la cosmogonie des peuples ou leur inconscient. Roger Caillois souligne que dans les jeux de ballon des Maoris, la balle-en jeu représente le soleil et dans le *tlachtli* aztèque, le mouvement de la balle entre les deux camps symbolisait aussi celui du soleil et la victoire d'un camp se concluait par la mort d'un des capitaines, représentant la victoire du jour sur les puissances nocturnes. Chez les Cherokees il existe également une légende comparant la balle avec la lune qui serait la balle confisquée par les esprits après que les joueurs l'aient prise avec les mains et donc triché¹³².

La balle est présente dans tous les dictionnaires consultés ici, ce qui laisse présager de la pratique d'activités liées à celle-ci et de concepts mentaux allant de paire, même lorsque ceux-ci ne sont pas abordés dans les dictionnaires. Et donc en fonction des matériaux qui la constituent, des propriétés diverses (rebond, poids, taille, ...)

a) mapudungun

Dans le dictionnaire de Luis de Valdivia :

-*Pali* : Balle avec laquelle ils jouent à la chueca (*bola con que juegan a la chueca*)¹³³

b) guarani

Dans le dictionnaire tome 1 de Antonio Ruiz de Montoya :

-*Amómbó mangàici* : Lancer la balle (*Botar la pelota*)¹³⁴

-*Mangá* : Balle pour jouer (*Pelota para jugar*)¹³⁵

Dans le dictionnaire tome 2 de Antonio Ruiz de Montoya :

-*Mangái* : Arbre qui donne les balles qu'il appellent de nerfs (*Árbol que dá las pelotas*)

132 CULIN, Stewart, « Games of North American Indians », *24th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington DC, 1907, p. 586

133 VALDIVIA Luis de, *Arte, y gramatica general de la lengua que corre en todo el reyno de Chile, con vn vocabulario, y confessorio.*, En Sevilla, Por Thomás Lopez de Haro, 1684 [1606]. p.113

134 *op.cit* p. 120

135 *Ibid* p. 409

que llaman de nervio)¹³⁶

-*Mangaíci*: la résine dont sont faites les balles (*la resina de que hazen las pelotas*)¹³⁷

c) langues chaqueñas

Lule et Tonocoté :

Dans le dictionnaire de Antonio Machoni :

-*Ayly, Nicauin* : Balle (*Pelota*)¹³⁸

-*Aylyty* : Jeu de balle (*Juego de pelota*)¹³⁹

-*Aylytiç* : Jouer à la balle (*jugar a la pelota*)¹⁴⁰

2) Champ lexical de la « *chueca* »

Vocabulaire rencontré dans les différents dictionnaires consultés se rapportant directement ou indirectement au champ lexical du jeu de bâtons et de balle ressemblant à la *chueca* espagnole et souvent décrit comme tel par les chroniqueurs européens.

Chueca est un mot espagnol signifiant courbé et donnant ici son nom à un jeu collectif physique où deux équipes se disputent une balle qu'ils doivent amener dans le but ou en-but adverse, et ce au moyen de bâtons tordus en leurs bouts. En espagnol le mot *chueco(a)* «courbé» désignant la partie du bâton avec laquelle on frappe la balle donne donc son nom à cette pratique.

Cependant Sebastian Covarrubias dans son dictionnaire¹⁴¹ définit le mot *chueca* de la manière suivante :

« *Es una bolita pequeña, con que los labradores suelen jugar en los exidos, el juego que llaman de la chueca, poniendose tantos a tantos; y tienen sus metas, o piñas, y guardan q los contrarios no les passen la chueca por ellas, y sobre ello se dan muy buenas caydas y golpes. Dixose chueca de choque, que es el sonido que haze el golpe. Al que es gordo y*

136 *Ibid* p. 206

137 *Ibid* p. 206

138 MACHONI Antonio, *Arte y vocabulario de la lengua lule y tonocoté*, Cagliari, CUEC : Centro di studi filologici sardi, 2008. [1732] p. 104

139 *Ibid*, p. 79

140 *Ibid*, p. 79

141 COVARRUBIAS Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Ed de Martín de Riquer., Barcelona, Ed. Alta Fulla, 2003 [1609].

*redondo, de poca estatura, tan ancho como largo, dicen estar como una chueca, por ser redonda. »*¹⁴²

(C'est une petite balle, avec laquelle les paysans avaient l'habitude de jouer dans les terres non cultivées, le jeu qu'ils appellent de la *chueca*, : ils se répartissent en deux groupes conséquents se faisant face, ils ont des en-buts ou cônes (buts), et empêchent que leurs adversaires ne passent la *chueca* dans ceux-ci, et sur eux ils s'infligent de grandes chutes et coups. Cela s'appelle *chueca* de choc, pour le son qui émane des coups. A celui qui est gros et rond, de petite taille, aussi bien large que long, ils disent être comme une *chueca*, pour être rond.)

Pour lui c'est donc la balle qu'il nomme *chueca* et qui définit ce jeu, même si de manière logique et sémantique *chueca* viendrait de la forme incurvée du bâton qui sert à taper la balle. Incurvé/Courbé se disant *chueco* en espagnol, il est possible que la balle ait pris le féminin du mot désignant la forme de l'instrument servant à la frapper.

L'auteur dépeint ici un jeu de balle collectif avec comme caractéristique la violence y régnant.

a) mapudungun

Dans le dictionnaire de Luis Valdivia :

-*Huñuo* : *chueca* (*chueca*)¹⁴³ (bâton pour jouer à la *chueca*)

-*Palican* : Jouer à la *chueca* (*Jugar a la chueca*)¹⁴⁴

-*Palituhue* : Le bâton qui sert à taper la balle (*el palo con que dan a la bola*)¹⁴⁵

-*Palitun* : Jouer à la *chueca* (*Jugar a la chueca*)¹⁴⁶ (Jeu de la *chueca*)

Nous pouvons noter une ressemblance entre les mots aymara et mapudungun *Vinu* et *Huñuo* pour nommer le bâton qui sert à jouer. Avec les différentes sources consultées pour cette étude, nous pouvons aussi affirmer qu'il y a quelques confusions dans le dictionnaire de Luis de Valdivia. En effet *Huñuo/Uño/Weño* est bien le bâton qui sert à jouer à la *chueca*, et *Palitun* est un synonyme de *Palin* définissant le jeu de la *chueca*.

142 *Ibid* p. 296

143 *op.cit*, p. 98

144 *Ibid* p. 113

145 *Ibid* p. 113

146 *Ibid* p. 113

b) guarani

Il n'est pas fait mention dans les sources, pas plus que dans la bibliographie ethnologique, de jeu similaire chez les guaranis.

c) langues chaqueñas

Lule et Tonocoté :

Dans le dictionnaire de Antonio Machoni :

Etipé : Club (*Garrote*)¹⁴⁷

Taftaftop : Blessure de club (*Herida de garrote*)¹⁴⁸

Uysty : Jeu de *chueca* (*Juego de chueca*)¹⁴⁹

Uystic : Jouer à la *chueca* (*Jugar a la chueca*)¹⁵⁰

3) Les paris

Le pari fait partie intégrante du jeu et peut même consister à être le centre du jeu et sa raison d'exister. Le plus souvent il accompagne les jeux, qu'ils soient de hasard ou non. Comme pour le jeu en tant qu'amusement/divertissement, certains comportements sont jugés de manière dépréciative par les chroniqueurs car certains joueurs feraient preuve « d'addiction » dans les paris. Cependant, il faudrait nous semble-t-il, séparer les paris individuels des paris pris et posés de manière collective, car en effet ceux-ci n'ont pas la même signification, ni les mêmes tenants et aboutissants. Ces paris et la valeur qu'ils ajoutent aux jeux, permettent de rendre compte d'un certain nombre d'informations et de paradigmes sur les sociétés de leurs auteurs.

Si la présence des mots « jeu », « joueur » ne faisait guerre de doute, celle du mot « parier » était un peu plus incertaine et c'est pour cela que nous avons fait le choix de les recenser.

a) mapudungun

Dans le dictionnaire de Luis de Valdivia :

-Hueupin : Parier (*apostar*)¹⁵¹

147 *op.cit* p. 69

148 *Ibid* p. 75

149 *Ibid* p. 79

150 *Ibid* p. 79

151 *op.cit* p. 97

-*Ran* : Ce qu'ils misent ou parient quand ils jouent (*lo que depositan o apuestan quando juega*)¹⁵²

b) guarani

Dans le dictionnaire de Antonio Ruiz de Montoya :

- *Ahaá (nga)* : Parier (*apostar*)¹⁵³

c) langues chaqueñas

Au contraire de la langue aymara ou quechua comportant de nombreuses locutions relatives aux paris, nous n'avons pas trouvés de définitions similaires chez leurs voisins de l'autre côté de la Cordillère. Faut-il considérer cela comme étant un indice culturel et spirituel significatif ? Pourrait-on émettre l'hypothèse selon laquelle les paris seraient à mettre en corrélation avec la chance pour le cas des sociétés quechua et aymara. Cela donnant un indice de l'importance et de l'intériorisation de l'aléatoire dans la vie sociale et culturelle, l'aléatoire du climat et des récoltes représenté par le bon vouloir des esprits et dieux. Cette appétence culturelle des peuples de la haute cordillère andine pour les jeux de hasard est moins marquée chez les Mapuches où les jeux physiques collectifs prennent ce rôle de présage religieux tant sur des aspects guerriers que nourricier ou culturel. Chez les guaranis et chaqueños, les jeux relèvent plus de l'habileté, et la notion de présage et de chance paraît absente comme l'existence de paris.

Nous pouvons aussi noter qu'il existe d'autres occurrences du mot jeu dans la langue guarani :

Ainsi nous pouvons relever dans le dictionnaire tome 1 d'Antonio Ruiz de Montoya:

-*Amó eçái ymóñémboaraita*: Divertir avec les jeux (*Entretener con juegos*)¹⁵⁴

Et dans le dictionnaire tome 2 d'Antonio Ruiz de Montoya:

-*Añembocaraîypiri* : Jouer avec lui (*jugar con él*)¹⁵⁵

152 *Ibid*, p. 123

153 *op.cit* p. 76

154 RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Arte de la lengua guaraní, ó mas bien tupi*, Ed de Faesy y Frick., Viena, Paris: Maisonneuve y Cia., 1876 [1640]. p. 255

155 *op.cit* p. 374

II) Des jeux multi-faces

Un même jeu peut aussi bien être un divertissement ou une expression spirituelle selon le contexte. Certains se pratiquent lors de cérémonies et d'autres comme de simples divertissements. Leur pratique comporte un aspect spirituel, social, physique, technique, et transforme toute la société en acteurs qu'ils soient joueurs ou spectateurs.

1) Des jeux organisés et cadrés

Nous parlons ici des jeux pratiqués de manière solennelle, nous n'incluons pas le jeu « spontané » pratiqué de manière désorganisée par les enfants ou adultes dans le simple but de se divertir.

1.1) Le Palin

Dans notre étude nous avons rencontré dans les sources consultées quasi systématiquement la mention du jeu de la *chueca* pour définir cette pratique autochtone de jeu de balle avec cannes, les chroniqueurs la nommant *chueca* en raison de la ressemblance avec ce jeu pratiqué en Espagne.

Il nous paraît donc primordial de définir le jeu de la *chueca* tel qu'il existait au moment où les chroniqueurs occidentaux faisaient la découverte d'un jeu autochtone similaire en Amérique.

Outre la définition de *chueca* donnée par Sebastian Covarrubias (voir chapitre 4, p. 82), celui-ci livre une autre explication de ce jeu dans ce même dictionnaire lorsqu'il définit le mot *Pelota* et parle des différents types de balles. Il décrit quatre types de balles différentes dont une : *harpasso* ou *harpasto* qui se jouait comme la *chueca* actuelle. Il définit donc le jeu pratiqué avec cette balle comme étant similaire à celui de la *chueca*, l'*harpasso/harpasto* étant la balle utilisée juste avant la *chueca* pour pratiquer ce même jeu. Il définit ainsi ce jeu :

« *Esta se juegaba casi como aora la chueca, porque se poniá tantos a tantos, dividiendo el campo, y hazian sus pinas, y el que por entre las dos del contrario passaba el harpasto ganaba, y el q la arrebatava y va corriendo con ella, el contrario acudia a detenerle hasta venir a la lucha.* »¹⁵⁶

(Elle se jouait presque comme aujourd'hui la *chueca*, car ils se repartissaient en nombre, divisant le champ, et faisaient leurs cônes, et celui qui passait l'*harpasto* entre les deux du camp adverse

156 *op.cit*, p. 583

gagnait, et celui qui lui arrachait et courait avec elle, l'adversaire venait l'arrêter jusqu'à en venir à la lutte.)

Cette définition du jeu pratiqué avec l'*harpasto*, étant la même que celle de celui pratiqué avec la *chueca*, vient confirmer les caractéristiques entrevues dans la définition de la *chueca* : deux équipes au nombre de joueurs conséquents se faisant face dans un champ sans culture et se disputant une petite balle dont le but est de l'amener dans l'en-but adverse préalablement défini par des cônes ou autre, le tout avec un permis de violence pour arrêter le possesseur de la balle.

Il est important de remarquer ici qu'il n'est fait mention d'aucun instrument quelconque pour taper la balle.

Le *palin* est qualifié de *chueca* par la plupart des chroniqueurs en raison de sa ressemblance avec le jeu espagnol comme vu précédemment.

Pratiqué par les Mapuches depuis la région du fleuve Choapa situer à environ 300km au nord de Santiago jusqu'au sud de l'archipel de Chiloé, notre étude l'analyse s'arrêtera, sauf exception, à la frontière avec les territoires non colonisés, matérialisée par le fleuve Bío Bío dont l'embouchure se situe au sud de la ville de Concepción. Puisqu'au sud de cette frontière les autochtones étaient libres nous n'avons pas d'une part pléthore de sources et d'autre part notre étude a pour objectif de comprendre ces pratiques en elles-mêmes mais aussi le regard et les réactions des colons sur celles-ci.

De prime abord, c'est une activité physique collective de divertissement à laquelle les autochtones s'adonnent avec ardeur. Nous allons voir les spécificités de cette pratique dont certaines ont impressionné les chroniqueurs, comme la violence du jeu, la participation des femmes, les beuveries entourant les parties, la valeur rituelle et sacrée, ...

Pour Eric Dunning les activités semblables au *palin* en Europe à l'époque médiévale et sous l'Ancien Régime sont des batailles ludiques entre deux équipes, ces jeux d'équipes et batailles ludiques reflétant alors la structure de la société, le niveau de formation de l'État, de l'évolution sociale, de la violence publique, ou encore l'équilibre des pouvoirs entre les sexes¹⁵⁷. Nous verrons alors les enseignements que nous pourrons tirer à la suite de l'étude de ces pratiques.

Comme tout jeu sportif, le *palin* répond à certains critères permettant une certaine uniformité des parties. Comme pour les autres pratiques étudiées ici, le *palin* se joue dans un espace de jeu et avec

157 *op. cit.*, p. 373

des règles plus ou moins définies. Il se joue la plupart du temps en autogestion et le déroulement d'une partie répond davantage à des conventions qu'à des règles strictes, et d'ailleurs les joueurs se mettent d'accord avant le match pour préciser les règles en suivant les conventions unanimement acceptées.

a) règles

Les participants sont répartis en deux groupes de nombres égaux, la quantité de joueurs n'est pas limitée et peut être comprise entre 15 et 50 par équipe, la taille des terrains de jeu et la durée des parties non plus.

Le but de chaque équipe est d'amener la balle en la frappant à l'aide de bâtons incurvés en leurs bouts (*weño*¹⁵⁸) dans le point défini au préalable et servant de base de référence pour marquer un point, parfois appelé *raya* en référence à la ligne tracée servant d'en-but. Cette base de référence servant pour marquer un point peut s'avérer être un en-but adverse matérialisé par une ligne ou un but (matérialisé par des cônes, bâtons, ...), ou bien encore un point fixe de l'environnement de jeu comme un arbre ou une habitation.

Pedro de Cordova y Figueora explique le but du jeu de manière suivante :

*« ponen una bola en medio, y el empeno es echarla cada parte de las contendientes al extremo de la lonjitud »*¹⁵⁹

(ils placent une balle au milieu, et le but est de l'envoyer de chaque côté chez l'adversaire aux extrémités de la longueur)

Alonso de Ovalle ainsi :

*«...cada vanda, que suele ser de hasta treinta o cinquanta personas, procura llevar a su señalado termino la bola, ayundandose los de una facción contra los déla otra... »*¹⁶⁰

(...chaque équipe, habituellement composée jusqu'à trente ou cinquante personnes, s'efforce d'amener la balle à son point déterminé, les joueurs de chaque équipe s'entraident contre ceux de l'équipe adverse...)

158 Voir entrées dictionnaire p. 49

159 *op.cit* p.30

160 OVALLE Alonso de, *Histórica relación del reyno de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús ...*, Ed de José Toribio Medina, Santiago de Chile, Impr. Ercilla 1888., Roma, F. Cavallo, 1888. [1646]. p. 93

Ici le but du jeu est clair, et il ressort nettement que c'est d'un effort collectif et d'une coopération que les équipes arrivent à leur objectif d'envoyer la balle dans les limites du camp adverse permettant de marquer un point.

Pour Diego de Rosales c'est une définition des plus simplistes :

« *que todo es correr tras una vola que lleban de unas partes a otras a porfia con unos como mazos* »¹⁶¹

(le principe est de courir après une balle qu'ils amènent d'une partie à une autre avec obstination à l'aide de masses)

Plus loin Diego de Rosales est plus prolix :

« *Los juegos mas ordinarios son la chueca, que es al modo de el Mallo en España, de una vola que la dan con unos palos retorcidos por la punta o coleos gruesos, que naturalmente tienen una vuelta al extremo y sirve de mazo. Hazen dos cuadrillas y la una pelea en frente de la otra sobre llevar cada una la vola (que se pone en medio de un oyo) a su vanda hasta sacarla a una raya que tienen hecha en los dos lados.* »¹⁶²

(Les jeux les plus communs sont ceux de la *chueca*, qui est semblable à celui du *Mallo* en Espagne, d'une balle que l'on frappe avec des bâtons tordus à la pointe ou bambous épais, qui naturellement ont une courbe en leur extrémité et sert de masse. Ils font deux équipes luttant l'une contre l'autre pour emmener chacune la balle (qui se met au milieu d'un trou) à son équipe jusqu'à réussir à atteindre une ligne faite des deux côtes)

Plus loin :

« *hasta que alguna cuadrilla la saca de su raya, con que gana una.* »¹⁶³
(jusqu'à ce que une des équipes la sorte de sa ligne, pour en marquer une)

161 ROSALES Diego de, *Historia general de el reyno de Chile, Flandes Indiano, por Diego de Rosales, publicada, anotada i precedida de la vida del autor i de una estensa noticia de sus obras por Benjamin Vicuña Mackenna. vol. 1*, Ed de Benjamín Vicuña Mackenna., Valparaiso, Imprenta del mercurio, 1877 [1674]. p. 118

162 *Ibid* p. 169

163 *Ibid* p. 169

Il faut donc comprendre qu'une équipe marque un point lorsque celle-ci fait passer la balle derrière sa ligne, c'est à dire celle qui lui correspond pour marquer un point et se trouvant être tracée dans le camp adverse. Ainsi on défend la ligne adverse et non l'inverse.

Concernant le nombre de participants, Alonso de Ovalle rapporte que le nombre de joueurs maximum par équipe serait donc d'environ 50. Pedro de Cordova y Figueora avance lui un nombre de joueurs par équipe qui oscille communément entre 15 et 30 :

« *Jueganle con igual numero de quinze o treinta por banda* »¹⁶⁴
(Jouer avec un nombre égal de quinze ou trente par équipe)

La taille du terrain peut varier mais elle est délimitée et sa forme est rectangulaire :

« *El campo de esta batalla es un plano de mas lonjitud que latitud, designado con ramos verdes* »¹⁶⁵
(Le terrain de cette bataille est d'une superficie plus longue que large, délimité avec des branches vertes)

Comme vu précédemment quand la balle sort des limites du terrain dans le sens de la longueur c'est un point pour l'équipe qui ne défend pas cette limite.

Quand elle sort des limites dans le sens de la largeur c'est une faute de jeu, et il y a alors une remise en jeu :

« *y cuando esto no lo pueden ejecutar, la echan fuera de la linea de la latitud, que llaman falta, y se principia otro juego* »¹⁶⁶

(et quand ils ne peuvent exécuter cela, ils l'envoient hors de la ligne de la largeur, ils appellent cela faute, et se commence un autre jeu)

Il est intéressant de noter qu'il n'est pas rapporté de gestes prohibés dans les sources.

164 Córdova y Figueroa Pedro de, *Historia de Chile (1492-1717)*, Santiago, Impreso del Ferrocarril, coll. Colección de Historiadores de Chile, vol. II, 1861 [1751]. p.30

165 *Ibid* p. 30

166 *Ibid* p. 30

La durée d'une partie de *palin* variait et pouvait être très longue. Les participants se mettaient d'accord préalablement sur les conditions du jeu, et la durée dépendait le plus souvent du nombre de points à atteindre. Les parties pouvaient alors se jouer sur plusieurs heures voire jours, comme nous le montre cet extrait tiré de l'oeuvre d'Alonso de Ovalle :

« *y alguna vez no se acaba, y es menester de volver otro dia a concluirle* »¹⁶⁷

(et quelques fois il ne se termine pas, et il est nécessaire de revenir un autre jour pour le conclure)

Cependant Diego de Rosales lui, nous parle de partie se terminant en quatre à six points, et durant une après midi.

« *Y a cuatro o a seis rayas se acabo el juego, que suele durar una tarde* »¹⁶⁸

(Et à quatre ou six lignes se termine le jeu, qui à tendance à durer une après-midi)

Mais la rencontre pouvait aussi se jouer sur plusieurs parties.

b) matériel

Outre l'accoutrement des joueurs, il y a un objet indispensable à la pratique de ce jeu, le bâton avec lequel les joueurs frappent la balle et parfois se frappent eux-même. Pedro de Cordova y Figueora le présente ainsi :

« *cada uno lleva un madero, corvo en su extremidad, de seis a siete palmos* »¹⁶⁹

(chacun tient un bâton, incurvé en son extrémité, de six ou sept paumes)

La description de Diego de Rosales est la suivante :

167 *Ibid*, p. 93

168 *op.cit*, p. 169

169 *Ibid*, p. 170

« unos palos retorcidos por la punta o coleos gruesos, que naturalmente tienen una vuelta al extremo y sirve de mazo. »¹⁷⁰

(des bâtons tordus à la pointe ou bambous épais, qui naturellement ont une courbe en leur extrémité et sert de masse.)

Cela est parfaitement conforme à ce que nous pouvons voir sur les dessins de Ovalle ou Frezier.

c) lieux de jeu

Nous l'avons vu plus haut, la taille des terrains varie et n'est pas figée, mais le terrain est tout le temps délimité de manière claire avant le début de la partie.

Le plus souvent, un terrain est alloué spécialement pour le *palin* dans les différentes communautés, il peut être le même que celui des cérémonies spirituelles, parfois c'est le lieu où les ancêtres sont enterrés.

d) joueurs

Les joueurs sont le plus souvent des jeunes hommes, bien que des hommes d'âge mur participent également. Cependant il faut aussi noter que la participation des femmes est chose commune.

Plusieurs sources nous indiquent que les joueurs sont quasiment nus et seulement équipés de leur bâton servant à frapper la balle, ici Pedro de Cordova y Figeora :

« entran desnudos y solo cubiertos las partes verendas¹⁷¹ »

(ils entrent dénudés et seules les parties intimes sont couvertes)

Diego de Rosales fait également la même description :

« Para estar mas ligeros para correr juegan a este juego desnudos, con solo una pampanilla o un paño que cubre la indecencia. »¹⁷²

(Afin d'être plus léger pour courir ils jouent à ce jeu dénudés, avec seulement un bout de tissu couvrant l'indécence)

170 *op. cit.*, p. 169

171 *op.cit* p.30

172 *op.cit.*, p. 170

Il est intéressant de constater que les dessins d'Alonso de Ovalle et d' Amédée Frezier (cf annexes) ne corroborent pas ces écrits et représentent des joueurs découverts seulement à partir des genoux et des épaules.

Nous pouvons néanmoins émettre l'hypothèse que dans le cas d'Alonso de Ovalle, quand bien même les joueurs pratiquaient dénudés ou presque, il a pu être difficile pour lui, en vertu de sa condition de missionnaire jésuite, de représenter graphiquement des autochtones dénudés.

La volonté de ne pas représenter des corps dénudés est peut être aussi l'explication dans le cas du dessin d'Amédée Frezier. Mais la représentation de celui-ci est différente car elle est faite près d'un siècle plus tard (1732) et en présence de gardes espagnols. Il est possible que les différentes prohibitions (cf p. 141) aient poussé les pratiquants à au minimum se couvrir durant leurs parties et a fortiori en présences de gardes espagnols. Du reste, l'hypothèse selon laquelle les gardes espagnols seraient la raison d'une pratique vestimentaire modifiée nous paraît plausible, car l'observation de Cordova y Figueora se déroule dans la même temporalité que celle de Frezier.

Nous l'avons dit, les femmes s'adonnent également à la pratique du *palin* et cela a particulièrement marqué les chroniqueurs européens ou créoles.

Alors que les jeux physiques en Europe sont l'apanage des hommes, ici le jeu est également pratiqué par les femmes, elles ne sont pas simplement spectatrices mais aussi actrices :

« *Son las mujeres chilenas tan varoniles que, tal vez cuando importa y hay falta de hombres, toman las armas, como si lo fueran, y juegan a la chueca* »¹⁷³

(Les femmes chiliennes sont tellement masculines que, quelques fois quand il y a besoin et qu'il manque des hommes, elles prennent les armes, comme si elles étaient des hommes, et jouent a la *chueca*)

Nous percevons ici toute la pensée occidentale de l'époque. Quand la femme pratique des activités aussi réalisées par des hommes, alors il ne peut s'agir que de comportements dits « masculins ». C'est ici une différence anthropologique notoire à laquelle les occidentaux sont confrontés, la place « réservée » aux femmes en Europe n'est pas la même que dans les sociétés autochtones, et la présence de celles-ci dans les jeux physiques ou à la guerre en est un des exemples les plus notables.

173 *op.cit*, p. 93

Plus loin, Alonso de Ovalle décrit aussi la résistance et la force des femmes à l'aide d'exemples décrivant cette force mais aussi la corrélant à ces habitudes :

« *La fortaleza, y valentía délas mugeres, nace del poco melindre y regalo, con que se crian sin guardarse de Soles, Fríos, ni otras inclemencias de el Tiempo, en el major rigor del hivierno, quando se yelan los paxaros, se laban las cabeças en agua fria, y no enjugan el pelo, sino que lo dexan assi bañando al eyre, y a sus hijuelos los bañan en el Rio desde muy pequeñitos, ...* »¹⁷⁴

(La robustesse, et le courage des femmes, naît du peu de délicatesse et affection, avec laquelle elles sont élevés sans être protégées du soleil, du froid, ni des autres inclémences du climat, dans la plus grande rigueur de l'hiver, quand se gèlent les oiseaux, elles se lavent la tête dans l'eau froide, et ne s'essuient pas les cheveux, mais les laissent ainsi séchés à l'air, et à ses enfants les lavent dans le fleuve depuis le plus jeune âge)

Il est intéressant de noter que dans cette description, sans le savoir, Alonso de Ovalle prend le contre-pied de beaucoup de « ses successeurs » écrivains/chroniqueurs/anthropologues, décrivant et caractérisant les différentes populations qu'ils observent avec des qualités et des lacunes qui leur seraient propres et acquises ou non dès la naissance, et ce par une volonté divine.

En effet il corrèle bien les caractéristiques de robustesse et de courage aux conditions de vie, d'éducation et d'environnement en disant que celles-ci « naissent » de ces dernières.

Sa description et son explication de la masculinité des femmes Mapuches sont donc à la fois paternalistes et ethnocentrées, ce qui est somme toute assez convenu en 1646. Mais c'est aussi une position avant-gardiste que d'expliquer les caractéristiques différentes observées chez des populations autochtones par l'environnement, les conditions de vie et la culture plutôt que par des caractéristiques intrinsèques héritées, dû au *fatum*, et au fond animalisantes.

Diego de Rosales lui aussi mentionne le fait que les femmes mapuches jouent au *palin* :

« *Exercítanse como los hombres en el juego de la chueca, que es una guerrilla de fuerza, maña y ligereza* »¹⁷⁵

(s'exerce comme les hommes au jeu de la *chueca*, qui est une *guerrilla* de force, habilité et agilité)

174 *op.cit*, p. 93

175 *op.cit* p.159

« *Y aunque no tan desnudas, suelen jugar las mugeres a este juego* »¹⁷⁶

(Et bien que pas vraiment dénudés, les femmes ont l'habitude de jouer à ce jeu)

En Amérique du Nord aussi les femmes prennent parfois part aux jeux¹⁷⁷.

e) stratégie

Comme nous l'avons vu précédemment, les participants s'affrontent donc en deux équipes de nombre égal, les joueurs de chaque équipe se répartissent sur le terrain selon des postes assignés de manière stratégique, dans le but recherché d'une plus grande efficacité à pouvoir amener la balle dans le camp de l'adversaire, afin d'y marquer un point :

« *...repartiendose para esto en diferentes puestos, para tener mejor suerte de adelantar su partido, dando a tiempo su chuecaço, y aventando a su termino la bola sin impedimento del contrario...* »¹⁷⁸

(...se répartissant pour ce faire en différents postes, pour avoir de meilleures chances d'avancer dans sa partie, donnant à temps son coup de bâton, et envoyant la balle au but sans obstacle de l'adversaire...)

Il y a une réflexion sur le jeu, une forme de rationalisation du jeu, entraînant la mise en place d'une tactique maximisant les chances de victoire.

f) enjeu

Le jeu suppose un enjeu, à valeur symbolique, matérielle ou abstraite.

Les enjeux d'une partie de *palin* sont nombreux, ici nous verrons seulement les enjeux qui découlent directement de l'issue de la partie, les enjeux sociaux se rapportant à la pratique seront abordés un peu plus loin.

Un enjeu direct et palpable est celui se rapportant aux prix et paris que le vainqueur remporte directement après la fin de la partie.

Alonso de Ovalle remarque qu'il y a certains prix réservés aux vainqueurs :

176 *Ibid* p.170

177 *op. cit*, p. 569

178 *op. cit*, p. 93

« *para ganar los premios que se ponen para los vencedores* »¹⁷⁹

(pour gagner les prix qui sont engagés pour les vainqueurs)

Nous pouvons également observer sur le dessin joint par Alonso de Ovalle (cf annexe 1) la présence de différentes récompenses accrochées à l'arbre (habits, tissus, *kultrun*¹⁸⁰, marmite). Il pourrait s'agir de récompenses mises en jeu pour les vainqueurs comme cela est indiqué dans le texte, ou bien aussi de paris mis en jeu par les spectateurs. L'arbre auxquels sont accrochés les prix est très certainement l'arbre sacré auprès duquel pendant le *nguillatun* se réalisent les offrandes, les danses, etc. Ici nous voyons donc les mises que le gagnant emportera.

Diego de Rosales est encore plus explicite puisqu'il nomme les prix possiblement mis en jeu :

« *Y a este juego se ganan unos a otros camisetas, frenos, caballos, plata y otras cosas, que depositan unos y otros desde que comienza el juego* »

(Et à ce jeu se gagnent des chemises, freins, chevaux, de l'argent et d'autres choses, que déposent les uns et les autres depuis le début du jeu)

Les paris et lots à gagner qui y sont associés, posent la question de la loyauté des joueurs et des équipes, ainsi que celle du respect des conventions, du fait du nouvel enjeu matériel. Ce nouvel enjeu est aussi un moyen de rajouter de l'excitation. Norbert Elias nous indique également que la présence de paris démontre qu'un certain niveau d'organisation était atteint¹⁸¹.

Le pari est donc un moyen de rajouter de l'excitation et de développer l'éthique de loyauté.

L'idée de gagner est liée au jeu, et gagner c'est manifester sa supériorité à l'issue d'un jeu. Mais la validité de cette supériorité a tendance à s'appliquer en général et à dépasser le cadre du jeu. La victoire attire la considération et l'honneur qui profite au groupe du gagnant.

La réussite permet au joueur ou au groupe vainqueur l'affirmation de soi et d'affirmer sa réputation vis à vis d'autrui.

179 *op. cit.*, p. 93

180 *Kultrun* : instrument musical de percussion mapuche utilisé lors des rites cérémoniels.

181 *op.cit.*, p. 189

L'issue d'une partie de *palin* peut aussi servir de présage concernant différents aspects : quelle sera l'issue d'une bataille, quelle sera la nature des récoltes, quel évènement naturel surviendra, ...

Johan Huizinga cite¹⁸² Marcel Granet qui a expliqué au cours de ses études sur la Chine ancienne, que la cérémonie, le jeu, et la compétition, peuvent avoir pour fonction la recherche de se voir attribuer la fécondité, la croissance. Le succès de ces activités est lié dans l'esprit de la communauté à une prospérité acquise pour le groupe. Si cela est une réussite, alors l'ordre universel est maintenu, et le bien être cosmique et social de la tribu est assuré. En cela, toute victoire représente pour le vainqueur le succès du bien sur le mal et donc le salut du groupe qui obtient la victoire.

