

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

LES FILS DU SOLEIL: MYTHES ET PRATIQUES DES INDIENS MBYA-GUARANI DU
LITTORAL DU BRÉSIL

par
Aldo Litaiff

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiæ Doctor (Ph.D.)
en Anthropologie

SEPTEMBRE 1999

©Aldo Litaiff, 1999



GN

4

U54

2000

v.005

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

LES PILS DE SOCIÉTÉ MYTHES ET PRATIQUES DES FOIES MIVA-GUARANI DU
LITRÉAL DU BRÉSIL

par
J. J. J. J.

Présentation d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Travaux présentés à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de
Philosophie Doctorat (Ph.D.)
en Anthropologie



REVUE 1972

à la Faculté des arts et des sciences

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée

Les fils du soleil: mythes et pratiques des Indiens mbya-guarani du littoral du Brésil

présentée par:

Aldo Litaiff

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Président-rapporteur
Directeur de recherche
Membre externe

BEUCAGE, PIERRE
CREPEAU, ROBERT
BRUNELLI, GILLIO
Développement et paix

Examineur externe

RIFIOTIS, THEOPHILOS
Chercheur invité / École de criminologie
Brésil

Thèse acceptée le:

Sommaire

Au le début du XXe siècle les Indiens guarani se déplacent des forêts méridionales de l'Amérique du Sud, où ils habitent depuis des siècles, en direction à la côte sud et sud-est du Brésil. Selon eux, ils sont à la quête de *Yvy mara ey*, une « Terre sans Mal », un paradis localisé au-delà de la mer. Depuis peu de temps ces autochtones ont réussi une plus grande visibilité à cause de leurs luttes pour s'assurer des terres dans ces régions où ils puissent continuer à vivre selon leur culture. Le propos de la présent thèse est de faire une ethnographie des villages des Indiens Mbya-guarani, localisées sur le littoral de l'état de Santa Catarina, sud du Brésil; analyser les mythes qui circulent encore chez toutes les communautés mbya du littoral brésilien; et démontrer comment la mythologie peut justifier et aussi orienter les pratiques, à travers l'étude des mythes eux-mêmes, les déplacements des populations guarani et les théories de l'action.

Les principales contributions de cette étude à une plus grande connaissance de la culture et de la société guarani sont: a) par la première fois on réussit à récolter diverses versions d'un mythe chez les Mbya; b) à partir d'un nouveau point de vue théorique (notamment Charles S. Peirce, Donald Davidson, Richard Rorty et Robert R. Crépeau), nous proposons une autre vision renouvelée du rapport entre mythe et réalité empirique, spécifiquement en ce qui concerne la Terre sans Mal et la mobilité mbya; c) avec ces outils, nous avons fait une ethnographie des communautés mbya de la côte brésilienne, centrée sur les mythes; d) la pensée mbya est vue ici comme une philosophie pragmatique, qui à partir des mythes préconise une relation indirecte entre idéologie et pratique; e) la transformation du mythe en action, ou de la croyance sur *Yvy mara ey* en déplacements de populations, dépend étroitement des attitudes quotidiennes et de l'entente sociale qui, à travers une triangulation du sens, l'adapte au nouveau contexte historique; f) Le résultat de la fusion de *Kuaray*, le héros civilisateur guarani, au historique religieux Jésuite, transformé en *Kesuita*, les Indiens qui, selon l'imaginaire mbya, ont réussi d'atteindre la Terre sans Mal, apponte un important chemin pour comprendre la relation entre idéologie et réalité empirique.

Comme les mythes, toutes les sociétés et les cultures humaines sont constamment en transformation, de cette façon les groupes mbya continueront à subir des changements tout en protégeant leur société des assauts constants de la civilisation occidentale. Le mythe, comme les ressources de résistance ethniques développées pendant ces siècles de contact, font

aujourd'hui partie de l'« arsenal » culturel de ces Indiens. Dans ce cadre, le discours sur la « traditionalité », le concept de *Yvy mara ey* et d'autres croyances mbya, constituent des notions émergentes d'une théorie autochtone du contact et de l'ethnicité. Ainsi la Terre sans Mal peut être vue comme une tentative de retour à l'espace écologique antérieur à la conquête européenne. De même, le concept *Kesuita* est une forme mbya de ré-appropriation de leur histoire, aliénée par les processus occidentaux. Nous souhaitons enfin que ce travail puisse contribuer pour une meilleur connaissance de la culture et de la société guarani.

Abstract

Since the beginning of this century the Guarani moved from the interior of the southern forests of South America, where they had lived for centuries, in direction of the coast of Southern and Southeastern Brazil. They have been in search of *Yvy mara ey*, a Land without evil located beyond the sea. Recently these autochthons achieved greater visibility because of their struggle for land in these regions, where they can continue to live according to the principals of their culture. This thesis proposes to: I. Conduct an ethnographic study of the villages of the Mbya-guarani located on the coast of Santa Catarina state in southern Brazil; II. Analyze the myths which are still in circulation among all of the Mbya-guarani peoples on the Brazilian coast; III. show how mythology can justify and also orient practices, through the study of myths, the movements of the Guarani populations and theories of action.

TABLE DE MATIÈRES

SOMMAIRE.....	iii
LISTE DES FIGURES.....	vii
LISTE DE TABLEAUX.....	ix
REMERCIEMENTS.....	xi
AVANT-PROPOS.....	1
CHAPITRE I. INTRODUCTION.....	4
CHAPITRE II. THÉORIE ET MÉTHODOLOGIE.....	7
2.1 LES THÉORIES DE LA CROYANCE ET DE LA VÉRITÉ.....	7
2.2 LES ÉTUDES SUR LES MYTHES.....	14
2.3 LE PRINCIPE DE LA HIÉRARCHIE.....	21
2.4 DE LA THÉORIE À LA PRATIQUE.....	29
CADRE THÉORIQUE.....	32
2.5 LA MÉTHODOLOGIE DE TERRAIN.....	35
2.5.1 <i>Quelques réflexions</i>	35
2.6 LES TECHNIQUES DE LA RECHERCHE SUR LE TERRAIN.....	37
CHAPITRE III. UN REGARD SUR L'HISTOIRE.....	47
3.1 LA COLONISATION EUROPÉENNE.....	47
3.2 LA BIBLIOGRAPHIE HISTORIQUE.....	50
3.2.1 <i>Les chroniques de la conquête et les journaux des voyageurs</i>	50
3.2.2 <i>Les révoltes guarani et leurs guerres de résistance</i>	52
3.2.3 <i>L'anthropophagie</i>	59
3.2.4 <i>Les Missions et les Réductions</i>	62
3.2.5 <i>Le KESUITA, une métamorphose mythique-historique</i>	69
3.2.6 <i>Les « Bandeirantes » et la grande chute démographique</i>	72
3.2.7 <i>Les Indiens Karijo-Guarani</i>	75
3.3 L'ETHNOLOGIE CONTEMPORAINE.....	78
3.3.1 <i>De Nimuendaju à Clastres</i>	78
3.4 QUELQUES DONNÉES ARCHÉOLOGIQUES.....	81
CHAPITRE IV. REVUE DE LA LITTÉRATURE ETHNOLOGIQUE CLASSIQUE ET CONTEMPORAINE ET L'ETHNOGRAPHIE DES COMMUNAUTÉS MBYA-GUARANI.....	87
4.1 LES VILLAGES MBYA-GUARANI DU LITTORAL BRÉSILIEN.....	87
4.2 LES TEKOA ET LES GUARA.....	112
4.3 LES ASPECTS ÉCOLOGIQUES.....	114
4.4 LA LANGUE GUARANI.....	120
4.5 JAKORE ET NHANDÉ APU, LES « JEUX » MBYA.....	124
4.6 LES MBYA, LES CHIRIPA-GUARANI ET LES AUTRES INDIENS, LA QUESTION DE L'ALTÉRITÉ.....	127
4.6.1 <i>Les Chiripa-guarani</i>	127
4.6.2 <i>Les Kaingang et les Xokleng</i>	139

4.7 ORGANISATION SOCIALE ET PARENTÉ	143
4.7.1 <i>L'éducation des enfants</i>	147
4.7.2 <i>Système et terminologie de parenté</i>	153
4.7.3 <i>La parenté et le tabou de l'inceste</i>	168
4.7.4 <i>La Chefferie et la question du pouvoir</i>	170
4.7.5 <i>Parenté et réciprocité, sur la théorie native des relations possibles</i>	174
4.8 L'ÉCONOMIE ET LA RÉCIPROCITÉ	186
4.8.1 <i>L'agriculture et la chasse</i>	186
4.8.2 <i>L'artisanat</i>	197
4.8.3 <i>Le mboraiupa, la réciprocité guarani</i>	205
4.9 RELIGION ET MÉDECINE GUARANI	210
4.9.1 <i>Le chamanisme guarani et les « textes sacrés »</i>	220
4.9.2 <i>Les belles paroles du discours sacré</i>	229
4.9.3 <i>Le poraei et le nhemongarai, les rites mbya</i>	232
4.9.3 <i>Le rituel de nhemongarai</i>	237
4.9.4 <i>Le culte des os</i>	248
4.10 LA MÉDECINE: LES PLANTES ET LES ESPRITS	256
CHAPITRE V. LES MYTHES GUARANI	275
5.1 LES MYTHES DE LA CRÉATION DE YVY TENONDE, LA « PREMIÈRE TERRE »	276
5.2 LE MYTHE DU DÉLUGE	281
5.3 LE MYTHE DES FRÈRES ET DE LA CRÉATION DE YVY PYA'U, LA « DEUXIÈME TERRE »	285
5.4 LE « CYCLE DES JUMEAUX », LES VERSIONS CHIRIPA	327
5.5 LE MYTHE DE L'ORIGINE DU FEU	340
5.6 AGUIJE-KANDIRE, LA GRANDE RÉALISATION DES KESUITA	348
5.7 SUR LA PENSÉE MBYA	370
CHAPITRE VI. LA MOBILITÉ GUARANI ET LA TERRE SANS MAL	377
6.1 PEAVIRU, LES CHEMINS GUARANI	377
6.2 A TRAVERS L'HISTOIRE: LA QUESTION DE LA MOBILITÉ TUPI-GUARANI	382
6.3 SUR LA MOBILITÉ TUPI-GUARANI	391
6.4 L'ÉTYMOLOGIE DU TERME YVY MARA EY	394
6.5 L'AVÈNEMENT DE LA TERRE SANS MAL	399
CHAPITRE VII. DISCOURS MYTHIQUE ET PRATIQUES MBYA	410
7.1 IDÉOLOGIE ET HIÉRARCHIE	411
7.2 MYTHE ET MÉMOIRE	425
7.3 LE RÔLE DU CHAMANE ET LA QUESTION DE LA SUBJECTIVITÉ DANS LA SOCIÉTÉ MBYA	429
7.4 L'ASPECT COMMUNICATIONNEL DU MYTHE ET L'ÉVÈNEMENT DU « MYTHE-ACTION » DANS LE PHÉNOMÈNE MBYA DE LA TERRE SANS MAL	432
CONCLUSION	450
BIBLIOGRAPHIE	459
ANNEXE	472

LISTE DES FIGURES

Figure 1. Cacique Augusto da Silva Karai Tataendy.....	43
Figure 2. Timoteo Oliveira Karai Mirim	43
Figure 3. Cacique Augusto Karai Tataendy et sa femme Maria Para'i.....	44
Figure 4. Les informateurs du Village de Morro dos Cavalos	45
Figure 5. Artur Benitez Vera	46
Figure 6. Leonardo Gonçalves da Silva Vera Tupa	46
Figure 7. Carte de la région mbya dans l'ancien Paraguay.....	49
Figure 8. Carte de la région guarani dans l'ancien Paraguay (1599)	53
Figure 9. Carte de la région guarani dans l'ancien Paraguay (1636)	54
Figure 10. Itinéraire de Alvar N. Cabeza de Vaca.....	55
Figure 11. Les premières Missions.	64
Figure 12. Pape Paulo III, Inácio de Loyola et autres Jésuites.....	75
Figure 13. Les déplacements des populations guarani.....	84
Figure 14. Localisation des Guarani dans l'Amérique du Sud	85
Figure 15. Les déplacements des populations mbya à la côte du Brésil.....	86
Figure 16. Les Mbya sur le littoral de l'état de Santa Catarina.....	90
Figure 17. Les villages mbya sur le littoral de l'état de Santa Catarina.....	91
Figure 18. Village de Massiambu	92
Figure 19. Village de Morro dos Cavalos.....	93
Figure 20. Petyngua, la pipe guarani	98
Figure 21. La danse du Sondaro.....	100
Figure 22. La danse du Sondaro.....	101
Figure 23. Adjaka, le panier guarani	105
Figure 24. Terminologie de parenté – consanguinité – masculin	157
Figure 25. Terminologie de parenté – consanguinité – féminin	158
Figure 26. Terminologie de parenté – affinité masculin et féminin	159
Figure 27. Généalogie du Village de Massiambu - 1	160
Figure 28. Généalogie du Village de Massiambu - 2	161
Figure 29. Généalogie du Village de Morro dos Cavalos - 1.....	162
Figure 30. Généalogie du Village de Morro dos Cavalos - 2.....	163
Figure 31. Généalogie du Village de Morro dos Cavalos - 3.....	164
Figure 32. Généalogie du Village de Morro dos Cavalos - 4.....	165
Figure 33. Généalogie du Village de Morro dos Cavalos - 5.....	166
Figure 34. Cacique Artur Vera, sa femme et son fils cadet	179
Figure 35. Chamane mbya joue la flûte mimby	179
Figure 36. Familles mbya de Massiambu.....	180
Figure 37. Familles mbya du Village de Morro dos Cavalos.....	180
Figure 38. Familles mbya du Village de Bracui	181
Figure 39. Enfants mbya du Village de Massiambu.....	182
Figure 40. Enfants mbya du Village de Massiambu.....	183
Figure 41. Adolescents mbya du Village de Massiambu.....	184
Figure 42. Vieux chamane et jeune mère mbya.....	185
Figure 43. La confection des paniers.....	199
Figure 44. La confection des paniers.....	200
Figure 45. La confection des paniers.....	201
Figure 46. La confection des animaux en bois.....	202
Figure 47. La construction de l'Opy	271
Figure 48. Le maïs et l'herbe mate	272

Figure 49. Awaty, le maïs guarani.....	273
Figure 50. La préparation de la farine de maïs.....	274
Figure 51. Schème cosmologique.....	373
Figure 52. La hiérarchie cosmique des dieux et des esprits.....	374
Figure 53. Nhemboaty, la discussion sur les mythes.....	375
Figure 54. Un jeune homme apprend à son frère cadet à mettre le tetymakua.....	376
Figure 55. Un jeune homme apprend à son frère cadet à faire l'artisanat.....	376
Figure 56. Les chemins guarani du Peabiru.....	408
Figure 57. Leonardo Vera Tupa visite une Ruina.....	409
Figure 58. Le chamane Inácio Eusébio Karai.....	448
Figure 59. La chamane Tchejary Kunham Karai Tatachy.....	449

LISTE DE TABLEAUX

Tableaux I.	La phonétique mbya-guarani	123
Tableaux II.	Les animaux mentionnés par les Mbya	191
Tableaux III.	Les herbes médicinales.....	259

Au cacique *Augusto Karai Tataendy*, *Timoteo Karai Mirim*,
Leonardo Vera Tupa et à tous les Mbya-guarani, qui parcourent les
chemins à la quête de la Terre sans Mal.

À mon père et mon frère, qui sont à la Terre sans Mal

REMERCIEMENTS

Cláudia P. Scharf, mon amie et compagne, pour les dessins.

Robert R. Crépeau, mon directeur de recherche et professeur du Département d'anthropologie à l'Université de Montréal.

Les professeurs Luis Roberto C. de Oliveira (Universidade de Brasília, Brésil), Rémi Savard et Bernard Bernier (Département d'anthropologie de l'Université de Montréal), pour leur importante contribution à cet thèse.

Louis-Robert Frigault, Cláudia Gonçalves, Jorge Iriarte, Mônica Nunes et les autres compagnons du doctorat.

Françoise Galler, pour la révision de la langue française et Simone Z. Scherer par la révision finale.

CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, pour la bourse d'études qui nous a permis de terminer cette thèse.

PRPG, Maria Dorothea P. Darella et tous les fonctionnaires du Musée de l'Universidade Federal de Santa Catarina, Brésil.

Esther Jean Langdon et Silvio Coelho dos Santos, mes directeurs de recherche du département d'anthropologie de l'Universidade Federal de Santa Catarina, Brésil.

Avant-propos

Les étudiants font fréquemment l'erreur de concentrer leurs efforts sur la fonction de chercheur, soit l'apprentissage des protocoles de recherche dans leur domaine. Ces étudiants se limitent malheureusement à la connaissance de leur sujet de thèse et alors leur apport potentiel sur le marché du travail en est grandement limité (...) L'étudiant soucieux de son intégration sur le marché du travail ne devrait pas perdre de vue que la démarche qu'il effectue est plus globale que la réalisation d'une thèse doctorale. (Entrevue avec M. Jean-Marc Leclerc, par Rousseau et Courcy, « Les études doctorales nature et fondements » dans **Dire : La revue des cycles supérieur de l'Université de Montréal**. Vol. 8, n.3, Été 1999)

Je suis anthropologue affilié au Musée de l'Université Fédérale de Santa Catarina, Brésil, où j'effectue une recherche auprès des Indiens mbya-guarani, depuis 1988. Quand j'ai fini mon baccalauréat en philosophie, je m'intéressais beaucoup à la pensée non-occidentale et aux différences culturelles entre Blancs et Indiens. J'ai donc décidé de faire une maîtrise en anthropologie sociale. Les anthropologues (et les sources ethnographiques) me déconseillaient de travailler avec les Mbya (qui se déplacent sur les routes du Brésil méridional) car ils sont très fermés et n'aiment pas le contact avec les Blancs. Cependant, ma curiosité fut plus grande et, après avoir reçu un « nom guarani », j'ai réussi à écrire un mémoire portant sur les relations ethniques des Mbya qui habitent un village du littoral du Brésil, voisin des centrales nucléaires d'Angra I et II, à environ 250 kilomètres de Rio de Janeiro, une grande ville de quinze millions d'habitants! (Litaiff, 1996). J'ai essayé d'établir des relations entre les « concepts ethniques guarani », comme partie intégrante de leur système idéologique et la résistance des Mbya face à l'envahissement de la société occidentale. Ces concepts établissent des frontières symboliques (et aussi concrètes) entre le monde des Indiens et le monde des Blancs. Je supposais que ces « frontières ethniques » étaient directement responsables de la persistance de la société mbya et que les « concepts ethniques » (*ibid.*) ont une très grande importance par rapport à leurs pratiques. Les Mbya cachent les aspects les plus importants de leur culture comme la langue, l'organisation sociale, les mythes, les rites et les noms guarani (qui ont un rapport avec la cosmologie et le système de parenté). Comme on le verra, les Mbya parlent portugais ou espagnol quand ils sont parmi les Blancs, mais chez eux ils parlent toujours le guarani (la majorité des femmes et des enfants ne connaissent que cette langue).

Les Chiripa-guarani (ou Nhandeva), aussi du littoral du Brésil méridional, ne parlent plus leur langue traditionnelle, sauf les personnes âgées. La majorité des villages chiripa n'accomplissent plus les rituels religieux. Endogames, les Mbya sont préoccupés par la question du métissage. Parmi ces deux

groupes guarani, les Nhandeva sont ceux qui valorisent le plus le mariage inter-ethnique. L'organisation sociale traditionnelle guarani était patrilinéaire (Melia, 1990 : 42). Aujourd'hui, à cause de ces mariages (généralement entre femmes guarani et hommes blancs), les Nhandeva sont passés de la patrilinéarité à la matrilinéarité; cependant les Mbya demeurent patrilinéaires. Comme on le verra aussi, les Mbya sont appelés par les autres Guarani, *Kaingua* « Indiens de la forêt, moins évolués, bizarres ou inférieurs » car ils s'enfuyaient et se cachaient dans la forêt¹.

Bref, les questions qui m'ont le plus intéressées furent: celles liées au fait qu'ils cachent leurs habitudes guarani, les migrations, la cosmologie et la mythologie. J'en suis arrivé aux conclusions suivantes: a) le fait d'habiter loin des Blancs et des autres Indiens, le secret de la religion et d'autres facteurs, notamment les rites, limitent les relations entre les Mbya et la société nationale; b) il y aurait un rapport entre les mythes et les pratiques sociales. Ensuite, je me suis demandé: a) Pourquoi les Mbya sont les seuls Guarani d'aujourd'hui qui migrent, parlent leur langue, pratiquent l'endogamie, le chamanisme et des rituels comme le rite des os du chamane?; b) Quels sont les facteurs historiques qui ont influencé la situation actuelle?; c) Comment se présente la relation entre les mythes et les pratiques sociales, notamment entre les déplacements de populations et le mythe de la «Terre sans Mal»? Les explications ou les conclusions de la littérature historique, ethnographique et ethnologique guarani ne répondent pas à ces questions ou ne les approfondissent pas.

Aussitôt ma maîtrise terminée, j'ai éprouvé le besoin d'approfondir mes connaissances et c'est ce qui m'a motivé à faire ce doctorat. J'ai cherché à faire une ethnographie des Mbya-guarani du littoral du Brésil méridional. J'ai étudié les rapports entre le discours mythique et les pratiques sociales, avec l'objectif de mieux comprendre la pensée et les actions autochtones. Je prétends analyser aussi: la conception mbya de l'individu (car, la pensée collective est actualisée par les individus dans leurs pratiques sociales) et son cycle de vie (principalement à travers l'histoire de vie); l'action du mythe sur l'individu (il faut vérifier si cette influence touche tout le groupe); et enfin l'action du contexte historique (par exemple: le contact, les missions, les guerres, etc.) et du contexte actuel. J'essaierai particulièrement de montrer comment la mythologie (vue ici comme sorte de pensée) peut non seulement justifier mais orienter les pratiques sociales autochtones. Je suppose que, tout comme le mythe de *Yvy Mara Ey*, « Terre sans Mal » est historiquement et ethnographiquement lié à la circulation des populations guarani (H. Clastres, 1975; Schaden, 1974; Nimuendaju, 1987; Mélia, 1990, 1991), des pratiques comme l'organisation sociale, l'éducation des enfants, l'utilisation de la

¹ Selon les sources historiques, archéologiques et linguistiques (voir: Melia, 1987 : 65-66).

langue maternelle, etc., sont également des actions rapportées à la mythologie. Celles-ci font référence à des modèles de comportement socialement acceptés, qui fournissent des balises pour l'action. Les concepts du récit mythologique justifient et orientent la conduite humaine, de même que la « mythologie implicite » (Lévi-Strauss, 1971 : 598) justifie et oriente les rituels². Je cherche aussi à comprendre comment ces concepts mythologiques ont une valeur de croyances dans la communauté mbya. Finalement, l'analyse des faits historiques (comme la résistance guarani, les déplacements de population, etc.) m'aideront à comprendre les caractéristiques sociales des Guarani actuels. Ma proposition est donc d'analyser ces questions à travers un projet historique et comparatif entre les individus et entre les villages mbya.

* * *

² Je prends comme exemple la mythologie « sacrée » qui selon Cadogan (1946 : 15), est une catégorie de mythes inaccessibles à l'individu commun et surtout aux non-mbya. Je soutiens que cette « mythologie ésotérique » constitue des exégèses qui servent de balises aux rituels guarani.