1.2) Chueca *chaqueña*

Tout d'abord, pour étudier cette pratique il nous faut signaler que le Gran Chaco est un territoire à part dans notre recherche et que son étude est complexe en raison de la présence d'une myriade de peuples autochtones, aux traits communs mais aussi très divers, sur son territoire. Répartis en trois grandes familles selon Enrique de Gandia¹⁸³, à savoir : Chiriguanos, Guaycurus, Lules-Tonocotes, ou bien en huit groupes ethniques principaux en rapport avec la langue, selon la classification de Rafael Karsten¹⁸⁴ : Guaycuru (Abipones, Tobas, Mocovies, Mbaya), Mataco-Mataguayo, Vilela-Chunupi-Lule, Maskoi, Lengua-Enimaga-Guentusé, Samucu, Chiriguano, Guana-Chané ; Il sera parfois fait mention de « peuples du Chaco » dans la comparaison avec les autres espaces mais nous tenterons également de mettre en relief l'identité propre de ces divers peuples.

La spécificité de l'espace géographique et démographique du Chaco tient à ce que d'une part il forme une sorte de zone tampon entre l'espace guarani à l'est, et andin à l'ouest, et que d'autre part il soit nommé et qualifié par autrui. Ainsi les peuples qui y vivent comme les Guaycurus sont nommés par leurs ennemis Guaranis, et les Chiriguanos nommés en quechua par les Incas.

Quant au nom de l'espace géographique Chaco, il provient du quechua *chacu* pour dire « *cacerias* », signifiant terrain de chasse, pour ses nombreux mammifères chassables, source de nourriture pour les peuples de la région¹⁸⁵.

Nos connaissances précises les plus anciennes sur ce jeu nous viennent des descriptions faites par les ethnologues du début XXe siècle comme Erland Nordenskiöld, Alfred Métraux ou encore Raul

182 *op.cit*, p. 85

183 Gandia Enrique de, *Historia del Gran Chaco*, Buenos Aires; Madrid, J. Roldan y compañía, 1929.

184 Beatriz Vitar frontera chaqueña p.73

185(karsten, indians tribes of the chaco p.1 enrique de gandia, d'après pedro lozano descripcion cronografica....)

Martinez Crovetto. Ce que nous tirons de leurs explications est que cette pratique est en tout point semblable à celle des Mapuches, le contexte spirituel en moins.

a) Ce que disent les ethnologues

Il est vrai que trois grands ethnologues du XXe siècle ayant travaillé sur la région du Gran Chaco, nous informent de l'existence d'un jeu de balle autochtone se jouant à l'aide de cannes incurvées où deux équipes s'affrontent en essayant de marquer un point en envoyant la balle dans un but ou un en-but adverse.

Alfred Métraux nous renseigne comme suit :

« The favorite game of the Chaco Indians is a kind of hockey in which the men of one band are teamed against those of another (pi. 72). The play is decidedly aggressive, and the game is regarded by the Indians themselves as a substitute for open warfare. The hockey stick is curved at the end, and the ball is of wood or, among the Mbaya-Caduveo, of plaited rope. The field is either a clearing in the bush some 100 yards (92 m.) long or a sandy beach near a river. The two goals are marked by heaps of branches. Rules are simple : The ball, which is hit from any direction, must touch the adversary's goal. The two teams agree beforehand upon the winning score. If they decide, for instance, to play for four points, a team must make a total of four scores to win. Each time the opponents score a goal, it is deleted from the score of the leading team. Interest in the game is stimulated by high gambling stakes, laid by the leaders and members of each team. The game, lacking a referee, is at times rough, and several players are always injured. As a protection against the blows, the Mataco wear shin guards made of rows of sticks tied together with twine. »¹⁸⁶

(Le jeu préféré des Indiens du Chaco est une sorte de hockey dans lequel des hommes d'un groupe forment une équipe contre celle d'un autre. Le jeu est résolument agressif, et la partie est considérée par les Indiens eux-mêmes comme un substitut à la guerre ouverte. La canne de hockey est incurvée en son extrémité, et la balle est faite en bois ou, chez les Mbaya-Caduveo, de corde tressée. Le terrain est soit une clairière dans la forêt d'environ 100 yards (92 mètres) de long ou une plage de sable près d'une rivière. Les deux buts sont matérialisés par des tas de branches. Les règles sont

186 MÉTRAUX Alfred, « Ethnography of the Chaco », *Handbook of South American Indians / Julian H. Steward, ed. Vol.1, The marginal tribes*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. "From Bulletin 143., Washington [D.C., U.S. G.P.O., 1946, p. 334

simples : La balle, laquelle est frappée depuis n'importe quelle position, doit toucher le but adverse.

Les deux équipes s'accordent auparavant sur le nombre de points gagnant. Si ils décident, par exemple, de jouer en quatre points, une équipe doit avoir un total de quatre à la marque pour gagner.

Chaque fois que l'adversaire marque un but, celui-ci enlève un point à la marque de l'équipe menant. L'intérêt de la partie est stimulé par des enjeux de paris élevés, posés par les meneurs et membres de chaque équipe. La partie s'effectue sans arbitre, c'est parfois rude, et plusieurs joueurs sont chaque fois blessés. Comme protections contre les coups, les Mataco portent des protèges tibia, faits de rangées de bâtons attachés ensemble avec de la ficelle.)

Ici Alfred Metraux décrit un jeu physique collectif dont les caractéristiques visibles sont en tout point semblables à la pratique du *palin* rapportée dans les sources. Le but du jeu et les règles sont les mêmes. La violence est présente ici aussi, le parallèle avec la guerre pareillement et en lisant entre les lignes, le jeu sert même peut-être de résolution des conflits (les populations considérant le jeu comme substitut à la guerre). En outre, de nombreux paris sont effectués par les joueurs et c'est ici encore un point commun avec la pratique du *palin*. L'équipement est le même, que ce soit les cannes pour frapper la balle ou les balles, seul ajout par rapport au *palin* : des protections faites de bâtons et servant de protège-tibia. La différence fondamentale avec le *palin* vient du fait que cette pratique ne s'inscrit aucunement dans la sphère sacrée et n'est pas liée à la dimension spirituelle.

La description précédente d'Alfred Metraux est très proche de celle faite quelques années plus tôt par Erland Nordenskiöld :

« Les petits garçons jouent à la balle ; cependant le jeu de balle est surtout réservé aux jeunes gens et aux hommes adultes. Il arrive même, de temps en temps, qu'un ou deux vieillards, qui ont conservé l'esprit juvénile, prennent part à ce jeu. La plupart du temps, la partie est jouée entre les gens du village, entre camarades, mais parfois contre le village voisin, et alors l'ardeur est plus grande : il s'agit pour les deux parties de soutenir l'honneur du village et d'acquérir des prix. Les Chorotis, les Ashulays et les Matacos connaissent un seul jeu de balle. Ils jouent avec des bâtons recourbés, semblables aux crosses de hockey, et avec des balles généralement en bois. On se partage en deux camps, défendant chacun leur but, et qui sont placés à 100 ou 200 mètres l'un de l'autre : celui des deux camps qui réussit à faire passer la boule au-delà du but de l'adversaire a gagné. Parmi les gardiens des buts figurent des vieillards et des enfants.

Généralement, on ne se livre à ce jeu que pour se distraire. Les jeunes gens qui en sont les joueurs les plus ardents, emploient à cet exercice leurs journées, dans l'attente des danses et des rendez-vous du soir.

On ne donne des prix que dans le cas de jeux engagés entre deux villages différents. Quand j'organisais une de ces parties de balle, j'offrais toujours comme prix du tabac. Jamais au cours de ce jeu, il ne s'élève de querelles, et on se frappe pourtant les uns les autres très solidement sur les jambes avec les crosses, mais personne ne se fâche pour si peu. Chez les Matacos, j'ai vu des Indiens porter des jambières en roseaux pour protéger leurs jambes contre les coups de crosses. »¹⁸⁷

Ici aussi apparaît l'aspect du gain des prix mis en jeu. S'il n'est pas fait mention de substitut à la guerre il est question d'honneur à défendre. Est également relatée la violence des coups assésés sans que cela n'entraîne d'animosité. L'aspect uniquement ludique du jeu est ici aussi retranscrit et l'explication des règles et du contexte ne diffère pas de la présentation de Metraux.

Le même Nordenskiöld, un peu plus loin dans le même ouvrage, fait mention du jeu de *tàca* chez les Chiriguanos.

*« les Chiriguanos ont emprunté aux Indiens précédemment cités (Chorotis et Ashluslays) le jeu de balles semblable au hockey et qu'ils nomment *tàca*. Ils emploient comme but un fossé et renvoient les balles avec des raquettes »¹⁸⁸*

Ici une information attire notre attention ; chez les Chiriguanos l'instrument servant à frapper la balle est décrit comme étant une raquette. Comment devons nous interpréter cela ? Est-ce un bâton plus large en son extrémité qu'en son manche, donnant ainsi une superficie de contact avec la balle plus grande ? Est-ce un petit filet au bout du bâton permettant d'attraper la balle et de la lancer comme dans le jeu de *lacrosse* ? Toujours est-il qu'ici il n'est pas fait mention de bâton courbé à l'extrémité. Cela est-il le résultat d'une simple adaptation ou cela pourrait-il être le signe d'une variante originale endémique de ce jeu faisant de celui-ci un mélange entre *palin* et *lacrosse* ?

187 NORDENSKIÖLD Erland, *La vie des indiens dans le Chaco (Amérique du Sud)*, Paris, C. Delagrave, 1913. p. 68-69

188 *Ibid*, p. 109

Raul Martinez-Crovetto nous renseigne lui sur une même pratique par d'autres peuples du Chaco qui n'avaient pas encore été renseignés par Metraux et Nordenskiöld.

En effet l'ethnologue argentin nous informe de la pratique de cette activité par les Mocovies et les Vilelas. Quand Metraux et Nordenskiöld l'ont décrite chez les ethnies Ashuslays, Chorotis, Mbaya, Mataco, Chiriguanos. Et Raul Martinez-Crovetto nous informe de quelques variations dans la pratique.

La pratique porte le nom de *Leremá* chez les Mocovies. Le but du jeu, le matériel et les règles sont identiques à d'autres endroits du Chaco (excepté des Chiriguanos donc) et que pour le *palin*. Cependant il existe ici quelques variations.

Comme la taille du terrain :

« *de veinte a cincuenta metros de largo por igual ancho* »¹⁸⁹
(de vingt à cinquante mètres de long et pareillement de large)

Le nombre de joueurs :

« *por lo común lo hacen 4 ó 5 por bando* »¹⁹⁰
(généralement ils forment des équipes de quatre ou cinq)

Raul Martinez-Crovetto indique également qu'il existe chez d'autres ethnies une variante avec un bâton ressemblant à une raquette en son extrémité comme pour celui des Chiriguanos.

« *Los horio, ehidoso y chamococos poseían un deporte parecido. pero que se efectuaba con largos palos terminados en una pequeña raqueta* »¹⁹¹

(Les horio, ehidoso et chamococos possédaient un sport ressemblant, mais il s'effectuait avec de grands bâtons se terminant en une petite raquette)

Ici aussi la pratique est purement divertissante et ne revêt aucune portée symbolique, mais au contraire de certains endroits du Chaco, comme vu précédemment, où la pratique peut être considérée comme un substitut à la guerre et où il y a au moins un enjeu d'honneur qui rend le jeu

189 MARTÍNEZ CROVETTO R., *Viejos juegos de los Indios Mocovíes*, Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Agronomía y Veterinaria, 1968. p. 18

190 *Ibid*, p. 18

191 *Ibid*, p. 19

rude, ici le jeu paraît beaucoup plus détaché d'une quelconque forme « sérieuse », avec pour preuve le fait que les équipes se forment au moment de jouer et que les joueurs se répartissent au hasard.

« los jugadores se reclutaban al azar, sin que hubiera equipos preformados : por esta causa, tal vez, no había lesionados »¹⁹²

(les joueurs se recrutent au hasard, sans que les équipes aient été préformées : pour cela, peut-être, il n'y avait pas de blessés)

En plus de la pratique de cette activité chez les Mocovies, Martinez-Crovetto nous renseigne aussi sur la pratique d'un tel jeu chez les Vilelas, grâce à un témoignage d'un des derniers locuteurs de cette ethnie. Basilia Lopez a 58 ans au moment de son témoignage, et est en l'occurrence locutrice okól (une des langues du peuple Vilela). Elle dit ne pas se rappeler des règles exactes ni du nom donné à ce jeu, mais décrit le même principe de jeu que décrit précédemment.

Le jeu était pratiqué avec une certaine assiduité dit-elle, mais le fait intéressant est le suivant :

« Basilia López lo vio jugar durante su niñez en las cercanías de Las Palmas (Chaco), donde en épocas de cosecha de caña de azúcar se reunían numerosos okól »¹⁹³

(Basilia Lopez l'a vu jouer durant son enfance dans les alentours de Las Palmas (Chaco), où pendant les époques de récoltes de la canne à sucre se réunissaient de nombreux okól)

Le jeu était peut être lié à ces périodes de récoltes propices aux réunions collectives et aux cérémonies festives. Possiblement, le jeu était inclus dans les festivités.

b) Ce qui apparaît dans les sources

Outre la présence la plus ancienne qui est celle que l'on retrouve dans le dictionnaire de Antonio Machoni en 1732, sous les termes Uysty et Uystic (cf p. 48), deux chroniqueurs mentionnent le jeu de la *chueca* comme activité observée.

José Cardiel en fait une simple mention en 1780 :

¹⁹² *Ibid*, p. 19

¹⁹³ MARTÍNEZ CROVETTO R., *Algunos juegos de los Indios Vilelas*, Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Agronomía y Veterinaria, 1968. p. 3

« y se van a comer y a jugar a la pelota o la *chueca*, que son sus ordinarios juegos »¹⁹⁴

(et ils vont manger et jouer à la balle ou à la *chueca*, qui sont ses jeux ordinaires)

Ici nous comprenons donc que la *chueca* devait être à ce moment suffisamment implantée pour paraître un jeu traditionnel aux yeux du chroniqueur, puisqu'il spécifie qu'il s'agit d'un jeu « ordinaire » pour ses pratiquants.

José Sanchez Labrador, lui, en 1770, mentionne deux fois le jeu comme activité pratiquée par les Guaycurus :

« También juegan á la *chueca*, llevando á palos una pelota ya á un lado ya á otro, hasta que vence alguno de los partidos alejándola de la raya »¹⁹⁵

(Aussi ils jouent à la *chueca*, amenant à l'aide d'un bâton une balle d'un côté à un autre, jusqu'à ce que l'emporte une des parties en passant la balle de l'autre côté de la ligne)

Cette définition est en tout point similaire à celles faites par les chroniqueurs au Chili concernant le *palin*.

Aussi quelques pages plus loin il fait de nouveau mention du jeu de la *chueca* : ce passage se trouve dans le chapitre XX intitulé « De sus fiestas y ceremonias », dans la sous partie CCCXXII. « Anuncios de felicidades. »

« jugaron varios días á la *chueca* »¹⁹⁶

(ils jouèrent plusieurs jours à la *chueca*)

Ici c'est dans un contexte de célébrations joyeuses que se pratique le jeu. Il n'est pas question de cérémonie rituelle/spirituelle sacrée, mais d'une simple pratique divertissante à laquelle on s'adonne dans l'unique but de s'amuser pour fêter un heureux évènement. Il y a peut-être ici un parallèle à faire avec le témoignage de Basilia Lopez relaté par Martinez-Crovetto où le jeu se pratique semble-t-il plus intensément pendant la période des récoltes.

194 CARDIEL José, *Compendio de la historia del Paraguay, 1780*, Étude préliminaire de José María Mariluz Urquijo., Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1984. [1780]. p. 98

195 SÁNCHEZ LABRADOR José, *El Paraguay católico. Vol. 2*, Ed Universidad Nacional de la Plata., Buenos Aires, Coni hermanos, 1910. [~1770]. p. 12

196 *Ibid*, p. 17

1.3) *Manga nemboçarai*

Nous avons dit en introduction de cette partie que nous abordions ici des jeux organisés et encadrés et que nous ne traiterions pas de leurs versions spontanés. Cependant la pratique de ce qui est appelé *manga nemboçraitara/ Manga nemboçarai* ou *futbol guarani*, revêt en partie de cet aspect à l'origine. En effet, il nous est décrit comme étant un jeu assez brouillon avec peu de règles claires, mais le fait que nous analysions ici la pratique sous le contrôle des Jésuites dans les missions guaranis nous fait basculer du côté organisé des parties.

Nous allons ici aborder des jeux pratiqués par les Chiquitos et Chiriguanos, c'est à dire au-delà du nord-ouest de la région du Gran Chaco en lisière des *yungas*¹⁹⁷ boliviennes dans les missions chiquitos, mais aussi par les Guaranies dans les missions jésuites du Paraguay et des environs du fleuve Parana.

Nous allons voir en quoi cette pratique diffère totalement du *palin* mapuche et aussi de ces variations du Chaco.

Divergences non seulement concernant la forme du jeu et ses aspects directs et techniques, mais aussi concernant les différences mentales et le contexte global entourant ces pratiques, tant d'un point de vue sociétal que culturel.

La ressemblance majeure avec le *palin*, en plus d'être un jeu de balle, tient dans le fait d'être une pratique originale de peuple autochtone. Nous allons examiner ici ces spécificités.

Le missionnaire jésuite José Cardiel nous informe sur la manière de jouer, sur la balle, sur le contexte des parties et sur l'enjeu de celles ci.

« *Después se reparten las faenas de toda la semana, y se van a comer y a jugar a la pelota, que es casi su único juego. Pero no la juegan como los españoles : no la tiran y revuelven con la mano. Al sacar, tiran la pelota un poco alto, y la arrojan con el empeine del mismo modo que nosotros con la mano : y al volverla los contrarios lo hacen también con el pie : lo demás es falta. Su pelota es de cierta goma, que salta mucho mas que nuestras pelotas. Juntanse muchos a este juego y ponen sus apuestas de una y otra parte.* »¹⁹⁸

197 *Yungas* : Bande forestière subtropicale située entre 1000 et 3500 mètres d'altitude et qui s'étend sur le flanc est de la Cordillère des Andes au Pérou, Bolivie et Argentine.

198 CARDIEL José, *Las misiones del Paraguay*, Ed de Héctor Sáinz Ollero., Madrid, Historia 16, 1989. [~1750]. p. 135

(Après (la seconde messe) ils se répartissent les tâches de toute la semaine, et vont manger et jouer à la balle, qui est presque son unique jeu. Mais ils n’y jouent pas comme les espagnols : ils ne la lancent et ne la renvoient pas avec la main. Pour engager, ils lancent la balle un peu haut, et ils la renvoient avec le dessus du pied de la même manière que nous avec la main : et pour la retourner aux adversaires ils le font aussi avec le pied : le reste est une faute. Leur balle est faite d’une gomme particulière, qui rebondit beaucoup plus que nos balles. Ils se rassemblent nombreux à ce jeu et ils y mettent leurs paris de part et d’autres)

Nous comprenons que le jeu devait avoir lieu le dimanche, une fois que chacun était libéré de toutes obligations : après la messe, après avoir mangé et après s’être réparti les tâches de la semaine, et que le jeu se déroulait vraisemblablement dans le seul espace disponible dans la réduction pour se prêter à ce genre d’activité : la grande place en face de l’église, là même où les fidèles étaient réunis pour la messe. Il est intéressant d’en déduire que de ce fait les missionnaires devaient forcément avoir donné leur accord quant à cette pratique, ou du moins implicitement, en laissant faire.

En effet, la pratique n’allait pas à l’encontre de la doctrine jésuite, aucune violence n’étant apparemment associée au jeu. Il paraît plutôt qu’habileté et agilité étaient les qualités requises et que celles-ci se manifestaient lors du jeu. La pratique pouvait même être bénéfique pour les autochtones d’un point de vue physique et cela leur permettait aussi de pratiquer de manière intacte un aspect originel de leur culture qui n’était préjudiciable ni du point de vue des missionnaires jésuites, ni quant à l’administration de la foi et à l’organisation que ceux-ci voulaient mettre en place.

Sachant que les activités de loisirs mimétiques sont sources d’émotions pour ceux qui les pratiquent, les Jésuites ne veulent peut-être pas couper les populations autochtones d’une source de ressenti émotionnel, et c’est même peut-être tout le contraire au regard du fait qu’ils enseignaient la musique.

Cette pratique de divertissement fut même peut-être encouragée implicitement au profit d’autres plus violentes.

Nous voyons également qu’ici la pratique de ce jeu a pour but de sortir des activités routinières et même que les protagonistes se mettent à jouer une fois que tout les activités routinières de la semaine ont été planifiées : c’est donc une activité qui permet de casser la routine.

L’existence de paris sur ce jeu laisse présager d’un enjeu et donc d’un certain esprit de compétition, les paris sont un point commun avec le *palin* ou certains de ces dérivés du Chaco.

L'autre témoin de ce jeu est lui aussi un missionnaire jésuite, il s'agit de José Manuel Peramas, et l'extrait qui va suivre fut notamment cité par Bartomeu Melia¹⁹⁹.

« *Solían jugar también a la pelota, la cual, aunque de goma maciza, era tan liviana y ligera que, una vez recibido el impulso, seguía dando botes por un buen espacio, sin pararse, y repitiendo los saltos al rebotar por su propio peso. Los guaraníes no lanzan la pelota con la mano, como nosotros, sino con la parte superior del pie descalzo, enviándola y devolviéndola con gran ligereza y precisión.* »²⁰⁰

(Ils avaient aussi l'habitude de jouer à la balle, laquelle, bien que de gomme solide, était si légère que, une fois reçu l'impulsion, elle continuait à faire des rebonds avec un bon espace, sans s'arrêter, et en répétant les sauts au rebond de son propre poids. Les guaranis ne lançaient pas la balle avec la main, comme nous, plutôt avec la partie supérieur du pied déchaussé, l'envoyant et la renvoyant avec grande agilité et précision.)

Cet extrait fait la part belle à la description de la balle et son comportement, et nous percevons ici toute la difficulté du contrôle d'une balle aux multiples rebonds où dosage et contrôle de ses mouvements devaient être essentiels pour apprivoiser la sphère avec précision.

La balle faite de gomme et rebondissant beaucoup nous laisse penser qu'il s'agit d'une balle faite de latex, semblable à celle utilisée par les mayas pour le tlachtli. Cette description nous renvoie à la définition faite par Antonio Ruiz de Montoya concernant les balles notamment faites de résine et qui explique la capacité de rebond de cette balle.

Aujourd'hui cette pratique, mise en lumière par Bartomeu Melia au travers de la citation de l'extrait de José Manuel Peramas et à laquelle différents articles de presse furent consacrés depuis une dizaine d'années, est souvent appelée « *manga nemboçarai* ». Ce jeu de balle est appelé ainsi car il est formé de deux mots guaranis que l'on retrouve dans le dictionnaire de Antonio Ruiz de

199 MELIÀ Bartolomeu, *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos, Univ. Católica, 1997. p. 213

200 PERAMAS José Manuel, *La república de Platón y los guaraníes*, trad. Juan Cortés Del Pino, Prologue de Guillermo Furlong., Asunción, Ed. Paroquia San Rafael, 2003. [~1760]. p. 93

Montoya²⁰¹ : Le mot *manga* qui définit balle pour jouer et qui est issu de l'arbre *mangai* dont la résine appelée *mangaiçi* sert à fabriquer les balles²⁰², et le mot *nemboçarai* qui signifie jouer²⁰³.

L'expression *manga nemboçarai* pour définir cette pratique nous paraît donc logique étymologiquement, car elle s'entend comme « jouer à la balle ». Nous pourrions aussi, pourquoi pas, faire intervenir le mot *py*²⁰⁴ signifiant pied dans l'équation de l'appellation de la pratique. L'expression *manga nembocaraitara* « joueur de balle » nous paraît aussi adéquat.

Nous pouvons maintenant brièvement analyser deux représentations fournies en annexe :

L'image 3 fournie en annexe (Plan de la mission de San Miguel Arcanjo au Brésil) nous permet de comprendre que le seul espace possible pour s'adonner à une partie de jeu de balle, ne pouvait être que la place centrale de la réduction faisant face à l'église. Nous voyons donc aisément grâce à cette représentation que n'importe quel rassemblement collectif était soumis au regard des jésuites. Cela vient à confirmer que ceux-ci devaient donc avoir donné leur assentiment quant à la pratique de ce jeu. La pratique de ce jeu de balle avec les pieds était donc contrôlée par les jésuites et n'était pas une source de risque de rébellion comme put l'être le *palin*. Le fait que le jeu du *manga nemboçarai* se déroulait sous le regard des missionnaires dans un espace et une temporalité contrôlée et même imposée par ces derniers est à l'opposé de ce qui se passait au début de la colonisation pour le *palin* qui échappait à toute surveillance.

L'image 4 de l'annexe (peinture anonyme d'une mission jésuite) est purement illustrative, c'est une représentation faite à posteriori d'une partie de *manga nemboçarai* se déroulant sur la place centrale d'une mission jésuite probablement réalisée selon les écrits des chroniqueurs ici mentionnés.

1.4) le jeu de balle avec la tête Chiquito et Chiriguano (Chané), le *toki*

201 RUIZ DE MONTROYA Antonio, *Arte de la lengua guaraní, ó mas bien tupi*, Ed de Faesy y Frick., Viena, Paris: Maisonneuve y Cia., 1876. [1640].

202 *Ibid*, p. 206

203 *Ibid*, p. 250

204 *Ibid*, p.281

Nous allons ici aborder des jeux pratiqués par les Chiquitos et Chiriguanos, c'est à dire au-delà du nord-ouest de la région du Gran Chaco en lisière des *yungas*²⁰⁵ boliviennes dans les missions chiquitos, jeu pratiqué avec une balle ressemblant en tout point par ses propriétés à la balle utilisée par les guaranis dans leur jeu de balle avec les pieds. Il nous semble intéressant de souligner ici que les Chiriguanos sont des Guaranis ayant émigré vers l'ouest pour s'établir dans le contrefort des Andes boliviennes.

Un autre jeu de balle que celui de la *chueca* est donc pratiqué dans la région, où il s'agit comme pour le *manga nemboçarai* de s'envoyer la balle au moyen d'une partie de corps autre que la main, mais cette fois-ci non pas de la frapper avec le pied mais avec la tête. Nous avons écho de ce jeu au XVIIIe siècle dans les sources par le missionnaire jésuite José Sanchez Labrador, et aussi au début du XXe siècle par l'ethnologue Erland Nordenskiöld.

José Sanchez Labrador à propos des Chiquitos :

*« Acabada la misa rezan con notable concierto y después si es día de trabajo, van á la ocupación de sus sementeras, hilados y otras cómodas á su naturaleza. Si es día de fiesta tienen sus diversiones semejantes, como son las danzas, digo sus diversiones los hombres de plaza, la ordinaria es el juego de la pelota. Armanse partidos de 200 ó más, y puestos en sus respectivos lugares, empieza el juego, arrojando con la cabeza la pelota á mucha distancia. Rebátela el partido opuesto también con la cabeza y aquel pierde que no la levante. »*²⁰⁶

(Ils terminent la messe en priant de concert de manière notable et après si c'est un jour de travail, ils vont à l'occupation de leurs semages, tissages, et autres commodités à leurs nature. Si c'est un jour de fête ils ont leurs loisirs similaires, comme le sont les danses, je dis les loisirs des hommes de la place, l'ordinaire est le jeu de balle. Ils forment des parties de 200 ou plus, et se positionnent en leurs postes respectifs, le jeu commence, jetant la balle avec la tête à une grande distance. Le camp adverse la renvoie aussi avec la tête et perd celui qui ne la lève pas.)

Ici aussi le jeu est lié aux jours de fêtes et a lieu après la messe. Nous voyons qu'il existe une certaine organisation à l'intérieur du jeu.

205 *Yungas* : Bande forestière subtropicale située entre 1000 et 3500 mètres d'altitude et qui s'étend sur le flanc est de la Cordillère des Andes au Pérou, Bolivie et Argentine.

206 SÁNCHEZ LABRADOR José, *El Paraguay católico. Vol. 1*, Ed Universidad Nacional de la Plata., Buenos Aires, Coni hermanos, 1910. [~1770]. p. 79

Erland Nordenskiöld nous parle aussi d'un jeu de balle avec la tête pratiqué par les Chanés, le *toki* :

« Bien plus difficile et aussi plus intéressant est le toki, qui se joue chez les Chanés du Rio Parapiti. Les participants, en nombre pair, sont deux, quatre, six ou plus, divisés en deux camps. La balle en caoutchouc plein, est d'abord jetée en l'air par un des joueurs, qui doit ensuite l'envoyer rebondir, d'un coup de tête, dans le camp adverse, où un adversaire doit la renvoyer, aussi avec la tête. Il est interdit de toucher la balle avec les mains. Le parti qui a manqué la balle cinq ou dix fois, selon les conventions, a perdu la partie.

Il est question de ce jeu du toki dans une légende des Chanés, où on signale quelle difficulté ils ont eue à se procurer le caoutchouc pour leurs balles ; ils durent aller le chercher au loin, car le caoutchouc n'existe pas au Chaco. Aujourd'hui, les balles de caoutchouc viennent de Santa-Cruz de la Sierra. Je n'ai vu que les jeunes garçons se livrer à ce jeu ; autrefois, non seulement les hommes, mais encore les dieux y jouaient. Actuellement il est particulièrement pratiqué chez les Chiquitos. »²⁰⁷

Ici la description que fait Nordenskiöld est identique à celle faite par Sanchez Labrador concernant les modalités du jeu, mais il apporte des précisions sur les règles du jeu ou bien sur la balle et la difficulté de s'en procurer. Ainsi, comme il est difficile de se procurer du caoutchouc dans la région au début du XXe siècle, nous pouvons penser que cela était aussi le cas auparavant, et nous pouvons en déduire que la pratique de ce jeu induisait des relations de commerce avec d'autres peuples plus éloignés, afin de se procurer le caoutchouc nécessaire à la fabrication des balles.

Tout comme dans le récit du missionnaire jésuite, l'ethnologue rapporte que ce jeu est surtout pratiqué par les Chiquitos. Mais l'information marquante dévoilée ici par Nordenskiöld est l'aspect sacré qui semble être lié à ce jeu. En effet, ce jeu est présent dans les légendes et s'inscrit donc dans une temporalité très ancienne et mystique, ces légendes racontant que le jeu serait pratiqué par les dieux, ce qui prouverait son inscription dans un cadre sacré et spirituel.

207 *op.cit*, p. 109

Sur ce jeu du *toki*, nous devons remarquer qu'il existe encore aujourd'hui un jeu en tout point similaire appelé *Jikunahati*, pratiqué par divers ethnies autochtones (Paresi, Manoki, Nambikwara, Enawenê-Nawê) dans l'état du Mato Grosso au Brésil. La localisation de cette pratique aujourd'hui n'est pas étonnante : l'état du Mato Grosso étant frontalier de la Bolivie et proche de l'aire de répartition des Chanés et Chiquitos du XVIIIe siècle. Il existe sur internet quelques reportages sur les jeux des peuples autochtones d'Amazonie²⁰⁸ notamment, qui permettent de voir en quoi consiste concrètement ces parties²⁰⁹, mais aussi une intéressante démonstration de confection de la balle par les Enawenê-Nawê²¹⁰.

2) Du rituel au divertissement

Bien que manifestation culturelle et spirituelle (cf chapitre 6), ces jeux de balle remplissent aussi la fonction de divertissement, de passe-temps, lorsqu'ils sont joués en dehors du cadre spirituel. Si les pratiques du *toki* et du *palin* et leurs contextes de jeu peuvent se révéler similaires, la pratique du *manga nembocarai* est bien différente dans son objectif. En effet, la pratique du jeu de balle avec les pieds des guaranis ne comporte pas semble-t-il d'aspect rituel sacré, celle-ci n'est pas liée aux esprits. Il ne relève ici que d'un divertissement sans l'aspect agonal nécessaire pour pouvoir qualifier celle-ci de manière anachronique de « sportive » car ici les règles et les points marqués ne paraissent pas déterminants. Pour ce qui concerne la pratique du jeu de balle avec la tête des chiquitos ou chiriguanos, nous parlerons ici plus facilement d'une pratique rituelle se rapprochant du *tlachtli* aztèque où les joueurs doivent se renvoyer avec la tête une balle de caoutchouc de part et d'autre d'une ligne. Si le terrain est délimité et des règles sont établies, la notion de victoire d'une équipe sur l'autre ne paraît pas primordiale tout comme pour le *tlachtli*. L'aspect spirituel paraît ici plus important puisque les joueurs pratiquent des danses rituelles avant le début des parties. Enfin le *palin* mapuche paraît regrouper toutes ces caractéristiques à la fois, pratique rituelle s'exerçant dans un contexte spirituel et sacré, communication avec les esprits, jeu réglementé de manière claire. Mais en plus, le *palin* comporte un aspect agonal indéniable qui peut très bien convenir à la définition que nous faisons du sport aujourd'hui. Pratiqué de manière spontanée il revêt la caractéristique de divertissement.

a) un rituel religieux et/ou spirituel sacré

208 <https://www.youtube.com/watch?v=MHsUnCV7feo&list=WL&index=66>

209 <https://www.youtube.com/watch?v=aONcKcSsfG8&list=WL&index=49&t=204s>

210 https://www.youtube.com/watch?v=_UHILCTGVD0&list=WL&index=70

Le *palin* à n'en pas douter est un rituel sacré quand il est pratiqué dans son contexte spirituel, il est aussi le point d'orgue et la manifestation finale de toute une réunion et de cérémonies spirituelles sacrées dont la partie vient le lendemain de celles-ci finaliser les prières et venir faire interagir le temps du jeu, la communauté (joueurs et spectateurs), et les esprits ainsi que les ancêtres.