Chapitre I. Introduction

Mayma ava kueripe. Ojechecha kuaa vaeram itaty kueri apaichagua, reko te'e, inhe enguera te'e, imba'e querovia kueri, reko ymanguera ha ijyvy kueri imbae kueri ava, vointe uma ete guive, ko yvyngo uniao-nte voi (Governo Federal) a-demarcar vaeram uniao ave'i o-respeita uka veram opamba'e aya kueri oque rekova. Sont reconnus aux Indiens leur organisation sociale, coutumes, langues, croyances et traditions et le droit originaire sur les terres qu'ils occupent traditionnellement, étant donné que l'Union devrait faire la démarcation, protéger et faire respecter leur propriété. (Constitution Fédérale du Brésil, article 231, chapitre VIII).

Parmi les peuples d'Amérique qui sont entrés en contact avec les Européens lors des premières années de la colonisation, les Guarani constituent un bon exemple de ceux qui ont réussi à survivre jusqu'aujourd'hui en préservant les aspects les plus importants de leur culture et de leur organisation sociale. Pourtant, les peuples guarani du Brésil ont subi un violent processus de destruction; des populations entières ont été décimées, mais l'instar d'autres Indiens de l'Amérique, ils continuent à survivre.

Un des facteurs principaux qui renforce les stéréotypes liés à l'ethnocentrisme des Occidentaux est la mauvaise foi (ou mauvaise intention) et/ou la méconnaissance de l'histoire et des caractéristiques actuelles de ces populations. Paradoxalement, le Guarani est considéré également comme « l'indien classique », symbole national, image de l'indigène brésilien, thème d'opéras et de poésie. Le chercheur uruguayen Léon Cadogan (1949: 21-22), probablement un des plus grands connaisseurs de la culture mbya-guarani, insiste bien sur le fait que ces Indiens sont, en apparence si connus, que les étudier paraît superflu. Cependant, l'auteur (*ibid.*) explique que cette connaissance est encore très superficielle. Le Guarani, en tant qu'Indien, est perçu par le Blanc brésilien comme vagabond, paresseux, ivrogne, laid, sale et voleur, à la marge de la population brésilienne. Pour certains, même, ces Indiens « ne sont même pas brésiliens » (*ibid.*), n'ayant donc aucun droit de revendication. Les autres groupes qui forment l'ethnie guarani (Chiripa, Kayova et Chiriguano), aussi bien que les autres Indiens qui sont en contact avec les Mbya, considèrent ceux-ci comme des « êtres inférieurs en retard dans le temps », les derniers dans l'échelle hiérarchique de la société nationale. Cela est dû principalement au fait qu'ils se refuseraient à devenir « civilisés », préférant habiter à l'intérieur des forêts, loin de l'homme blanc, conservant leur religion et « parlant une langue étrange, vivant comme des bêtes ». Indiens et Blancs se méfient et ont peur de ce Guarani humble, timide et mal vêtu. Les

Mbya eux-mêmes se voient comme « la nation la plus simple et la plus pauvre de toutes », témoignant souvent d'une vision refoulée et péjorative de leurs propres caractéristiques culturelles, dans un processus de « se voir avec les yeux d'autrui » (*ibid.* : 11). D'autre part, contrairement aux Indiens de la région du Xingu, par exemple le Guarani porte en lui l'image de l'Indien intégré, qui porte des vêtements occidentaux et parle portugais devant les étrangers. Toutefois, comme nous le verrons, pour survivre le Mbya s'est vu contraint à incorporer la culture européenne à sa culture millénaire, s'adaptant en partie, tout en préservant d'importantes caractéristiques comme la religion, l'organisation sociale, la langue et la mythologie. Ces Guarani constituent un groupe à « forte identité ethnique » (*ibid.*), laquelle constitue une de ses caractéristiques les plus importantes et les plus intéressantes.

Les Mbya, qui autrefois n'habitaient que les forêts du sud de l'Amérique du Sud, circulent maintenant aussi sur les routes, visitant leur famille, cherchant des terres, vendant leur artisanat ou à la recherche de travail intérim. La santé, notamment la dénutrition, très grave chez les enfants et le manque de terres constituent leur plus grand problème (Litaiff, 1996). Le Guarani, particulièrement le Mbya, est un sans-logis errant, un étranger dans son propre monde. Finalement, l'anthropologue Egon Schaden (1963 : 83), un autre grand connaisseur de cette culture, déclare que malgré les dernières recherches, on est encore loin d'une connaissance exhaustive des groupes guarani (B. Melia, 1988: 12). Pour cet auteur, il est fondamental de fomentier des recherches sur le terrain qui exploitent des contextes spécifiques, car, selon lui, « il est nécessaire de détruire l'image selon laquelle la société guarani est déjà fort connue et d'insister sur l'urgence de reprendre les études de cette culture avec des références à ses variantes régionales ».

Notre recherche a été effectuée auprès des villages mbya-guarani du littoral sud-est du Brésil, dont l'objectif constitue une ethnographie centrée sur la relation entre le discours mythique (mythe en tant qu'idéologie ou type de pensée) et les pratiques sociales, notamment sur le lien entre le mythe de la Terre sans Mal et les déplacements des populations. Nous verrons que depuis les travaux de Léon Cadogan, Egon Schaden et Bartolomeu Melia, surtout au Paraguay et au Brésil, il n'y a pratiquement plus eu d'ethnographies consacrées aux spécificités de ce groupe. Il est donc extrêmement important de réaliser un travail auprès des communautés elles-mêmes plutôt que des recherches qui réduiraient les caractéristiques de chaque contexte à une vision généralisante de ce peuple. Ainsi, nous avons privilégié l'étude de cas dans des villages guarani situés sur le littoral. Étant donné que l'un de nos objectifs est d'apporter des données fiables et actuelles sur la culture d'un groupe non occidental, nous avons tenté de préserver le plus possible l'authenticité de nos descriptions et du discours de nos

collaborateurs. On verra que presque tous les auteurs (Melia, 1987) sont d'accord sur l'importance fondamentale du concept de *teko* « nos coutumes » ou *nandé-reko* « nos habitudes », et sur le fait que les Mbya circulent sur le littoral principalement à cause du mythe de la Terre sans Mal. Néanmoins, il n'y a aucune ethnographie qui analyse de façon approfondie le mythe de *Yvy mara ey* comme une orientation possible des déplacements des populations mbya actuelles. Il n'existe pas non plus une ethnographie complète des Mbya du Brésil³. Par conséquent, cette thèse de doctorat propose une ethnographie des Mbya-guarani du littoral brésilien, en utilisant la recherche de la « Terre sans Mal » et le phénomène des déplacements de populations, comme champ de démonstration empirique de nos hypothèses concernant la relation entre la pensée mythologique et les pratiques sociales indigènes. Avec cette étude, nous avons l'intention de contribuer à une meilleure et plus ample compréhension de la culture et de la société guarani.

Notre objectif général est donc de proposer une ethnographie des villages mbya du littoral du Brésil méridional, alors que nos objectifs spécifiques sont de: a) Démontrer comment la mythologie peut justifier et orienter les pratiques sociales des Mbya-guarani du Brésil, à travers: 1- l'analyse des mythes eux-mêmes; 2- des déplacements des populations guarani à la recherche de la « Terre sans Mal ». b) Comparer les versions des principaux mythes guarani (le Mythe des Frères et le Mythe du Déluge) provenant des différents villages mbya et aussi d'un village chiripa). c) Comparer la connaissance des versions de ces mythes auprès des individus d'une même communauté mbya. Les chapitres II et III de cette thèse sont consacrés respectivement aux paramètres théoriques et méthodologiques et aux données historiques. Dans le chapitre IV, nous cherchons à présenter des informations et les principales discussions ayant trait à l'ethnologie et à l'ethnographie classique; nos données de terrain et l'ethnographie contemporaine. Dans les chapitres V et VI, nous cherchons à faire un étude des mythes et de la mobilité mbya. Le chapitre VII est consacré à une analyse critique des données de terrain en fonction du rapport postulé entre la pensée guarani et les pratiques sociales, notamment les déplacements de population et leur relation avec le paradis mythique, *Yvy mara ey*. Finalement, la conclusion propose une relation indirecte entre mythe et pratique.

* * *

³ Selon notre analyse de la bibliographie historique et ethnographique des Indiens guarani (pour l'examen de synthèse - Université de Montréal - Litaiff, 1996)

Chapitre II. Théorie et méthodologie

Et ont-ils un lien entre eux? Je lui répondis que c'étaient des fragments du réel et de l'imaginaire apparemment indépendants, mais je sais qu'il y a un sentiment commun les nouant l'un à l'autre dans le tissage de leurs racines. (Lygia F. Telles, *A confissão de Leontina*, 1994)

2.1 Les théories de la croyance et de la vérité

Dans les analyses mythologiques, une des questions qui provoque le plus de polémiques parmi les auteurs est celle du rapport entre le mythe et les pratiques sociales indigènes. Pour nous aider à comprendre ce problème, nous nous proposons d'aborder la théorie sociologique de la connaissance de Émile Durkheim ainsi que les critiques des notions de croyance, de vérité et de réalité formulées par le pragmatisme (Durkheim, 1955 / 1981). Nous analyserons aussi les rapports entre ces questions et les concepts de « habitudes » de Charles S. Peirce et d'« habitus » de Pierre Bourdieu. De plus, les idées et les critiques de la philosophie post-analytique et la théorie de la hiérarchie de Dumont (1969/1992) apporteront une contribution à cette problématique. Ensuite, nous aborderons les études des mythologies notamment de Claude Lévi-Strauss.

Nous débutons notre analyse en critiquant la dichotomie « pensée/monde », héritage de la tradition platonique-aristotelicienne et cartésienne-kantienne. Emmanuel Kant (1781/1974) définit la « vérité » comme une correspondance entre la connaissance et l'objet, se demandant quel est le principe général de la vérité et du savoir. Selon lui, la logique comme règle universelle et nécessaire de la pensée, devrait fournir ce principe. Toutefois, une connaissance peut être vraie par rapport à la forme mais en contradiction avec son objet. Si la logique ne peut découvrir les erreurs du contenu, elle est insuffisante pour construire une vérité matérielle. Donc, on ne peut faire d'affirmation sur la vérité des objets de la réalité sans avoir ramassé des informations sur l'objet. Les jugements « synthétiques *a priori* » (la combinaison des catégories *a priori* de la pensée avec celles d'empirisme) seraient les principes de vérité de « la doctrine » que Kant appelle la « Critique de la Raison Pure » (*ibid.*), qui fonde les croyances du savoir philosophique et scientifique occidental⁴. Émile Durkheim, durant ses

⁴ Pour une discussion au sujet des croyances scientifiques: C. S. Peirce (1978) et T. Kuhn (1972).

dernières classes de sociologie à la Sorbonne (entre 1913 et 1914)⁵, a cherché à renouveler le rationalisme français à travers une présentation critique du pragmatisme⁶. À partir de son oeuvre *Les formes élémentaires de la vie religieuse*⁷, l'auteur analyse les concepts de vérité, réalité et représentation. Durkheim a opposé la théorie ontologique de la connaissance, où la raison serait une faculté rigide et immuable, à une théorie sociologique de la connaissance selon laquelle la raison, ainsi que la vérité, sont rattachées à l'histoire et à la vie de l'humanité. En suivant la méthode de Descartes, Durkheim soutient que les catégories aristotéliennes de l'esprit sont universelles et que les principales sont nées dans les croyances religieuses « primitives ». Par conséquent, si la religion est « une chose sociale », les représentations religieuses sont des représentations collectives. Les catégories qui seraient l'essence de notre savoir sont d'origine religieuse et, de cette façon, doivent être aussi des choses sociales, impersonnelles (antérieures à l'individu), des produits de la pensée collective (Durkheim, 1912/1991: 51-53). Bref, la source de la connaissance est la société.