La signification du jeu n'est pas la même chez les guaranis et chaqueños que chez les Mapuches. En effet ces jeux de balle ne constituent pas pour eux un rituel, du moins aucun indice dans les sources ou dans les observations des ethnologues ne le laisse penser : il n'y a pas la présence de danses rituelles avant les parties, pas de réunions cérémonielles la veille ou dans les heures précédant ou suivant les jeux, il n'y a pas non plus trace de paris, pas non plus d'associations avec la chance en relation avec les présages qui pourraient être faits. Le terrain n'est pas délimité pour ce qui est du jeu de balle avec les pieds guaranis, ce qui ici laisse penser qu'il n'y a même pas la sacralisation de l'espace de jeu, ou du moins qu'elle n'est pas présente à l'origine. La volonté des missionnaires jésuites de les faire jouer sur la place de la mission en face de l'église va justement amener cette part de sacralité tout comme le fait d'installer la pratique de manière récurrente à intervalle régulier. Et nous pouvons ajouter que si le *mangai nemboçarai* était un élément rituel religieux ou spirituel, les Jésuites ne les laisseraient pas pratiquer ceci devant l'église. Pour ce qui est de la pratique de la *chueca* par les peuples du Gran Chaco, celle-ci paraît en tout point récréative et agonale mais aucunement liée à la sphère spirituelle ou religieuse.

Dans le jeu de balle avec la tête, l'aspect spirituel et sacré nous semble présent par l'intermédiaire de danses rituelles, l'espace de jeu délimité constitue lui aussi une forme de sacralité.

b) un rituel social

Ces jeux de balle, en plus de pouvoir être des rituels spirituels peuvent constituer un véritable rituel social, un moment où les individus composant la société se retrouvent et où tout le monde est acteur, même les spectateurs dans une autre forme que le joueur. Cela constitue un rituel social important pour l'individu, comme pour la société, cela permet à la société de socialiser les individus qui la composent et de maintenir la cohabitation de la société. Cet aspect de rituel social est vrai pour toutes les pratiques étudiées ici, et l'est peut être encore un peu plus pour les pratiques pouvant se jouer aussi de manière récréative. En tant que rituel social il est formateur aux émotions, à la notion de collectivité, intégrateur ...

c) un passe-temps

Dans le cas de la pratique similaire au *palin* (*uysty, tàca, lermá*) par les peuples du Gran Chaco ou pour les guaranis pratiquant le jeu de balle avec les pieds, ces jeux se pratiquent de manière originelle comme un passe-temps récréatif. Permettant tous les bienfaits liés à telle pratique : des bienfaits physiques et mentaux pour l'individu et des bienfaits pour la société d'une meilleure cohabitation et socialisation.

Pour le cas du jeu de balle avec la tête, nous ne pouvons pas être certain qu'une pratique récréative était d'actualité au XVIIIe siècle, comme elle l'est aujourd'hui. Peut-être sa pratique était-elle seulement réservée aux cérémonies, et si les joueurs devaient s'entraîner, alors peut-être seuls ceux-ci étaient autorisés à pratiquer. Toutes les hypothèses sont possibles comme celle d'un jeu récréatif dans lequel justement s'apprend aussi le rituel sacré de manière inconsciente, mais nous ne savons pas avec certitude ce qu'il en était.

Par contre pour le *palin* nous pouvons avancer de manière certaine que celui-ci ne se jouait pas seulement dans un contexte cérémoniel mais qu'il se pratiquait aussi de manière récréative par les enfants et les jeunes adultes notamment. En plus de cet aspect socialisant nous pouvons penser que cela constitue une formation inconsciente au rituel religieux et à l'apprentissage du sacré. En effet, même s'il est pratiqué de manière ludique et spontanée par les participants, ceux-ci connaissent les valeurs spirituelles de celui-ci, et par fonction mimétique s'imprègnent de celles-ci même lorsqu'ils jouent de manière récréative.

A cette notion de passe-temps récréatif, nous pouvons ajouter que le *palin* vit l'existence de joueurs professionnels prisant les gains et paris mis en jeu.

3) Des jeux complets

Nous l'avons vu, dans le fond ces jeux ne se résument pas au seul aspect rituel, social ou de divertissement mais peuvent comporter plusieurs de ces éléments à la fois ou être tour à tour ceux-ci en fonction du contexte. Ils sont aussi polyvalents sur la forme et leurs effets. Le *palin* par exemple n'a pas une seule forme et peut être récréatif, de compétition, préparation à la guerre, politique en servant à la résolution de conflit, de cérémonie et spirituel, ...

Ils charrient avec eux plusieurs dimensions et aptitudes à prendre en compte et acquérir. La dimension physique, l'habileté technique et la dimension collective.

a) une dimension physique importante et une certaine violence qui en découle

La dimension physique est présente dans ces jeux mais son intensité varie selon les différents jeux. En effet ce sont des jeux d'équipes agonaux mais la *palin* ou le *manga nemboçaraitara* sont en confrontation directe avec l'adversaire, tandis que le *toki* à la manière du *tlachtli* aztèque, est un jeu physique certes puisque le joueur doit faire un effort intense pour aller taper la balle au sol avec sa tête, se relever et ainsi de suite mais le critère d'habileté prime sur l'aspect physique, les joueurs ne se confrontant pas physiquement, au contraire du *palin* et du *manga nemboçaraitara* qui mêlent habileté pour contrôler la balle et confrontation physique directe sur le terrain. Si le *palin* est le jeu où la dimension physique est sans contexte la plus importante, cela est dû en grande partie à cause du jeu en lui-même plus qu'à ses pratiquants. En effet le fait de jouer avec une petite balle assez lourde favorisant les attroupements et avec des cannes et non ses propres jambes, entraîne sans grande surprise plus de dommages collatéraux qu'un jeu où la balle légère rebondit haut, laissant place à un aspect d'habileté plus grand que celui de la vitesse et de la force.

L'aspect physique du *manga nemboçaraitara* n'est donc pas absent mais très différent. En effet les risques de blessures sont bien moins importants. Ici pas de risque de coups de bâton s'abattant le crâne ou les tibias, la dimension physique tient aux déplacements à effectuer pour suivre la balle et la renvoyer tout du long de la partie qui peut durer plusieurs heures. Un aspect physique qui se caractérise donc par un effort d'endurance.

La violence qui ressort de la pratique du *palin* n'est pas tant due à une pratique violente en soi, qu'à la passion et la non-retenu dont font preuve les joueurs qui mettent toute leur énergie à la disposition de l'objectif et ne se préoccupent guère des éventuels dommages qu'ils pourraient infliger aux autres ou à eux-mêmes.

Les joueurs ne retiennent pas leurs coups, et parfois un coup de *chueca* destiné à la balle se termine sur les jambes ou même la tête d'un adversaire. Alonso de Ovalle nous livre l'observation suivante :

« he los visto abierta las cabeça de algun Chuecaço, que por dar a la bola, se desmandó quando juegan a la chueca, y dio en ella, o en la espinilla de una pierna, o en otra parte del cuerpo, haziendo un jeme de herida »²¹¹

211 *op.cit*, p. 94

(Je les ai vus ouvrir des crânes d'un coup de *chueca*, qui au lieu de le donner à la balle, se détourne quand ils jouent à la *chueca*, et frappe celui-ci, ou sur le tibia, ou sur une autre partie du corps, faisant une grande blessure)

Tous les chroniqueurs s'accordent pour dire qu'à la fin des parties, de nombreuses blessures importantes soient dénombrées, ici Pedro Cordova y Figueora :

« *pues raras veces el juego termina sin alguna efusion de sangre* »²¹²

(rarement le jeu se termine sans quelque effusion de sang)

Il n'est donc pas rare de retrouver de nombreux blessés graves à la fin des parties, voire même des morts.

En lisant les récits des différents chroniqueurs à l'aune de notre vision contemporaine du sport et du degré de violence acceptable dans notre société, nous pourrions être choqués de retrouver un tel niveau de violence dans la pratique d'un jeu, et donc surinterpréter cette violence. Cependant, nous ne devons pas tomber dans ce piège ethnocentriste et anachronique de juger la violence présente dans cette activité selon nos propres normes et le niveau de violence accepté dans nos sociétés contemporaines. Le niveau de violence de ces parties est seulement conforme au niveau de violence admis dans la société dans laquelle elles se déroulent et donc ne dépasse pas la norme de celle-ci. D'autre part, s'il est intéressant de considérer cette réflexion d'Eric Dunning²¹³: la pression sociale et les récompenses de fin de partie qu'elles soient de biens matériels, de nourriture ou honorifique peuvent entraîner les pratiquants à jouer de manière trop sérieuse. Alors la tension augmente et peut faire passer la rivalité d'un stade amical à hostile et entraîner une augmentation de la violence.

b) mais aussi une habileté technique nécessaire

Comme nous l'avons vu plus haut, dans le cas du *palin* une grande habileté technique est nécessaire pour contrôler la balle, la recevoir et l'envoyer dans la bonne direction avec la bonne force. Il faut aussi bien pouvoir la manier sur de courtes distances en courant en évitant les adversaires, que la

212 *op. cit.*, p. 30

213 *op. cit.*, p. 313

manier sur de grandes distances en étant capable d'être précis pour envoyer la balle à un partenaire éloigné ou dans une zone précise. Les mêmes considérations sont à appliquer pour les pratiques *chaqueñas*.

En ce qui concerne l'habileté des jeux de balle avec la tête et avec les pieds, elle tient plus de considérations liées à la balle. En effet, dans les deux cas il faut apprivoiser les rebonds capricieux de la balle faite de caoutchouc. Pour les guaranis il faut tout en contrôlant cette balle, éviter la forêt de jambes s'attroupant autour d'elle et parfois contrôler celle-ci en dépit des forts rebonds consécutifs à la force que l'on peut mettre avec un coup de pied. Chez les Chiquitos et Chiriguanos les adversaires ne sont pas proches et les rebonds de la balle moins haut, celle-ci arrivant avec moins de force depuis un coup de tête qu'un coup de pied. Cependant il faut plonger au sol à plat ventre la tête en avant, afin de renvoyer celle-ci dans l'autre camp dans un timing parfait anticipant la trajectoire de la balle et ses rebonds.

c) pratique collective et interactive, le jeu permettant de rassembler le plus grand nombre

Pour tous ces jeux de balle l'aspect collectif et agonal (du moins de prime abord, deux équipes se faisant face) permet d'accentuer le côté interactif avec les spectateurs regardants et encourageant, parfois dansant et/ou chantant, aux bords du terrain. En effet, les spectateurs, dans le cas du *palin* avec certitude viennent encourager par des chants, cris et danses, leurs équipes respectives dans un but d'influer sur le destin de la partie en essayant d'attirer la balle dans l'en-but adverse. Nous voyons donc dans cette attitude l'appartenance totale des spectateurs lors des parties au contexte spirituel, ceux-ci participant totalement à cet aspect avec leurs chants et danses.

III) Des jeux originaux ?

Dans le cas du *palin*, les sources sont nombreuses qui affirment que c'est la pratique du jeu de la *chueca* reproduite par les autochtones. Cependant la description de cette pratique par un conquistador dès l'arrivée des Espagnols nous indique que cela porte à penser que c'est un jeu autochtone original. De plus la présence de pratique identique sur tout le territoire et même sur le continent nord américain, est un indice supplémentaire.

Certains historiens de la fin XIXe, début XXe ont conclu à la lecture des sources et notamment de la redondance du mot *chueca* pour définir le *palin*, que cette pratique avait en effet été ramenée par les Espagnols sur le sol américain. Nous pouvons nous interroger sur les intentions de ces conclusions,

étaient-elles volontaires dans un but idéologique colonial et/ou politique, ou alors simplement trop crédule quant à la lecture des sources qu'elles n'ont pas contextualisé ?

En effet plusieurs éléments nous laissent à penser que tel ne fut pas le cas et certaines sources sont même formelles à propos de l'existence de cette pratique déjà bien ancrée à l'arrivée des Espagnols. Le *futbol guarani* lui, dans sa description, ne laisse que peu de doutes quant à son originalité, il n'est d'ailleurs comparé à aucun autre jeu connu et suscite l'étonnement de ceux qui le décrivent, tout comme le jeu de balle avec la tête.

Le cas de la *chueca chaqueña* est plus particulier puisque décrit au XVIIIe siècle et selon toute vraisemblance pour sa ressemblance avec le *palin*. Nous verrons que cette ressemblance n'est pas fortuite et qu'il se pourrait que la pratique du chaco soit originaire du territoire mapuche.

1) parfois pris et décrit comme étant des apports coloniaux

Les chroniqueurs pour des raisons politiques et idéologiques, de carcans mentaux dans leurs réflexions les empêchant de penser en dehors de l'esprit ethnocentré, ou pour des raisons de clarté du propos, ont parfois dénommé des concepts, des activités ou des objets selon des dénominations européennes faisant référence à des notions similaires. C'est dans la majorité des chroniques ce qui se passa pour le jeu du *palin* mapuche.

Cela n'est pas du tout le cas pour les autres pratiques qui détonnant par rapport aux jeux de balles européens comme la soule ou encore le jeu de paume n'ont pas eu à être décrites selon une notion existant déjà en Europe.

a) dénomination par les colons selon des jeux qu'ils connaissaient

Comme nous l'avons vu précédemment, les chroniqueurs parlent de *chueca* pour qualifier cette pratique. Luis de Valdivia notifie le terme *palin* dès 1606 mais peut-être les chroniqueurs n'ont-ils pas eu accès au dictionnaire créé par le prêtre jésuite ou alors par idéologie n'ont pas voulu dénommer dans leurs chroniques la pratique selon des termes autochtones, alors même qu'un jeu espagnol était similaire. Si certains chroniqueurs sont clairs dans leurs intentions en écrivant nettement qu'il s'agit là de la pratique de la *chueca* espagnole par les autochtones, d'autres en revanche ne se réfèrent à la *chueca* que pour décrire leurs jeux sans en préciser la provenance, tout en utilisant tout de même le terme espagnol. Certains vont parler de jeu similaire au jeu espagnol en ne tranchant donc pas et finalement d'autres nous assurent de son originalité. Nous pouvons d'ailleurs remarquer que les Français ont agi exactement de la même manière concernant le jeu de

balle avec cannes des autochtones d'Amérique du Nord, en nommant cette pratique *lacrosse*, du même nom qu'un jeu de balle similaire existant en France. En effet le mot français *lacrosse* donné à la pratique par les jésuites français au Québec, apparaît déjà dans *Gargantua* de Rabelais en 1534. C'est le jésuite Jean de Brébeuf qui semble être le premier à avoir employé le mot de *lacrosse* la même année que François Le Mercier en 1636. En algonquin, le mot pour désigner le jeu de *lacrosse* est *pakatowan* signifiant « frapper »²¹⁴.

b) la sémantique pour rester supérieur aux sauvages

Nous pouvons émettre l'hypothèse que si ces jeux étaient décrits comme étant des jeux coloniaux, ou du moins qu'il n'était pas fait mention de leur originalité autochtone, alors même que ces pratiques étaient décrites on essayait de les restreindre voire de les interdire pour des raisons touchant à la pratique de ces jeux dans un contexte spirituel et religieux, laissant donc fortement penser que sa pratique est ancienne et précolombienne, c'est pour des raisons politiques et idéologiques liées aux raisons même de la conquête. En effet, sachant que ces chroniques allaient être lues par les pouvoirs religieux et politiques en Europe, il est difficilement concevable d'écrire que les autochtones jouent aux mêmes jeux que les Européens sans que ce soit ces derniers qui le leur aient montré. Cela enlèverait le statut de sauvage donné aux populations américaines précolombiennes, et ce d'autant plus lorsque les colons ou les créoles jouent, même de manière ludique, à des jeux païens qui, dans un certain contexte, sont le foyer de l'adoration du diable.

2) Une pratique pré existante aux Occidentaux

Ces jeux sont pré-existant à l'arrivée des colons en Amérique. Plusieurs éléments dans certaines sources, et la comparaison de celles-ci, nous permettent de nous montrer directement et indirectement grâce à une analyse comparée et logique, que tous ces jeux ici analysés : le *palin* mapuche, le *toki* chiquito et chiriguano, le *manga nemboçarai* guarani, étaient des jeux originaux des peuples à l'arrivée des *conquistadores* et colons.

Cependant, pour le jeu de cannes mapuche, du fait de l'affirmation de certains chroniqueurs reprise par des historiens du XIXe et début XXe siècle disant que la pratique serait celle de la *chueca* espagnole que les Mapuches se seraient appropriée, nous allons vérifier s'il s'agit d'une pratique autochtone originale.

214 VENNUM Thomas, *American Indian lacrosse: little brother of war*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2008. [1994]. p. 72

a) indices dans les sources

Des éléments plus tangibles, comme les écrits de chroniqueurs, rapportent clairement que la pratique de ce jeu par les Mapuches préexistait à l'arrivée des Espagnols.

Des dessins sont présents au nombre de cinquante-trois, répartis en douze endroits dans l'œuvre du jésuite Alonso de Ovalle, servant à « donner plus de lumière à l'œuvre ». Ce sont des représentations de paysages, portraits de gouverneurs du Chili, coutumes autochtones, cartes géographiques, événements historiques, édifices religieux... En effet ces dessins nous aident grandement à nous figurer les propos écrits.

Ainsi dans les textes présentant ces dessins, le missionnaire jésuite chilien(créole) Alonso de Ovalle écrit à propos de sa représentation de la *chueca* que :

« Pondrás la quinta estampa donde se ve otro juego, que llaman de la *chueca* del qual se habla en la dicha pag 93. y aunque este juego me dizen que tambien se juega en algunas partes de España; no le aprendieron los Indios de los Españoles, como han aprendido el de los naipes, y otros, porque lo jugaban mucho antes. »²¹⁵

(Tu mettras la cinquième image où l'on voit un autre jeu, qu'ils appellent de la *chueca* dont il est question en page 93. Et bien que ce jeu se joue me dit-on aussi dans quelques parties d'Espagne ; les Indiens ne l'ont pas appris des Espagnols, comme ils ont appris les jeux de cartes, et d'autres, car ils le jouaient bien avant.)

Il est intéressant de noter que c'est d'un chroniqueur créole né au Chili que vient l'affirmation que ce jeu était pratiqué par les Mapuches avant l'arrivée des Espagnols.

Et cette fonction d'un possible soupçon sur la neutralité de l'auteur en vertu de son lieu de naissance, les historiens de la fin du XIXe/début XXe l'ont remise en question, préférant suivre l'hypothèse de la *chueca* rapportée d'Espagne.

Toujours est-il que ce débat prit fin en 1966 grâce à la publication d'une nouvelle source : *Cronica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile*²¹⁶, par Geronimo de Vivar, chroniqueur qui participa, en tant que membre de l'armée de Pedro de Valdivia, à la conquête du Chili.

²¹⁵ *op.cit*, p. 8

²¹⁶ VIVAR Gerónimo de, *Cronica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile*, Transcription paléographique de Irving A Leonard selon le manuscrit original; Introduction de Guillermo Feliu Cruz., Santiago de Chile, Medina, 1966 [1558].

En effet dans cette chronique écrite en 1558 mais selon des observations réalisées en 1550 lors de la conquête du Chili par les armées de Pedro de Valdivia, et alors que les peuples autochtones vivaient leurs premiers contacts avec des Occidentaux, Geronimo de Vivar écrit à propos « des coutumes et cérémonies des populations de la province de la ville de Concepción » :

« *Son rnuy grandes jugadores de chueca* »²¹⁷

(Ce sont des grands joueurs de *chueca*)

D'autres chroniqueurs avaient pourtant rapporté que le jeu de la *chueca* était préexistant à l'arrivée des Espagnols. Pedro de Cordova y Figueora rapporte ainsi :

« ... *los barbaros chilenos usaban el juego de chueca, que es un belico ensaye, cuya invencion...* »²¹⁸

(... les barbares chiliens utilisaient le jeu de *chueca*, qui est un entraînement guerrier, leur invention...)

b) indices de la présence de ce type de jeu sur tout le continent du sud au nord

Le premier élément à faire valoir est l'existence de pratiques similaires sur tout le territoire américain. Si l'hypothèse d'un jeu exporté par les Espagnols n'est pas incongrue pour ce qui est de la présence d'une pratique similaire dans le Chaco ou le contrefort des Andes, cette hypothèse s'effondre totalement au regard des pratiques semblables de nombreuses populations autochtones d'Amérique du Nord²¹⁹. En effet les Choktaws²²⁰ ou Cherokees²²¹ pratiquaient déjà à l'arrivée des premiers colons et missionnaires un jeu de balle avec bâtons ayant une dimension rituelle et sacrée. Et si ici avec certitude ce ne sont pas les Espagnols qui ont amené cette pratique, nous sommes en droit de penser que cette pratique préexistait à l'arrivée des Européens sur le sud du continent également. Nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle ce jeu serait très ancien et se serait répandu de peuples en peuples au fil du temps, ou bien même se serait répandu sur le territoire

217 *Ibid* p. 156

218 Córdoba y Figueroa Pedro de, *Historia de Chile (1492-1717)*, Santiago, Impreso del Ferrocarril, coll. Colección de Historiadores de Chile, vol. II, 1861 [1751]. p. 30

219 VENNUM Thomas, *American Indian lacrosse: little brother of war*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2008. [1994].

220 BLANCHARD Kendall, *The Mississippi Choctaws at play: the serious side of leisure*, Urbana, University of Illinois Press, 1981.

221 MOONEY James, « The Cherokee Ball Play », *American Anthropologist*, vol. 3, n° 2, 1890, p. 105-132

américain en même temps que les peuples, accompagnant leur expansion sur le continent, survivant par endroits et disparaissant en d'autres. En outre, la valeur rituelle et sacrée accordée à ces pratiques ne peut être le résultat que d'une longue tradition héritée et sacralisée au fil des générations.

Le jeu de balle en Amérique du Nord est vraiment comparable à celui pratiqué par les Mapuches, il existe autant de variantes du jeu que de , avec cependant des aspects communs dans les grandes lignes. Les différences se font sur le nombre de joueurs, les buts, le terrain, les crosses, les balles, les cérémonies. Chez les sénecas (Ontario) par exemple, les balles sont semblables aux balles de *palin* en bois ou recouverte de peau de cerf ou bison, (Annexe 9)²²². Si le but du jeu est donc le même, il existe des variantes dans les règles avec des joueurs s'affrontant dans la même partie pouvant être beaucoup plus nombreux (10 à plusieurs centaines²²³) , avec des terrains plus grands en Amérique du nord, pouvant s'étendre sur un ou deux kilomètres. Est-ce du fait de la taille immense des terrains que certains peuples utilisent des raquettes avec filet, pour pouvoir lancer la balle plus loin, lorsque les joueurs ne sont pas aussi nombreux que les parties rassemblant des centaines de joueurs? Des cannes sont donc semblables à des raquettes selon les territoires et à des cannes de hockey selon d'autres, certains donc ressemblant au matériel utilisé par les peuples du Gran Chaco et d'autres à celui des Mapuches. Les buts étaient matérialisés soit par un haut poteau, deux poteaux distants de quelques mètres ou bien encore des buts comme dans le hockey moderne. Comme dans le *palin* on doit marquer dans son propre but et non dans celui de l'adversaire, les « défenseurs » empêchent donc les adversaires de ramener la balle dans leurs camps, au contraire du concept actuel des sports collectifs occidentaux.

Nous avons vu les chroniqueurs être très marqués par une certaine violence existant dans le jeu du *palin*. Cette même violence est décrite dans les sources concernant l'Amérique du Nord, découlant d'une grande passion mise dans le jeu. En effet là aussi il arrive de constater des os cassés et cette violence peut parfois être volontaire et prévue à l'avance sur certains joueurs²²⁴. Le jeu lors de ces parties rituelles n'est donc pas un simple amusement mais revêt quelque chose de sérieux avec des tactiques et entraînements, bien que l'organisation tactique soit minime. *Lacrosse* est un substitut à la guerre. Il est d'ailleurs appelé par les Creeks « *hotti icosi* » (jeune frère de la guerre), chez les Cherokee « *da-na-wah'uwsdi'* » (petite guerre). Ce n'est pas un entraînement à la guerre à proprement parler mais un des exercices physiques pour s'y préparer. Parfois ce sont les guerriers qui sont choisis en fonction de leurs aptitudes pendant les parties, et d'autre fois les joueurs selon leur réputation de guerrier. Les dégâts sur les corps sont conséquents, bras et têtes cassés, corps

222 CULIN, op cit, p. 563

223 *Ibid*, p. 569 et VENNUM, op cit, p.18

224 CULIN, p. 586

estropiés, et même la mort. Bien que ces rapports puissent avoir été exagérés pour se conformer à l'image du « grand guerrier sauvage » selon Thomas Venum « *noble, savage warrior* ». A ce propos le Baron Lahontan décrit le jeu des Hurons comme suit en 1703 : « *This game is so violent that they tear their skins and break their legs very often in striving to raise the ball* »²²⁵. Il n'existait pas de protection, mais les Cherokee par exemple appliquaient de l'huile sur leurs corps à la manière de lutteurs pour s'extirper plus facilement de possibles blocages des adversaires. Les chamans faisaient des invocations pour protéger leurs joueurs mais aussi pour affaiblir les adversaires, et durant la partie se tenaient sur les bords du terrain, prêts à appliquer des soins à base d'herbes aux blessés. La majorité des incidents violents était le résultat de la nature même du jeu, des coups involontaires, mais des coups volontaires avaient aussi lieu pour différentes raisons intrinsèques au match ou pour des raisons de rivalités ou des rancunes.

Les parties se déroulent selon le même mode de confrontation village contre village, tribus contre tribus, et ici aussi des prix et récompenses sont attribués au vainqueur²²⁶.

Il y a aussi en Amérique du Nord des croyances sur le fait de jouer pour amener un climat plus clément ou faire tomber la pluie (points communs avec certaines parties de *palin* pour connaître les récoltes ou parties de *tlacthli* en Mésoamérique, concernant les récoltes là aussi). Ce peut être également moment de demande aux divinations de soigner quelqu'un²²⁷. Nous rencontrons aussi la présence de rites magiques connectés au jeu²²⁸ et de cérémonies spirituelles la veille des parties avec danses et feux²²⁹. Toujours sur l'aspect spirituel et lié à la cosmovision, nous pouvons relever que le nombre de joueurs variait selon les tribus de 60 ou plus, à 7 chez les Iroquois pour qui ce chiffre équivalait aux sept dieux de la foudre qui eux-même jouaient à ce jeu. Pour souligner cet aspect spirituel et religieux, cette imbrication dans la sphère spirituelle et magique, nous pouvons citer deux passages du chroniqueur jésuite français François Le Mercier :

« *Meanwhile, the Devil was playing his pranks elsewhere, and speaking through the mouth of the Sorcerer Tonnerauanont, was turning aside these peoples from applying to God. Some time before, this little hunchback had declared that the whole country was sick; and he had prescribed a remedy, namely, a game of lacrosse, for its recovery* »²³⁰

225 DE LOM D'ARCE, Louis Armand (baron de Lahontan), *New voyages to North-America*, volume 2, Printed for H. Bonwicke, London, 1703, p. 433

226 CULIN, p. 566

227 VENNUM, p.12 et 13

228 CULIN, Description de jeu observé en 1763 p. 564

229 VENNUM, p.18

230 LE MERCIER, François Joseph, Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610—1791*, Vol. XIII Hurons, 1637 p.131

« *Of three kinds of games especially in use among these Peoples,—namely, the games of crosse, dish, and straw,—the first two are, they say, most healing. Is not this worthy of compassion? There is a poor sick man, fevered of body and almost dying, and a miserable Sorcerer will order for him, as a cooling remedy, a game of crosse. Or the sick man himself, sometimes, will have dreamed that he must die unless the whole country shall play crosse for his health; and, no matter how little may be his credit, you will see then in a beautiful field, Village contending against Village, as to who will play crosse the better, and betting against one another Beaver robes and Porcelain collars, so as to excite greater interest.* »²³¹

Nous voyons au travers de ces citations tout le dédain et toute la réprobation du missionnaire jésuite quant à ces pratiques païennes.

Concernant le jeu de balle avec les pieds et avec la tête nous pouvons aussi mettre en exergue le fait que le même type de balles étaient utilisées en Mésoamérique, vraisemblablement confectionnées de la même manière, laissant penser ici aussi à une possible origine commune.

c) indice naturel et matériel dans le cas du *manga nemboçarai* et *toki*

Si les affirmations de pratiques importées par les Européens et adoptées par les Mapuches est difficile à réfuter catégoriquement de manière limpide et rapide, c'est d'abord qu'il n'y a pas d'éléments de jeu propres au *palin* mapuche et n'existant pas en Europe. Il n'y a donc pas d'indices matériels, ni archéologique, pouvant démontrer avec certitude que la pratique est bien endémique.

Au contraire, les jeux du *manga nemboçarai* et du *toki*, même si aucune pratique similaire n'existe en Europe, comportent un élément irréfutable, le cœur de la pratique, la balle. En effet cette dernière est constituée de caoutchouc, matériel inexistant en Europe.

Pour trouver un indice irréfutable de l'originalité de ce jeu chez les Mapuches, ce n'est donc pas vers le matériel qu'il faut se tourner, mais vers le croisement et l'addition de deux informations. D'abord, nous l'avons vu plus haut et nous le verrons de manière plus détaillée plus bas, l'existence d'une pratique en Amérique du Nord en tout point similaire sur le fond comme sur la forme, et jouée par de nombreux peuples différents ayant recours à ce jeu pour les mêmes raisons spirituelles et pratiquant des cérémonies liées aux jeux en tout point semblables, nous permet d'avancer l'hypothèse d'une probable origine commune chez des ancêtres communs. Ensuite, et c'est là un indice quelque peu caché, mais pour nous le symbole d'une pratique endémique, les Mapuches tout comme les peuples autochtones d'Amérique du Nord, durant les parties ne défendent pas leur but

231 *Op. cit* p.185

mais le but adverse (comme nous l'avons vu plus haut dans les définitions sur le *palin* et la *chueca* espagnole). Cela constitue pour nous le signe de paradigmes mentaux différents, apportant un indice sur la manière de jouer et de se représenter le jeu, tout autant significatif que le matériel utilisé. Ce n'est pas une simple règle qui divergerait, mais bien tout le principe même du jeu qui est différent bien que très similaire il est vrai.

3) une origine difficile à déterminer

Si nous sommes arrivés à déterminer que l'origine des jeux ici étudiés est bien américaine et qu'ils n'ont pas été importés par les Européens, il serait cependant intéressant de nous poser la question de l'origine de ces pratiques. En effet nous pouvons voir certaines racines communes entre quelques-unes d'entre elles. Sur l'aspect contextuel entourant ces pratiques de jeux de cannes au Sud de l'Amérique comme au Nord, très imbriquées dans la sphère spirituelle et en même temps ne se cantonnant pas seulement à un rôle rituel religieux mais étant pleinement agonales, étaient même assez violentes pour constituer une préparation physique à la guerre. Des racines communes aussi peut-être, ou en tout cas des ressemblances troublantes entre les pratiques du jeu de balle avec la tête dans une forme plus rituelle qu'agonale des Chiquitos et Chiriguano, avec le jeu de balle aztèque que l'on se renvoie à l'aide des hanches. Le tout également dans un aspect plus rituel que compétitif, bien que le contexte soit assez loin d'être similaire : la balle paraît ressemblante ou en tout cas constituée selon la même source et les mêmes techniques. La diversité de matériels pour les jeux de cannes se transformant parfois en sortes de raquettes se retrouvait aussi bien en Amérique du Nord qu'au Gran Chaco.

Que pouvons nous en conclure, un hasard de développement des mêmes pratiques dans des moments qui à peu près coïncident? Une origine du jeu commune? Une origine culturelle commune favorisant le développement concomitant de telles pratiques ?

a) Amérique du Nord ou du Sud

Une des questions à nous poser pourrait aussi être de savoir si les pratiques viennent d'Amérique du Nord et se sont répandues vers le sud, ou alors si au contraire elles viennent du sud et se sont répandues au nord? La réponse pourrait aller vers le simplisme toutefois logique, qui voudrait que la pratique ait suivi les hommes et la colonisation du continent du nord vers le sud, venant de Sibérie par le détroit de Béring. Cependant aujourd'hui, les hypothèses d'une colonisation du continent en cabotage par le Pacifique, depuis le détroit de Béring ou bien les îles du Pacifique,

paraissent de plus en plus renforcées par les datations au carbone 14 de plusieurs sites pré Clovis en divers endroits de l'Amérique et ne correspondant pas à une logique de colonisation linéaire géographiquement dans le temps.

L'hypothèse de la colonisation en cabotage dans l'une ou l'autre des options envisagées pourrait être une explication au parcellement de ces pratiques sur le continent, et surtout concernant la pratique des jeux de cannes. En effet, comment expliquer que des pratiques si proches soient si éloignées géographiquement, se retrouvant séparées de plusieurs milliers de kilomètres sans aucune autre pratique similaire entre celles-ci.

Pour ce qui concerne le développement en Amérique du Sud, la pratique est vraisemblablement partie du Chili pour traverser les Andes du côté de l'Argentine jusqu'à remonter dans le Gran Chaco et allant s'établir dans le contrefort des Andes.

En Amérique du Nord, la pratique se localise surtout sur l'est du territoire du Québec à la Floride actuelle.

Il existe chez les Algonquins un mythe selon lequel le jeu serait apparu en révélation au peuple lors de rêves. Si pour le *palin* il n'existe pas de légendes ou mythe sur la fondation du jeu, il est intéressant de voir que chez les Algonquins les rêves tenaient une importance de premier ordre comme c'est le cas dans la cosmologie mapuche.

b) Une seule source/origine

Nous voici donc à la question qui nous a beaucoup interrogé au cours de ce travail. Et si les jeux que nous avons étudiés ici avaient une origine commune ? Et si le jeu de balle au moyen de cannes Mapuche et celui des Algonquins, était auparavant pratiqué par des ancêtres communs ? Et si les savoirs de confection de balles et les jeux faisant intervenir le renvoi de la balle avec d'autres parties que la main ou le pied venaient eux aussi d'ancêtres communs ?

Nous savons que des jeux de balles divers et variés existent autour du globe et sont connus depuis des milliers d'années, nous savons qu'une pratique de jeu de cannes existait en Grèce et Égypte antique. Cependant ces territoires étaient en communication, et il ne serait donc pas étonnant outre mesure de retrouver mention d'un jeu de balle chinois en tout point correspondant à un jeu arabe. Mais dans le cas de l'Amérique, nous pensons que la question se pose légitimement, bien que la simplicité du jeu nous incite à ne pas écarter l'idée que des pratiques similaires aient pu être inventées simultanément par divers peuples en divers endroits du globe. L'origine est-elle unique ou

multiple ? Si elle est multiple, est-elle née grâce à des conditions culturelles et spirituelles similaires ? Si elle est unique, est-elle américaine, pacifique, sibérienne ?

Si nous devons émettre une hypothèse, de manière ludique uniquement, comme si nous devons nous débarrasser de nos dernières pièces de livre sterling dans un bar de parieur londonien, alors nous serions tentés de vouloir/pouvoir vérifier un jour l'hypothèse suivante, selon laquelle un groupe partageant la même culture et les mêmes croyances se morcela en Amérique du Nord, non loin de la côte pacifique, une partie allant vers le sud en cabotage et ne s'établissant pas sur les côtes visitées et s'établissant seulement au bout du chemin tout au sud du continent, l'autre partie allant vers l'est de l'Amérique du Nord et s'arrêtant seulement une fois arrivée sur la côte atlantique, puis se répartissant en descendant jusque la pointe de la Floride, s'établissant alors des grandes prairies du *mildwest* à l'Atlantique et le sud de la Floride. Il est vrai, cette hypothèse relève plus de la fiction que du raisonnement historique ou paléontologique, mais la similitude des jeux étudiés et de toute la culture et cosmogonie gravitant autour, nous paraît incroyable s'il s'agissait d'un pur phénomène culturel similaire concomitant avec le développement de cultures et de jeux très proches, malgré un éloignement géographique plus qu'important.

c) Question de l'absence de pratique similaire entre l'Amérique du Nord et le Chili

Initialement, nous devons nous intéresser à la *chiwka* andine, mais devant les très faibles informations trouvées après un examen important de nombreuses sources, nous avons rencontré lors de cette recherche à la différence de ce qui concerne la *chiwka* andine, de nombreuses mentions d'une *chueca chaquenosa* et avons décidé d'ajouter à notre étude cet espace du Gran Chaco, à la pratique d'un jeu semblable pratiqué par un grand nombre de peuples, et de rassembler l'examen de la pratique andine et celle du Gran Chaco. Nous ne voulions pas faire le choix d'éliminer de notre étude la *chueca* inca, car ce serait d'abord se priver de sources fournies sur l'extirpation de l'idolâtrie et de la pratique des jeux, notamment ceux qui se pratiquent lors de cérémonies qui débouchent sur des *borracheras*, comme c'est le cas pour la pratique de la « *chueca* » *chaquenosa* ou mapuche. Ce qui ne nous semble pas incongru, au vu de la relative proximité géographique entre l'aire de pratique du Gran Chaco et des Andes. De nos jours, la *chueca* andine connue sous l'orthographe de *chiwka* ou *ch'iwka* est pratiquée au Pérou aux alentours de la ville de Sicuani, non loin de Cuzco, et aussi dans la région de Potosi en Bolivie. Nous pouvons noter une continuité géographique de la partie bolivienne du Gran Chaco avec le contrefort des Andes jusqu'à Potosi et de là à Cuzco. Cela n'est valable qu'à condition que cette pratique ait été installée dans cette région andine avant l'arrivée des Espagnols, ce dont toutefois nous pouvons douter au vu du peu de

sources mentionnant la pratique, et surtout du fait que l'une des seules sources la mentionnant est celle controversée de Pedro Gutiérrez De Santa Clara.²³² En effet, cette source est la cible de débats historiographiques, comme nous le verrons au cours de notre étude : elle mentionne par exemple la pratique du jeu de balle pratiquée par les Mayas et Aztèques avec les hanches : *tlachtli* ou aussi appelé *ullamaliztli*, alors qu'aucune autre source ou élément archéologique ne fait mention de ce jeu en Amérique du Sud.

Néanmoins, une source nous indique que pareil jeu était pratiqué par les Incas à l'arrivée des Espagnols. C'est donc l'unique source nous indiquant qu'une autre population autochtone que les Mapuches jouait à ce type de jeu avant l'arrivée des Espagnols. Il s'agit du chroniqueur créole mexicain, fils de conquistador, Pedro Gutierrez Santa Clara :

« *Los passatiempos que tenian estos yndios para holgarse era yr a caça de venados o de liebres, o jugar al belorto, o a la chueca, o a la pelota con las nalgas, que se haze la pelota de ciertos nervios y de leche de ciertos arboles* »²³³

(Les passe-temps qu'avaient ces Indiens pour se divertir étaient d'aller à la chasse au gibier ou au lièvre, ou jouer au *vilorta*²³⁴, ou a la *chueca*, ou à la balle avec les fesses, dont la balle est faite de certains nerfs et de sève de certains arbres)

Ce témoignage est unique, et pour cause : c'est le seul chroniqueur à mentionner le jeu de la *chueca* dans cette aire géographique. Tellement unique qu'il en devient caduc.

Ici, avec ce simple extrait de quelques lignes nous comprenons les critiques de Marcel Bataillon sur la véracité et la fiabilité de cette source. En effet comment ne pas voir ici mention du jeu dont est originaire l'actuel *lacrosse* et similaire à celui pratiqué par les Chocktaws dans l'actuel État du Mississippi, de la *chueca* et *palin* pratiqué par les Mapuches au Chili, et du jeu de balle pratiqué avec les fesses le *tlachtli* joué au Mexique par les Aztèques, enfin la confection des balles ressemblent fortement à celles des Guaranis et des Aztèques faites de latex.

Ce qui nous pousse à douter des informations sur ces jeux prétendument pratiqués par les Incas est qu'aucun de ces jeux n'est mentionné par un autre chroniqueur comme étant pratiqué par les Incas, alors qu'ils sont mentionnés en revanche comme étant pratiqués par d'autres peuples dans d'autres

232 GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA Pedro, *Historia de las guerras civiles del Perú (1545-1548) y de otros sucesos de las Indias 1*, Ed de Manuel Serrano y Sanz., Madrid, Suárez, 1904 [1544-1548].

233 GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA Pedro, *Historia de las guerras civiles del Perú (1545-1548) y de otros sucesos de las Indias 3*, Ed de Manuel Serrano y Sanz., Madrid, Suárez, 1904-1929. [1544-1548]. p.549

234 *Vilorta* : jeu semblable à *lacrosse*

zones géographiques. Ce n'est donc pas les Incas qui seraient passionnés de jeux collectifs de balle et pratiqueraient ces trois activités mais bien plutôt Pedro Gutierrez de Santa Clara qui aurait plagié et mélangé les informations de divers chroniqueurs en les incorporant comme étant des observations faites au Pérou. De fait, le chroniqueur mexicain ne pouvait pas plus mal tomber car il apparaît que les Incas ne pratiquaient pas de jeux de balle collectifs. De plus, la balle faite de caoutchouc comme il le laisse entendre était impossible à produire sur place car les arbres servant à la confection de telles balles ne poussent pas dans l'aire d'habitation des incas. Il aurait donc fallu faire venir ces balles d'autres régions, et là encore aucun indice dans les sources ne laisse supposer de telles importations au Pérou. Aussi, la seule mention dans les sources d'une pratique ressemblant à un jeu de balle dans l'aire géographique du Pérou est faite par Bartolomé Alvarez et mentionne une balle faite de sable, attachée ou reliée à une corde.

« *una bola de arena -de una piedra molida, que la molían para eso- atada o presa en una cuerda larga* »²³⁵

(une balle de sable -venant d'une pierre moulue, qu'ils moulaient pour cela- attachée ou insérer dans une grande corde)

Emilia Romero indique au sujet de l'affirmation de Pedro Gutierrez de Santa Clara :

« *que la pelota no la conocieron los peruanos, por lo menos en la forma elaborada de los indios, de Mexico y Centro America* »²³⁶

(Les péruviens ne connaissaient pas la balle, du moins pas de la manière élaborée par les indiens, du Mexique et d'Amérique Centrale)

A l'image de Marcel Bataillon, Emilia Romero remet en cause cette chronique :

« *su testimonio por esta causa y en este caso puede no ser del todo fidedigno* »²³⁷

(Son témoignage pour ce fait et dans ce cas peut ne pas être digne de foi)

Elle persiste en disant que si les balles sont présentes au Pérou, c'est alors le fait d'une introduction par les Espagnols.

235 ALVAREZ Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú: memorial a Felipe II (1588)*, Ed de María del Carmen Martín Rubio., Madrid, Ediciones Polifemo, 1998. [1588]. p. 209

236 ROMERO Emilia, *Juegos del antiguo Perú: contribución a una historia del juego en el Perú*, México, Ediciones Llama, 1943. p. 18

237 *Ibid*, p. 30

Elle veut certainement parler des balles en latex, car en revanche, des balles faites de laines et de fils entremêlés semblaient bien préexistantes à l'arrivée des Espagnols au Pérou, comme vu précédemment dans le dictionnaire de Domingo de Santo Tomas.

Cependant, il est très important de souligner le fait que le terme même de caoutchouc nous vient tout droit de la langue... quechua. En effet *caotchu* : *Cao* = bois, *tchu* = qui pleure. Connaissant ceci nous ne pouvons dire que le peuple quechua ne connaissait pas le latex et son utilisation, mais peut-être ne connaissait-il pas les balles en caoutchouc ou du moins il ne jouait pas avec, au vu des nombreuses sources que nous avons consultées et qui n'en font jamais mention, excepté donc Pedro Gutierrez de Santa Clara.

De plus, Emilia Romero toujours, nous indique que jusqu'à maintenant il n'a pas été retrouvé par les archéologues de balles, de représentations de celles-ci, au contraire de l'Amérique centrale ou du Mexique, où des terrains de jeux et représentations ont été mis à jour.

« *No se ha encontrado hasta ahora en los wakos ninguna representacion de pelota o pekosittha (balle en quechua) y tampoco restos de ella en las tumbas de los aborigenes* »²³⁸

Pour autant, cela signifie t-il que l'on doit définitivement tirer un trait sur une pratique de tels jeux au Pérou ? Celui-ci en remontant se serait arrêté dans les *yungas* boliviennes et n'aurait pas passé les Andes. Mais mis à part notre hypothèse farfelue énoncée plus haut, il y a bien une explication à cette absence de la pratique formant un vide géographique entre celles des peuples d'Amérique du Nord et ceux au Sud du parallèle 35° ? Et cette explication ne pourrait-elle pas être qu'une origine commune effectivement existait, et qu'à la séparation d'un des groupes, celui-ci ne put faire perdurer la pratique de son jeu, pour les raisons spirituelles et religieuses liées à celui-ci ? En effet nous pouvons imaginer que les peuples de Mésoamérique et/ou les Incas lorsqu'ils se sont imposés, ont comme les Espagnols voulu interdire ces jeux hautement en lien avec une vision de la vie et de la spiritualité qui n'était pas la leur, et ont ainsi fait disparaître la pratique sur leur territoire ?

Les raisons de cette absence de la pratique sur plusieurs milliers de kilomètres entre ces deux aires géographiques pourraient donc être dues à la caractéristique spirituelle et religieuse liée à ce jeu, bien que nous ne pouvons le vérifier avec certitude.

238 *Ibid*, p. 29

d) la *chueca* du Chaco probablement originaire du *palin* mapuche

Les pratiques attestées au XVIIIe siècle dans le Gran Chaco ne le sont pas dans les sources à l'arrivée des Espagnols, ce qui laisse penser que sa pratique dans ce territoire était plus marginale ou du moins d'une moindre importance culturelle. L'hypothèse de la présence d'une pratique similaire dans cet espace étant une diffusion pré-coloniale depuis le territoire mapuche oriental jusque dans le Chaco.

Cette pratique sportive fut observée entre autres par Alfred Metraux, Erland Nordenskiöld et Martinez-Crovetto dans le Gran Chaco au début et milieu du XXe siècle, mais aussi bien plus tôt comme en atteste la présence dans le dictionnaire de Antonio Machoni les occurrences *Uysty* et *Uystiç* en 1732 (cf p. 48). Dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle nous retrouvons également mention dans cette région d'un type de jeu semblable à la *chueca* dans les chroniques de José Cardiel en 1780 et José Sanchez Labrador dix ans plus tôt.

Cependant, aucune source n'atteste de la présence de cette pratique avant l'arrivée des Européens et nous ne pouvons alors en tirer de conclusion certaine.

Soit elle serait le fait d'une importation post-colombienne par des colons et créoles ayant eux-même pratiqué le *palin* mapuche et ayant continué la pratique après avoir changé de zone géographique, soit elle résulterait d'une diffusion « naturelle » qui serait l'œuvre des populations mapuches situées à l'est des Andes et qui auraient d'abord adopté ce jeu de leurs voisins, avant de le populariser petit à petit de l'autre côté des Andes jusqu'à ce que celui-ci se répartisse et s'implante dans la région du Gran Chaco.

Étant donné que de nombreuses pratiques similaires au *palin* sont recensées également en Amérique du nord, l'hypothèse d'une pratique pré-colombienne implantée localement depuis une longue période et indépendante de toute influence mapuche ne nous semble pas incongrue, pas plus que ne serait celle d'une diffusion lente du *palin* depuis les rives chiliennes, par delà les Andes jusqu'aux plaines du Gran Chaco.

Cependant, le manque de sources et d'informations claires relatant la pratique pré-colombienne de ce jeu, et la mention de celui-ci dans des sources du XVIIIe siècle ne nous permet pas de vérifier une hypothèse et d'affirmer une origine claire.

Sans appui sur les sources historiques et à la seule lecture de ces éminents ethnologues il serait difficile de ne pas conclure que cet espace géographique a également vu naître un jeu semblable au *palin* mapuche, tout comme *lacrosse* nord américaine. Mais grâce d'une part à la présence dans les sources de mention de pareil jeu à partir du XVIIIe siècle seulement, et donc à l'absence auparavant

de tels récits, notamment des premiers Européens à avoir été en contact avec ces populations, nous pouvons avancer l'hypothèse d'une diffusion du *palin*. D'autre part cette hypothèse se trouve renforcée par la ressemblance extrême entre ces deux pratiques. Il existe des similitudes entre *palin* et *lacrosse*, ici c'est presque un calque. En outre *palin* et *lacrosse* s'inscrivent dans une dimension cérémonielle rituelle et spirituelle, laissant présager une tradition héritée de longue date et une signification culturelle particulière de ces jeux pour leurs pratiquants, ce qui ne semble pas être le cas pour les populations du Gran Chaco.

Cependant, les informations données par Martinez-Crovetto et Nordenskiöld, parlant de raquettes pour frapper la balle doivent nous pousser à approfondir les recherches avant de totalement exclure l'hypothèse d'un jeu originaire du Chaco, au même titre que *palin* et *lacrosse*, même si pour l'instant les sources et notre analyse nous laissent penser qu'il s'agit d'une diffusion de la pratique du *palin* mapuche.

Chapitre 5 : Les jeux comme instruments de colonisation et de contrôle des populations

Les jeux de balle collectifs des populations autochtones sont-ils au cours de la colonisation espagnole en Amérique du Sud un moyen pour les populations autochtones d'être des « agents de leur propre histoire »²³⁹ ou alors un moyen pour les pouvoirs coloniaux politiques et religieux de transformer ceux-ci en victimes ?

Au-delà de correspondre à toutes les significations et fonctions vues précédemment et encore développées plus bas, les jeux sont un « *soft power* », une vision de la vie, et en ça ils peuvent être un instrument de domination ou au contraire un lieu de résistance, voire même les deux en même temps. Ces fonctions symboliques et factuelles pouvaient causer du tort à un pouvoir voulant imposer sa domination sur des sociétés pratiquant ces jeux, protéiformes et centre de la culture, de la spiritualité, ainsi qu'outil politique et guerrier. Il serait alors logique que la puissance cherchant à imposer sa domination, utilise ces jeux à son avantage en essayant de les interdire, contrôler, modifier, afin de court-circuiter ce médium de résistance culturelle et physique. Court-circuiter ces pratiques, c'est en effet empêcher la courroie de transmission qu'elles représentent, de fonctionner et donc la fragiliser afin de pouvoir en établir une autre plus aisément.

Mais si l'utilité de ces jeux est claire pour procéder à une entreprise de déstabilisation de la société par leurs destructions ou du moins leurs dépouillements culturels, d'autres jeux peuvent connaître une utilisation inversée et être promus à des fins politiques ou religieuses, pour faciliter la construction d'une nouvelle société sur des bases et paradigmes nouveaux. Ces jeux pouvant être importés ou choisis parmi les jeux présents sur place en y modifiant ou non certains aspects.

Nous parlerons ici surtout du *palin* et du *manga nemboçarai*, n'ayant que malheureusement peu étudié les sources beaucoup plus rares sur la cohabitation entre colons et peuples Chiquitos, Chiriguano, cohabitation d'un tout autre niveau d'intensité que celles avec les Mapuches ou Guaranis.

I) Un moyen de résistance pour les opprimés

Une fois les premiers colons s'étant établis en leurs terres ou proches de celles-ci, le jeu a pu constituer un refuge culturel pour les peuples les pratiquant. Il a pu servir de lien pour faire perdurer

²³⁹ Selon la formule de l'anthropologue brésilienne Manuela Carneiro da Cunha, citée dans son introduction de thèse par Charlotte de Castelneau-L'Estoile, *Les ouvriers d'une vigne stérile - Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*, Lisbonne-Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 2000.

l'union et être un instrument de résistance guerrière en plus d'un instrument de résistance symbolique et culturelle.

1) Un moyen de résistance culturelle et spirituelle

Lorsqu'une pratique est autant présente dans la vie d'une société, lorsqu'elle fait partie des bases culturelles de celle-ci, il est normal qu'en temps d'agression au moment où sa manière de vivre est remise en cause, cette pratique devienne encore plus fortement, le refuge, le foyer de cette culture et d'un monde tel qu'il était avant l'agression et que la société s'efforce d'essayer de faire perdurer au moins dans les esprits.

a) foyer de la culture, vivre et faire vivre sa culture par le jeu

Le jeu de *palin* mapuche appartient au foyer de la culture, étant pratiqué lors des cérémonies religieuses, servant de lien avec les esprits, d'outil politique, de socialisation. Toutes les fonctions vues précédemment en font une fois les colons arrivés et leur politique installée, un moyen de continuer à vivre et faire vivre sa culture. Si certaines structures et institutions se trouvent déstabilisées voire anéanties par les nouvelles mesures des colons, le jeu peut se révéler être un moyen de continuer à faire vivre sa culture. Cela joue d'autant plus un rôle unificateur dans un moment où sa pratique sert plus que jamais comme d'un lieu de réunion protégé de la surveillance et du contrôle des colons. Jusqu'au moment où ce contrôle sera imposé au jeu, afin de vérifier si la pratique est bien dépouillée de ces aspects rituels spirituels et religieux, et politique. Même comme ceci, sans rituels, il reste une manière de faire perdurer sa culture selon la même logique que le jeu simplement récréatif est une manière inconsciente de se former à la pratique rituelle.

Dans le cas du *manga nemboçarai*, même si la pratique fut autorisée par les missionnaires jésuites et même peut-être encouragée, cela reste aussi un moyen de garder un lien avec une pratique culturelle exercée avant l'arrivée des Européens.

b) lieu refuge du monde d'avant

Ces pratiques constituent dès lors pour les joueurs et spectateurs, un lieu refuge aux nouvelles réalités et aux nouveaux paradigmes auxquels ils sont en proie dans la nouvelle société coloniale. Il permet de maintenir une frontière entre le monde colonial et sa propre culture que les nouveaux

arrivants essayent de transformer. Cette résistance au monde colonial et créole, peut, une fois la frontière devenue de plus en plus mince entre ces deux mondes se faisant face, entraîner des phénomènes d'acculturation côté colonial, certains colons ayant peut être reconnu un jeu familier et d'autres créoles ayant été tentés de voir cette pratique de plus près. Cette pratique possiblement partagée par ces deux sociétés se faisant face, chacune en transformation pour des raisons différentes, put aussi introduire à ce jeu des éléments syncrétiques. Il serait particulièrement erroné de dire que ces sociétés se faisant face donnèrent naissance à une troisième syncrétique et métissée comme ce fut le cas au Mexique par exemple. Dans le cas du Chili la miscégénéation n'a pas débouché sur l'apparition d'une troisième société englobant les deux autres au moyen d'un syncrétisme culturel unifiant²⁴⁰.

2) Un instrument de formation à la résistance belliqueuse

Le jeu de cannes mapuche fournit un instrument formateur idéal de préparation de guerriers à la guerre. Plus qu'à un ethos mapuche qui serait particulièrement guerrier, il faut peut-être trouver dans le jeu du *palin* l'un des éléments expliquant leur résistance longuement efficace. C'est d'ailleurs ici un parallèle à faire avec les jeux de cannes d'Amérique du Nord eux aussi servant de préparation guerrière (cf p.109) .

Les chroniqueurs, comme les ecclésiastiques, vont très vite reconnaître les caractéristiques guerrières liées à cette pratique. Que ce soit sur le fond par la violence qui y règne, par les coups portés et les dommages sur les corps qui en résultent, ou par la forme d'organisation collective qui peut être développée par cette pratique, ou par la forme, les similitudes et les comparaisons possibles avec une bataille.

Les cérémonies rituelles et réunions précédant les parties de *palin* sont semblables à celles avant de partir en guerre, et sont d'ailleurs confondues par les chroniqueurs européens. Cela accentue encore le sentiment d'une frontière ténue entre *palin* et bataille.

a) Entraînement à la guerre dans la forme

Si certaines caractéristiques du jeu méritent une petite analyse pour expliquer en quoi il peut être une entraînement guerrier, d'autres sont évidentes.

240 Pour une compréhension plus claire et beaucoup moins schématisée de ce processus syncrétique et d'acculturation, nous pouvons renvoyer aux travaux de Serge Gruzinski, Carmen Bernard, Soalnge Alberro, Thérèse Bouysse Cassagne, Berta Ares Queija, ou ceux de Jean-Paul Zuñiga concernant le métissage au Chili.

De même, si dans les écrits de plusieurs chroniqueurs nous comprenons entre les lignes, l'intérêt de ce jeu dans le cadre d'une « formation » guerrière, certains chroniqueurs l'explicitent clairement. C'est le cas de Pedro de Cordova y Figueora qui utilise le champ lexical de la guerre et parle de :

« *belico ensaye* »²⁴¹

(entraînement guerrier)

« *el campo de esta batalla* »²⁴²

(le terrain de cette bataille)

-Organisation stratégique collective

L'organisation tactique collective dans le jeu maximisant les chances de victoire est une formidable référence pour l'organisation stratégique de batailles guerrières. Le rôle spécifique de chaque groupe et la coordination de ceux-ci vers un objectif commun au moyen d'un combat physique contre un autre groupe auquel il faut prendre du terrain, s'applique autant à ce jeu qu'aux batailles. C'est donc en plus du domaine physique, un excellent exercice tactique de répartition des rôles et de leur exécution de manière coordonnée. La conscience de l'importance d'une tactique et de son application est intériorisée grâce à ce type de pratique. L'efficacité dans la bataille ne peut que se trouver renforcée à la suite de ces exercices de groupe.

-Objet servant d'ustensile au jeu et servant d'arme pour la guerre

Véritable acteur du jeu et objet indispensable à la pratique du *palin*, le bâton permettant de frapper la balle et faisant des dégâts involontaires sur les tibias ou crânes des joueurs, peut aisément se transformer en arme de guerre. La pratique du *palin* permet sans le vouloir un entraînement à son maniement.

b) Entraînement à la guerre sur le fond

Évidemment, la pratique de cette activité physique permet le développement individuel et collectif des qualités physiques nécessaires lors de batailles, la force, l'agilité, la rapidité, l'endurance :

241 *op.cit*, p. 30

242 *Ibid*, p. 30

« *Cada uno manifiesta la fuerza y destreza en la lucha, su agilidad y ligereza en la carrera* »²⁴³
(chacun expose la force et l'aptitude dans la lutte, son agilité et vitesse à la course)

Diego de Rosales en parle en des termes similaires :

« *Y sobre esta contienda pelean valientemente, corriendo con grande ligereza* »²⁴⁴
(Et dans ce combat ils se battent courageusement, courant avec une grande agilité)

« *Y con él se agilitan para la guerra* »²⁴⁵
(Et avec lui ils deviennent agiles pour la guerre)

La pratique du *palin* permet aussi à ses pratiquants de développer une résistance aux coups et une accoutumance à la douleur.

Elle permet au-delà du développement des capacités physiques et mentales, le développement de l'intelligence individuelle et collective. La formation tactique à la guerre par exemple est stimulée par le biais de la pratique du *palin*, car en effet le respect des rôles individuels ou l'organisation dans l'espace sont autant de caractéristiques tactiques primordiales pendant une bataille, que l'on retrouve également pendant une partie de *palin*.

Outre la possibilité de développer les capacités physiques des pratiquants, le *palin* permet aussi de développer le caractère et les capacités mentales de ces derniers, et de rendre possible une certaine émulation dans la communauté.

« *es el juego en que los indios hazen mayores demostraciones de agilidad, y ligereza, por la competencia, emulación, y porfia* »²⁴⁶

(c'est le jeu dans lequel les Indiens font la plus grande démonstration d'agilité, et légèreté, pour la compétition, l'émulation, et l'obstination)

243 *Ibid*, p. 30

244 *op.cit.* p. 169

245 *Ibid*, p. 169

246 *op.cit* p.93

3) un médium de résistance structurelle

S'il est donc un moyen de résistance pour les esprits en faisant vivre la culture, et un instrument de formation de guerriers grâce à sa pratique, le *palin* est aussi un médium de résistance structurelle. C'est le lieu de la réflexion, de la concertation, de la préparation à l'action, de la prise de décision et de la communication.

Se pratiquant dans un espace et dans un cadre sacré, se référant et glorifiant les ancêtres ainsi que la terre et les éléments naturels, foyer et refuge de la culture, nous comprenons que lorsque ceux-ci se sentent agressés, ce lieu de cérémonie, moment d'unification sociale et de célébration culturelle et spirituelle, devient alors encore plus que d'habitude un lieu d'exacerbation des valeurs communes.

a) lieu/moment d'organisation politique

Cet espace déjà éminemment politique en temps normal, devient alors le lieu des décisions prises et communiquées quant aux choix à effectuer sur les questions que posent la présence des colons et leurs actions, les réponses à apporter aux agressions contre la population, le territoire, la culture, etc. Il est aussi le lieu de réunion entre plusieurs communautés afin d'élaborer et se mettre d'accord sur des plans et tactiques à mettre en place et à communiquer dans le cadre de révoltes, d'attaques, ... En somme, en plus d'être d'habitude le centre culturel, spirituel, religieux de la communauté, il devient le centre décisionnaire martial.

Nous pouvons illustrer ces propos en citant Diego de Rosales :

« de estos juegos de chueca suelen salir concertados los alzamientos, porque para ellos se convocan de toda la tierra y de noche se hablan y se conciertan para rebelarse. Y assi los gobernadores suelen prohibir este juego y estas juntas por los daños que de ellas se han experimentado »²⁴⁷

(de ces jeux de *chueca* sortaient habituellement les soulèvements concertés, parce que pour eux ils se convoquent de toute les terres et la nuit ils se parlent et se concertent pour se rebeller. Et ainsi les gouverneurs interdisent généralement ce jeu et ces rassemblements pour le mal qui fut expérimenté de ceux-ci)

247 *op.cit* p.170

II) L'interdiction du jeu comme instrument de domination culturel, politique et économique

Les motifs d'interdiction sont divers et englobent trois domaines : économique, politique et religieux. D'un point de vue économique, le gaspillage d'énergie alors que les Espagnols ont besoin de la force de travail des autochtones. Du point de vue politique, la menace pour la paix que représentaient ces réunions pouvant avoir une portée politique et conspirationniste contre les Espagnols, et la préparation à la guerre et l'entraînement que ce jeu permettait. Enfin d'un point de vue religieux, la non conformité à la morale chrétienne où les pratiquants sont aussi bien des hommes que des femmes et où les corps sont en partie dénudés, l'adoration démoniaque vouée à la balle et les cérémonies païennes précédant les parties, la luxure et les beuveries suivant les parties.

1) éliminer le jeu rituel pour affaiblir la culture adverse et imposer la sienne

Comme nous l'avons vu dans le travail de Huizinga, les jeux sont un moyen d'instauration de la culture, il est même, selon l'auteur néerlandais, la source de la culture. Son élimination ou sa modification affaiblirait donc grandement la société qui en serait affectée.

De plus, le pouvoir ne peut tolérer l'existence de pratiques culturelles et spirituelles en contradiction avec ses propres croyances, et ce d'autant plus lorsque la mission originelle est religieuse, et même si celle-ci est plutôt utilisée pour légitimer une optique plus financière et politique, il n'en demeure pas moins que le volet religieux est important et que des comptes sont à rendre à l'Église.

a) éliminer une pratique païenne de célébration du démon et un lieu de péchés multiples

L'une des raisons de la prohibition de ce jeu est religieuse. En effet le jeu de *palin* et son contexte ne sont pas compatibles avec la morale chrétienne, et c'est aussi un frein à l'évangélisation des populations autochtones dans ses liens avec le sacré.

Lors du 3^e synode de Santiago de Chile se déroulant en avril-mai 1626, convoqué et présidé par l'évêque de Santiago Francisco Gonzalez de Salcedo (1559-1634), une grande partie fut consacrée à l'évangélisation des autochtones, et l'extirpation des idolâtries apparaît dans le document comme étant le premier ressort pour une évangélisation réussie.

« *de la conversion de los indios que hay entre ellos muchos errores y supersticiones, para evitar las idolatrias, abusiones y magicas addivinations y hechizos y otras vanas observancias con que el*

demonio los tiene ligados y impedidos para que no vivan como cristianos y que estas supersticiones no se arraiguen en ellos, y porque para extirparlas no bastan las exhortaciones y doctrina cristiana que tienen de sus curas, asi en general como en particular, es necesario se pongan algunas ordenanzas para que conforme a ellas sean castigados »²⁴⁸

(de la conversion des indiens où il y a parmi eux beaucoup d'erreurs et de superstitions, pour éviter les idolâtries, les superstitions et prédictions magiques et sorts et autres vains esprits avec lequel le démon les tiens liés et contraints pour qu'ils ne vivent comme des chrétiens et que ces superstitions ne prennent pas racines en eux, et parce que pour les extirpés les exhortations et doctrines chrétiennes qui ont leurs remèdes ne sont pas suffisantes, ainsi en général comme en particulier, il est nécessaire de prendre quelques ordonnances pour que conformément à celles-ci ils soient punis)

Le texte signale que pour lutter contre ces croyances et réussir l'extirpation des idolâtries, il n'est pas suffisant d'exhorter les autochtones à s'y résoudre ou de s'en remettre aux doctrines chrétiennes. Il faut prendre des ordonnances qui condamnent ces pratiques par des punitions.

Et au premier rang de ces idolâtries, croyances magiques et superstitions, figure la pratique du *palin*.

Il y a donc des comportements qualifiés d'idolâtrie que les autochtones auraient pour le jeu de *palin* et plus particulièrement pour la balle, comme c'est ici signifié :

« usando de muchas ceremonias diabólicas con la bola con que han de jugar »²⁴⁹
(faisant beaucoup de cérémonies diaboliques avec la balle avec laquelle ils jouent)

Sur le même sujet, Diego de Rosales :

« muchas invocaciones de el demonio para que la vola les sea favorable »²⁵⁰
(beaucoup d'invocations du démon pour que la balle leur soit favorable)

En plus des comportements liés à la balle, beaucoup d'autres ayant lieu avant les parties leurs sont reprochés sur le même sujet de l'idolâtrie :

248 *op.cit* p.335

249 *Ibid* p.335

250 *op.cit* p.170

« invocando al demonio la noche antes y hablando con él y ofreciendole cosas para que les haga ganar...y adorando y reverenciando al demonio con reverencia sola debido a Dios »²⁵¹
(invoquant le démon la nuit avant et parlant avec lui et lui offrant des choses pour qu'il les fassent gagner... et adorant et vénérant le démon avec révérence seulement dû à Dieu)

L'interdiction découle aussi de ce que la morale chrétienne ne peut accepter ce qui est associé aux cérémonies liées au *palin*. En effet beuveries et luxure sont habituels lors de ces événements :

« hacen grandes borracheras hombres y mujeres. donde cometen gravisimos pecados de lujuria, como gente sin juicio y gobernada por el demonio »²⁵²
(ils font de grandes beuveries hommes et femmes, où ils commettent de graves péchés de luxure, comme des gens sans jugement et gouvernés par le démon)

Diego de Rosales signale également la tenue de beuveries après les parties de *palin* :

« despues de este juego se sientan a beber su chicha y tienen una gran borrachera »²⁵³
(après ce jeu ils s'assoient pour boire leur chicha²⁵⁴ et font une grande beuverie)

C'est pour tous ces motifs ici rapportés que le pouvoir religieux veut interdire le jeu de *palin* au moyen d'ordonnances qui condamnent au châtement corporel les individus qui s'y adonneraient :

« a los autores de estas borracheras y, en particular, a los que invocan y adoran al demonio, por la primera vez que esto hicieren les manden estar de rodillas un domingo con una soga a la garganta en presencia de los demás que acudieren a misa todo el tiempo que durare, y se les dé una gran reprehensión; exhortando a todos los demas que acudieren a misa a que se aparten de tales pecado y delitos. Y por la segunda vez les mandarán dar veinte o treinta azotes, después de acabada la misa, habiendo estado como dicho es en presencia de los demas de rodillas. Y si perseveraren en su delito y le cometieren otra vez, nos lo remitan para que le mandemos castigar como dicho es, conforme a la pertinacia que tuvieren. »²⁵⁵

(aux auteurs de ces beuveries et, en particulier, à ceux qui invoquent et adorent le démon, à leur première fois vous les mettez à genoux un dimanche avec une corde autour du cou en présence des

251 *Ibid* p.335

252 *Ibid* p.335

253 *op.cit* p.170

254 *Chicha* : boisson alcoolisée réalisée à base de maïs.