À partir d'une approche darwinienne des être humains, les pragmatistes observent que les mots sont des outils d'intégration des individus à leur milieu⁸, et non une tentative de représenter la nature. Peirce (1978 : 130 et 220) complète cette vision avec la définition de la croyance comme une habitude d'action. Selon cet auteur, la théorie de « la vérité comme copie de la nature » produirait une vision fragmentée du monde car elle sépare la pensée et la réalité. Par contre, ce qui fait la réalité des choses, ce sont les liens qui les unissent ou le tissu d'influences causales qu'elles exercent les unes sur les autres⁹.

La division entre pensée et comportement n'est pas donc que conceptuelle, par conséquent il n'existe pas de fractionnement, mais toujours une relation. Avec la théorie de la continuité et de la causalité, le fossé creusé entre la pensée et le monde, le « saut mortel » de la connaissance, disparaît. Pour que le savoir soit possible il doit y avoir une parenté entre le réel et la pensée, un monisme, car « le réel est la base du concept ». Pour Schiller (cité par Durkheim, 1981) le terme vérité est une « étiquette approbatrice » pour marquer la valeur de notre expérience: « La connaissance est la fusion du sujet

⁵ Ultérieurement ce cours fut publié (suite à un appel de Marcel Mauss) sous le titre « Pragmatisme et Sociologie », (1955) 1981. Comme le souligne R. Crépeau (1996 : 18): « Le cours de Durkheim à la Sorbonne (1913) que Mauss (1925) qualifia de 'couronnement de l'oeuvre philosophique de Durkheim', reconstitué par A. Cuvillier à partir des notes de deux étudiants et pour la première fois publié en 1955, est d'autant plus intéressant qu'il suit immédiatement la parution, en 1912, de l'oeuvre maîtresse de Durkheim: 'Les formes élémentaires de la vie religieuse' et qu'il reprend essentiellement les conclusions formulées en 1901-1902 au sujet des classifications ».

⁶ Principalement le *Pragmatisme* de W. James (1968).

⁷ Dans cette oeuvre É. Durkheim expose sa théorie sociologique de la connaissance (1991).

⁸ On critique cette vision utilitariste du pragmatisme de James et Dewey.

avec l'objet ». Les concepts sont des ressources pour le savoir, parce qu'ils ont aussi une fonction pratique, ils orientent notre action. La connaissance est un moyen d'entrer en relation avec la réalité. Les conséquences de ces points de vue sont la continuité entre le sujet et l'objet et la similarité entre la pensée et le monde.

Une des contributions les plus significatives de W. James (1968) et de J. Dewey (1980) est d'avoir montré l'importance de l'individu dans la société; celui-ci ayant un rôle actif dans le processus de production de la connaissance, ainsi, le pragmatisme de James est une théorie de l'individu, vu que pour lui les habitudes sont d'ordre psychologique. Pourtant, comme Durkheim le pragmatisme de Peirce, comme une partie de sa sémiotique, est une théorie sociale du signe, car il explique les faits psychologiques à partir des faits externes. Cependant, Peirce et James s'accordent sur l'idée qu'il n'y a pas de vérités *a priori*. Pour Peirce, il y aurait une identification entre la vérité et l'opinion destinée à recevoir l'assentiment de toute communauté¹⁰. Peirce considère les signes ou le langage comme étant de nature sociale. Selon son concept de « communauté de signes », « si le sujet individuel a perdu son statut de substance autocritique, c'est parce que l'univers des signes est devenu une *communauté*, une démocratie où les interprétants ne sont plus des sujets qui en useraient à leur envie, mais un bien commun que le langage transmet et que l'action féconde. Cette communauté est la garantie de la réalité et de la vérité » (Deledalle, *op. cit.* : 251). Contrairement à James, Peirce fonde sa théorie sur la communauté car, pour lui, « individualisme et fausseté sont une seule et même chose ». Il parle de « l'homme-signe » (les interprètes qui ont une expérience nécessairement sociale) et non de l'individu car « l'expérience d'un seul homme n'est rien si elle reste isolée ». De cette façon, l'homme social, doté d'habitudes, de la langue et des autres signes, est le « plus parfait des signes » (*ibid.* : 252).

Le concept d'« *habitude* »¹¹ de Peirce et la notion d'« *habitus* » de Pierre Bourdieu¹² sont liés à la question des croyances et des pratiques sociales dans une communauté humaine. Selon Peirce, le caractère essentiel de la croyance est d'établir des habitudes d'action, des règles de conduite: « être prêt à agir d'une certaine façon dans des circonstances données et quand on y est poussé par un mobile donné, voilà ce qu'est une habitude; et l'habitude délibérée ou auto-contrôlée est précisément une croyance » (Deledalle, 1978 : 132 et P. Gauchott, 1992 : 15). Toute la fonction de la pensée, dit

⁹ Sur la question de la causalité, voir Descola (1988).

¹⁰ Rorty critique cette vision « idéaliste » de Peirce (Rorty, 1979 : 294).

¹¹ Selon Durkheim « chez les individus, par le seul effet de la répétition, des manières d'agir ou de penser se fixent et se cristallisent sous forme d'habitudes » (1991 : 720).

¹² Voir la traduction de Deledalle des « *Collected Papers* » de C. S. Peirce (1978). Voir aussi P. Bourdieu

Peirce, est de créer des habitudes d'action (Peirce, 1879 : 46). Les habitudes sont le sens d'une pensée, et ce sens se trouve dans l'action: « pour déterminer la signification d'un concept, il est nécessaire de considérer quelles sont ses conséquences pratiques; l'addition de toutes ses conséquences est la signification de cette conception » (Peirce 1977 : 195). Donc les habitudes seraient elles mêmes des tendances à l'action résultant d'expériences antérieures d'une personne.

P. Bourdieu (1972 : 174-175) affirme que les habitus sont des « systèmes de dispositions durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principe de génération et déstructuration de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement « réglées » et « régulières » sans être en rien que le produit de l'obéissance à des règles, objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre ». Selon Bourdieu (*ibid.*: 178-179), il faut abandonner toutes les théories qui tiennent explicitement ou implicitement la pratique pour une réaction mécanique, directement déterminée par les conditions antécédentes et entièrement réductible au fonctionnement mécanique de montages préétablis, « modèles », « normes », « rôles », etc. La pratique est donc, « le produit de la relation dialectique entre une situation et un *habitus*, entendu comme un système de dispositions durables et transposables qui, intégrant toutes les expériences passées, fonctionne à chaque moment comme une matrice de perceptions, d'appréciations et d'actions... Principe générateur durablement monté d'improvisations réglées..., l'*habitus* produit des pratiques qui, ...ne se laissent directement déduire ni des conditions objectives..., ni des conditions qui ont produit le principe durable de leur production: on ne peut donc rendre raison de ces pratiques qu'à condition de mettre en rapport la *structure* objective définissant les conditions sociales de production de l'*habitus* qui les a engendrées avec les conditions de la mise en oeuvre de cet *habitus*, c'est-à-dire la conjoncture... ». Dans sa *Praxéologie*, Bourdieu (1994 : 9-10) considère que l'action humaine est la condition première d'un savoir scientifique du monde social, de cette façon il la place au centre de la théorie de la connaissance. Les « *habitus* » ou les « structures incorporées », le « champ » et l'« idéologie » sont des concepts fondamentaux dans « cette philosophie ». Cet auteur cherche aussi à critiquer la vision rationaliste d'un individu autonome et conscient de ses motivations, car l'*habitus* (Bourdieu, *op. cit.* : 170-184) est inconscient¹³. Bourdieu définit l'« *habitus* » comme l'origine de la production de l'ordre et de la construction de la théorie de la pratique, ou le principe actif de l'unification des pratiques et des représentations. L'*habitus* est le fondement d'une sorte de

(1972 et 1994); et W. James, « Le Pragmatisme » (1968).

¹³ Ce que coïncide avec la vision de Peirce sur les habitudes (1978 : 138).

consensus sur l'ensemble d'évidences partagées (ou croyances) qui sont constitutives du sens commun (Bourdieu, *op. cit.* : 126). L'*habitus* serait le principe producteur et organisateur de l'activité pratique volontaire.

Toutefois, le concept d'*habitus* présente quelques caractéristiques qui doivent être adaptées à la problématique indigène. Cette notion tellement générale¹⁴ paraît efficace pour analyser les sociétés complexes. Une des fonctions de l'*habitus* serait de « rendre compte de l'unité de style qui unit les pratiques et les biens d'un agent singulier ou d'une classe d'agents ...L'*habitus* est ce principe générateur et unificateur qui retraduit les caractéristiques intrinsèques et relationnelles d'une position en un style de vie unitaire, c'est-à-dire un ensemble unitaire de choix de personnes, de biens, de pratiques » (Bourdieu, 1994 : 23). La notion de société de classes (intrinsèque au concept d'*habitus*) est liée nécessairement à celle de « champ », qui est l'espace social qui fournit à une communauté humaine un modèle d'action qui la caractérise. L'autonomie et l'imperméabilité des différents champs d'une même communauté sont des caractéristiques inadéquates pour comprendre les sociétés sans classes. Néanmoins, nous pouvons considérer la société indigène comme un champ de la société nationale, avec ses frontières ethniques bien définies (Litaiff, 1996). Sur le plan idéologique, la mythologie instaure le discontinu, produisant ainsi différents champs ou différents « domaines » humains ou cosmologiques: le monde terrestre, le monde aquatique et le monde souterrain, etc. (Lévi-Strauss, 1985 : 151-153).

Étant donné que le concept d'habitudes de Peirce est nécessairement rattaché à sa théorie sociale du signe, et définit comme le sens de la pensée (celui-ci aussi dans l'action); il se rapprocherait donc de la notion d'*habitus* de Bourdieu, vu que celui-ci la définit comme le fondement des croyances qui soutient le sens de la réalité sociale ou, le sens commun (la manière de juger et d'agir commune à tous les hommes dans une communauté humaine). Les deux auteurs considèrent ces deux notions comme un principe inconscient d'unification entre les pratiques sociales et les idées. Étant donné aussi que les concepts d'*habitus* et de champ, ou domaine, sont des notions théoriques liées à l'action, ceux-ci peuvent nous aider à analyser la relation entre mythologie et pratiques sociales des Mbya-guarani.

* * *

Richard Rorty (1979) critique la conception de la connaissance de la philosophie traditionnelle (Descartes, Kant et Locke), qui serait l'activité de représentation des objets existant en dehors de la raison. L'auteur déclare que le vocabulaire de la philosophie du XVII^e siècle est inefficace pour résoudre les problèmes d'aujourd'hui et doit donc être remplacé. Dans sa thèse relativiste et historiciste, il suit la conception de Dewey de la connaissance comme croyance, et de Wittgenstein¹⁵ du langage comme un outil et non comme un miroir de la nature. Rorty (*ibid.*) discute aussi la vision de la philosophie analytique qui considère la représentation comme étant linguistique, ce qui, selon lui, ne modifie pas essentiellement la problématique cartésienne-kantienne. La connaissance est une question de conversation et de pratique sociale. Nous comprenons la connaissance quand nous comprenons la justification sociale de la croyance; par conséquent on ne doit pas nécessairement la voir comme une copie de la réalité, et le miroir de la nature peut ainsi être détruit. La connaissance et les croyances sont comme les habitudes d'action, donc, il n'y aurait pas de vérités *a priori* (d'après Rorty, in: P. Gauchotte, 1992 : 117).

Rorty critique aussi la conception d'« expérience », la vision « biologisante » du pragmatisme de James et Dewey. Selon Rorty (*ibid.* : 59): « un sens de l'expérience qui ne reconnaîtrait pas de divergences possibles entre l'expérience et la nature effacerait simplement les problèmes qu'une théorie de la connaissance doit discuter ». Cependant, James et Dewey supposent que la vérité est la correspondance entre l'expérience et la réalité, sans résoudre le problème du dualisme sujet/objet. Ils ont considéré que la vérité relève d'une certaine relation entre sujet et objet, remplaçant la notion de copie par une relation d'« adéquation » (selon James) ou d'« interaction » (selon Dewey). Leurs idées sont aussi des médiations, cependant souligne Rorty: « la tentative de James et de Dewey de donner un compte rendu de l'expérience 'plus concrète', plus holiste et moins traversée de dualisme, aurait été superflue s'ils n'avaient essayé de faire de la 'vérité' un prédicat de l'expérience et l'avaient laissé être un prédicat des énoncés ». Les idées, dit Rorty (*ibid.* : 60-61), ne sont en elles-mêmes que des parties de notre expérience.