255 *op.cit* p.335

autres qui assisterons à la messe durant tout le temps de celle-ci, et vous les réprimanderez fortement ; exhortant à tous les autres qui assisterons à la messe de s'éloigner de telles péchés et délits. Et à la deuxième fois vous leur donnerez vingt ou trente coups de fouet, après que ce soit achevé la messe, ayant été positionné comme mentionné à genoux en présence des autres. Et s'ils persistent dans leur délit et les commettent une autre fois, vous nous es remettrez afin que nous les punissions comme il se doit, conformément à l'opiniâtreté dont ils ont fait preuve.)

Nous voyons donc ici l'échelle des punitions en fonction du nombre de fois où les autochtones seraient surpris en train de jouer au *palin*. D'abord l'exposition publique humiliante, ensuite le châtement corporel, et d'autres punitions à l'appréciation des autorités religieuses au cas par cas. Nous voyons dans ce passage que ce sont les participations aux beuveries qui sont avant tout condamnables, et que les faits d'idolâtrie sont des facteurs aggravants. C'est donc bien le contexte culturel entourant le *palin* qui est ici source de l'interdiction.

Outre les raisons liées à l'idolâtrie ou au fourvoiement dans des pratiques jugées déviantes par les autorités religieuse, il y a aussi tout simplement le fait que la pratique de ce jeu est chronophage et qu'elle fait partie des activités qui écartent les autochtones de l'église.

« *No acudian a la doctrina de la Compañia de Jesus los doningos los indios, o por irse a beber o jugar a la chueca, o por tenerlos ocupados sus amos* »²⁵⁶

(Les indiens ne se rendaient pas aux enseignements de la Compagnie de Jésus les dimanches, ou pour aller boire ou jouer a la *chueca*, ou pour être tenus occupés par leurs maîtres)

L'autre raison de la prohibition est plus politique. Les autorités politiques et religieuses ont peur du désordre et des soulèvements que peuvent ou pourraient entraîner cette pratique. Ils sont aussi conscients du pouvoir fédérateur et politique que cette pratique a pour les populations autochtones et de sa dimension formatrice à la guerre.

Sur ce point Diego de Rosales rapporte ceci :

256 ROSALES Diego de, *Historia general de el reyno de Chile, Flandes Indiano, por Diego de Rosales, publicada, anotada i precedida de la vida del autor i de una estensa noticia de sus obras por Benjamin Vicuña Mackenna*. vol. 3, Ed de Benjamin Vicuña Mackenna., Valparaiso, Imprenta del mercurio, 1878 [1674] p. 292

« de estos juegos de *chueca* suelen salir concertados los alzamientos, porque para ellos se convocan de toda la tierra y de noche se hablan y se concertan para rebelarse. Y assi los gobernadores suelen prohibir este juego y estas juntas por los daños que de ellas se han experimentado »²⁵⁷

(de ces jeux de *chueca* sortaient habituellement les soulèvements concertés, parce que pour eux ils se convoquent de toute les terres et la nuit ils se parlent et se concertent pour se rebeller. Et ainsi les gouverneurs interdisent généralement ce jeu et ces rassemblements pour le mal qui fut expérimenté de ceux-ci)

Norbert Elias nous dit d'ailleurs que les situations qui créent de fortes émotions entraînent la méfiance, surtout chez ceux responsables du maintien de l'ordre car les émotions poussent à l'action²⁵⁸.

La première prohibition du *palin* est donc celle du synode de 1626, dans l'article premier du chapitre trois (*De las idolatrias y supersticiones*) il est demandé aux curés et représentants ecclésiastiques de chercher à empêcher les parties de *chueca*, et ce pour les raisons abordées plus haut.

« *procuren con todo cuidado y vigilancia impedir los juegos de chueca* »²⁵⁹
(cherchent avec toute l'attention et vigilance à empêcher les jeux de *chueca*)

Les prohibitions qui suivirent celle de 1626 le furent sur le même principe et pour des raisons analogues certes, mais aussi pour de nouvelles raisons. Ainsi en 1647 le gouverneur du Chili Martin de Mujica (?-1649) proclame l'interdiction du *palin*, cette proclamation après audience royale se transformera en Cédule Royale prenant ainsi encore plus d'importance. Et cela pour de nombreuses raisons, à commencer par l'idolâtrie :

« *los hombres se visten de animales con desenvoltura y supersticiones malas* »²⁶⁰
(les hommes s'habillent en animaux avec désinvolture et mauvaises superstitions)

des attitudes non conforme à la morale chrétienne :

257 *op.cit* p.170

258 *op. cit*, p. 161

259 *Ibid* p.335

260 p.128 Perreira Salas

« *las mujeres mudan de traje* »²⁶¹
(les femmes changent d'habit)

Un des faits signalé comme motivation à cette interdiction particulièrement contraignante pour le pouvoir politique est l'incapacité à travailler avant et après les parties, du fait d'abord de la participation aux cérémonies puis ensuite de la fatigue accumulée lors des beuveries et des parties de *palin*.

« *tres días antes para el día señalado y tres días después no quedan en estado para el trabajo* »²⁶²
(trois jours avant le jour indiqué et trois jours après ils ne sont pas en état de travailler)

Les punitions encourues pour toute personne s'adonnant à cette pratique sont énoncées et varient en fonction du statut de l'individu.

« *la persona noble y de calidad. por primera vez, 100 pesos de multa. y a la segunda enviados a la guerra por dos años; a los indios se les darían cien azotes por primera vez y seis años de condena si reincidían* »

(la personne noble et de qualité, pour la première fois, 100 *pesos* d'amende. Et à la deuxième fois fois envoyés à la guerre pour deux ans ; aux indiens sera donner cent coups de fouets pour la première fois et six ans de condamnation s'ils récidivent)

Nous voyons donc la différence de traitement entre autochtones et « personne noble et de qualité » dans les punitions plus ou moins clémentes pour ces dernières, au contraire de celles à destination des autochtones.

Deux échelles sont mises en place en fonction d'une première constatation ou d'une récidive. Il apparaît aussi qu'il y a une plus forte sévérité des punitions en 1647 en comparaison avec la première interdiction de 1622.

Dorénavant, en plus de l'extirpation des croyances autochtones, c'est aussi la lutte contre le fourvoiement des créoles et métisses dans de pareils événements et croyances qui est en jeu. Car les

261 *Ibid*, p. 128

262 *Ibid*, p. 128

différentes prohibitions du *palin* et ordonnances les accompagnant montrent bien que celles-ci ne sont pas pleinement efficaces.

En 1688, le synode convoqué par Bernardo Carrasco y Saavedra (1624-1697) tente lui aussi de supprimer définitivement le jeu du *palin*.

Nouvelle interdiction à la suite du synode de 1748 convoqué par l'évêque Pedro Azúa (1693-1754).

« *por ser este juego raíz y origen de sus juntas perjudiciales, embriagueces con otros excesos y lo mas digno de reparo de mezclar en efecto, juegos y supersticiones muy funestas y depravadas* »

(car ce jeu est la racine et l'origine de leur rassemblements préjudiciables, ivresses et autres excès et le plus grand point noir de mélanger en effet, jeux et superstitions funestes et dépravées)

La raison majeure ici avancée est bien que le jeu serait la source des rassemblements donnant lieu aux beuveries et à l'idolâtrie.

En conséquence le synode de 1748 conclut :

« *que no se les permita tales juegos de chueca entre sí ni con los españoles y mucho menos con las indias, por la mayor prostitución de la honstidad* »

(de ne pas permettre ces jeux de *chueca* entre eux ni avec les espagnols et encore moins avec les indiennes, pour la majeure prostitution de l'honnêteté)

Le 6 septembre 1763 le gouverneur Antonio de Guill y Gonzaga (1715-1768) promeut une nouvelle loi interdisant le *palin* après avoir là encore constaté qu'espagnols, métis, autochtones, et femmes y jouaient et que cela les éloignait de la morale chrétienne.

« *pues se trata de extinguir el abuso del juego de la chueca en campana, tanto por espanoles y mestizos como por los indios y lo que es mas por mujeres, en dias de fiesta pernoctando hasta mantenerse tres o cuatro dias en dicho juegos, sin oir misa y con mezcla de ambos sexos* »

(en fait il est question d'endiguer l'abus du jeu de la *chueca* à la campagne, autant pour les espagnols et métis que pour les indiens et encore plus pour les femmes, lors des jours de fêtes)

passent la nuit jusqu'à rester trois ou quatre jours dans ces jeux, sans écouter la messe et avec un mélange des deux sexes)

Par ailleurs, Perreira Salas nous informe que le gouverneur Manso de Velasco (1688-1767), pensant que la prohibition est sévère pour un jeu qu'il ne juge pas indécent, et qui est semblable à celui pratiqué en Espagne *el mallo*, a autorisé de nouveau le *palin* à la suite de l'interdiction de 1748, par le moyen d'un décret qui met en place le fait que des juges spéciaux chapeautent l'organisation des parties et y assistent. Mais il ne nous donne pas la source de cette information. Cependant celle-ci vient à être confirmée par le dessin d'Amédée Frezier (cf annexe 2).

En effet celui-ci indique sur sa représentation un joueur de *chueca*, mais aussi un rassemblement d'autochtones qu'il qualifie de « *cahuin* ou fête des Indiens », et il signale aussi la présence de deux gardes espagnols à cheval pour encadrer ce rassemblement qu'il qualifie ainsi en légende « gardes espagnols pour empêcher le désordre ». Les parties sont donc visiblement tolérées mais sous le regard des autorités.

Si certains aspects du jeu et/ou des fêtes les entourant ont pu être édulcorés ou abandonnés par les autochtones, le principe initial reste vivace, et le jeu a même conquis de nouveau pratiquants métisses et créoles.

Il faut comprendre qu'ici ce que visent ces interdictions c'est surtout la pratique de ces parties dans les villes ou aux abords de celles-ci, il est évidemment impossible pour les autorités de surveiller tous les recoins du territoire, cela est donc destiné aux lieux de populations plus ou moins denses du nord du Bío Bío. Ce qui inquiète d'autant plus le pouvoir c'est de voir dans ces aires denses où les populations se côtoient, les créoles et métisses divers prendre part à ses parties et en quelque sorte s'acculturer.

Nous voyons ici les raisons qui entraînent les autorités à légiférer sur la pratique du *palin* et à l'interdire. Ces raisons d'un aspect entrant en confrontation avec la religion chrétienne lorsqu'il est joué de manière rituelle dans un contexte sacré et spirituel, ont donc amené les autorités du Pérou et/ou du Chili à prendre des interdictions de pratiques. Il est intéressant de noter que dans un contexte colonial différent mais concernant des pratiques similaires, les jésuites d'Amérique du Nord, n'ont pas pris les mêmes décisions. Effectivement, bien que conscient de l'aspect rituel,

cérémoniel et religieux de ce jeu, les Jésuites n'ont pas tenté de restreindre ou interdire la pratique, bien qu'ils la condamnaient²⁶³.

La différence de réaction entre les Jésuites au Québec et le pouvoir religieux au Chili, vient sans doute du fait de la nature différente de ces colonisations, l'une étant pour le moment de découverte et d'évangélisation des païens avec une faible colonie de peuplement. L'autre émanant d'une volonté politique de tirer profit de la terre et de l'immédiateté de ces besoins en Amérique du Sud, couplé à une obligation d'exemplarité du fait de la présence de populations coloniales vivant à proximité. Le pouvoir en Amérique du Sud ne peut donc pas laisser vivre des « sauvages » en « gentils » et encore moins dans la violence qui serait une menace à la stabilité. Les jésuites du Québec savent qu'ils ont le temps pour convertir, ils sont plus en observation (du moins pour Le Mercier). Les Jésuites au Québec n'avaient pas non plus le pouvoir que leur homologues avaient en Amérique du Sud, sinon peut-être auraient ils essayé de restreindre la pratique. D'ailleurs nous le verrons par la suite, ils ont essayé un siècle plus tard de restreindre ce qui relevait des paris, plus dans un but de protection des populations paraît-il que dans un but religieux.

Restreindre la pratique est en fait important à partir du moment où les pratiquants sont convertis. Si ceux-ci sont encore païens, alors ils ne posent pas de problèmes dans le contexte du Québec.

Bien que n'ayant pas strictement interdit les jeux de balles, les Jésuites les désapprouvent fortement et appellent tout de même les balles de jeu, balles de Satan. C'est ici aussi encore un parallèle avec le *palin* où les Jésuites présentent les cérémonies précédant les parties et comportant la présentation des balles comme étant des invocations à Satan. Nous pouvons émettre l'idée que le fait que l'attention soit portée en nombre sur une balle et que de nombreux hommes se la disputent, paraît être pour les Jésuites l'allégorie d'une foi que chaque homme devrait trouver et lutter dans cet objectif, or à la place de lutter pour rencontrer la foi, on lutte ici pour une balle. Cela va dans le sens de ce que nous verrons plus tard, jouer ou prier, car le temps de jeu est un temps en moins pour la prière. Il faut cependant ne pas perdre de vue que si le jeu déplaît aux Jésuites c'est d'abord et surtout car la balle est le centre de ce qu'ils interprètent comme étant des adorations. En effet des chansons rituelles convoquant les esprits lui sont dédiées, elle est préparée, conjurée, par des chamans pour avoir des pouvoirs magiques favorables.

b) détruire la société en place et la socialisation

Le *palin* par exemple sert de moyen de sociabilité entre individus au sein d'un même groupe, mais aussi entre différents groupes se rencontrant occasionnellement et partageant une culture commune.

263 VENNUM, op, cit, p.28

Il permet aussi à la société de faire vivre sa culture en étant un des moments où celle-ci se rassemble pour jouer au *palin*, mais donc aussi jouer et perpétrer sa culture. C'est un moyen d'intégration des individus dans la société et un moyen d'intégration de la société dans la culture, en jouant celle-ci au travers du jeu de *palin* mais aussi au moyen des cérémonies entourant le jeu et comprenant divers pans culturels joués, comme les chants, danses, banquets, etc.

Le *palin* permet ainsi de fortifier les liens entre les joueurs au-delà même des parties, et que ce soit les participants du jeu ou les spectateurs. Tous participent en fait au même jeu dans ce que Huizinga appelle la « culture jouée », et c'est tout le groupe qui joue (pour certains sur le terrain au sens sportif, tandis que les autres jouent le rôle attendu de spectateurs) et partage un jeu servant à faire fonctionner un ensemble culturel commun.

Comme Norbert Elias le souligne, le sport annule les différences sociales et peut constituer un outil d'inclusion dans la société et de lien entre les différentes parties. Le *palin* est d'autant plus un élément permettant ce lien et la création de ce sentiment d'unité, qu'il est joué au cœur de réunions collectives accompagnées de *borracheras*²⁶⁴, suivies de parties de *palin* le lendemain.

« *hacen grandes borracheras hombres y mujeres* »²⁶⁵
(ils font de grandes beuveries hommes et femmes)

Nous voyons que ce jeu est d'autant plus unificateur qu'il permet de réunir hommes et femmes, aussi bien lors des cérémonies spirituelles et beuveries que lors des parties.

Nous voyons bien à quel point cette pratique sert de courroie de transmission pour la société, à quel point elle permet un équilibre au sein de celle-ci, utile à la fois pour l'aspect spirituel, la socialisation, une certaine catharsis, l'acquisition d'une cosmovision commune, cela aboutissant à pouvoir maintenir une vision de la vie ressentie selon des paradigmes partagés, permettant à la société de se pérenniser.

Aussi, le jeu sportif outre qu'il est un outil socialisant et de cohabitation pour la société dans un contexte neutre, peut devenir pour un groupe opprimé, un outil d'affirmation identitaire et de contestation de l'ordre établi : « Mais ce que révèle la dynamique sociale, c'est l'inachèvement et le mouvement incessant produit par des constructions sociales qui, par le support des pratiques corporelles, génèrent au niveau des groupes ou des communautés, des moyens d'affirmation identitaire dans la contestation de l'ordre dominant. »²⁶⁶.

264 *Borracheras* : Beuveries

265 *op. cit.*, p. 335

266 LE POGAM, Yves, « Rites du sport et générativité du social », *Corps et culture*, Numéro 4, 1999

Éliminer ce jeu et son aspect rituel en lien avec la spiritualité c'est couper les gentils de leur lien spirituel et de leur culture. La société s'en trouverait alors fracturée et il serait plus facile d'imposer sa domination et de gouverner. Les sujets païens seraient plus faciles à convertir, il y aurait moins de rébellions, et tout ceci serait très bénéfique à l'économie coloniale. Les exploitations de matières premières ou de la force de travail devenant plus faciles avec une population sous contrôle.

2) Imposer sa domination culturelle et spirituelle, mais aussi économique

Nous avons remarqué auparavant que l'entreprise coloniale relève certes de la sphère religieuse avec pour objectif l'évangélisation, mais qu'elle est surtout la cause d'une volonté de pouvoir économique et politique. L'organisation coloniale découle donc de l'objectif économique de la couronne. Imposer sa religion et sa culture était important d'un point de vue politique mais aussi une grande aide d'un point de vue économique.

a) imposer sa culture et son rythme de vie

Nous pouvons penser que le jeu de balle avec les pieds, fut un élément culturel de la civilisation guarani coloniale qui contrairement à la musique religieuse encouragée par les missionnaires ou les danses récréatives autochtones, avait pour unique but le divertissement (toléré par les Jésuites, pas de rapport de cérémonies au contraire du jeu de balle avec la tête). Nous pouvons deviner l'objectif d'enseigner la musique religieuse aux populations autochtones au profit notamment de danses qui bien que récréatives pouvaient être associées par les missionnaires à des pratiques païennes. A ce propos Guillermo Wilde cite Branislava Susnik « *Susnik senala que la musica exclusivamente religiosa constituia parte de « la civilizacion guarani colonial », sin poseer una funcion « de simple diversion ». Las danzas recreativas nunca fueron incorporadas al « stock de valores culturales basicos » por « la muchendumbre guarani »* »²⁶⁷. Avec l'enseignement de la musique l'objectif des Jésuites est également de montrer aux Européens que les autochtones sont des païens dont l'âme est digne d'être sauvée puisqu'ils sont capables eux aussi comme les Européens de jouer la musique de Dieu.

Le jeu de balle ici pratiqué par les guaranis contrairement aux danses n'est pas propice à comporter d'éléments de rituels païens. La pratique d'un jeu de balle permettant au corps de s'exprimer

²⁶⁷ WILDE, op. cit, p. 305 et SUSNIK, Branislava, *El indio colonial del paraguay*, part 2, Asunción, Museo etnográfico "Andrés Barbero », 1966, p.216-217

comme cela peut être le cas avec la danse, mais sans avoir à se soucier des possibles inconvénients sur le plan religieux, a donc pu être vu d'un bon œil, ou au minimum comme un moindre mal, en comparaison des danses ou autres activités agonales possiblement violentes ou qui échappaient à la surveillance des missionnaires (nages, luttes, lancer de lances, etc).

Contrairement aux danses ou aux chants qui pouvaient être le refuge de pratiques ancestrales pré jésuitiques, et bien que ces activités fussent autorisées par les missionnaires tout en sachant qu'elles pouvaient être imprégnées de ces aspects païens, les missionnaires préféraient s'appuyer sur ces danses et chants comme véhicules pour transmettre leurs fondements car c'était un principe de transmission du savoir religieux que connaissaient déjà les autochtones et donc un moyen efficace de faire entendre le message selon les missionnaires. Malgré le risque donc d'une pénétration de ceux-ci par des principes pré jésuitiques. Le jeu de balle ici pratiqué par les guaranis ne peut ni servir directement un message ou rituel religieux, ni a contrario infiltrer celui-ci pour faire perdurer des croyances pré coloniales. C'est donc une pratique culturelle beaucoup plus neutre et moins risquée que le chant ou la danse pour les Jésuites.

Pour le *palin* au contraire, la pratique étant associée à la pratique rituelle et spirituelle, celle-ci aurait pu être la cible d'une « récupération » et transformation pour tenter de faire passer le message missionnaire aux autochtones, ici la pratique « sportive » à un aspect plus spirituel et est plus comparable aux danses et chants des missions guaranis qu'au jeu de balle qui s'y pratique. Cependant ceci n'est qu'une élucubration car ce ne fut pas la réponse apportée par les autorités quant à ces jeux, mais bien une prohibition, quoique les contextes fussent bien différents.

La pratique du jeu de balle avec les pieds fut aussi possiblement un instrument culturel guarani utilisé par les missionnaires comme moyen de soupape, élément culturel que l'on laisse aux autochtones pour ne pas renverser totalement leur organisation sociale, et donc rendre cette nouvelle organisation plus acceptable par la population. Guillermo Wilde remarque : « *No obstante, por diversos medios los guranies misioneros trataron de mantener simbolos de pertenencia comunitarios ligados principalmente a su antiguo sistema de autoridades de cabildo y al ceremonial religioso, que continuan operando como vehiculo para la nuevas identificaciones y proyectos politicos* »²⁶⁸.

Même si nous voyons ici que cette remarque de Wilde s'applique au volet religieux et administratif, elle vaut je le pense aussi pour l'autorisation et l'utilisation de cette pratique culturelle permettant une petite contribution au bon développement du projet politique des missionnaires.

268 WILDE, *op cit*, p. 305

Prohiber les jeux et ici en l'occurrence le *palin*, permet également aux colons d'imposer leur rythme de vie, en plus de l'imposer en régissant le temps selon le travail et la liturgie, ils privent les populations autochtones des jeux et de leurs contexte qui régissaient le leur. L'interdiction de ces pratiques est donc outre toutes les autres difficultés rencontrées, une modification du rapport à la temporalité des populations autochtones.

Dans le cas de la pratique du jeu de balle avec les pieds des guaranis dans les missions jésuites, l'interdiction n'est pas totale, puisque la pratique est tolérée voire même encouragée, mais selon une temporalité bien précise. Les guaranis ne peuvent jouer quand bon leur semble et doivent respecter un calendrier décidé par les Jésuites. Et le jeu doit se dérouler le dimanche, une fois la messe terminée. Nous voyons donc que même pour les jeux, tout comme nous l'avons vu pour la religion et le travail, ceux-ci sont liés au temps, et décidés par les jésuites.

b) sa religion

Interdire les jeux rituels, c'est lutter contre des pratiques d'adoration et d'idolâtrie et donc pouvoir entamer l'élimination de ces pratiques qui forment le cœur de la spiritualité des pratiquants. En effet pour les colons il sera plus facile d'imposer leur religion une fois que les paradigmes mentaux des autochtones seront altérés et que leur spiritualité sera atteinte. Il est d'autant plus nécessaire pour les autorités coloniales d'essayer de fragiliser un maximum les croyances autochtones avant de les convertir, afin d'éviter au maximum que ceux-ci s'approprient des symboles chrétiens dans leurs spiritualité ou qu'ils pratiquent la religion chrétienne avec des concepts ou éléments tirés de leurs croyances, en somme de laisser de la place à de possible pratiques syncrétiques.

Imposer sa religion c'est aussi pour les autorités religieuses restreindre le jeu ou du moins le concentrer sur une période délimitée, choisie par eux-même. Le fait de jouer est vu comme un temps gâché que l'on ne consacre pas à la religion. Donc même les pratiques de jeux purement récréatives sont proscrites. Jouer est un temps de travail et de prière perdu.

c) favoriser l'économie

Interdire les jeux de balle autochtones, c'est aussi, nous l'avons vu plus haut, s'assurer que ses adeptes seront plus disponibles pour travailler : s'ils ne jouent pas ils peuvent travailler. Mais surtout s'ils ne jouent pas ils ne se blessent pas et sont moins fatigués et sont donc utiles aux tâches du travail. S'ils ne jouent pas ils ne se rendent pas non plus aux beuveries ayant cours après les parties et évitent d'être dans un état d'ébriété les rendant là encore inutiles au travail.

Si l'absence de jeux permet de libérer plus de temps pour le travail et dans de meilleures conditions, cela est aussi bon pour la collecte de l'impôt, en effet si les populations consacrent plus de temps au travail, les récoltes ou les productions seront plus importantes chez la noblesse autochtone qui sera alors en mesure de verser un impôt aux autorités.

En ce qui concerne le cas de l'étude du *manga nemboçarai* et de son contexte et donc du modèle colonial jésuite dans les missions guaranis, il est à souligner que celui-ci est quelque peu différent du reste de l'Amérique du Sud. En effet au début des missions du Paraguay en 1585, les Jésuites (contrairement aux franciscains qui gardent le système de l'*encomienda*, pour eux indispensable à la souveraineté politique sur les autochtones) sortent les autochtones de l'*encomienda* et de la *mita*²⁶⁹ et payent directement un tribut au Roi, en échange de la reconnaissance de la souveraineté espagnole et de leur soumission politique. Cela devient un « royaume jésuite », un Etat dans l'Etat. Situation qui convenait à Madrid car elle craignait la puissance que l'*encomienda* donnait aux colons. C'est donc ici la particularité des missions jésuites du Paraguay. Ce système d'exception perdura jusqu'à ce que la couronne reprenne la main sur l'administration de son empire, et expulse définitivement les Jésuites en 1767. Nous constatons chez les Jésuites une grande organisation économique mais celle-ci toujours dans une optique spirituelle afin d'éloigner un maximum les gentils de leur état païen et du mieux possible. A ce propos Charlotte de Castelneau-L'Estoile souligne que l'organisation des Jésuites représente donc davantage un modèle bureaucratique que celui d'une entreprise à seul but économique, l'organisation jésuite étant à des fins spirituelles²⁷⁰.

Le sud du Chili et le Paraguay n'étaient pas à l'époque coloniale nous intéressant, non propices à l'exploitation de ressources en comparaison au Mexique et au Pérou et leurs ressources minières, d'argent principalement.

Et le fait de ne pas avoir de grandes mines d'argent sur le territoire où faire travailler les autochtones mapuche est peut être une des raisons de leur longue résistance. Les opportunités économiques n'étant pas les mêmes qu'au Mexique ou au Pérou, la pression bien qu'importante sur les Mapuches au sud de Concepción, aurait peut-être été plus importante si il y avait eu la présence de minerais précieux à extraire en ce territoire dont les Espagnols auraient eu vent.

3) Les autres interdictions

269 *Mita* : Travail et services obligatoires dus par les autochtones. Il existe plusieurs types de mita : travaux agricoles, miniers, ...

270 op cit, p, 19

Les interdictions de jeux de balle collectifs à cette époque n'ont pas concerné seulement l'Amérique. En Europe aussi on préférait que le peuple et les fidèles prient et travaillent plutôt qu'ils jouent. Les interdictions n'ont pas concerné uniquement les jeux sportifs mais aussi un élément que l'on retrouve souvent mêlé à ceux-ci : l'alcool.

a) En Europe aussi ?

En Europe comme en Amérique, une volonté de contrôle de ces pratiques par les pouvoirs politiques sous l'influence de l'Eglise et pour lutter contre l'oisiveté qui irait de pair avec la pratique des jeux sportifs, il y eut aussi une volonté d'interdire certains jeux afin d'en favoriser d'autres comme par exemple l'interdiction des jeux de tables, de billes, de quilles, de balles dont la soule pour favoriser des jeux de guerres (tir à l'arc, afin d'être prêt à la défense du Royaume, c'est ce que dit explicitement l'ordonnance d'interdiction, des jeux précédemment cités, prise en 1369 par Charles V, ordonnance qui n'est que la copie de celle prise en 1337 en Angleterre par Édouard III qui puni de peine de mort tout autre jeu récréatif autre que le tir à l'arc. Dans le contexte moderne, l'Angleterre voit en 1617 la création du *Book of sports* qui régit les pratiques autorisées et interdites, le fait de jouer le dimanche et de ne pas observer le repos contrarie fortement les puritains et qui sera un argument repris par la contre-réforme dans la désapprobation de ces jeux. Ces décisions approuvées par Jacques 1^{er} seront confirmées en 1625 par Charles 1^{er} sous le nom de « *Sunday Observance Act* » permettant de manière déguisée un impôt supplémentaire, en taxant les contrevenants au moyens d'amendes, amendes mises en place en France dès 1588.

Les ordonnances d'interdictions sont donc très nombreuses, et nous pouvons ajouter pour la France en 1543 l'interdiction de création de nouveaux terrains de jeu de paume pour ne pas porter préjudice aux écoliers et étudiants, 1560 reprise avec ajout de celle de 1369, 1586, et encore d'autres. Pour l'Angleterre en 1535, 1547 interdiction d'entretenir les terrains sans permission royale, en 1555 interdiction du football (soule) par l'université d'Oxford, ...

Cependant il est à noter que ces ordonnances d'interdictions ne sont pas efficaces et que les masses continuent de se divertir, tout comme la noblesse qui promeut les pratiques physiques dans un but sanitaire ou de démonstration de force et de supériorité comme dans les tournois de joutes qui perdurent à l'époque moderne. D'ailleurs ces interdits sont destinés au peuple et n'ont pas pour but de faire disparaître la pratique, mais plus de la réserver à l'élite.

Nous remarquons par ailleurs que les jeux de balle collectifs européens, la soule et ses dérivés notamment, ne sont pas si éloignés des jeux américains dans leur forme en de nombreux points. La

socialisation qu'apporte la pratique, le fait de jouer village contre village, le prestige individuel, le moment de catharsis qu'il représente. Mais ils sont très éloignés évidemment du fait qu'ils ne sont pas au cœur de la culture et de la spiritualité des sociétés européennes, ils sont même interdits par les pouvoirs européens. Leur importance n'est donc pas comparable, même si les formes de jeux peuvent se ressembler en certains points.

Cependant, sur la forme aussi nous remarquons de gros points de différences. En effet dans les jeux européens de balle collectifs agonaux comme la *soule*, il n'y a que peu de divisions du travail entre les joueurs et la différenciation entre spectateurs et joueurs est difficile, au contraire du *palin* par exemple, dont la forme correspond beaucoup plus à la définition de sport moderne que nous avons établi à l'aide de celle d'Allen Guttman comme vu précédemment. Le terrain n'est pas bien délimité, les règles insuffisantes, etc.

b) L'alcool

La consommation ou vente d'alcool fut aussi, et pour des raisons que nous imaginons assez bien, souvent interdite aux populations autochtones, pour des raisons religieuses, économiques, ou d'ordre public. Ces interdictions concernaient a priori surtout la vente de vin et il n'est question dans ce que nous avons consulté que de manière exceptionnelle de la *chicha*. Cette omission de la boisson alcoolisée autochtone dans les interdictions est-elle le fait d'une méconnaissance de cette boisson et d'une confusion de celle-ci avec le vin ici utilisé comme terme générique pour parler de l'alcool, ou alors est-ce car ce qu'il faut avant tout c'est empêcher des gentils d'atteindre l'ébriété avec la boisson représentant le sang du Christ ?

III) La surveillance et l'encadrement des jeux comme instrument de contrôle

Pour enrayer l'influence des jeux collectifs de balle auxquels nous nous intéressons ici, tant sur les individus que sur les sociétés les pratiquant, et donc par ricochet sur la société coloniale, il n'existe pas qu'une seule solution qui serait l'interdiction. De plus, nous l'avons vu précédemment, l'interdiction ne fut pas forcément très efficace à plusieurs égards.

Dès lors, le contrôle et l'encadrement des jeux dans une version modifiée de ceux-ci, débarrassés de leurs aspects les plus dérangeants aux yeux des pouvoirs politiques et religieux, apparaissent comme étant une solution adéquate afin de ne pas permettre au jeu de se pratiquer sous les mêmes formes mais plus loin que sous les yeux coloniaux. Il existe aussi la possibilité de favoriser délibérément la pratique d'autres jeux aux dépens de pratiques que les pouvoirs ne trouvent pas

souhaitables. Cependant, la modification des jeux pour les rendre acceptables, du point de vue de la morale religieuse notamment, ou la promotion d'autres jeux, selon les mêmes caractéristiques d'acceptabilité, comporte un risque pour les autorités. En effet elles s'exposent à ce que ces pratiques devenues acceptables soient jouées par les populations coloniales et/ou créoles, d'où le risque d'un certain degré d'acculturation de ces nouveaux joueurs.

1) Contrôle politique et religieux

Le contrôle et l'encadrement permettent de nombreux avantages. Il est plus aisé de voir les pratiques déviantes existantes et donc de les condamner, il est plus facile de comprendre et contrôler les visions et relations politiques ainsi que les tentatives de rébellions. En somme, l'extirpation de l'idolâtrie est facilitée, la répression peut s'exercer de manière plus ciblée, le contrôle de l'espace et des esprits est amélioré, et la vigilance politique à propos de soulèvements potentiels est accrue.

a) contrôle politique anti rébellion et une répression ciblée

Le *palin* bien que possible source de rébellion et d'entraînement à la guerre devient paradoxalement aussi un moyen de contrôle : en effet les parties autorisées sous le regard des autorités avec l'aval de gouverneurs ou évêques, permettent de contrôler le déroulement des parties, le comportement des joueurs et des spectateurs dans celles-ci d'une part, mais aussi et surtout de ce qui entoure ces parties. Il permet donc de tendre à passer d'une pratique rituelle sacrée vers une pratique récréative. Bien sûr ce n'est pas complètement le cas, comme nous le voyons sur la représentation de Frezier : bien que les Espagnols surveillent la partie, celle-ci semble tout de même très éprise de symboles rituels. Mais cette surveillance peut néanmoins permettre de limiter les portées politiques et potentielles rebellions qu'il peut en découler.