À la suite de Peirce et Wittgenstein, Karl-Otto Apel (1987) souligne l'*a priori* de la « communauté communicationnelle » comme condition de possibilité et de validité de toute argumentation dans la critique du sens. Selon cet auteur, celui qui argumente présuppose toujours deux choses simultanément: une « communauté communicationnelle réelle », à laquelle les individus appartiennent

¹⁴ Voir les critiques de R. Boudon (1986: 226-227).

¹⁵ Voir L. Wittgenstein, *Les investigations philosophiques* (1975). Pour analyser les rapports entre Wittgenstein et la pragmatique, voir C. Tiercelin (1994).

par la socialisation et la « communauté communicationnelle idéale », qui est le principe régulateur des jugements de vérité ou de sens. L'argumentation réside dans la prétention à justifier les intérêts humains, même implicites, trouvés dans les actions et dans les institutions: « celui qui argumente reconnaît implicitement toutes les prétentions possibles de tous membres de la communauté de communication qui peuvent être justifiées par l'argumentation raisonnable ». L'individu essaye de justifier ses intérêts devant la communauté par les argumentations: « Les 'besoins' humains en tant que 'prétentions' interpersonnellement communicables... doivent être reconnus, dans la mesure où ils peuvent être justifiés interpersonnellement par des arguments » (K.-O. Apel, *ibid.* : 125). Apel présuppose la communauté idéale à l'intérieur de la communauté réelle, comme une contradiction dialectique historique entre le normatif et les conditions matérielles effectives. Cependant, Bourdieu (1994 : 10) distingue sa théorie de l'action des « tentatives d'une pragmatique universelle » d'Apel.

L'aspect social du langage, selon Donald Davidson (1994 : 1-16), est l'élément essentiel (plus que la signification) dans le processus de communication. Cet auteur aborde la relation entre notre connaissance de l'esprit des autres, en particulier de leurs croyances; et notre connaissance des événements, états et objets physiques. Il soutient que le sens émerge à travers l'intention du sujet de communiquer, et que celui-là n'est pas nécessairement prédéterminé. Donc, quand il y a consensus entre deux personnes dans la communication, il y a accord d'opinions, le doute est éliminé¹⁶ et de cette façon il n'y aurait pas de médiation (voir Peirce, 1878). Davidson propose un modèle de « triangulation » qui relie le locuteur et l'interprète aux objets du monde, où ces trois éléments occupent les trois angles: « Il y a trois sortes de connaissance correspondant aux trois sommets du triangle: la connaissance de nos propres esprits, la connaissance des autres esprits, et la connaissance du monde partagé. Contrairement à l'empirisme traditionnel, le premier de ces savoirs est le moins important, car si nous l'avons nous avons les autres. Donc l'idée selon laquelle la connaissance devrait avoir un fondement est absurde » (Davidson cité in: Engel, 1994 : 48)¹⁷. Bref, cet auteur soutient qu'« il y a une différence fondamentale entre ma connaissance d'un autre esprit et celle du monde physique partagé. La communication, et la connaissance des autres esprits qu'elle présuppose, est la base de notre concept d'objectivité, de notre reconnaissance d'une distinction entre croyance vraie et croyance fausse... La communication avec d'autres esprits est la base de la connaissance; elle fournit la mesure de toutes choses » (Engel, *ibid.* : 49 - voir aussi Rorty, 1979 : 176).

* * *

¹⁶ Pour Durkheim la conversation est un acte social qui consiste à un « échange de concepts » (1991 : 719).

¹⁷ La « triangulation » est un « jeu de langage » dans le sens que Wittgenstein le donne (1975).

2.2 Les études sur les mythes

L'étude la plus importante sur la mythologie des populations indigènes est certainement celle de l'anthropologue Claude Lévi-Strauss. Ainsi, nous analyserons maintenant ses *Mythologiques* à partir des observations et des critiques de Daniel Dubuisson et d'études récentes sur les mythes. Cette démarche a comme objectif de dégager les éléments nécessaires à notre analyse. Les concepts centraux dans l'analyse mythologique de Lévi-Strauss sont hérités de l'École Sociologique Française (Durkheim et Mauss), de la linguistique de F. de Saussure et R. Jakobson (le concept de « structure ») et de la psychanalyse (la notion de « transformation »). Marcel Mauss fut le premier à reconnaître la nécessité des méthodes de la psychologie et de la linguistique pour les études sociologiques (M. Mauss, 1968 : 285-312 et Lévi-Strauss, 1958 : 37). Ensuite, Jakobson remarque l'importance de l'oeuvre de C.S. Peirce pour la linguistique, observant que celui-ci fut « un des grands précurseurs de l'analyse structurale... le jour où l'on décidera d'étudier soigneusement les idées de Peirce sur la théorie des signes... on se rendra compte du précieux recours qu'elles apportent aux recherches sur les relations entre le langage et les autres systèmes de signes ». Il souligne que Peirce avait établi que pour l'acte de la parole, le signe exige deux protagonistes, mais il a besoin, en outre, d'un « *interprétant* ». La fonction de celui-ci serait « remplie par un autre signe, ou un ensemble de signes, qui sont donnés concurremment au signe en question, ou qui pourraient lui être substitués. Voilà le point de départ de toutes nos discussions futures sur le traitement linguistique des significations... une des thèses les plus éclairantes de Peirce pose que le sens d'un signe est un autre signe par lequel il peut être traduit » (Jakobson, 1963 : 27 et 40-41). Donc, il est nécessaire de signaler ici l'importance de l'interprétant (ou de « l'opérateur », comme on le verra pendant l'analyse des mythes mbya) dans le processus de transformation mythique. Selon Peirce, l'attribution d'une signification à un signe et la relation de celui-ci avec son objet est établie par l'interprétant, à travers ses habitudes (Peirce, 1977 : 261).

Lévi-Strauss, qui avait initialement un projet essentiellement philosophique, prend l'ethnologie comme champ de démonstration empirique de ses hypothèses sur l'apriorisme et l'universalisme de « l'Esprit ». Il recherche les contraintes mentales humaines, et sa problématique rejoint ainsi celle de

Kant (Lévi-Strauss, 1964 : 18-21; et Kant, 1781/1974 : 23-28). Celui-ci fonde une opposition radicale et irréductible entre les notions du sensible et de l'intelligible. Ainsi les objets de l'expérience seraient inaccessibles aux catégories de l'entendement, et seulement des représentations de ces objets nous seraient connues. Alors, dans le « schème transcendantal », la « Raison » (d'après la conception de Descartes) ferait la synthèse, unifiant ces représentations diverses et hétérogènes produites par notre entendement (Kant, 1974 : 23-28). Cependant Lévi-Strauss, qui suit un autre chemin, cherche à abolir cette hétérogénéité entre le « sensible » et l'« intelligible », proposant leur continuité. L'objectif du structuralisme est de lancer des ponts entre la pensée et le monde. Dans l'ouverture du premier volume des *Mythologiques* (« Le cru et le cuit »), on lit :

Le but de ce livre est de montrer comment des catégories empiriques, comme celles de cru et de cuit, de frais et de pourri, de mouillé et de brûlé, etc., définissables avec précision par la seule observation ethnographique et chaque fois en se plaçant au point de vue d'une culture particulière, peuvent néanmoins servir d'outils conceptuels pour dégager des notions abstraites et les enchaîner en propositions (...) Au moyen d'un petit nombre de mythes empruntés à des sociétés indigènes qui nous serviront de laboratoire, nous allons effectuer une expérience dont (...) nous attendons d'elle qu'elle démontre l'existence d'une logique des qualités sensibles, qu'elle retrace ses démarches, et qu'elle manifeste ses lois. (Lévi-Strauss, 1964 : 9)

Lévi-Strauss utilise la notion de « schème conceptuel » qui serait une sorte de médiation entre les deux catégories kantienne. Ce schème commanderait et définirait les pratiques humaines: « nous croyons qu'entre praxis et pratiques s'intercale toujours un médiateur, qui est le schème conceptuel par l'opération duquel une matière et une forme, dépourvues l'une et l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structures, c'est-à-dire, comme êtres à la fois empiriques et intelligibles ...la dialectique des superstructures consiste... à poser des *unités constitutives*, qui ne peuvent jouer ce rôle qu'à la condition d'être... contrastant par paires, par ensuite... élaborer un *système*, lequel jouera enfin le rôle d'opérateur synthétique entre l'idée et le fait, transformant ce dernier en *signe*. L'esprit va ainsi de la diversité empirique à la simplicité conceptuelle, puis de la simplicité conceptuelle à la synthèse signifiante » (Lévi-Strauss, 1962 : 173-174). À travers le concept de « signe » Lévi-Strauss place l'intelligible dans le sensible et annule ainsi la dissemblance radicale entre eux: « grâce à la notion de signe, il s'agit donc pour nous, sur le plan de l'intelligible et non plus seulement du sensible, de rendre les qualités secondes au commerce de la vérité » (Lévi-Strauss, 1964 : 22). Suivant Durkheim, Lévi-Strauss déclare que « l'Esprit » étant impersonnel, serait donc la condition nécessaire de l'universalité de la vérité: « nous étant mis à la recherche des conditions auxquelles des systèmes de vérités deviennent mutuellement convertibles, et peuvent donc être simultanément recevables pour plusieurs sujets, l'ensemble de ces conditions acquiert le caractère d'objet doté d'une réalité propre, et indépendante de tous sujets » (Lévi-Strauss, 1964 :

19)¹⁸. Critiquant le structuralisme, Crépeau signale que, malgré ses tentatives, Lévi-Strauss n'a pas été capable d'échapper au dualisme:

...découlant de l'affirmation que nous possédons un système de représentations interne, la notion lévi-straussienne de structure est fondée sur le dualisme du schème (une forme) et du contenu (une matière) (...) à l'image du signe saussurien, la structure est constituée de deux faces qui correspondent au dualisme de l'objectif et du subjectif confondus dans leurs manifestations ou réalisations concrètes (culturelles et autres). (Crépeau, 1996 : 21-22)

Crépeau (*ibid.* : 23) soutient que d'un point de vue darwinien, rien ne justifie que la représentation soit placée au fondement de notre connaissance du monde au sens où elle doterait l'espèce humaine d'un mode d'appréhension du monde (l'esprit, la rationalité) radicalement différent de celui des autres espèces animales. Selon lui, « une écologie de la connaissance doit faire intervenir un modèle de l'histoire naturelle et sociale de l'acquisition des croyances et de la connaissance de son milieu de vie par l'acteur individuel ». Davidson (1994 : 48), qui invoque l'analogie de la mesure au sujet de l'interprétation des attitudes propositionnelles, observe que: « ma connaissance des contenus d'un autre esprit, comme toute connaissance, est possible seulement dans le contexte d'une vision du monde largement correcte et partagée. Mais une telle connaissance diffère de la connaissance que j'ai de mon propre esprit car elle est nécessairement inférentielle et dépend, entre autres choses, de corrélations observées entre le discours et les autres comportements d'une personne et des événements de notre environnement commun » (Davidson cité par Crépeau, *ibid.* : 27).