La surveillance est donc aussi un meilleur moyen de cibler la répression envers les contrevenants aux nouvelles consignes. Voir en quels lieux celles-ci sont le plus difficilement appliquées Pour les contrevenants il y a donc une possibilité d'être puni immédiatement selon les sanctions en vigueur.

b) un plus grand contrôle de l'espace et des esprits

Les missions guaranies semblables aux *aldeias* non lointaines du Brésil, favorisent le regard et le contrôle jésuites sur les attitudes et pratiques autochtones. Ce contrôle est favorisé par ce lieu de vie

fermé au centre duquel se trouvent l'église et une grande place (les termes exacts) et par le fait que les Jésuites y vivent au milieu des autochtones. Les autochtones soumis au regard et au contrôle permanent des Jésuites ne pouvaient donc pas développer d'activités collectives libérées du regard des Jésuites, du moins pas en dehors des murs des missions d'évangélisation. Des activités comme la chasse, la natation, ou bien encore des activités ludiques de compétition comportant tout matériel potentiellement dangereux comme des arcs ou des lances, étaient donc impossibles.

Nous comprenons donc aisément que le développement d'une activité comme le *mangai nemboçarai* fut idéal pour les Jésuites car elle permettait de laisser un moment de liberté aux autochtones, d'expression de leur culture et de défolement, tout en pouvant avoir un regard sur eux sans s'inquiéter d'un potentiel danger pour la sécurité de la mission (fuite, rébellion, dommages corporels, ...) un moyen d'acceptation de leur nouvelle condition.

c) faciliter l'extirpation de l'idolâtrie

En surveillant et en encadrant ces jeux, cela permet aux autorités de voir quelles sont les mauvaises pratiques, adorations, préparations rituelles, degré de violence trop important... Ces mauvaises pratiques identifiées, il devient alors plus aisé d'en modifier les aspects dérangeant. En modifiant ces aspects l'extirpation de l'idolâtrie est facilitée. C'est un bout supplémentaire du chemin effectué vers l'abandon des pratiques d'adorations et impies des autochtones, un pas supplémentaire donc vers le sauvetage de leurs âmes, un pas supplémentaire vers l'établissement d'une société coloniale débarrassée des pratiques païennes et pouvant fonctionner sur le modèle européen vers la production de richesses.

d) Autres bénéfiques

La surveillance des parties et leurs encadrements permettent en outre de laisser une soupape aux populations autochtones, évitant peut-être de voir une partie de la population se joindre aux rébellions, ou alors de sombrer dans une dépression trop importante qui ne serait pas profitable aux autorités coloniales. Cela permet aussi de servir de thermomètre aux colons au sein de la population autochtone, de mesurer le degré de tension qui y règne, afin de prévenir de possibles soulèvements. Aussi le quadrillage du territoire s'en trouve renforcé.

2) favoriser certains jeux

Un stratagème simple ressort des sources et de notre analyse pour détourner les populations de certains jeux qui vont à l'encontre de la morale ou des objectifs des autorités. Ce stratagème consiste simplement à favoriser certains jeux au profit d'autres ou d'autres pratiques culturelles, afin de tendre vers l'idéal des autorités. C'est donc une action plus insidieuse et discrète que l'interdiction ou la surveillance des jeux incriminés. Elle présente donc l'avantage de ne pas être frontale et donc de ne pas susciter de réactions hostiles, et si elle fonctionne son effet n'en sera que plus important, les populations ayant l'impression que la pratique intense de ce jeu vient de leur volonté propre.

a) pour un meilleur contrôle

Un des buts pour les autorités de favoriser une pratique plutôt qu'une autre, voire de la promouvoir est d'avoir un meilleur contrôle sur les populations. Ainsi pour ce qui concerne les Jésuites dans les missions guaranies du Paraguay, la tolérance et la promotion du *manga nemboçarai* à la condition de certains critères, leur permet de garder à l'œil la population pendant ses activités physiques et de divertissement. Activité ne comportant pas d'éléments allant à l'encontre de la morale chrétienne et donc tout à fait réalisable sous condition qu'elle se pratique sous la surveillance des Jésuites ainsi que dans les lieux et la temporalité choisis par ces derniers. Le jeu de balle avec les pieds est donc en adéquation avec les critères jésuites, au contraire d'autres pratiques divertissantes des guaranis. Les jeux de lances, de courses ou de chasse, ne sont pas vus d'un bon œil par les missionnaires, ceux-ci étant plus difficilement contrôlables car nécessitant de se dérouler en dehors de la mission dans un espace plus vaste.

Il est aussi fondamental de voir que les Jésuites pourtant produits de la contre-réforme ont récupéré ce refus du divertissement exprimé par le calvinisme et un certain courant de la contre-réforme. En effet les Jésuites ont inscrit au cœur de l'école la pratique de jeux de balle, jeu de paume, courses, soule, ... Avec la pensée que les divertissements doivent s'exercer dans le cadre de la nature bienfaitrice dès lors qu'ils sont réglés et cadrés. Il n'est donc pas surprenant de les voir promouvoir ici le jeu de balle avec les pieds, à partir du moment où celui-ci est cadré dans l'espace et le temps²⁷¹.

b) pour des caractéristiques en accord avec le projet politique

271 TURCOT, *op cit*, p.314

Un meilleur contrôle des populations donc, mais aussi des pratiques ne venant pas contrarier le projet politique. Il est évident que laisser la population autochtone se divertir au moyen de jeux d'une durée assez longue et dans un espace vaste, c'est prendre le risque pour les missionnaires de laisser une trop grande liberté qui pourrait permettre l'émancipation des populations s'adonnant à de telles pratiques, un goût des grands espaces et de liberté, un apprentissage ou du moins un perfectionnement de la chasse et un développement des capacités en des jeux pouvant aider lors de la guerre comme les concours de lances. C'est aussi prendre le risque de donner l'opportunité à la population de se souvenir ou de prendre conscience de sa capacité à vivre libre et indépendante dans son environnement au moyen de sa culture.

Nous comprenons donc en quoi le choix d'une pratique jouée dans la mission selon le temps religieux des Jésuites et sans danger pour la stabilité politique de l'organisation jésuite, était idéal ou du moins un moindre mal pour les missionnaires, par comparaison avec les concours de lances, les parties de chasse, les courses sur terre ou dans l'eau.

3) les bénéfices et risques de l'adoption

Nous l'avons vu, l'interdiction est de mise pour le *palin* car celui-ci est relié au spirituel et religieux. L'adoption se fait donc de manière naturelle et n'est pas encouragée. Le pouvoir a peur aussi bien du côté religieux que de l'aspect culturel, et ici nous voyons bien qu'inconsciemment les colons ont intériorisé que la culture passe par le jeu. Bien que l'adoption du jeu puisse être utile à mettre à leur profit en cas de stratégie politique clairement établie, le risque de voir une acculturation trop importante de la population coloniale est trop grand pour le prendre. Une légalisation, sonnait de fait déjà comme une adoption.

L'adoption de ce jeu par la population coloniale et créole résulte du fait que ce jeu soit similaire à un jeu déjà pratiqué en Espagne, à la simplicité des règles, à la facilité d'accès immédiat au plaisir dans le jeu, sans besoin d'avoir une grande habileté technique requérant une longue expérience.

a) Permettrait de modifier le jeu de l'intérieur afin de restreindre à son aspect ludique

L'adoption du *palin* par les populations créoles et coloniales avec l'assentiment des autorités aurait peut-être permis d'établir une plus grande proximité avec les populations pratiquantes et ainsi les convertir à la culture et religion coloniale plus facilement en se servant de la pratique comme d'un moment de catéchisme, en profitant de l'attention des populations pour partager les bonnes

conduites chrétiennes. S'il le faut en remplaçant les esprits et objets invoqués et adorés par des éléments chrétiens, au risque de se voir développer des pratiques syncrétiques.

Dans un autre scénario il aurait pu servir de lien unifiant entre les créoles, autochtones et métisses, pour la création d'une nouvelle société. Ceci se faisant une fois le jeu débarrassé de ses aspects rituels et spirituels, l'adoption par le plus grand nombre de créoles et métisses d'une pratique modifiée et débarrassée de toute idolâtrie, se recentrant sur une pratique purement ludique, permettant à cette nouvelle pratique dépourvue de paganisme de prendre le pas petit à petit chez les pratiquants autochtones sur le *palin* rituel et ainsi d'avancer dans l'extirpation de l'idolâtrie, ou du moins enlever aux Mapuches un outil spirituel.

A partir du début XIXe siècle, la société coloniale chilienne a voulu désacraliser la pratique, en la faisant passer de pratique rituelle mapuche à pratique folklorique chilienne, et c'est en partie ce qu'ils ont réussi à faire. C'est comme tel qu'est traité le *palin* par les historiens fin XIXe et début XXe.

b) obstacles

Bien sûr cette uchronie est simpliste et facile à imaginer aujourd'hui. Il faut en effet tenir compte de plusieurs données, d'abord le risque que l'adoption ne déteigne pas sur les autochtones mais au contraire sur les populations créoles et coloniales, car on imagine assez bien le scandale pour l'Église et la couronne espagnole. Et l'adoption institutionnalisée d'une pratique autochtone aurait été critiquée par l'Église et reviendrait en plus à les considérer d'une certaine manière comme les égaux des Européens.

De plus, de par le caractère intrinsèque du jeu pouvant mettre en danger physique les joueurs, le risque économique est aussi à considérer, bien que concernant l'adoption de telle pratique l'impossibilité soit surtout religieuse, morale et politique.

c) danger de l'acculturation

Le danger principal d'une adoption par les populations coloniales, créoles, métisses, vivant dans la société coloniale pour les autorités, serait d'assister à une forme d'acculturation de ces populations sur certains points, en conséquence par leur pratique du *palin*. Ils pourraient se laisser imprégner de certains éléments rituels de ce jeu et donc s'éloigner du christianisme ou du moins se rapprocher des représentations et paradigmes mentaux de la population autochtone. A un degré encore plus haut il

pourrait même être question d'un syncrétisme culturel sur les bases culturelles des autochtones, avec une vision du christianisme teintée d'éléments de la cosmovision mapuche. Ils pourraient aussi simplement durant les parties adopter les pratiques spirituelles autochtones d'aide à la performance, en réalisant une préparation rituelle avec les autochtones avant les parties, etc.

Les dangers de l'adoption de la pratique ne sont pas seulement des hypothèses uchroniques. En effet au fur et à mesure de l'implantation des colons près des territoires mapuches, le *palin* fut pratiqué par de plus en plus de personnes dans la société coloniale (créoles, métis, autochtones), et devint dans une certaine mesure symbole d'une certaine acculturation, bien que moins courante qu'en d'autres régions d'Amérique ibérique. Nous pouvons dire que la pratique du *palin* a fait partie du processus de créolisation de la société à un moment donné. Et c'est en partie en constatant cela, que les autorités religieuses et politiques ont réagi en prenant des ordonnances d'interdictions et de punitions.

Nous avons une preuve de la propagation rapide de la pratique, effectivement lors de la deuxième prohibition : nous voyons l'apparition de punitions différentes en fonction du statut et de la caste de l'individu. Deux grilles de lecture de punitions en fonction du cas où l'individu est autochtone ou créole, ce qui signifie donc que la pratique par les créoles n'était pas rare. D'ailleurs la pratique, lorsqu'elle est jouée par les créoles est appelée par certains historiens dont Eugenio Perreira Salas « *chueca criolla* »²⁷². Ainsi dès 1647 il est attesté que des Espagnols ou des créoles jouaient au *palin*.

« *la persona noble y de calidad. por primera vez, 100 pesos de multa. y a la segunda enviados a la guerra por dos años; a los indios se les darían cien azotes por primera vez y seis años de condena si reincidían* »²⁷³

(la personne noble et de qualité, pour la première fois, 100 *pesos* d'amende. Et à la deuxième fois fois envoyés à la guerre pour deux ans ; aux Indiens sera donné cent coups de fouets pour la première fois et six ans de condamnation s'ils récidivent)

272 PEREIRA SALAS Eugenio, *Juegos y alegrías coloniales en Chile*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1947. p.128

273 *Ibid*

Le jeu a été pour les autorités coloniales un formidable outil pour lutter contre la spiritualité des autochtones et imposer la leur. Que ce soit au moyen d'interdictions accompagnées de punitions pour le cas du *palin*. Ou de la promotion d'un jeu autochtone comme temps récréatif dans les missions guaranies, et ce dans le même but finalement que les interdictions du *palin*, à savoir lutter un maximum contre la possibilité pour les peuples autochtones de pouvoir continuer à vivre sa culture et sa spiritualité, et lutter contre l'oisiveté ou l'ébriété de ceux-ci dans un but économique. De plus, le jeu étant pratiqué de manière indifférente par les femmes et les hommes, il était important de mettre fin à ce moment de promiscuité publique entre sexes différents. Mais il a aussi été un moyen de résistance pour les populations autochtones pratiquant ces jeux de balle. Un moyen de résistance symbolique, en tant qu'objet culturel permettant la continuité de la pratique spirituelle. Mais aussi un moyen de résistance effectif, la pratique agissant comme lieu de formation physique pour la guerre et moment de réunion politique.

Dans le cas du *palin*, le jeu de balle est à la fois le reflet et un vecteur de la possession par les autochtones de leur propre histoire, le jeu permettant aux autochtones d'avoir l'espoir de s'extirper d'une destinée de victime et de pouvoir espérer être les maîtres de leur destin ou au moins acteur par une résistance à leur domination, de leur propre histoire. Pratique qui va dans le sens d'outils de résistances au sud du Bío Bío et à l'acculturation (ou transculturation) des colons et créoles au nord de cette frontière fluviale, ceux-ci prenant un peu des traits des pratiques autochtones.

Au contraire, dans le cas du *mangai nembosarai*, le jeu de balle semble ici être le reflet et aussi un vecteur de la dépossession des autochtones à pouvoir faire un choix concernant leur propre destin. Ce jeu semble condamner les autochtones à être sous la domination des Occidentaux, et à les cantonner à un rôle de victime n'étant même pas acteurs de leur domination. Pratique qui va dans le sens d'une adaptation, adaptation à l'espace et au regard des missionnaires.

Cependant, bien qu'il soit intéressant d'étudier ces pratiques pour savoir dans quelle mesure elles ont pu jouer un rôle dans la colonisation, il est important de dépasser cette notion et de noter que le jeu est aussi un moyen d'agencéité²⁷⁴ et qu'il peut contribuer à expliquer une acculturation (ou transculturation ou transformation à vérifier) et adaptation en une nouvelle définition de l'autochtone en présence coloniale, en dépassant la vision des autochtones en victimes/vaincus ou en résistants. Le jeu comme partie prenante des reconfigurations coloniales.

274 de CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. "De l'observation à la conversation : le savoir sur les Indiens du Brésil dans l'œuvre d'Yves d'Évreux", *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs : XVIe-XVIIIe siècle*. Madrid : Casa de Velázquez, 2011, pp. 269-293.

Chapitre 6 : Significations autochtones et reconfigurations coloniales

Comme nous l'avons bien vu, ces jeux ont des fonctions pour la société et les individus la composant, mais sont aussi porteurs de significations pour leurs pratiquants comme pour la société. Ces significations peuvent être culturelles et/ou spirituelles, et peuvent donner à ces jeux le pouvoir d'être des instruments politiques, de servir d'outil de dialogue ou encore de résolution de conflits. Une telle importance dans la société autochtone confère nécessairement un rôle lors des reconfigurations coloniales. Lorsque la pratique est autant au centre de la culture, elle est aussi caractérisante de la société.

I) Une imbrication dans un ensemble culturel et spirituel

Ici c'est bien du jeu lors de cérémonies dont nous parlerons et non pas du jeu que l'on pratique quotidiennement de manière récréative pratiquée par tout un chacun (enfants, jeunes adultes, etc) lui-même découlant de la forme de jeu ritualisée.

Nous allons voir qu'effectivement, comme nous l'avons avancé et vérifié tout au long de notre travail, la pratique du *palin* et du *toki* est on ne peut plus ritualisé et que concernant le jeu mapuche, elle s'inscrit au cœur de la culture et des représentations du monde.

1) Un contexte de jeu ritualisé

Un des éléments principaux permettant de comprendre tout de suite, que le jeu de balle à l'aide de cannes se jouant au Chili ou le jeu de balle avec la tête se jouant dans le contrefort des Andes dans les *yungas* boliviennes, sont des jeux rituels relevant autant de la spiritualité que de l'effort et du défi physique et agonal, est le contexte dans lequel se jouent les parties dans leur forme solennelle. Les moments de jeu et ce qui l'entoure sont révélateurs.

a) pratique lors de moments clefs/exceptionnels

Le jeu de *palin* rituel comme celui du *toki* se pratiquent lors de moments particuliers. Si nous n'avons que peu d'indices et de sources nous spécifiant le moment de jeu du *toki*, sa description

nous indique que le jeu de manière rituelle est pratiqué lors de fêtes pouvant se situer au moment des semailles ou des récoltes, ou bien encore lors de rencontres entre villages, fêtes spirituelles, etc. Pour ce qui est du *palin*, le jeu peut aussi bien intervenir dans un contexte politique de résolution de conflits, dans un échange entre villages, pour des fêtes spirituelles au moment des solstices, etc. Mais il sera, dans cette version organisée, toujours entouré de cérémonies spirituelles, comme nous l'avons vu précédemment. Le *nguillatun* et tout son contexte sacré le précèdent et les grandes fêtes de « banquets » s'en suivent. Ces jeux sont simultanément des rites perçus comme tels par les spectateurs et les participants qui y apportent le même respect que dans une quelconque cérémonie sacrée capitale et ils se déroulent comme des cérémonies.

b) expression de la culture par l'échange, le don et contre-don

Le jeu pratiqué de cette manière rituelle et chargée de spiritualité est une manière d'exprimer la culture par l'échange. C'est-à-dire que telle communauté accueillant le rassemblement se doit de fournir une cérémonie spirituelle d'une part, et festive d'autre part, qui soit de haut rang. C'est-à-dire qu'elle doit veiller au bon accueil de ses hôtes avec tout le nécessaire en alimentation, boissons, etc. Et cet accueil implique un retour proportionné des visiteurs se transformant plus tard en hôtes à leur tour. Cela fonctionne sur le principe du don contre-, mis en exergue par Marcel Mauss.

Indépendamment de la victoire ou de la défaite de l'équipe receveuse, celle-ci se doit de bien accueillir ses hôtes, le résultat de la partie étant la volonté des esprits auxquels il convient de se plier.

Cet aspect de la culture de l'échange se manifeste aussi par la présence des prix et paris venant ajouter de la matière à l'enjeu des parties et au rituel du don contre-don, montrant à son amphitryon ou à son invité ce que l'on est prêt à mettre en jeu en signe de respect et d'amitié. La présence de deux locutions mapuche dans le dictionnaire de Luis de Valdivia (cf p.81) désignant le fait de parier ou de dire ce qui est mis en jeu, nous indique la place importante que ceux-ci avaient lors des parties de *palin* rituelles.

Nous noterons que pareil système de paris se retrouve dans le contexte des parties en Amérique du Nord.

Les jésuites François du Pèron et Pierre de Charlevoix rapportent que les Hurons vont jusqu'à miser un moment de leur liberté, paris sur les vêtements, nourritures. Ces actions n'étant pas réalisées par appât du gain mais dans le but de pouvoir perdre quelque chose de précieux et donc de donner encore plus de soi-même pour gagner la partie, et aussi simplement pour l'acte de parier, acte encouragé par les maîtres spirituels.

Les paris deviendront sources de condamnation/prohibition car ils appauvrissent les autochtones et sont donc source d'instabilités, ils sont moins efficaces au travail s'ils n'ont pas de nourriture, et se retrouvent nus lorsqu'ils perdent leurs habits mis en jeu. Ce qui n'est pas compatible avec le modèle de société occidentale et donc existe la crainte que la population coloniale se mette à parier (exemple des britanniques et du fort Michilmackinac en 1763)²⁷⁵.

c) réunions spirituelles

Ces parties se jouent donc dans un environnement éminemment spirituel et sacré. La ou les parties se déroulent le lendemain des cérémonies spirituelles lors desquelles le *palin* prend une place centrale en plus des rites habituels. Les joueurs participent aux prières de la *machi* et accompagnent sa transe en dansant, chantant et frappant leurs *weño* les uns contre les autres, et les prières sont destinées à la balle afin que celle-ci soit favorable à son camp.

Il s'agit par exemple d'envoûtement de la balle afin que celle-ci soit favorable aux joueurs de son camp, et aussi pour que lors des parties la balle soit réceptive aux chants de la *machi* et des spectateurs essayant d'attirer la balle de l'autre côté de sa ligne afin de marquer un point.

Les invocations faites à la balle pour que celle-ci soit de leur côté est un élément de plus attestant de la portée sacrée du *palin* dans la cosmovision mapuche.

Synode de 1626 :

« *usando de muchas ceremonias diabólicas con la bola con que han de jugar* »²⁷⁶
(faisant beaucoup de cérémonies diaboliques avec la balle avec laquelle ils jouent)

Sur le même sujet, Diego de Rosales :

« *muchas invocaciones de el demonio para que la vola les sea favorable* »²⁷⁷
(beaucoup d'invocations du démon pour que la balle leur soit favorable)

275 VENNUM, *op cit*

276 Gonzalez de Salcedo Francisco et Oviedo Cavada Carlos, *Sinodo Diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626 por el ilustrisimo señor ...*, Universidad Catolica de Chile, Instituto de Historia., Santiago de Chile, 1964 [1626] p.335

277 *op.cit*, p. 170

Nous voyons ici que les pratiques mapuches fonctionnent sur le même modèle que ce qui pouvait se faire en Amérique du Nord lorsque les chamans intervenaient pour affaiblir un adversaire fort ou simplement pour réussir. Ont lieu aussi des cérémonies et danses le soir précédant la rencontre²⁷⁸. Le jeu se déroule donc le lendemain, puis vient le temps du banquet. Ces événements se déroulent donc sur plusieurs jours, et nous montrent que le jeu est au cœur même de la spiritualité mapuche.

2) Immersion dans le monde spirituel

Le *palin* pratiqué de manière rituelle demande aux joueurs et spectateurs une immersion totale dans la cosmovision mapuche.

Nous n'allons pas faire ici une analyse poussée de la cosmovision sud américaine, mais plutôt un survol rapide des grands principes qui s'appliquent à la plupart des cultures holistes. Nous voulons simplement examiner la place des êtres humains dans cette cosmovision et comment ils s'intègrent dans celle-ci, afin de pouvoir avoir quelques clefs d'analyse des rituels pratiqués.

De manière rapide, nous pouvons dire que la notion de cosmovision affirme l'insertion des humains dans un univers spirituel plus large et préconise la ritualisation comme moyen d'assurer l'harmonie cosmique.

La cosmovision américaine est culture holiste liée au domaine sacré, l'individu prétend incarner la divinité intérieure qu'ont tous les êtres vivants, les divinités sont associés aux êtres vivants qui vivent sur la même terre mère partagée. Atteindre la divinité intérieure est la raison d'être de tous les être vivants et guide l'être social au travers de certaines normes et cadres. Cette vision induit un passage de conscience individuel à une conscience de groupe ayant sa place au sein d'un tout, d'un ensemble environnant interdépendant.

La cosmovision mapuche est donc une vision holistique du monde, faite de lien d'interdépendance entre l'ensemble de ce qui constitue le monde environnant. Entre la nature, les hommes, les esprits, etc. C'est donc une culture qui a émergé de la relation directe entre l'être social et la nature, c'est une relation intégrale entre l'être humain et la nature. L'être humain faisant partie de la nature, du cycle naturel, d'un écosystème comprenant d'autres vies égales à celle de l'homme²⁷⁹.

a) un moment sacré

278 CULIN, *op cit*, p. 576

279 INOSTROZA Katherine *Le rapport intégral entre l'être humain et la nature à partir de la cosmovision ancestrale mapuche*, Université de Concepción, Chili, 2006

Dans les sources, plusieurs indices nous permettent d'affirmer que le *palin* n'était pas qu'un simple jeu de divertissement ou même d'entraînement à la guerre. En effet il est clair dans plusieurs sources que celui-ci faisait partie intégrante de la cosmovision mapuche et du monde sacré, contrairement par exemple au *fútbol guarani* qui, pour ses pratiquants n'avait d'autre but direct que celui lié aux jeux.

Ce que nous enseigne l'article consacré à l'interdiction du *palin* issu du synode de 1626 (p.335) est que le *palin* est fortement ancré dans la sphère sacrée des populations Mapuches. En effet dans ce texte il est mentionné que les participants se retrouvent la veille de la partie et semblent pratiquer des danses incantatrices et s'adonner à des beuveries. Il apparaît que nous avons ici la définition du *Nguillatun*²⁸⁰ et *Cahuin*²⁸¹, qui sont deux rassemblements culturels mapuches.

« invocando al demonio la noche antes y hablando con él y ofreciendole cosas para que les haga ganar...y adorando y reverenciando al demonio con reverencia sola debido a Dios »²⁸²

(invoquant le démon la nuit avant et parlant avec lui et lui offrant des choses pour qu'il les fasse gagner... et adorant et vénérant le démon avec révérence seulement dû à Dieu)

Très clairement il s'agit donc de la représentation d'une réunion culturelle où les participants célèbrent une mystique sacrée, et se rassemblent dans le cadre de beuveries. Ces deux réunions allant souvent de pair, séparées par la partie de *palin*, et ne formant qu'une du point de vue des colons.

Le fait que le texte nous mentionne que la cérémonie d'invocation du « démon » se déroule une nuit avant la partie nous montre bien l'appartenance totale du *palin* au sacré puisqu'il est incorporé de fait aux festivités.

La présence d'objets, faisant partie à part entière du monde sacré mapuche, sur les dessins d'Alonso de Ovalle et de Amédée Frezier (cf annexe 2) en constitue une preuve tangible.

En effet le *kultrun*, tambour utilisé lors du *nguillatun* et objet principal représentant le sacré, est représenté par Ovalle au centre du dessin en arrière-plan, suspendu à un arbre comme étant peut-être un objet mis en jeu, et quoi qu'il en soit représenté au centre ce qui signifie son importance primordiale lors de ces parties et accrédite l'hypothèse d'une pratique faisant partie du sacré. Et cela

280 *Nguillatun* : signifie demander/implorer/supplier en mapudungun. Cérémonie religieuse mapuche se déroulant sur quelques jours, et lors de laquelle les participants prient le monde spirituel pour une prospérité futur.

281 *Cahuin* :rassemblement pour boire et s'enivrer/beuverie

282 de ROSALES, Diego, *op cit*, p.335

d'autant plus que le dessin de Frezier montre le tambour sacré de la *machi*²⁸³ présent au premier plan avec une série d'autres objets appartenant à la culture mapuche. Outre le *kultrun*, sont aussi représentés sur ce dessin d'autres instruments utilisés lors des cérémonies rituelles, tels que le *piflica*²⁸⁴ ou la *trutuca*²⁸⁵. La présence en arrière-plan d'un groupe mapuche reconnaissable par les *wayki*²⁸⁶ tenues à la verticale et la présence d'un drapeau combiné à la description de ceux-ci faite par l'auteur, qualifiant ce rassemblement de « *Cahuin* ou fête des Indiens », nous indique ici encore que la pratique du *palin* est incluse dans le sacré. Même si les Mapuches ne pouvaient peut-être pas réaliser leurs cérémonies comme ils l'auraient voulu sous le regard des gardes espagnols, le fait qu'ils se réunissent pour une « fête » est déjà significatif.

Pour Eric Dunning, les regroupements de manifestation sportives avec excitation intense relèvent du sacré en raison de l'effervescence collective provoquée²⁸⁷. Ici ils relèvent d'autant plus du sacré qu'ils ne viennent pas combler la désuétude du fait religieux, mais se confondent avec le religieux. La manifestation sportive relevant du sacré n'est donc ici pas seulement un fait sociologique, mais aussi un état de fait culturel.

b) manière de faire vivre et célébrer les ancêtres

Au contraire des prières ou des offrandes rendant les ancêtres présents en tant que destinataires, le jeu, lui, permet de représenter les ancêtres, de les ressusciter en quelque sorte pendant le temps du jeu. Les différents rites existant pour convoquer l'esprit des ancêtres sont des pratiques existant aussi en Amérique du Nord où le chaman pour pouvoir gagner la partie, convoque les esprits des ancêtres à la manière de la *machi*²⁸⁸.

Nous l'avons vu le lieu de jeu est sacré de par des raisons propres aux jeux de balles collectifs de compétition et réglementé, d'une part, et d'autre part car ici il se déroule sur des lieux choisis pour renforcer cet aspect sacré en liant le terrain de jeu avec les ancêtres ou les esprits. Les terrains pouvant être près des lieux où les ancêtres étaient enterrés ou alors lieux de cérémonies spirituelles. C'est alors un moyen de rendre « vivant » et célébrer les ancêtres.

283 *Machi* : Chaman, guide spirituel et guérisseur dans la culture mapuche. Souvent une femme bien que cela ne soit pas une règle absolue.

284 *Piflica* : mot Mapudungun désignant un instrument à vent ressemblant à une flûte. Frezier le traduit par « sifflet »

285 *Trutuca* : mot Mapudungun désignant un instrument à vent ressemblant à une trompête et traduit comme tel par Frezier.

286 *Wayki* : mot mapudungun désignant la lance de combat traditionnelle mapuche.

287 *op. cit.*, p. 305

288 CULIN, *op cit.*, 578

Diego de Rosales souligne que les *Caciques* et la noblesse autochtone choisissaient entre autres des lieux près des terrains de jeu de *palin* pour se faire enterrer, car ceux-ci revêtaient une importance symbolique. Que le lieu de sépulture des élites autochtones puisse être proche des terrains de jeu de *palin* au même titre que de *rewe*²⁸⁹ est une autre preuve de l'ancrage du jeu dans la symbolique sacrée mapuche. Le *rehue* ou *rewe* est le totem sur lequel la *machi* monte pour entrer en transe et prier lors de cérémonies, souvent au pied d'un arbre sacré.

« Pero los caciques y indios nobles, para que su memoria quede para siempre, se hazen enterrar en los cerros mas altos y en los lugares donde se juntan a jugar a la chueca o en los Regues²⁹⁰ que son los lugares donde se juntan a tratar las cosas de importancia »²⁹¹

(Mais les chefs et nobles indiens, pour que leur mémoire perdure pour toujours, se font enterrer sur les collines les plus hautes et dans les lieux où ils se rassemblent à jouer à la *chueca* ou sur les *Regues* qui sont les lieux où ils se rassemblent à traiter des choses importantes)

Un autre fait permettant d'affirmer que le *palin* permet de se connecter aux ancêtres se passe pendant la cérémonie de la balle. La célébration de la balle appelée *perulpalin* ou *purunpalin* comporte le chant magique *Kallfulikan* et est à destination uniquement des joueurs. Les joueurs sont avec leurs bâtons, diriger par les *lonkos*, la cérémonie et le chant se déroule en présence du crâne d'un ancien meilleur joueur de *palin* de sa communauté. Le nom donné au crâne est *Kallfulikan* et donne son nom au chant accompagnant cette cérémonie. Le *kallfulikan* est une invocation à l'esprit de cet ancien grand joueur, et pour but de renforcer ses aptitudes, et donc ses chances de gagner. La cérémonie se déroule après le *nguillatun*, et sert aussi à élaborer la tactique de la partie et à se répartir les rôles entre les joueurs²⁹². Cette cérémonie suivant le *nguillatun* est aussi en certaines communautés appelées *elkonan* en plus des appellations vus plus haut *perulpalin* ou *purunpalin*. Cette description du *kallfulikan* correspond parfaitement à ce que les chroniqueurs ont décrit dans les sources et plusieurs passages que nous avons mis en avant au cours de ce travail.

289 *Rewe* : mot mapudungun désignant un totem servant d'autel lors des cérémonies mapuche en symbolisant la connexion avec le cosmos.

290 Ici par *Regue* il faut comprendre, *Rehue* : mot issu du mapudungun *Rewe*

291 *op.cit*, p. 164

292 OYARCE Ana Maria et GONZALEZ Ernesto, « Kallfulikan, un canto mapuche. Descripción etnográfica, análisis musical y sus correspondencias con el aspecto literario », *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, Vol 2, 1986, Universidad de la Frontera. p. 246, 247

c) connexion aux divinités

La connexion avec les esprits et divinités s'établit de différentes manières. Nous avons vu une de celles-ci lors du recours aux divinités afin que la balle soit favorable, nous voyons ici une autre connexion faite au cours de préparations rituelles précédant les parties. Ces préparations, tout comme l'envoûtement de la balle vu plus haut, ayant généralement lieu la nuit précédant les parties, après le *nguillatun*.

Ces préparations sont ici directement effectuées par les joueurs. Elles consistent à baptiser, bénir, les bâtons et la balle, les purifiés avec du sang d'agneau, incruster des griffes de rapace dans le bâton pour gagner en vitesse. S'incruster de la poudre d'os de bêtes sauvages sous sa peau tout comme le font aussi les guerriers avant de partir en guerre, ou encore imprégner son bâton de sève de plantes donnant des démences afin de porter atteinte à l'adversaire.