D. Dubuisson dans *Mythologies du XXe siècle* (1993) fait une importante analyse critique de trois auteurs qui ont fort contribué à l'étude de la mythologie: G. Dumézil, C. Lévi-Strauss et M. Eliade. Dubuisson révèle que chacun de ces auteurs a placé au centre de ses questionnements des « axiomes », fondant une sorte de cosmologie personnelle, qui orienta toute leur démarche théorique: « cet ordre *a priori*... se révèle être la clé de l'origine et de l'interprétation des mythes » (Crépeau, 1994 : 143). Pour Dumézil (suivant Durkheim), ce paradigme¹⁹ serait la « Société », pour Lévi-Strauss, l'« Esprit humain », et pour Eliade, le « Sacré ». Lévi-Strauss affirme que ses *Mythologiques* seraient une autre version des mythes amérindiens et doivent elles aussi être attachées à ces mythes: « ainsi ce livre sur les mythes est... un mythe » (Lévi-Strauss, 1964 : 14). Dubuisson, qui compare la notion kantienne de « Raison Pure » à la notion d'« ordre » de Lévi-Strauss, critique

¹⁸ P. Ricoeur qualifie la philosophie de Lévi-Strauss de « kantisme sans sujet transcendantal », en ajoutant en note de bas de page, que la conception d'inconscient pour lui est « plutôt un inconscient kantien que freudien, un inconscient catégoriel sans référence à un sujet pensant... homologue à la nature... », (*ibid.*) ou impersonnel.

¹⁹ Dans le sens que T. Kuhn (1972) donne au mot.

l'aspect circulaire des oeuvres de ces trois auteurs:

...toutes ces oeuvres (même les plus érudites et les plus rationnelles) semblent obéir à une espèce d'engagement ontologique qui, parce qu'il renvoie tacitement à l'existence d'une réalité ordonnée et centralisée autour d'un noyau primordial, exclut, tout aussi tacitement, de reconnaître la pluralité, la diversité et l'hétérogénéité au coeur de l'univers ou de l'homme. Ces oeuvres se referment sur elles-mêmes et ne s'ouvrent prudemment à la réalité tumultueuse que dans la stricte mesure où celle-ci renforce et parachève leur monumentalité. (Dubuisson, 1993 : 329)

D'après un « mythe de référence » et d'autres mythes de plusieurs sociétés indiennes de l'Amérique du Nord et de l'Amérique du Sud, Lévi-Strauss compare et combine des motifs ou versions en « paquets de relations », pour dégager la signification des « mythèmes » (ou unités de signification) qui constituent le mythe²⁰. Ainsi, il prétend démontrer l'unité ou l'universalité de l'Esprit humain. Selon Durkheim et Mauss, les catégories conscientes offrent la meilleure voie d'accès aux catégories inconscientes de la pensée indigène, qui sont les structures. Celles-ci n'ont pas de contenu distinct car elles sont le contenu même, appréhendé dans une organisation logique conçue comme propriété réelle (Lévi-Strauss, 1958 : 306-309 et 1973 : 139). D'après Lévi-Strauss, le concept de structure, comme activité inconsciente de l'Esprit humain, offre un caractère de système où la modification d'un élément entraîne une modification de tous les autres. La notion de structure est rapportée à la notion de modèle: « tout modèle appartient à un groupe de transformations dont chacun correspond à un modèle de même famille... les propriétés indiquées ci-dessus permettent de prévoir de quelle façon réagira le modèle, en cas de modification d'un de ses éléments... le modèle doit être construit de telle façon que son fonctionnement puisse rendre compte de tous les faits observés ». Dans cette définition on peut voir le concept de « transformation » qui, avec la notion de structure, forme le centre de l'analyse lévi-straussienne du mythe.

Le mythe n'est pas une sorte de récit sur l'origine des choses, mais « une catégorie fondamentale et originale de l'Esprit, à laquelle correspond une pensée abstraite et logique, la pensée mythique » (Dubuisson, 1993 : 147). La caractéristique essentielle de ce type de pensée est la transformation, qui est rapportée à la pratique interprétative (l'« interprète » ou l'« interprétante »)²¹. Même avec quelques contradictions dans ses analyses structurales, comme la définition imprécise du concept de transformation, Lévi-Strauss a déterminé des principes d'opération bien précis²². D'après le code

²⁰ Suivant Durkheim « c'est, en mythologie, un axiome que la partie vaut le tout » (1991 : 57).

²¹ Selon Peirce (1977: 195), le sens d'une pensée est l'habitude, donc les habitudes sont directement rapportées à l'interprétation (voir aussi Gauchotte, 1992 : 18)

²² Pour une critique du structuralisme voir aussi Alain Côte, (1994 : 183-210); Detienne (1981 : 11-12) et Bourdieu (1994 : 19-24).

binaire, l'homologie (la métaphore) et le « chiasme » (l'échange des termes qui occupent une place déterminée dans une séquence mythique), les transformations sont effectuées. Cette méthode permet d'ordonner un ensemble de mythes en une série, au sein de laquelle la fin d'un mythe sert de moyen à la fin de l'autre (A. Côte, *op. cit.*: 190-205). La principale loi canonique de la transformation mythique dit qu'en passant d'un mythe (ou ensemble de mythes) à l'autre, si l'armature reste invariante, alors le message s'inverse ou vice-versa.

Il y aurait d'« innombrables récits où le comportement des héros illustre des règles sociales tout autres que celles en vigueur dans la société... ils sont construits pour répondre aux interrogations, métaphysiques ou idéologiques... pour expliquer... le monde » (Jean Pouillon, 1993 : 50). Néanmoins, pourquoi les personnages mythologiques montrent-ils des normes sociales inversées? Pourquoi les Indiens iraient-ils « expliquer le monde » à travers ces récits qui reproduisent juste des comportements antisociaux? Si l'on suit l'argumentation de Lévi-Strauss à propos de *Tsimshian*, le mythe peut être un système d'idées inversées (comme une image dans l'appareil photo) qui peut se rapporter à la réalité (comme dans le cas des Mbya), lorsqu'on en a dégagé le sens:

...la relation entre mythes avec le donné est certaine, mais pas sous la forme d'une *re-présentation*. Elle est de nature dialectique (...) les institutions décrites dans les mythes peuvent être inverses des institutions réelles (...) le mythe cherche à exprimer une vérité négative. Les spéculations mythiques autour de modes de résidence (...) ne concernent pas la réalité (...) mais les possibilités inhérentes à sa structure (...) Elles cherchent (...) non à peindre le réel, mais à justifier la côte mal taillée (...) cette démarche propre à la réflexion mythique, implique l'admission (...) que la pratique sociale (...) est entachée d'une insurmontable contradiction (...) Notre conception des rapports entre le mythe et la réalité restreint sans doute l'utilisation du premier comme source documentaire (...) en renonçant à chercher dans le mythe un tableau toujours fidèle de la réalité ethnographique, nous gagnons un moyen d'accéder parfois aux catégories inconscientes(...) une des orientations (du mythe) correspond à un sens de « lecture » direct de leurs institutions, l'autre au sens opposé. (Lévi-Strauss, 1973 : 208-209)²³

Analysant le mythe de *Kamikwakushit* parmi les « Montagnais » du Québec, R. Savard (1977) fait une réflexion sur le rire indien. Il aborde le problème des inversions mythiques à travers des histoires portant sur des personnages maléfiques ou plaisants, qui seraient des exemples de comportements antisociaux. Ainsi, le *Carcajou*, héros comique, symboliserait l'antihéros, car ses actions seraient les anti-exemples, qui provoqueraient le rire chez les Indiens. La pensée mythique est constitutive d'oppositions et de répétitions dont la fonction serait de manifester la structure du mythe. Elle sert à fournir un modèle logique pour résoudre les contradictions du vécu: « excuser un échec sociologique

²³ Cependant, comme on verra dans les derniers chapitres, pour la pensée mbya cette opposition n'est pas contradictoire mais complémentaire.

par l'inexistence objective de termes médiateurs entre des pôles que la nature a diamétralement opposés ». Observant les relations entre les mythes et l'organisation sociale, Lévi-Strauss aborde l'aspect négatif et profondément pessimiste du personnage central de la « Geste d'*Asdiwal* » : « Un héros, incapable de concilier les genres de vie dont il a fait successivement l'expérience, meurt victime de la nostalgie irrépressible... il échoue à remplir la mission que lui assignait le mythe, qui était, précisément, d'incarner leur antinomie » (Lévi-Strauss, 1971 : 562 et 1983 : 221).

Le modèle dynamique des institutions de E. R. Leach (1972) nous paraît très utile pour comprendre cette problématique. Dans son étude sur les structures sociales et politiques de deux populations des hautes terres de Birmanie (*Kachin* et *Schan*), Leach déclare que les sociétés réelles ne peuvent jamais être en équilibre, « l'anthropologie ne décrit qu'un modèle de la réalité et non la réalité ou système social », car « la réalité sociale est pleine de contradictions... qui permettent de comprendre les processus du changement social » (E. R. Leach, 1972 : 30-41 et 305). Cet auteur considère que le mythe peut valider une coutume ou justifier les changements sociaux. Ainsi, la fonction du mythe est d'ordre intellectuel. Selon notre conception, le mythe, comme réflexion ou théorie indienne sur la réalité, est un type d'idéologie²⁴. R. Crépeau affirme que le mythe est fondateur de l'ordre social au sens idéologique, comprenant l'idéologie comme un discours qui fait référence à la connaissance de la réalité empirique : « À cette fin, le mythe utilise comme matériel le découpage linguistique du monde... le mythe ne signifie pas l'esprit mais utilise le découpage linguistique du monde (ex. les classifications des animaux) pour donner une réflexion sur le système des rapports humains dans un discours de nature idéologique » (Crépeau, 1993 : 81). Donc, nous pouvons considérer que « le mythe est une théorie orale de la pratique » (suivant Bazin et Benza, 1979 : 23).

Toutefois, existe-t-il vraiment une sorte d'« anti-logique »²⁵ dans la pensée mythique? Selon nous, la « contradiction » (envisagée par la pensée mythique) à laquelle la pratique sociale est attachée, est une conséquence de la qualité temporelle (changeante) de la réalité humaine. Comme cette réalité est dynamique, le mythe (qui, comme nous l'avons vu, peut être une orientation inversée) indique un modèle qui a besoin d'être toujours interprété par les individus dans leurs sociétés. Ainsi, il y aurait un désaccord apparent entre cette sorte de pensée et les pratiques sociales. Nonobstant, l'attribution de sens au mythe dans la communauté indienne, cette divergence disparaît. Selon Lévi-Strauss, l'aspect fondamental de la philosophie indigène est : « ...le seul mode positif de l'être consiste en une *négation*

²⁴ Dumont appelle une « idéologie », « l'ensemble des niveaux ou sous-systèmes que peut comprendre un système d'idées et de valeurs » (in: M. Houseman, 1983 : 303).

²⁵ Selon Durkheim, le mythe est « une maladie de la pensée » ou « le scandale logique » (1981 : 159-161 et 1991 : 162-248).

du non-être... quand un schème mythique passe d'une population à une autre... le mythe commence par s'appauvrir et se brouille. Mais on peut saisir un passage à la limite où... le mythe s'inverse et regagne une partie de sa précision... quand la *communication* tend à disparaître, l'image s'inverse et retrouve sa netteté » (Lévi-Strauss, 1973 : 212 et 223).

Le mythe a une importante fonction communicationnelle. La communication se développe entre gens qui partagent la même culture, c'est-à-dire, « une commune façon de penser; même pour penser chacun différemment de l'autre », toutefois « je sais ce que mon interlocuteur veut dire » (Pouillon, 1993 : 40). On peut rapporter la définition du mythe de R. Dufour au modèle de « triangulation » (ou communication intentionnelle) de Davidson et à la notion de « communauté communicationnelle » d'Apel. D'après l'auteur, le mythe est un facteur fondamental de communication dans une communauté indigène:

...histoire anonyme qui circule (...) parce qu'elle 'parle' encore, fait toujours sens, pour ceux qui la transmettent. Fondamentalement impersonnel (...) un message sans auteur (...) le mythe est inséparable du triangle pragmatique (Je, Tu, Il) dans lequel s'articulent une série d'instructions permettant la circulation du savoir narratif et une série de noms propres qui sous-tendent un lien social (...) Ce dispositif ternaire, narré/narrataire /narrateur, s'insère à l'endroit exact de la versatilité du récit (...) pour le fixer. Tout nouvel acte de récitation de l'histoire, toute actualisation du récit, placera le nouveau narrateur (l'ex-narrataire) dans la chaîne récurrente de la transmission du récit. Le « tu » qui s'adresse à moi (...) a ainsi une valeur fondamentale dans le processus de communication, celui de l'annonce (...) La propriété première du mythe est donc d'être un événement de l'annonce qui traverse la grande chaîne des êtres d'un groupe social, et qui fait circuler une histoire qui ne concerne personne mais qui fait sens pour tous. (Dufour, 1994: 52-54)

Selon Pouillon (1993: 51), la signification du mythe n'est pas réductible à sa structure, c'est plutôt cette structure qui rend le mythe signifiant: « le mythe subordonne la structure à un sens dont elle devient l'expression immédiate ». À travers la démarche comparative, l'analyse structurale permet de « dégager certains modes d'opération de l'esprit humain » et d'« extraire le sens » des mythes. Le sens du mythe « nous apprend beaucoup sur la société... le sens et l'origine des croyances et des coutumes » (Lévi-Strauss, 1971: 571-581 et 1991 : 253)²⁶. Cependant, nous trouvons qu'il est nécessaire de dégager (pour après comparer) le sens de l'analyse structurale des mythes, de celui que les Indiens leur donnent car ils interprètent les mythes d'après leurs contexte.

* * *

²⁶ D'après G. Frage, le sens sont toutes les affirmations sur un objet, l'objet est la référence. Le sens est la pensée (in: C. Azzan, 1993: 86).

2.3 Le principe de la hiérarchie

Dans l'intention de comprendre la question de l'idéologie, centrale dans l'étude des mythes, il faut aborder le principe de la « hiérarchie » de L. Dumont (1992). Dans son livre *Homo hierarchicus* cet auteur (*ibid.* : 54) signale que l'homme agit à partir de ce qu'il pense et, s'il a la faculté de gérer ses pensées selon sa volonté, de construire des nouvelles catégories, il le fait à partir de catégories qui sont socialement données, et sa liaison avec le langage suffit à le rappeler. Une idée commune se présente comme personnelle quand elle devient pleinement réelle. Selon le « niveau », c'est-à-dire le contexte, l'idéologie peut être définie comme une totalité: nous recourons à l'idéologie qui rend facilement compte du cadre global (*ibid.* : 129). Selon l'auteur (*ibid.*: 89), ce n'est que par rapport à la totalité ainsi reconstituée que l'idéologie assumerait son véritable sens sociologique. Dumont (*ibid.* : 370) définit la hiérarchie comme étant « l'englobement du contraire »: « Je crois que la hiérarchie n'est pas essentiellement une chaîne d'ordres superposés ni d'êtres de dignité décroissante, ni même un arbre taxonomique, mais une relation que l'on peut appeler succinctement englobement du contraire ». L'auteur affirme que celui-ci est la relation hiérarchique entre un tout ou un ensemble et un élément de cet ensemble, ainsi: « l'élément fait partie de l'ensemble, lui est en ce sens consubstantiel ou identique, et en même temps il se distingue. Ou s'oppose à lui ». La totalité serait donc un des éléments de cet ensemble, comme dans l'exemple d'Adam et Ève, cité par l'auteur (*ibid.*), où Adam est un des éléments de l'ensemble et l'ensemble lui-même. Dans un premier moment, il contient Ève (qui a été créée à partir d'une de ses côtes), mais dans un second moment il s'oppose à elle (mâle-femelle): « à un niveau supérieur, il y a unité (Adam), à un niveau inférieur, il y a distinction... il y a complémentarité ou contradiction. La hiérarchie consiste en la combinaison de ces deux propositions de niveaux différents. La hiérarchie ainsi définie, complémentarité ou contradiction, est contenue dans une unité d'ordre supérieur ».

Dans ce contexte, l'englobant est plus important que l'englobé, de même, l'ensemble est plus important que les parties, ou étant donné un groupe, sa place dans un ensemble commande sa propre organisation: « nous ne parlerons de structure que dans ce cas... il s'agit donc de système de relations, et non plus de systèmes d'éléments... la référence fonctionnelle étant ici l'ensemble » (*ibid.* : 91) et non plus l'élément (comme dans le structuralisme levi-straussien). Selon Dumont (*ibid.* : 373), l'« opposition hiérarchique telle qu'elle a été définie ici, en tant que rapport englobant-englobé ou le rapport entre ensemble et élément est, à mon avis, indispensable pour une pensée structurale, il en va

de même pour l'opposition distinctive ou relation de complémentarité qui s'est établie précédemment ».

Donc, niant le principe atomiste, dans la vision hiérarchique, la référence des parties sera toujours un tout, « nous parlerons d'ensemble et non de parties... Nous définirons alors la hiérarchie comme un principe de gradation des éléments d'un ensemble par rapport à l'ensemble » (*ibid.* : 117-118), comme par exemple: 1. « un phonème ne possède que les caractères qui l'opposent à un autre phonème, il n'est rien que l'autre des autres, grâce au fait qu'il a un signifiant »; 2. « gauche et droite n'existent que par référence au corps humain » (*ibid.* : 373), qui serait dans ce contexte la totalité.

M. Houseman (1983 : 300) souligne que, comme on l'a vu ci-dessus, dans le principe de la hiérarchie avancé ici par Dumont, les termes d'opposition sont dans des rapports différents vis-à-vis du tout qu'ils composent; leur mise en relation distinctive est indissociable d'une référence à ce tout qui les ordonne l'un par rapport à l'autre; et qu'il faut distinguer deux versions de ce principe: 1. « restreinte » ou l'englobement du contraire - l'un des termes est identique au tout et par conséquent, englobe l'autre, son contraire. Il s'agit là d'une « opposition hiérarchique » proprement dite; 2. « générale » ne précise pas la nature de cette différence (cas particulier); qu'elle se contente de signaler et d'en tirer les conséquences dont la plus importante est une prise en compte de valeurs. Selon Dumont (1992 : 373), la relation hiérarchique, différemment de la simple relation distinctive, inclut la dimension de la valeur.

Dans la forme restreinte, Houseman (*ibid.* : 301) propose de reconnaître: a- l'opposition distinctive, ou rapport de contrariété; b- l'opposition hiérarchique ou rapport englobant-englobé, où on distingue deux niveaux: le supérieur, où il y a unité; et l'inférieur, où il y a distinction: « ces deux relations prises ensembles... identité et contrariété, constituent la relation hiérarchique... (qui) révèle... de l'interrelation des catégories... elle se rapporte à une relation entre un tout (ou un ensemble) et un élément de ce tout... ou l'englobement du contraire ». Dans l'exemple d' « Adam et Ève » utilisé par Dumont, d'une part, en tant que prototype d'individus mâles de l'espèce humaine, Adam s'oppose à Ève. D'autre part, en tant que représentant originel de cette espèce dont Ève a été extraite, il l'englobe (Adam, Ève; Adam contient Ève). D'après le principe général, l'auteur (*ibid.*) propose que la plupart des oppositions, voire toutes, ont un aspect hiérarchique: « ...les éléments d'une opposition n'ont pas le même rapport au tout... leur différenciation est inséparable d'une référence à ce tout... cette référence... établit entre eux une différence de valeur... relative d'un couple de termes ». Quant à la question du couple droite-gauche, Houseman (*ibid.*) affirme que l'on attribue une valeur de prééminence d'une main sur l'autre, se rapportant à un tout qui les définit et les organise, et qui est le corps. Pour cet auteur, les mains ne sauraient donc être égales dans une situation quelconque. Alors,

la prééminence de la main droite se révèle comme « un faux problème, fondé sur l'oubli de la référence à la totalité et, de façon concomitante, l'introduction gratuite d'une séparation entre faits (symétrie présumée) et valeurs (l'additif asymétrique). Or, cette séparation est illégitime: les mains, comme l'observe Dumont, sont différenciées en valeur et en nature; la prééminence de l'une sur l'autre n'est donc pas contingente mais nécessaire. Il en va probablement de même pour les autres oppositions pouvant être évoquées dans le couple droite-gauche ». Selon l'auteur (*ibid.*), la hiérarchie des oppositions repose sur une distinction des situations ou des contextes, donc, elle « fournit à la comparaison inter-culturelle un outil puissant ».

En critiquant des théories comme le structuralisme, Houseman déclare que dans ces approches plus classiques, qui utilisent par exemple la classification binaire, les contextes peuvent être considérés, cependant, « le plus souvent, opérant une séparation artificielle entre faits (ou idées) et leurs articulations dans un système de valeurs, elles procèdent ensuite à une généralisation globale de ces mises en relation qui élide toute référence contextuelle, démarche dont témoigne clairement la construction de tableaux d'équivalences à deux colonnes qui accompagnent généralement de tels efforts ». D'après Houseman (*ibid.* : 303), par contre, la perspective hiérarchique impose une référence au contexte car, « dans la mesure où la valeur relative d'un couple de termes, jugée constitutive de leur distinction, se rapporte à des situations spécifiques... Si par ailleurs l'on affirme que la distinction des situations demande une considération de valeurs, c'est qu'il s'agit en fait de distinguer entre des totalités différentes. Ainsi, une systématique des situations ou des contextes n'est autre qu'une distinction entre les différents... sous-systèmes - pour Dumont il s'agit de 'niveau' ou sous-systèmes que renferme... l'ensemble des niveaux que peut comprendre un système d'idées et de valeurs (d'idées-valeurs), que Dumont appelle une 'idéologie' ». Cependant, il reste deux problèmes à résoudre: 1- Comment repérer ces sous-systèmes (niveaux)? La réponse vient souvent du principe de la hiérarchie lui-même: « par des changements, ou plus exactement, par des renversements de valeur ». Selon Dumont:

...par définition, une opposition symétrique est inversable à volonté, son inversion ne produit rien. Au contraire, l'inversion d'une opposition asymétrique est significative, l'opposition inversée n'est pas la même que l'opposition initiale. Si l'opposition inversée se rencontre dans le même tout où l'opposition directe était présente, elle indique un changement de niveau. Ces reversements de valeur, comme, par exemple, la gauche est favorisée plutôt que la droite, (...) Eve (femelle) est présentée comme englobant Adam (mâle) homme; **relèvent de situations ou contextes se rapportant à des niveaux ou sous-systèmes nettement distingués au sein de l'idéologie.** Reconnaître ce fait comme un caractère important de cette idéologie, permet de donner une explication structurelle simple à ces inversions qui, source de trouble pour des tentatives d'interprétation fondées sur la classification binaire, risquent de s'y trouver tout simplement écartées. (cité par Houseman, *ibid.*)

2- Comment ces différents sous-systèmes ou niveaux sont-ils agencés? Dumont fait un double emploi du terme « niveau »: a) il désigne les différents plans d'une opposition hiérarchique donnée (identité et contrariété); et, b) il désigne « les différents sous-systèmes auxquels se rapportent cette opposition et son renversement. L'unité entre ces sous-systèmes ainsi que leurs distinctions répondent à un ordonnancement hiérarchique, un niveau est contenu dans l'autre selon le principe de l'englobement du contraire (hiérarchie au sens restreint). Ainsi, non seulement les éléments d'un sous-système se distinguent en valeur par rapport au tout..., mais aussi, les sous-systèmes eux-mêmes se distinguent de façon similaire par rapport au tout qu'ils composent, en dernier ordre, l'idéologie dans son ensemble » (*ibid.* : 304). Quant à l'opposition supérieur- inférieur entre un couple de termes, il faut « spécifier à quel niveau de l'idéologie cette relation hiérarchique elle-même se situe. Deux moitiés tribales, par exemple, peuvent apparaître chacune alternativement comme supérieure et inférieure; c'est que leur mise en relation distinctive se rapporte à deux niveaux ou sous-systèmes différents, et que ceux-ci sont hiérarchisés au sein du système de représentations considéré selon le principe de l'englobement du contraire, et non par la simple attribution de rangs différents » (*ibid.* : 373).