« *los hombres se visten de animales con desenvoltura y supersticiones malas* »²⁹³

(les hommes s'habillent en animaux avec désinvolture et mauvaises superstitions)

C'est ici encore des éléments comparables avec la pratique des peuples d'Amérique du Nord dont les chamans tentaient d'ensorceler les crosses, les balles, et même d'affaiblir les crosses des adversaires, grâce au pouvoir des ancêtres²⁹⁴.

L'affrontement entre les deux équipes pouvant donner l'impression d'être presque avant tout un duel de chaman.

L'autre élément principal effectuant la connexion avec les divinités durant les parties est la présence de la *machi* et des spectateurs aux abords du terrain, ceux-ci ayant un rôle éminemment spirituel.

Durant la partie les spectateurs se placent derrière les lignes d'en-but des équipes qu'elles soutiennent, ils chantent et dansent au rythme des instruments dans le but d'attirer la balle afin de faire marquer un point à leur équipe²⁹⁵. La *machi* donne le rythme à l'aide du *kultrun*.

293 PERREIRA SALAS, op cit, p. 128

294 CULIN, op cit, p. 568

295 OYARCE Ana Maria et GONZALEZ Ernesto, « Kallfulikan, un canto mapuche. Descripción etnográfica, análisis musical y sus correspondencias con el aspecto literario », *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, Vol 2, 1986, Universidad de la Frontera. p. 258

3) L'expression de savoirs culturels et matériels

Analyser ces jeux de balles est aussi un moyen d'examiner les savoirs techniques et culturels des peuples jouant à ces jeux en examinant les accessoires de jeux ou faisant partie du contexte. Ceci nous renseignant sur d'autres aspects de la vie quotidienne, en effet un objet pouvant servir dans un jeu de balle peut aussi servir pour effectuer une construction, pour soigner une blessure, dans un conflit guerrier, pour la chasse, la pêche, etc.

a) outils de jeu

En lisant les descriptions et en regardant les croquis présents dans les sources concernant les cannes, les raquettes, les balles en caoutchouc ou en bois recouvertes de peau animal, le venin de plante sur les crosses, etc. Nous pouvons à partir de ces descriptions et représentations émettre des hypothèses, quant à des utilisations annexes qui pourraient être faites avec ces matériels, qu'il conviendrait de vérifier.

Nous pouvons par exemple penser que le latex servant à confectionner les balles puisse aussi servir à confectionner des torches, construire des contenants, en faire une utilisation médicale. Aussi nous pouvons légitimement penser et d'autant plus après la lecture des sources que les cannes aient pu servir lors de conflits belliqueux, pour chasser ou d'un ustensile utile en diverses situations quotidiennes. La connaissance du venin des plantes pouvait lui aussi servir lors de conflits belliqueux ou de la chasse ou bien pour la sphère médicale. Les raquettes souples pour attraper la balle pouvaient-elles servir pour pêcher ou pour attraper certains animaux ?

b) instruments de musique et vêtements cérémoniels

Le contexte environnant les parties nous donne lui aussi des indices sur la culture matérielle, et savoirs techniques existant chez ces peuples. C'est ainsi que l'examen de ces jeux dans les sources nous donne à voir la description de divers instruments de musique, de vêtements, révélateur des techniques de fabrications et du travail du bois ou de la laine par exemple.

Nous voyons ici que nous avons bien affaire à une pratique rituelle ancrée dans la sphère spirituelle, en effet la *palin* lorsqu'il est pratiqué de manière rituelle s'exerce dans un contexte culturel riche et plongé très profondément dans l'univers spirituel des participants qu'ils soient joueurs ou

spectateurs. Ces participants au moyen de plusieurs techniques essayent de faire intervenir les esprits de la nature ou des ancêtres afin d'essayer de gagner la partie permettant de vérifier les volontés et présages des esprits. Nous aurions aussi aimé pouvoir faire une analyse détaillée de la pratique du *toki* pour mettre en exergue son ancrage dans la sphère spirituelle, mais malheureusement nous ne pouvons ici ajouter rien de plus à ce qui a déjà été dit concernant cette pratique comportant des danses rituelles et possiblement mimant le mouvement solaire et lunaire à la manière du jeu de balle mésoaméricain.

II) Instrument politique

Si, comme nous l'avons vu, le *palin* est un outil de résistance, c'est en partie car c'est un instrument politique important. Non seulement le jeu lui-même, mais aussi le moment où celui-ci se déroule et son contexte de réunion avec son imbrication rituelle dans la sphère culturelle et spirituelle. Moment de réunion entre membres d'une même communauté, c'est un outil de socialisation. C'est aussi un moment de rencontre entre communautés, il sert de prétexte à la rencontre, aux échanges et au maintien de relations politiques. Il a la même utilité à l'échelle politique pour un village que sociale pour un individu.

Tout comme la *soule* au Moyen-Age en Angleterre, le *palin* a-t-il servi à la résolution de conflits entre communautés, soit en réglant des comptes par un excès de violence vengeresse ou lors d'organisation de parties servant à apaiser des relations et/ou à prendre des décisions concernant des désaccords ?

Le *palin* a pu être utilisé à des fins politiques, l'issue d'une partie donnant un pouvoir décisionnaire au vainqueur sur un sujet de désaccord entre les deux groupes s'affrontant. C'était donc dans ce cas précis un outil pacifique de résolution des conflits. Concernant le jeu de balle guarani, nous l'avons vu il était un instrument politique colonial et non autochtone. Pareille utilisation politique fut peut-être également le cas pour le jeu *toki*, bien que celui-ci s'inscrivant surtout dans un aspect rituel et que la portée du jeu soit moins agonale, vainqueurs et perdants devient alors une vision abstraite et donc le choix d'une décision d'un camp ou de l'autre en fonction de la victoire n'est ici pas possible. La dimension politique de ce jeu est sûrement plus à trouver par l'aspect unifiant de communautés se retrouvant pour célébrer les esprits dans le partage d'un rituel cérémoniel et sacré.

1) Outil de dialogue, rencontres et échanges entre communautés.

La pratique du *palin* était prétexte à des rencontres et des échanges entre communautés et localités. Des échanges variés, aussi bien spirituels, culturels, commerciaux, que politiques ou amicaux, qui permettaient de maintenir un lien entre plusieurs groupes et de se réunir donc autour du *palin* et des cérémonies qui lui sont liées.

La pratique du *manga nemboçarai* étant très encadrée par les Jésuites, il ne peut donc évidemment pas être question ici d'un outil politique intercommunautaire dans ce cadre ci. Quant à savoir si ça l'était avant, nous ne le savons pas mais pensons que le jeu était surtout récréatif au sein même des communautés et que vu son manque de caractère compétitif comme religieux/spirituel, il n'était pas vraiment propice à être un instrument politique lors de rencontres intercommunautaires. Pour ce qui est du *toki*, bien que nous n'ayons comme pour le jeu de balle guarani pas de sources explicites, nous pensons que celui-ci malgré le manque de caractère agonal du jeu, a pu être un outil politique dans le cadre de rencontres culturelles et spirituelles partagées avec des communautés voisines pratiquant ce même jeu dans des contextes spirituels et culturels similaires.

a) don et contre-don

L'organisation de ces parties était un moment privilégié pour des communautés plus ou moins proches géographiquement d'organiser des rencontres entre celles-ci. Rencontres amicales et sociales, rencontres servant aussi dans une forme structurelle de don et contre-don affirmant les identités sociales comme le souligne Marcel Mauss, mais aussi moyen de trouver de l'aide lorsqu'une de ces communautés connaît une pénurie. Selon la notion de contre-don, la communauté qui est invitée se doit de recevoir en retour, ceci permettant la fortification et la pérennisation des bonnes relations entre groupes voisins. Cela participe donc à fortifier les relations sociales, culturelles et politiques.

En plus d'être important politiquement d'un point de vue interne à la communauté, sur la prise de décisions au niveau local, le jeu et le contexte qui l'entoure dans lequel il est pratiqué sont aussi important politiquement pour les relations intercommunautaires sur des espaces plus vastes.

b) moyen de prévention des conflits

Nous voyons donc bien ici en quoi la pratique de ce jeu lorsqu'il est pratiqué de manière rituelle et intercommunautaire est importante pour la prévention d'éventuels conflits. Il permet de maintenir une certaine cohabitation en régissant les rapports sociaux, politiques et économiques. Son

imbrication dans la sphère spirituelle permettant la perpétuation de l'activité intercommunautaire et le maintien de relations politiques.

En effet, le fait pour ces rencontres de fonctionner selon un accueil réciproque, favorise premièrement le nombre de rencontres, et favorise aussi le crédit que l'on laisse aux personnes que l'on a reçues et qui doivent nous rendre la réciproque d'une manière au moins égale. En ayant ce système en place il devient plus difficile de rentrer en conflit avec un groupe qui nous doit quelque chose ou avec un groupe qui nous a avancé quelque chose. De plus de véritables relations amicales au-delà des relations économiques ou de lignages ont pu se développer, sans même parler de l'aspect spirituel et de la force procurée par le partage de tels événements. Pourquoi entrer en conflit avec un groupe en compagnie duquel nous savons que nous allons dans le futur partager des moments forts, émotionnellement positifs ?

2) Moyen de résolution de conflit ...

S'il est un moyen de prévention des conflits et de permanence des relations sociales intergroupes, le *palin* peut aussi, quand les circonstances le demandent, être un outil de résolution des conflits.

a) entre communautés

Pour éviter la possibilité d'un conflit violent entre deux groupes mapuches, une partie de *palin* est jouée lors d'un désaccord politique important, la décision finale du groupe se prenant en fonction de la volonté de l'équipe victorieuse. Les deux camps acceptent le verdict du résultat de la partie de *palin* pour prendre la décision discutée, car ils considèrent le résultat comme étant la volonté des esprits, comme lors d'une partie rituelle classique entre communautés où le gagnant emporte les prix mis en jeu. Le verdict est assumé car celui-ci fait partie de la volonté des esprits et se place donc dans une continuité spirituelle.

En demandant au *palin* de délibérer sur un sujet de dispute, on demande en fait aux différents éléments de la cosmovision mapuche, aux divinités, aux éléments naturels, aux ancêtres, de prendre la décision. Ceux-ci prennent la décision par l'intermédiaire du choix du vainqueur. La décision n'est donc pas discutée par la partie perdante, n'allant pas contre la volonté des éléments régissant leur représentation du monde.

Nous pouvons noter concernant le cas de l'Amérique du Nord que ces parties peuvent aussi être jouées dans le cadre de la résolution d'une dispute. Cependant il est aussi question que ces parties

de jeu de balle avec crosses soient également des sources indirectes de certains conflits concernant les paris. Ici nous voyons donc les deux cas de figure, source de dispute et d'apaisement. Il n'est pas fait mention explicite de prise de décision au vainqueur lors d'une controverse comme pour le *palin*, mais plus d'un outil de réconciliation, avec l'organisation d'une grande fête incluant rites cérémonieux, beuveries et banquets, ponctués d'une partie de jeu de balle.

b) exemple de l'évêque de Concepción

Comme nous l'avons vu, une partie de *palin* peut être un moyen de résolution de conflit entre deux groupes mapuche ne parvenant pas à un accord. L'issue d'une partie de *palin* servant de couperet, le vainqueur tranchant le désaccord.

Nous pouvons prendre comme exemple célèbre, l'histoire de la partie de *palin* décidant du sort de l'évêque de Concepción Francisco Maran en 1793 : après avoir été capturé lors d'un voyage de visite au sud en terre mapuche, deux groupes mapuches s'opposèrent sur le sort réservé à l'évêque. L'un souhaite sa mort et l'autre sa libération. Plutôt que de s'affronter lors d'une bataille, les deux groupes s'accordèrent sur une partie de *palin* dont le vainqueur décidera du sort de l'évêque. L'évêque sera épargné et retournera à Concepción grâce à la victoire du groupe mapuche défendant sa libération²⁹⁶.

Cet exemple célèbre vient illustrer l'utilisation qui pouvait être faite du *palin* en cas de désaccord entre deux groupes mapuches pour éviter l'affrontement guerrier.

Cet épisode de la capture l'évêque de Concepción relaté par Victor Amunategui, nous décrivant dans son récit que la victoire des partisans de l'évêque et sa libération furent accueillies par les applaudissements fournis des autochtones assistant à la partie, nous donne plus l'impression de lire un conte avec une belle histoire de réconciliation qu'un déroulé d'événements factuels. L'impression que ce récit est modifié et orienté dans un but de créer une unification nationale entre créoles et autochtones, et on voit ici l'aspect du folklore chilien servant à exacerber le nationalisme. De plus, nous pouvons avoir des doutes factuels à la lecture de certains éléments de son récit : en effet les applaudissements n'existaient pas dans la société mapuche. Ce qui prenait la fonction des applaudissements était les cris (*chivateo*), le brouhaha, et les sifflements (*afafan/kefafan*).

296 PEREIRA SALAS Eugenio, *Juegos y alegrías coloniales en Chile*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1947. p. 133 et AMUNATEGUI Gregorio Victor, « Una partida de chueca: escenas Araucanas », *Revista de Santiago*, 8 v, tomo 1, 1848, coll. « Imp. Chilena, 1848-1855 », p. 359-370.

Autre problème concernant ce récit, nous n'avons aucune mention des sources où Victor Amunategui a trouvé ces informations, bien que nous sachions par nos lectures que cet épisode fut véridique et relaté par Molina.

3) Outil de prise de décision politique

Il peut aussi être un outil de rébellion, par les réunions qu'il provoque mais aussi susciter des émotions ou avoir un aspect social et politique unificateur.

« *de estos juegos de chueca suelen salir concertados los alzamientos, porque para ellos se convocan de toda la tierra y de noche se hablan y se conciertan para rebelarse.* »²⁹⁷

(de ces jeux de *chueca* sortaient habituellement les soulèvements concertés, parce que pour eux ils se convoquent de toutes les terres et la nuit ils se parlent et se concertent pour se rebeller.)

Les Mapuches se réunissaient et procédaient à des réunions spirituelles sur plusieurs jours, avant de partir en guerre. La ressemblance des cérémonies d'avant batailles avec les cérémonies rituelles précédant les parties de *palin*, incluant les mêmes éléments et se déroulant de manière similaire, permet d'expliquer la méfiance des colons envers la pratique du *palin*. Ils ne savaient pas si de telles réunions allaient aboutir à une simple partie de *palin* ou à un acte belliqueux. Les cérémonies précédant les parties de *palin* étaient aussi un moment d'échange pouvant permettre de se concerter sur certains sujets et de prendre des décisions politiques collectives.

III Impact sur la création et l'organisation d'une société coloniale nouvelle

Le jeu de *palin* eut donc, comme c'était le cas dans la société mapuche à l'arrivée des colons, un effet certain sur la société coloniale. Et si certain que la société coloniale a voulu l'intégrer débarrassé de ses significations spirituelles au folklore chilien. Il est aussi un moment de temps libre dans cette nouvelle société, mais également un lieu d'exposition déterminant la manière dont sont perçues et qualifiées les populations autochtones au sein de cette nouvelle société créole.

1) A la fois paradoxe et reflet, de la nouvelle organisation sociale

297 de ROSALES, Diego, *op.cit.*, p. 170

S'il fut un lieu permettant l'unification de la nouvelle société créole et métissée, ce fut aussi un lieu d'acculturation potentielle des colons/créoles au début de cette nouvelle société, pour devenir un lieu de transculturation effectif des populations autochtones, une fois la nouvelle société créole étant devenue le groupe majoritaire.

a) lieux de mélange intergroupes sociaux

Lors des débuts de la nouvelle société créole et coloniale, le *palin* fut un lieu de mélange entre groupes ethniques et groupes sociaux, bien que ces groupes ne soient pas formés comme nous pourrions le faire aujourd'hui, l'appartenance ethnique étant intimement liée au social plus qu'à la génétique²⁹⁸. En effet les créoles et métisses jouent aux parties de *palin*, alors même que celles-ci comportent encore des éléments rituels et qu'elles sont mixtes.

b) acculturation et transculturation

Par le biais de ces parties notamment, le jeu étant un des rares endroits réunissant les différentes castes et faisant ainsi participer créoles/colons, métis et autochtones, la culture mapuche a pu connaître une certaine acculturation ou plus tard transculturation par l'influence de l'évangélisation et de la nouvelle société créole. Ainsi les Mapuches de croyances holistes commencèrent à adopter dans leur cosmovision l'existence d'un dieu unique *Ngenechén*, étant originellement un des esprits présent dans la cosmologie mapuche, celui se rapportant aux êtres humains, mais ne régissant pas l'ensemble des esprits. Cependant, par l'influence des Jésuites désireux de trouver une équivalence au concept de dieu unique dans les croyances autochtones, afin de faciliter la compréhension et l'assimilation du christianisme par les populations, les Mapuches ont commencé à placer cet esprit au dessus de tous les autres. Il n'est pas question ici d'avancer que le *palin* est la cause de cette acculturation et donc des pratiques religieuses syncrétiques en découlant par la suite de la part d'une population mapuche mélangeant les deux croyances et leurs exercices. Mais d'émettre l'hypothèse que le *palin*, en tant que place centrale et expression de la spiritualité et cosmovision mapuche, put être le lieu de la formalisation de cette acculturation puis transculturation. Favorisé par le contact des autres populations durant le jeu de *palin* et d'un jeu débarrassé justement des éléments rituels, et où les références à un dieu unique ont sûrement fait partie d'éléments de remplacements avec des messes avant les parties par exemple, le *palin* put donc être un élément favorisant une certaine

298 A ce sujet voir les travaux de Jean-Paul Zuñiga

acculturation, ainsi qu'une source de formation et d'expression d'un syncrétisme culturel et religieux.

Dans le cas de l'Amérique du Nord, nous avons lu dans les sources l'utilisation de croix chrétiennes placées au-dessus des crosses de jeu pendant la nuit précédant les parties afin de renforcer le pouvoir des crosses, et de maximiser les chances de victoire, à la manière de ce que le chaman pouvait réaliser lorsqu'il envoûtait les crosses la veille des parties. Pratique ne plaisant que moyennement au Jésuite qui découvrit cette utilisation de la croix.

2) révélateur sur le temps libre des populations autochtones

Avant l'arrivée des Espagnols le travail était festif au Chili et était basé sur un principe d'entraide collective volontaire et réciproque, appelé *minga* et similaire à la *minka* andine.

Cette conception du travail entre en contradiction avec les principes des colons, pour qui le travail est dur et austère selon les préceptes bibliques voulant que « le pain se gagne à la sueur du front ».

Les colons ont instauré dans l'ancien empire inca un système de travail forcé basé sur une autre forme de travail que la *minka* existant dans cet espace, la *mita*, qui était elle un travail imposé pour la réalisation de travaux « d'intérêt généraux » mais allant au-delà de l'espace communautaire. Les colons ayant repris cette forme de mise au travail pour faire travailler les autochtones dans les mines d'argent notamment. La *mita* n'existant pas au Chili où le seul travail communautaire volontaire et réciproque était de mise, la compréhension et l'acceptation du travail selon les paradigmes espagnols fut difficile.

Le travail n'étant plus festif, le jeu est alors devenu l'occasion de faire perdurer un élément de la culture mapuche par l'intermédiaire des fêtes entourant les parties.

3) La qualification des populations autochtones

La qualification des peuples est parfois la conséquence de la vision qu'avaient les populations vivant à proximité de ceux-ci, comme nous l'avons constaté pour les populations du Gran Chaco.

a) qualification guerrière

Le fait que les Mapuches aient été et soient toujours aujourd'hui considérés comme étant un peuple de guerriers valeureux et décrits parfois avec des qualificatifs animalisant, tient peut-être en partie au jeu de *palin*.

En effet, ces qualificatifs étaient peut-être dus à la volonté des Espagnols de minimiser les défaites militaires et l'incapacité de conquérir l'extrême sud du continent américain, en glorifiant les résistants à cette conquête afin de ne pas voir rejaillir sur eux l'idée d'échec ou de faiblesse militaire. Mais cet aspect de glorification et/ou animalisation de l'ennemi afin de renforcer son mérite ou de minimiser son échec était aussi peut être dû en partie au regard porté sur les autochtones durant les parties de *palin*. Ces parties étant jouées par ses participants avec un dévouement physique et mental total, accompagné du caractère intrinsèque du jeu pouvant paraître très violent du fait de l'utilisation de coups de bâtons ratant parfois la balle et finissant leurs trajectoires sur des jambes ou des têtes, et de l'impression de mêlée générale que pouvait provoquer la vision de ces parties. De plus, les joueurs utilisant parfois des objets animistes pour améliorer leurs performances, cela a pu accentuer les qualificatifs animalisant à la vue d'hommes se parant de griffes ou plumes de rapaces, etc.

b) qualification culturelle

S'ils furent qualifiés d'un point de vue martial, ce fut également le cas dans le rapport au travail et à la vie quotidienne. Le quotidien n'étant pas rythmé par le travail chez les Mapuches, la nouvelle société coloniale va qualifier ces populations de paresseux (*flojos*). Ici aussi le qualificatif est surtout le résultat d'une conception du travail radicalement différente entre les peuples autochtones et européens. Cependant l'aspect culturel central du jeu de *palin* et son encadrement contextuel rituel par des fêtes accompagnées de beuveries, et la possible perpétuation de ces fêtes post jeu, même une fois celui-ci débarrassé de son aspect spirituel, a pu dans un acte syncrétique être suivi aussi de réunions autochtones festives et de beuveries empêchant le travail de ceux-ci. Cela accentua la vision des Mapuches comme paresseux et peu aptes au travail.

Nous voyons dans les deux cas de qualification ici présentés une incompréhension de la culture des autochtones due à une impossibilité de penser en dehors de ses propres paradigmes mentaux, et donc une qualification de ceux-ci selon ses propres représentations du monde. Nous pensons aussi à une volonté d'infériorisation de l'autre, toujours selon des paradigmes propres à celui qui qualifie l'autre : ils sont moins travailleurs donc par extension ne peuvent être de bons chrétiens, ils restent

des sauvages. Il y a aussi paradoxalement une valorisation guerrière mais au service de l'objectif de se grandir soi-même et d'inférioriser là encore les autochtones en rationalisant cette supériorité du fait de leur supposé caractère intrinsèque sauvage et animal, par rapport à celui évolué qui est le leur, car entre autre vivant dans les lois de Dieu.

Véritable objet spirituel et sacré, non seulement par son contexte de jeu le précédant et l'entourant pendant l'action, mais aussi parce qu'il permet de donner vie à ce contexte, de s'exprimer de manière tangible, le *palin* est donc, en plus d'être éminemment compétitif, entièrement implanté dans la sphère spirituelle. Le jeu est le réceptacle de tous les rituels possibles, de la cérémonie le précédant aux préparations des joueurs, en passant par les paris et chants/danses des spectateurs. Toutes ces caractéristiques en font un instrument social et politique idoine pour l'ensemble communautaire mapuche, ce qui grâce à son importance culturelle prépondérante en fait le lieu de rencontres, de concertation et de prise de décisions importantes, et un outil de paix.

Symbole des reconfigurations coloniales et des phénomènes d'acculturations et syncrétiques, il fut un lieu de mélange des populations, facilitant l'acculturation des colons/créoles au monde autochtone. Et également une porte d'entrée à l'application de pratiques syncrétiques dérivées d'un apprentissage du christianisme confus, montrant les difficultés d'application de celui-ci, dans un contexte mental où une partie de la population autochtone subit un conflit culturel interne entre pratiques séculaires et volonté d'intégration des nouvelles normes.

Conclusion

Au cours de notre travail nous avons donc vu que ces jeux de balle, pratiqués avec les pieds ou avec la tête sont très différents des jeux de balle pratiqués avec une canne, tant sur le plan de leurs significations et fonctions que sur le plan purement technique en ce qui concerne la manière de jouer. Pour l'aspect technique du jeu, le décompte des points semble être associé au fait de faire avancer la balle en la faisant rebondir (donc de toujours la lever), sous peine de perdre le point et de procéder à une nouvelle mise en jeu, en ce qui concerne le *toki*. Pour ce qui concerne le *mangai nembosarai* les règles sont plus floues mais il faut ici aussi que la balle soit toujours en mouvement. Concernant le *palin* et ses variantes, le décompte des points se fait en amenant la balle dans un en-but. La différence concerne aussi les balles de jeu, petites et solides pour les jeux de cannes et plus grosses et légères pour les jeux pratiqués avec la tête ou les pieds.

Mais surtout ce qui diffère entre ces deux familles de jeu de balle, c'est la violence et l'agressivité mises dans le *palin* et ses dérivés, en comparaison d'une pratique où on a davantage recours à l'habileté et la précision. Le fait que le *palin* mapuche notamment soit inclus totalement dans la sphère sacrée et spirituelle est une clé de compréhension quant à l'engagement et l'ardeur dont les joueurs font preuve dans les parties, outre l'honneur mis en jeu. Le rôle de substitut à la guerre dans ce jeu est bien sûr aussi une explication de cette violence. Le fait de jouer avec un bâton solide de plus d'un mètre entraîne la réception de coups perdus aux lourdes conséquences sur les corps. Une telle pratique, en raison de sa violence, n'aurait pas eu sa place au cœur des missions jésuites sous le regard des missionnaires. La pratique d'un jeu de balle non violent privilégiant l'habileté et la maîtrise de l'agressivité, tout en permettant l'exercice physique, avait tout pour être privilégiée par les Jésuites.

Mais ce qui faisait du *palin* une pratique impossible à retrouver chez les Jésuites et également pour la nouvelle société de manière plus générale, c'est l'implantation totale du jeu de *palin* dans la cosmologie mapuche, dans la sphère spirituelle. Le jeu de *palin* était l'expression tangible de la relation spirituelle entre le monde des hommes et le monde des esprits.

L'autre point de divergence entre ces jeux est donc le degré divers d'implantation de ceux-ci dans un imaginaire religieux/spirituel et/ou de fonction politique. D'une incorporation totale à la sphère sacrée/spirituelle et politique pour le *palin*, à un jeu du *toki* liée au sacré, ou à une pratique pouvant

être utilisée politiquement chez les Matacos, jusqu'à un jeu pratiqué pour le simple divertissement comme le *manga nembosarai* ou le *lérema*, et n'ayant d'enjeu que les paris effectués, nous voyons là tout un éventail de pratiques et de dispositifs .

Le *palin* est spirituel certes, mais aussi grandement agonal, et ce y compris dans sa version rituelle où les croyances se trouvent au service du jeu pour gagner, puisqu'on demande aide aux esprits, à la cosmologie, pour gagner la partie. Alors que pour le *tlachtli* par exemple le jeu est entièrement au service des croyances. La qualification du *palin* est donc ambiguë, car tout en étant au centre même de la spiritualité mapuche, il a une fonction récréative quand il est joué en dehors du contexte cérémoniel sacré, et même dans son contexte sacré il garde un fort intérêt de compétition au sens sportif contemporain.

Mais au vu des informations et analyses exposées ci-dessus, il est indéniable que la pratique rituelle du *palin* s'inscrit dans un cadre intensément lié à la sphère spirituelle, même s'il serait réducteur de la cantonner à cela uniquement.

Nous pouvons dire que le *palin* est en fait l'expression physique du rituel cérémoniel, et de la connexion avec les esprits effectués par la *machi*, et la communauté réunie lors du *nguillatun*. Aussi le *palin* fonde le social, car il organise la vie individuelle comme la vie collective (le pouvoir politique, le religieux, etc), et joue le rôle d'harmonisation entre le ludique, le religieux et le social.

Par les significations et fonctions de ces jeux tant pour les populations autochtones y jouant que pour les autorités étant confrontées à leur pratique, nous avons pu émettre quelques hypothèses et souligner quelques aspects nous permettant de mettre un peu plus en valeur certaines facettes déjà connues comme l'utilisation des pratiques culturelles par les Jésuites dans les missions guaranies et leur volonté d'imposer une équivalence de notion entre, temps et travail, dans les représentations guaranies, et donc en somme leur habileté politique et sociale vis à vis des autochtones. Cela nous a aussi permis de mettre en relief l'organisation politique et sociale de la société mapuche, ainsi que peut-être de mieux comprendre un des facteurs de leur efficace résistance aux Espagnols et de voir l'expression de la naissance d'un certain syncrétisme. Nous avons pu aussi noter les interdictions frappant la pratique et les raisons de celle-ci en miroir de celles ayant poussé à la colonisation, raisons religieuses et économiques, en comparant ces dernières avec ce qui eut lieu en Europe.

Cela nous a aussi permis de poser les bases d'une hypothétique future réflexion concernant les savoirs et techniques de ces populations et notamment celui concernant le caoutchouc ou encore de nous interroger sur les origines des pratiques culturelles de peuples différents.

Car nous avons vu ici que la culture naissait dans le jeu et qu'elle se diffusait également grâce à lui. Celui-ci doit donc être un objet d'étude culturel primordial. L'étude des jeux de balle collectifs autochtones en tant que pratique culturelle nous apparaît d'autant plus légitime qu'il existe aujourd'hui en Amérique, une vraie dynamique de retour à la pratique de certains jeux des peuples originaires, précisément pour perpétuer la culture de ces peuples par l'intermédiaire des jeux et notamment des jeux de balles comme c'est le cas du *tlachtli* Aztèque/Maya , aujourd'hui joué par des descendants mayas, ou du *batù* des Tainos.

Durant ce travail nous pouvons regretter de n'avoir pu consulter suffisamment de sources à propos des peuples Chiriguano, Chiquitos et du Gran Chaco. Le manque de résultat dans les sources, de rencontres avec des pratiques ludiques collectives, nous a peu à peu éloigné de l'étude des sources concernant l'aire géographique de ces peuples. Il en va de même, dans une moindre mesure, pour les guaranis des missions jésuites. Le jeu ayant dans ces sociétés moins de significations et de fonctions que le *palin*, ou alors étant beaucoup moins sourcé du fait d'une colonisation plus tardive et beaucoup moins importante, nous avons été quelque peu contrarié dans notre recherche de ne pas trouver ce que l'on espérait et était venu chercher avec enthousiasme. Et c'est là la leçon majeure que nous retirons de ce travail, devoir admettre que pour le moment nous ne rencontrons pas l'information cherchée infirmant ou confirmant notre hypothèse et qu'en attendant ce moment incertain nous devons accepter de ne pas pouvoir apporter de réponses à nos questions et ne pas nous efforcer de faire entrer nos hypothèses dans la vérité des faits.

De manière spéculative, s'il devait y avoir une suite à ce travail, l'objectif serait de développer la recherche et l'analyse du jeu de balle guarani, chiquitos, chiriguano (*mangai nemboçarai* et *toki*) au moyen d'une analyse plus poussée de la culture guarani et aussi des méthodes et politiques jésuites dans cette région. Nous aurions la même volonté quant aux jeux sportifs similaires au *palin*, pratiqués dans le Gran Chaco.

Nous essayerions également de lever les doutes sur certaines pratiques abordées. Par exemple concernant le bâton se terminant par une sorte de raquette utilisée par les Chiriguano, mentionné par Nordenskiöld et Martinez-Crovetto. La divergence du bâton et sa ressemblance avec celui utilisé par certains peuples d'Amérique du Nord nous empêche de totalement rayer l'hypothèse d'une pratique endémique. Nous nous efforcerions donc de pousser les recherches sur ce point. Nous voudrions aussi pousser plus loin la comparaison avec les pratiques similaires en Amérique du Nord.

De plus, conscient du manque de portée historique de notre travail, nous nous efforcerions d'inclure celui-ci dans une dimension historique plus certaine, reliant la pratique du *palin* et son ethos à certains événements ou phénomènes. Nous voudrions aussi mieux aborder la question des reconfigurations coloniales au Chili et au Paraguay et examiner la place de ces pratiques dans cette période afin de mieux toujours cerner ces jeux et ses significations.

Ce mémoire aura aussi été l'occasion de voir quelle fut la place accordée aux jeux physiques de compétition dans ces sociétés, et cet examen cela nous interroge forcément sur notre rapport à ce que nous appelons aujourd'hui sport, ces jeux physiques rationalisés et qui prennent une place de plus en plus grande dans les sociétés contemporaines. En effet si depuis le XIXe siècle et sa révolution industrielle, la pratique de ces jeux physiques paraît donc être « sportive » car débarrassée d'aspects spirituels comme cela pouvait être le cas dans les sociétés « archaïques », c'est en partie en raison des religions monothéistes, car celles-ci amènent une dimension rituelle, cathartique, spirituelle, nécessaire à la société. Or aujourd'hui, dans une société occidentale où durant le siècle dernier la pratique religieuse a eu tendance à disparaître, le sport est devenu un indicateur signalant que les sociétés contemporaines et sportives ne parviennent pas à se débarrasser de leur dimension religieuse, celles-ci se dissimulant derrière des discours et des pratiques « objectives », affectivement neutres, rationnelles, et mesurables.

Le sport et sa pratique, autant que son spectacle ne sont pas seulement un objet dont le capitalisme s'est emparé afin d'en faire une ressource financière, c'est aussi un outil dont la société se sert inconsciemment pour ramener du sacré en son sein. L'hypothèse qui est la nôtre ici soutient que les discours sur la sacralité du sport, similaires ou pas très éloignés de ce que nous avons avancé juste au-dessus, sont un indicateur de l'ambivalence des sociétés contemporaines à l'égard du sacré : à la fois elles le rejettent, c'est l'avènement de la science, de la mesure, de la rationalité, et à la fois elles le réintègrent en donnant au sport un statut d'accès à la transcendance (jeu avec la mort, vénération des idoles, etc.)

Il est par ailleurs intéressant de voir brièvement la place qu'occupent actuellement ces jeux dans les sociétés autochtones dont elles sont originaires et dans les nouvelles sociétés reconfigurées, héritières des sociétés coloniales.

Une remarque d'abord évidente, la pratique du *manga nemboçarai* a disparu, en dehors de quelques reconstitutions ou exhibitions anecdotiques. En effet son analogie avec le football et son absence de signification spirituelle forte, a eu raison de son existence, dans un espace où la pratique du jeu de ballon avec les pieds, codifiée par les Anglais, est reine.

Le jeu du *toki*, aujourd'hui appelé *jikunahati*, plus communément connu sous le nom de *cabeçabol* en portugais, est une des formes d'expression de la persistance culturelle de ces peuples. Il est encore joué de manière régulière par plusieurs groupes autochtones en Amazonie brésilienne et comporte toujours un certain aspect spirituel dont des danses rituelles précédant les parties notoires, bien que ce jeu soit aujourd'hui surtout l'expression de vestiges culturels. Comme nous l'avons mentionné au cours de ce mémoire, existe aussi l'organisation de jeux autochtones des peuples d'Amazonie, qui sont le lieu de démonstrations culturelles et de rencontres interethniques, dans un but de préservation et de pérennisation de ces pratiques culturelles.

Le *palin* lui, est pratiqué avec une dynamique certaine depuis quelques années, non seulement dans les communautés autochtones du sud du pays, mais aussi par une partie du peuple mapuche ou ses descendants, vivant plus au nord dans les grandes villes. Ceci correspondant à un intérêt culturel renaissant de la part des descendants mapuche pour la culture autochtone. Principalement récréatif, et dans ce cadre ici aussi, élément de perpétuation et de promotion de la culture auprès des enfants, dans ce contexte de promotion de la culture mapuche, il offre aussi des représentations d'exhibitions de *palin* récréatif dans un cadre ethno-touristique. Il est aussi pratiqué dans un contexte rituel de manière amicale uniquement, prétexte à des réunions entre communautés servant la continuité culturelle au moyen de repas traditionnels et de conversations à propos de la communauté. Nous voyons que d'une certaine manière il a toujours un rôle politique, spirituel et social.

Les principaux défis s'imposant aux communautés autochtones unies ainsi qu'à leurs membres de plus en plus dispersés géographiquement, seront justement des défis en lien avec la mondialisation. Comment transmettre sa culture spécifique et séculaire dans un contexte culturel mondialisé de plus en plus puissant et invasif. Ces questions concernant les peuples autochtones sont (ou du moins devraient être) un enjeu majeur la communauté internationale, dans un objectif de sauvegarde de la pluralité des représentations mentales possibles de l'être humain, de son rapport à l'environnement, de sa philosophie, sa spiritualité, son rapport aux autres ... La moitié des 7000 langues encore existantes aujourd'hui aura disparu à la fin du XXI^e siècle et avec elles toutes ces représentations mentales et ces paradigmes spéciaux. Les jeux, physiques ou non, récréatifs comme spirituels, pourraient être une source de sauvegarde de ces langues. En effet, si on entend souvent dire que le cinéma ou la chanson serait « l'arme » de diffusion et par ricochet d'imposition de sa culture au monde, les jeux sont souvent le médium d'acculturation le plus remarquable. Nous pouvons faire le constat qu'au-delà des sports collectifs globalisés comme le football ou le basket-ball, des sports britanniques ont, dans certaines anciennes colonies, complètement pris le pas sur des jeux autochtones. Il suffit de constater la popularité du cricket au Pakistan, au Bangladesh et en Inde. Un

exemple intéressant est l'appropriation culturelle du rugby par des peuples des îles du Pacifique d'Océanie (Tonga, Samoa, Fidji, Nouvelle-Zélande), qui introduisent dans ces pratiques des éléments culturels et une manière de concevoir le jeu leur étant propre, pouvant laisser dire que nous avons là un début de pratique syncrétique. En effet, le haka danse rituelle maori et plus globalement de toute la Polynésie dans la partie océanienne, est pratiqué avant les matchs de rugby par les équipes Néo-Zélandaises, des Samoa, Tonga, Fidji, ...

L'encouragement à la pratique de jeux ancestraux dans nos sociétés contemporaines aurait donc plusieurs vertus pour les pratiquants ainsi que pour la société. A la manière du *palin* accomplissant plusieurs fonctions au sein de la société, leur pratique pourrait être multi-fonctionnelle, constituant une manière de faire perdurer des cultures séculaires et les langues d'appartenance de ces jeux, et d'offrir une ouverture sur le monde en jouant selon d'autres paradigmes que ceux régissant la vie quotidienne, mais aussi tout simplement l'ajout d'une pratique physique dans un monde de plus en plus sédentaire, où l'obésité est devenue un problème sanitaire mondial.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires :

Dictionnaires :

BERTONIO Ludovico, *Vocabulario de la lengua aymará 1 (1879)*, Ed de Julio Platzmann., Leipzig, Teubner, 1879 [1612].

BERTONIO Ludovico, *Vocabulario de la lengua aymara 2 (1879)*, Ed de Julio Platzmann., Leipzig, Teubner, 1879 [1612].

COVARRUBIAS Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Ed de Martín de Riquer., Barcelona, Ed. Alta Fulla, 2003 [1609].

DOMINGO DE SANTO TOMÁS, *Lexicón, o, Vocabulario de la lengua general del Perú: compuesto por el Maestro Fray Domingo de Santo Thomas de la orden de Santo Domingo*, Ed de Julio Calvo Pérez., Lima, USMP Universidad de San Martín de Porres, Fondo Editorial, 2013 [1560].

GONZÁLEZ HOLGUÍN Diego, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua qquichua o del Inca*, Présentation de Ramiro Matos Mendieta et Proologue de Raúl Porras Barrenechea., Lima, Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Editorial de la Universidad, 1989 [1607].

MACHONI Antonio, *Arte y vocabulario de la lengua lule y tonocoté*, Cagliari, CUEC : Centro di studi filologici sardi, 2008. [1732]

RUIZ DE MONTOYA Antonio, *Arte de la lengua guaraní, ó mas bien tupi*, Ed de Faesy y Frick., Viena, Paris: Maisonneuve y Cia., 1876 [1640].

VALDIVIA Luis de, *Arte, y gramatica general de la lengva qve corre en todo el reyno de Chile, con vn vocabulario, y confessionario.*, En Sevilla, Por Thomás Lopez de Haro, 1684 [1606].

Chroniques :

ACOSTA José de, *Historia natural y moral de las Indias*, Impresso en Sevilla, En casa de Juan de Leon, 1590.

ALVAREZ Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú: memorial a Felipe II (1588)*, Ed de María del Carmen Martín Rubio., Madrid, Ediciones Polifemo, 1998 [1588].

ARRIAGA Pablo José de, *Extirpacion de la idolatria del Piru. Dirigido al rey N.S. en su real Consejo de Indias. Por el Padre Pablo Joseph de Arriaga de la Compañia de Jesus.*, Lima, Geronymo de Contreras, 1621.

AVENDAÑO Fernando de, *Sermones de los misterios de nuestra santa fe Catolica, en lengua castellana, y la general del inca: impugnanse los errores particulares que los indios han tenido*, Lima, Por Iorge Lopez de Herrera, 1648.

CARDIEL José, *Breve relación de las misiones del Paraguay*, Ed de Ernesto J.A. Maeder., Buenos Aires, Theoría : Secretaría de Cultura de la Nación, 1994 [1748 ?

CARDIEL José, *Las misiones del Paraguay*, Ed de Héctor Sáinz Ollero., Madrid, Historia 16, 1989 [1750 ?].

CARDIEL José, *Compendio de la historia del Paraguay, 1780*, Étude préliminaire de José María Mariluz Urquijo., Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1984 [1780].

CHARLEVOIX Pierre-François-Xavier de, *Histoire du Paraguay*, A Paris, Chez Ganeau Bauche D'Houry, 1757.

CIEZA DE LEÓN Pedro, *La crónica del Perú: [Primera parte*, Ed de Manuel Ballesteros Gaibrois., Las Rozas (Madrid), Dastin, 2000 [1553].

CIEZA DE LEÓN Pedro de, *El señorío de los Incas*, Ed de Manuel Ballesteros., Madrid, Dastin, 2000 [1562].

CÓRDOVA y FIGUEROA Pedro de, *Historia de Chile (1492-1717)*, Santiago, Impreso del Ferrocarril, coll. Colección de Historiadores de Chile, vol. II, 1861 [1751].

DU TOICT Nicolas, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, Version du texte latin par Manuel Serrano y Sanz et Prologue de Bartomeu Melià., Asunción, Centro de Estudios Paraguayas Antonio Guasch : FONDEC, 2005 [1673].

FREZIER Amédée François, *Relation du voyage de la mer du sud aux côtes du Chily et du Pérou fait pendant les années 1712, 1713 et 1714 ... par M. Frezier ...*, A Paris, J.G. Nyon, 1716.

GONZALEZ DE NAJERA Alonso, *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile: Dividido en 5 partes*, Ed de José Torribio Medina., Santiago de Chile, Ercilla, 1889 [1614].

GONZALEZ DE SALCEDO Francisco et OVIEDO CAVADA Carlos, *Sinodo Diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626 por el ilustrisimo señor ...*, Universidad Catolica de Chile, Instituto de Historia., Santiago de Chile, 1964 [1626].

GUAMÁN POMA DE AYALA Felipe, *Nueva crónica y buen gobierno*, Ed de John V. Murra, Rolena Adorno., Madrid, Historia 16, 1987 [1615].

GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA Pedro, *Historia de las guerras civiles del Perú (1545-1548) y de otros sucesos de las Indias 1*, Ed de Manuel Serrano y Sanz., Madrid, Suárez, 1904 [1544-1548].

GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA Pedro, *Historia de las guerras civiles del Perú (1545-1548) y de otros sucesos de las Indias 2*, Ed de Manuel Serrano y Sanz., Madrid, Suárez, 1904 [1544-1548].

GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA Pedro, *Historia de las guerras civiles del Perú (1545-1548) y de otros sucesos de las Indias 3*, Ed de Manuel Serrano y Sanz., Madrid, Suárez, 1905 [1544-1548].

GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA Pedro, *Historia de las guerras civiles del Perú (1545-1548) y de otros sucesos de las Indias 4*, Ed de Manuel Serrano y Sanz., Madrid, Suárez, 1910 [1544-1548].

GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA Pedro, *Historia de las guerras civiles del Perú (1545-1548) y de otros sucesos de las Indias 5*, Ed de Manuel Serrano y Sanz., Madrid, Suárez, 1925 [1544-1548].

GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA Pedro, *Historia de las guerras civiles del Perú (1545-1548) y de otros sucesos de las Indias 6*, Ed de Manuel Serrano y Sanz., Madrid, Suárez, 1929 [1544-1548].

IGNACE DE LOYOLA, *Constitutions de la Compagnie de Jésus*, trad. François Courel, Notes et Index par François Courel., Paris, Desclée De Brouwer, 1988 [1556].

JIMÉNEZ DE LA ESPADA Marcos, *Relaciones geográficas de Indias públicas del Ministerio de Fomento. Perú*, Madrid, Tip. de M.G. Hernandez, 1881-1897.

LE MERCIER, François Joseph, Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610—1791*, Vol. XIII Hurons, 1637, p. 131

DE LOM D'ARCE, Louis Armand (baron de Lahontan), *New voyages to North-America*, volume 2, Printed for H. Bonwicke, London, 1703, p. 433

LOZANO Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús de la provincia del Paraguay*, Madrid, En la imprenta de la viuda de Manuel Fernández y del ... Consejo de la Inquisición, 1755.

LOZANO Pedro et MACHONI Antonio, *Descripcion chorographica del terreno, rios, arboles, y animales de las ... Provincias del Gran Chaco, Gualamba ... escrita por ... P. Lozano ... la ... dedica ... A. Machoni.*, Cordoba, Joseph Santos Balbàs, 1733.

MARIÑO DE LOBERA Pedro, *Crónica del Reino de Chile*, Ed de Bartolomé de Escobar., Santiago, Impr. del Ferrocarril, 1865 [1594].

NÚÑEZ DE PINEDA Y BASCUÑÁN Francisco, *Cautiverio feliz y razon individual de las guerras dilatadas del reino de Chile*, Ed de Diego Barros Arana., Santiago, Impr. del Ferrocarril, 1863 [1673].

OÑA Pedro de, *Arauco domado: Edición crítica de la Academia chilena correspondiente de la Real academia española*, Ed de José Toribio Medina., Santiago de Chile, Imprenta universitaria, 1927 [1596].

OVALLE Alonso de, *Histórica relación del reyno de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús ...*, Ed de José Toribio Medina, Santiago de Chile, Impr. Ercilla 1888., Roma, F. Cavallo, 1888 [1646].

PERAMAS José Manuel, *La república de Platón y los guaraníes*, trad. Juan Cortés Del Pino, Prologue de Guillermo Furlong., Asunción, Ed. Paroquia San Rafael, 2003 [~1760].

ROSALES Diego de, *Historia general de el reyno de Chile, Flandes Indiano, por Diego de Rosales, publicada, anotada i precedida de la vida del autor i de una estensa noticia de sus obras por Benjamin Vicuña Mackenna. vol. 1*, Ed de Benjamín Vicuña Mackenna., Valparaiso, Imprenta del mercurio, 1877 [1674].

ROSALES Diego de, *Historia general de el reyno de Chile, Flandes Indiano, por Diego de Rosales, publicada, anotada i precedida de la vida del autor i de una estensa noticia de sus obras por Benjamin Vicuña Mackenna. vol. 2*, Ed de Benjamín Vicuña Mackenna., Valparaiso, Imprenta del mercurio, 1878[1674].

ROSALES Diego de, *Historia general de el reyno de Chile, Flandes Indiano, por Diego de Rosales, publicada, anotada i precedida de la vida del autor i de una estensa noticia de sus obras por Benjamin Vicuña Mackenna. vol. 3*, Ed de Benjamin Vicuña Mackenna., Valparaiso, Imprenta del mercurio, 1878 [1674].

RUIZ DE MONTOYA Antonio S. I., *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Études préliminaires et Notes de Ernesto J.A. Maeder., Rosario, Equipo difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989 [1639].

SALINAS Y CÓRDOBA Buenaventura de, *Memorial de las historias del nuevo mundo Pirú.*, Introduction de Luis E. Valcárcel et une Étude sur l'auteur de Warren L. Cook., Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1957 [1631].

SÁNCHEZ LABRADOR José, *El Paraguay católico. Vol. 1*, Ed Universidad Nacional de la Plata., Buenos Aires, Coni hermanos, 1910 [1769-1772] .

SÁNCHEZ LABRADOR José, *El Paraguay católico. Vol. 2*, Ed Universidad Nacional de la Plata., Buenos Aires, Coni hermanos, 1910 [1769-1772].

TAYLOR Gerald, *Ritos y tradiciones de Huarochiri: Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII: Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano: Estudio biográfico sobre Francisco de Avila de Antonio Acosta*, Ed de Gerald Taylor., Lima, IEP, 1987 [1608].

VEGA Garcilaso de la, *Comentarios reales de los Incas 1*, Ed et Chronologie de Aurelio Miro Quesada., Caracas, Ayacucho, 1985 [1609].

VEGA Garcilaso de la, *Comentarios reales de los Incas 2*, Ed et Chronologie de Aurelio Miro Quesada., Caracas, Ayacucho, 1985 [1609].

VIVAR Gerónimo de, *Cronica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile*, Transcription paléographique de Irving A Leonard selon le manuscrit original; Introduction de Guillermo Feliu Cruz., Santiago de Chile, Medina, 1966 [1558].

Sources secondaires :

AMUNATEGUI Gregorio Victor, « Una partida de chueca: escenas Araucanas », *Revista de Santiago*, 8 v, tomo 1, 1848, coll. « Imp. Chilena, 1848-1855 », p. 359-370.

ARCHAMBAULT Fabien, *Le Contrôle du ballon. Les catholiques, les communistes et le football en Italie, de 1943 au tournant des années 1980*, Rome, École française de Rome, 2012

AUGUSTIN Jean-Pierre, « Le jeu de la crosse: des pratiques amérindiennes aux sports codifiés », *mimmo(s) Mémoire(s), identité(s), marginalité(s) dans le monde occidental contemporain*, , 2015.

BAUDIN Louis, *La vie quotidienne au temps des derniers Incas*, Paris, J. Tallandier, 1971.

BENGOA José, *Historia de los antiguos mapuches del sur: desde antes de la llegada de los españoles hasta las Paces de Quilín, siglos XVI y XVII*, Santiago de Chile, Catalonia, 2013.

BERNAND Carmen, *Histoire des peuples d'Amérique*, Paris, Fayard, 2019.

BESNIER Niko, BROWNELL Susan et CARTER Thomas F., *The anthropology of sport: bodies, borders, biopolitics*, Oakland California, University of California Press, 2018.

BOCCARA Guillaume, *Guerre et ethnogenèse Mapuche dans le chili colonial -L'invention du soi*, Paris, Harmattan, 1999.

BOCCARA Guillaume, « Organisation sociale, guerre de captation et ethnogenèse chez les Reche-Mapuche à l'époque coloniale », *L'Homme*, tome 39, n°150, 1999, coll. « De la différence et de l'exclusion », p. 85-117.

BOURDIEU Pierre, *In other words: essays towards a reflexive sociology*, Cambridge, Polity Press, 2007.

BOURDIEU Pierre, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987.

BREDA Emilio Alberto, *Juegos y deportes entre los indios del Río de la Plata*, Buenos Aires, Ediciones Theoria, 1962.

BROHM Jean-Marie, *Les Meutes sportives critique de la domination.*, Paris, L'Harmattan, 2000.

BROHM Jean-Marie, *Critiques du sport*, Paris, C. Bourgois, 1976.

CAILLOIS Roger, *Les jeux et les hommes: le masque et le vertige*, Paris, Gallimard, 1977 [1958].

CARVALLO GOYENECHÉ Vicente, *Descripcion histórico-jeográfica del reino de Chile*, Santiago de Chile, Impr. de la librería del « Mercurio » (i de « la Estrella de Chile »), 1875.

CHARLEVOIX Pierre-François-Xavier de, *Histoire du Paraguay*, A Paris, Chez Ganeau Bauche D'Houry, 1757.

de CASTELNEAU-L'ESTOILE, Charlotte, *Les ouvriers d'une vigne stérile - Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*, Lisbonne-Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 2000

de CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. "De l'observation à la conversation : le savoir sur les Indiens du Brésil dans l'œuvre d'Yves d'Évreux", *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs : xvie-xviiiè siècle*. Madrid : Casa de Velázquez, 2011, pp. 269-293.

COOPER John, « Games and gambling », *Handbook of South American Indians 5.*, Bureau of American Ethnology., Washington, DC, coll. « , 143, 5.; Bureau of American Ethnology <Washington, DC>; Bulletin », 1963, p. 503-524.

CRAIG Stephen, *Sports and games of the ancients*, Westport, Conn., Greenwood Press, 2002.

CULIN, Stewart, « Games of North American Indians », *24th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington DC, 1907, p. 586

DAINVILLE François de, *L'éducation des Jésuites: XVIe - XVIIIe siècles*, Paris, Éd. de Minuit, 1991.

DARBON Sébastien, « Les pratiques sportives au filtre de l'anthropologie », *La Revue pour l'histoire du CNRS*, , n° 26, 2010, p. 24-29.

DOMYKO Ignacio, *Araucania y sus habitantes: recuerdos de un viaje hecho en las provincias meridionales de Chile en los meses de enero y febrero de 1845*, Kraków; Warszawa, ArsNova : Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, 1992.

DURÁN Margarita, « Reducciones franciscanas en Paraguay en el S. XVII », 1991.

DUVAL Fabrice, « Le palin mapuche (Chili) », *Techniques & culture*, 2002.

DUVIOLS Jean-Paul, *Indios Guaraníes y Jesuitas misiones de la compañía de Jesús en el Paraguay (1610-1767)*, Doral FL, Stockcero, 2018.

DUVIOLS Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2008.

DUVIOLS Pierre, *Une petite chronique retrouvée*, Paris, Éditeur non identifié, 1976.

DYCK, Noël, "Perspectives anthropologiques sur le sport : mise en jeu" *Anthropologica* 46, n°1, 2004, p. 9-15.

DYCK Noel et ARCHETTI Eduardo P., *Sport, dance, and embodied identities*, New-York, Routledge, 2020.

ELIAS Norbert et DUNNING Eric, *Sport et civilisation: la violence maîtrisée*, Paris, Fayard, 2007.

GANDIA Enrique de, *Historia del Gran Chaco*, Buenos Aires; Madrid, J. Roldan y compañía, 1929.

GUTTMANN, Allen, *Du rituel au record: la nature des sports modernes*, Paris, Harmattan, 2006, [1978]

GUINNARD A., *Trois ans chez les Patagons: le récit de captivité d'Auguste Guinnard, 1856-1859*, Paris, Chandeigne, 2009.

HUIZINGA Johan, *Homo ludens: essai sur la fonction sociale du jeu*, trad. Cécile Seresia, Paris, Gallimard, 1988. [1938]

INOSTROZA, Katherine, *Le rapport intégral entre l'être humain et la nature à partir de la cosmovision ancestrale mapuche*, Université de Concepción, Chili, 2006

KARSTEN Rafael, *Ceremonial games of the South American Indians*, Helsingfors, Akademische Buchhandlung, 1930.

KING C. Richard, *Native Americans and Sport in North America Other People's Games*, New York, Routledge, 2014.

LEIBS Andrew, *Sports and games of the Renaissance*, Westport (Conn.); London, Greenwood Press, 2004.

LEÓN ECHAIZ René, *Diversiones y juegos populares chilenos*, Santiago de Chile, Ed. Nacional Gabriela Mistral, 1975.

LÓPEZ VON VRIESSEN Carlos, *El palin: juego tradicional de la cultura mapuche*, Valparaíso, Chile, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2011.

LÓPEZ VON VRIESSEN Carlos, « La prohibición del palin o chueca en Chile entre los siglos XVII y XVIII », *Aloma: revista de psicología, ciències de l'educació i de l'esport Blanquerna*, , nº 25, 2009, p. 91-117.

LE POGAM, Yves, « Rites du sport et générativité du social », *Corps et culture*, Numéro 4, 1999

MANGAN J. A. et DACOSTA L. P., *Sport in Latin American Society. Past & present*, London, Frank Cass, 2002.

MARTÍNEZ CROVETTO R., *Algunos juegos de los Indios Vilelas*, Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Agronomía y Veterinaria, 1968.

MARTÍNEZ CROVETTO R., *Juegos y deportes de los Indios Guaraníes de misiones (República Argentina)*, Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Agronomía y Veterinaria, 1968.

MARTÍNEZ CROVETTO R., *Viejos juegos de los Indios Mocovíes*, Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Agronomía y Veterinaria, 1968.

MAUSS Marcel, *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses universitaires de France, 2012.

MELIÀ Bartolomeu, *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos, Univ. Católica, 1997.

MELIÀ Bartolomeu, *Una nación, dos culturas*, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos « Antonio Guasch », 1997.

MÉTRAUX Alfred, « Ethnography of the Chaco », *Handbook of South American Indians / Julian H. Steward, ed. Vol. 1, The marginal tribes*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. "From Bulletin 143., Washington, U.S. G.P.O., 1946, p. 197-370.

MÉTRAUX Alfred, *Nota etnografica sobre los indios Mataco del Gran Chaco Argentino*, Buenos Aires, s.n., 1944.

MOONEY James, « The Cherokee Ball Play », *American Anthropologist American Anthropologist*, vol. 3, n° 2, 1890, p. 105-132.

MURATORI LODOVICO Antonio, *Relation des missions du Paraguay*, trad. Félix Esprit de Lourmel, Présentation et Notes de Girolamo Imbruglia., Paris, La Découverte, 2002 [1754].

NOELIA ENRIZ, « Antropología y juego: apuntes para la reflexión », *Cuadernos de antropología social*, vol. 34, 2011, p. 93-114.

NORDENSKIÖLD Erland, *Analyse ethno-géographique de la culture matérielle de deux tribus indiennes du Gran Chaco*, trad. Marquise de Luppé, Paris, Éd. Genet, 1929.

NORDENSKIÖLD Erland, *La vie des indiens dans le Chaco (Amérique du Sud)*, Paris, C. Delagrave, 1913.

ORLOVE Benjamin S., « Two Rituals and Three Hypotheses: An Examination of Solstice Divination in Southern Highland Peru », *Anthropological Quarterly Anthropological Quarterly*, vol. 52, n° 2, 1979, p. 86.

PALAVECINO Enrique, *Observaciones etnográficas sobre las tribus aborígenes del Chaco Occidental*, Buenos Aires, Tirada del Museo Nacional de Historia Natural « Bernardino Rivadavia », 1929.

PÄRSSINEN Martti, *Tawantinsuyu El estado inca y su organización política*, Lima, Institut français d'études andines, 2013.

PEREIRA SALAS Eugenio, *Juegos y alegrías coloniales en Chile*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1947.

PÉREZ GARCIA José, *Historia natural, militar, civil y sagrada del reino de Chile*, Santiago de Chile, Impr. elzeviriana, 1900.

PFISTER Gertrud, *Games of the past - sports for the future? globalisation, diversification, transformation*, Duderstadt, Germany, Sankt Augustin Academia-Verl, 2004.

PILLSBURY Joanne, *Guide to documentary sources for Andean studies, 1530-1900. Vol. 1 Vol. 1*, Norman, Norman Univ. of Oklahoma Press, 2008.

PILLSBURY Joanne, *Guide to documentary sources for Andean studies, 1530-1900. Vol. 2 Vol. 2*, Norman, Norman Univ. of Oklahoma Press, 2008.

PILLSBURY Joanne, *Guide to documentary sources for Andean studies, 1530-1900. Vol. 3 Vol. 3*, Norman, Norman Univ. of Oklahoma Press, 2008.

ROBERGE Denis, *Signification et fonction des jeux dans le Pérou préhispanique et colonial*, Paris, L'Harmattan, 2017.

ROMERO Emilia, *Juegos del antiguo Perú: contribución a una historia del juego en el Perú*, México, Ediciones Llama, 1943

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO María, *Historia del Tahuantinsuyu*, Lima, IEP, Instituto de estudios peruanos, 2016.

SALAZAR-SOLER Carmen, « Ivresses et visions des Indiens des Andes. Les Jésuites et les enivremments des Indiens du vice-royaume du Pérou (XVIe-XVIIe siècles). » *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 101, n°2. 1989. p. 817-838.

SUSNIK, Branislava, *El indio colonial del paraguay*, part 2, Asunción, Museo etnográfico "Andrés Barbero », 1966.

TALADOIRE Eric, *Les terrains de jeu de balle: (Mésomérique et Sud-ouest des Etats-Unis)*, Mexico, Mission archéologique et ethnologique française au Mexique, 1981.

TERRET Thierry, *Histoire du sport*, Paris, PUF, 2016. [2007]

TERRET Thierry et FROISSART Tony, *Le sport, l'historien et l'histoire*, Reims, Épure, Éd. et presses universitaires de Reims, 2013.

TORRES Ricardo, *El palin: una cosmovisión trascendente*, Santiago, Chile]; Temuco, Chile, Fondo de Desarrollo de la Cultura y las Artes, Ministerio de Educación, Departamento Educación Física Deportes y Recreación ; Ediciones Universidad de la Frontera, 1995.

TURCOT Laurent, *Sports et loisirs une histoire des origines à nos jours*, Paris, Gallimard, 2016.

TURNER Victor Witter, *Le Phénomène rituel: structure et contre-structure*, trad. Gérard Guillet, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

OYARCE Ana Maria et GONZALEZ Ernesto, « Kallfulikan, un canto mapuche. Descripción etnográfica, análisis musical y sus correspondencias con el aspecto literario », *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, Vol 2, Universidad de la Frontera, 1986

VALCÁRCEL Luis E., *Historia del Peru antiguo*, Lima, Juan Mejia Baca, 1978.

VALCÁRCEL Luis E., *Etnohistoria del Perú antiguo: historia del Perú (incas)*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Departamento de Publicaciones, 1967.

VENNUM Thomas, *American Indian lacrosse: little brother of war*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2008.

VITAR Beatriz, *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán, 1700-1767*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997.

WACHTEL Nathan, *La vision des vaincus: les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, Gallimard, 2013. [1971]

WILDE Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ed. Sb, 2009.

WULF, Christoph. “Les rituels, performativité et dynamique des pratiques sociales”. Yannic, Aurélien. *Le rituel*. Paris : CNRS Éditions, 2010. (pp. 127-146)

YANNIC, Aurélien. “Présentation générale : Les rituels à l’épreuve de la mondialisation-globalisation”. Yannic, Aurélien. *Le rituel*. Paris : CNRS Éditions, 2010. (pp. 9-24)

ZUIDEMA R. Tom, *La civilisation inca au Cuzco*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

ANNEXES

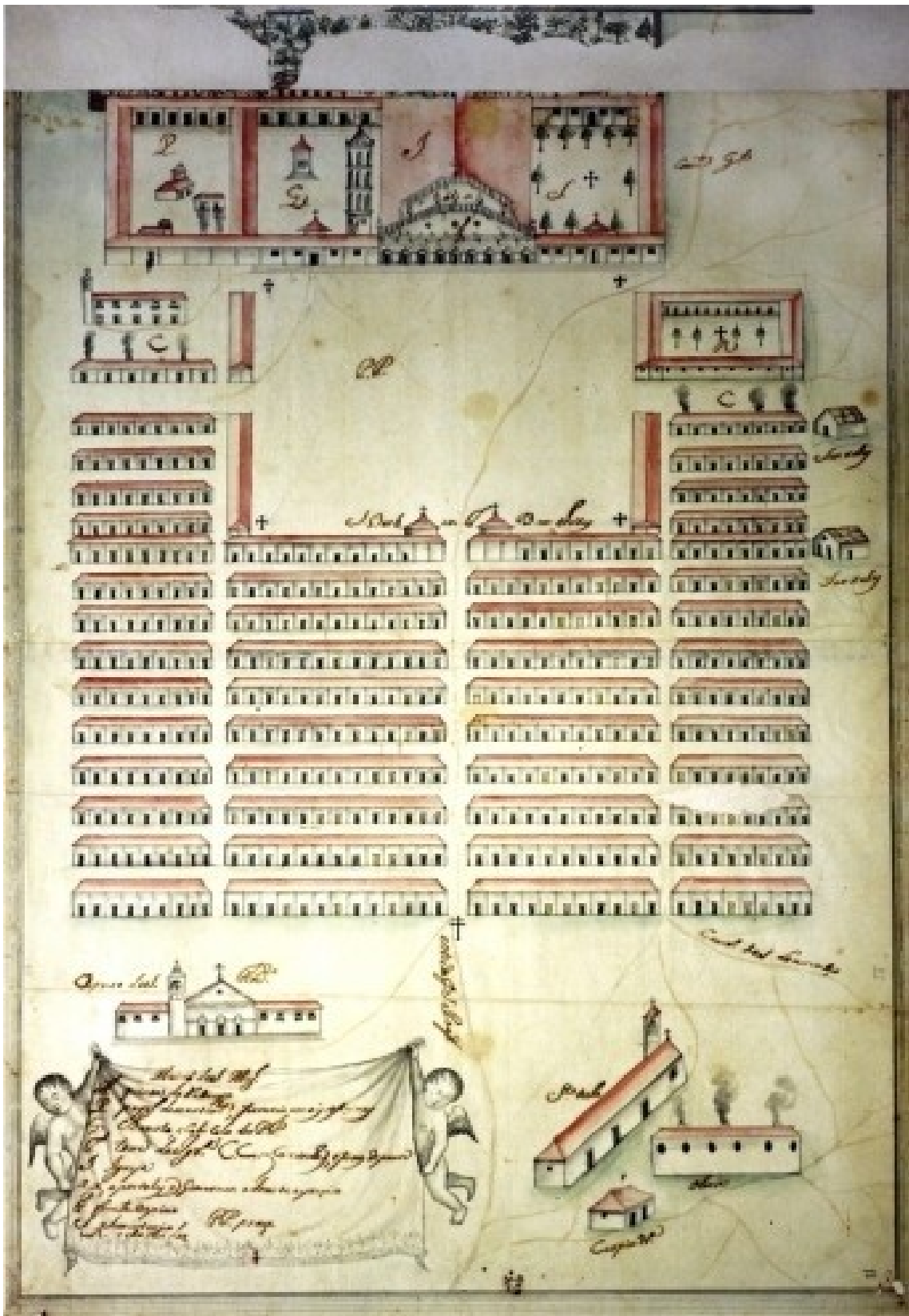
Annexe 1)



Annexe 2)



Annexe 3)



Annexe 4)



Annexe 7)



Carte du Royaume du Chili par Alonso Ovalle in *Historica relación del reyno de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús ...*

Annexe 8)



Weño (museo Cañete)

Annexe 9)



pali original et postérieur à la conquête (museo Cañete)
de bois puis enveloppé dans de la peau d'animal (huemul, cheval, guanaco, llama)

Annexe 10)



manga (balle) confectionné avec le latex de l'arbre *mangai* et utilisée dans le jeu du *toki* par les Chiriguanos ou du *manga nemboçarai* par les Guaranis.

Annexe 11)



Mangai, l'arbre permettant de confectionner les balles de jeu, grâce au latex qu'il produit.

Annexe 12)



Un exemple d'une des nombreuses sources existantes à propos du jeu de balle mésoaméricain. Représentation aztèque, tirée du codex Borgia datant du XVe siècle environ, montrant le dieu du feu *Xiuhtecuhtli* faisant offrande de balles en caoutchouc à un temple, signifiant ainsi toute l'imbrication du jeu de *tlachtli* dans la sphère sacrée et rituelle.