Dans cette vision, l'existence d'une pluralité de sous-systèmes ou niveaux, soit la réalisation de renversements de valeurs, s'impose comme qualité inhérente à l'organisation des systèmes idéologiques. En effet, selon Dumont (1992, *ibid.* : 370), étant donné une opposition hiérarchique, une relation de supérieur à inférieur entre deux termes « ne peut être vraie d'un bout à l'autre de l'expérience... car ce serait nier la dimension hiérarchique elle-même qui veut que les situations soient distinguées en valeur... Ainsi, les différences de valeur que sous-entend le principe hiérarchique ne sont pas unilatérales mais 'bidirectionnelles': la présence d'une relation hiérarchique entre un couple de termes implique d'elle même son reversement, c'est-à-dire la réalisation d'une disposition à la fois 'contraire' à la première et englobée par (et donc subordonnée) elle ». Ainsi, aussi bien dans la version restreinte que la généralisée du principe de la hiérarchie, il existe « une certaine vision d'ensemble des systèmes idéologiques incorporant la relation englobant-englobé, la prise en compte des valeurs, la bidimensionalité des rapports supérieur/inférieur, etc. » (*ibid.* : 304). Cette vision, selon Houseman (*ibid.*), demeure cependant largement implicite. La hiérarchie est envisagée ici comme « principe général régissant l'organisation des systèmes idéologiques » (*ibid.* : 305).

Selon la théorie hiérarchique, la relation distinctive entre un couple de termes est un rapport de complémentarité (au contraire de la dialectique, où ce rapport est de contradiction), elle relève d'une

pensée structurale et porte plutôt sur « l'univers du discours » que ces éléments composent, les relations internes qui lui sont constitutives: « c'est en effet dans la perspective de cette différence qu'il faut comprendre la bidimensionalité des oppositions hiérarchiques. Car c'est parce que la relation hiérarchique sous-tend un rapport de complémentarité et non de contradiction qu'une relation supérieur à inférieur entre un couple de termes peut englober son contraire, c'est-à-dire un renversement de ces valeurs; la conséquence est ...un enrichissement de l'univers de discours qu'ils composent » (*ibid.* : 305).

En critiquant le structuralisme de l'école française, Dumont (cité in Houseman, *ibid.* : 306-307) souligne que alors que dans la classification binaire, « l'opposition distinctive employée à l'état pur atomise le donné en même temps qu'elle l'uniformise »; la distinction hiérarchique le réunit en soudant deux dimensions de distinction: entre niveaux et l'intérieur d'un niveau. D'après le modèle hiérarchique, le système idéologique est « composite et contextuel: son intégration répond... à une logique orientée, celle de l'englobement asymétrique, qui préserve l'hétérogénéité des éléments qu'elle unit » (Houseman : 306). Bref, dans le structuralisme, le tout est réductible à la somme de la relation des parties; dans la version restreinte du principe de la hiérarchie le tout est posé comme étant égal à une de ses parties; et dans la version générale de ce principe, il est plus que leur somme. La hiérarchie intervient donc pour « instituer des distinctions pertinentes en les intégrant à des schèmes globaux - des tous - irréductibles à des principes de classifications simples. En somme, la relation hiérarchique... est créatrice de structure » (*ibid.* : 307). Ce qui oppose le modèle hiérarchique au structuralisme est sa dépendance envers la référence à l'ensemble, il « repose sur cette proposition holiste: l'intégration d'un système (ou d'une relation) est commandée en premier lieu par son incorporation à un système plus large... » (*ibid.*).

Selon Houseman (*ibid.* : 308), un modèle idéologique fondé sur le principe de la hiérarchie peut être identifié au moyen de trois caractéristiques interdépendantes: 1- « Refusant une séparation entre idées et valeurs, et exigeant en conséquence une prise en considération des contextes et des situations, il incorpore des éléments (des idées-valeurs) dans des rapports de subordination bidimensionnels (oppositions hiérarchiques), dont les constituants sont unis par une relation de complémentarité »; 2- « Combinant ainsi différents niveaux, conjuguant identité et contrariété à la fois au sein d'une opposition et entre celle-ci et son renversement implicite, il sous-entend l'élaboration de configurations et sous-systèmes complexes, c'est-à-dire, irréductibles à des schèmes classificatoires simples (ex.: taxonomies) ou à des règles normatives unilatérales »; 3- « Postulant une perspective holiste, il situe la référence transcendantale, la reconnaissance d'une relation avec l'inaccessible -

ancêtres, esprits, Dieu, etc. - comme condition logique nécessaire à la cohésion de ces sous-systèmes et à l'intégration de l'idéologie dans son ensemble ». Il y a donc trois types d'englobement du contraire: 1) l'« extensif », qui est l'opposition hiérarchique proprement dite, ou l'extension d'un ensemble ou d'une catégorie (« homme ») inclut, à un autre niveau, son anti-extension (« femme »); 2) l'« anti-extensif », qui est simplement l'inverse du précédent, c'est le cas d'un ensemble dont l'anti-extension inclut, à un autre niveau, cet ensemble lui-même, par exemple, la distinction initié/non-initié; et 3) la « hiérarchie articulée », qui est l'agrégation possible des deux premières avec des propriétés particulières (exemple: le droit et le gauche). Selon l'auteur, la structure d'une idéologie correspondra toujours à une articulation de ces trois modes de relation hiérarchique élémentaires:

...l'organisation hiérarchique d'un système de représentations répond moins à un ordonnancement fixe des interrelations en une échelle de niveaux singulière, qu'à une articulation 'ouverte' de mises en relations hiérarchiques dont l'intégration globale est fondée (...) sur une référence ultime (la valeur cardinale) qui, à des degrés différents, leur est commune (...) dans un système de représentations (...) la hiérarchie intervient de façon privilégiée dans l'ordonnancement d'éléments considérés comme spécifiquement humains; que la présence/absence d'un recours aux **dispositions hiérarchiques dessine en quelque sorte la frontière entre l'univers proprement humain**, la Société ou la Culture, et le reste, la Nature. (Houseman, *ibid.* : 310-311)

Crépeau (1997c : 10) affirme que le principe hiérarchique postule l'existence d'une relation indirecte entre idéologie et organisation sociale. Selon lui, la prééminence d'un principe d'organisation sur un autre est toujours fonction du contexte. Houseman (*ibid.* : 312-313) signale que le principe hiérarchique semble apporter une solution originale au dilemme actuel de l'ethnologie face au problème du lien entre idéologie et la relation entre idéologie et réalité sociale observable. D'abord il y avait deux propositions: 1) celle du « structuralisme britannique » qui soutient l'existence d'un lien direct entre modèle idéologique et les formes sociales, normes d'organisation, règles juridiques. Toutefois, cette sorte d'approche présente une image idéalisée de la morphologie sociale, qui « masque la variation des conduites réelles: l'observation directe révèle une disjonction importante entre le modèle structurel que propose l'idéologie et la réalité empirique dont il est censé rendre compte ». 2) dans une autre perspective, le lien entre idéologie et formes sociales est sinon inexistant, du moins très minime (comme des sociétés « désordonnées »!), où, « les faits empiriques... sont à expliquer en termes de modèles de décision individuelle, fondés sur l'intervention ponctuelle de facteurs externes à l'organisation sociale proprement dite: conditions écologiques, démographiques, guerrières, etc. ». Comme exemple, des sociétés néo-guinéennes qui, « semble-t-il, présenteraient une disjonction plus grande entre norme et pratique ».

La recherche ethnologique se trouve actuellement confrontée au choix suivant: a) elle accepte un modèle structural qui ne rend pas compte de l'ensemble des faits; (b) elle accepte de rendre compte des faits, en l'absence d'un tel modèle; ou, c) un modèle structural de type hiérarchique, en postulant une relation indirecte entre l'idéologie et des formes sociales. Sur le plan des faits, dit l'auteur, l'actualisation du modèle hiérarchique, en ce qu'il exige une évaluation contextuelle pour déterminer la prééminence des principes qu'il incorpore, repose sur des choix particuliers:

...la relation entre idéologie et formes sociales médiatisée par des choix particuliers, ne développe pas pour autant un désordre inhérent à l'organisation sociale. Car non seulement les idées-valeurs auxquelles se rapportent ces principes, mais également les situations contextuelles correspondant à leur prééminence relative, sont hiérarchisées entre elles (...) un modèle hiérarchique, tout en rendant compte de l'existence de normes d'organisation (...) ainsi que de l'élaboration de modèles indigènes idéaux, permet d'intégrer l'ensemble des comportements réels, notamment ceux allant à l'encontre de ces normes et modèles, dans une analyse structurelle. Il permet ainsi de résoudre le (faux) problème de la disjonction entre idéologie et faits empiriques. En faisant cela, il évacue la notion peu satisfaisante de sociétés « lâchement structurées » (...) il conviendrait peut-être mieux de qualifier ce modèle de « structurant », plutôt que de « structural »: il ne décrit pas une forme d'organisation, mais plutôt (...) les conditions régissant l'émergence de cette forme (...) combiné à une connaissance des divers facteurs pouvant intervenir dans l'élaboration des choix particulières, il permet de déterminer et donc d'expliquer des systèmes de conduite globaux (...) la hiérarchie intervient ici non pas pour définir des normes d'action de façon absolue, mais pour structurer le comportement en référence à elles. (Houseman, *ibid.* : 314)

Houseman (*ibid.* : 315-317) se demande ce qu'il faut admettre des processus mentaux pour affirmer la pertinence d'un système idéologique fondé sur le modèle hiérarchique. Son hypothèse indique que la pensée est discriminatoire et établit d'elle-même des relations de supérieur à inférieur, soit des relations hiérarchiques. Selon l'auteur, la relation hiérarchique de complémentarité relève indirectement d'un rapport de contradiction, que le « tout », loin de préexister, découle d'un certain traitement des éléments qui, par suite, le composent, et que, les valeurs hiérarchiques proprement dite dérivent indirectement d'une discrimination antérieure non hiérarchique:

De cette façon, le modèle hiérarchique permet d'envisager d'une manière nouvelle l'idéologie d'une société et la pensée individuelle, non plus comme une relation directe où la structure de l'une refléterait le fonctionnement de l'autre, mais comme une relation indirecte, entre deux modes d'organisation radicalement différents. Ce modèle suggère en somme que le rapport entre ces deux plans soit discontinu et donc complexe: que le passage du fonctionnement particulier (pensée individuelle) à la construction d'ensemble (systèmes d'idées collectives) réponde non pas à une extrapolation de principes élémentaires mais à l'émergence d'une logique synthétique nouvelle. La structure de système idéologique que propose le modèle hiérarchique correspond à une intégration globale des différentes discriminations contradictoires que peut opérer la pensée des acteurs particuliers. (Houseman, *ibid.*: 316)

L'auteur affirme enfin que pour observer la présence dans l'esprit d'oppositions binaires et de transformations entre elles, le modèle hiérarchique est plus efficace que les configurations de niveaux hiérarchisés. En effet, ce modèle permet de poser le problème de la relation entre les processus mentaux (individuel et universel), et les constructions globales ou collectives (particuliers): « il soulève de ce fait les questions fondamentales que pose l'intégration mentale des systèmes culturels, les rapports entre pensée individuelle et l'idéologie » (*ibid.*).

D'après S.Tcherkézoff (1993 : 65-66), les trois formes de hiérarchie-des-niveaux que la réalisation d'une opposition hiérarchique pouvait avoir dans la pratique sociale, sont l'unité, la conjonction, et l'inversion. En se référant à l'« anthropologie des totalités socioculturelles », l'auteur souligne que dans une théorie de la hiérarchie, avec des modèles à deux niveaux du rapport entre l'idéologique et l'empirique, Dumont met davantage l'accent sur la hiérarchie des idées, autrement dit, quand l'une devient importante, elle acquiert la faculté d'englober son contraire. Sur la distinction entre modèle en contexte et modèle en niveaux, l'auteur déclare que l'englobement est une différence qui ne fait pas référence à l'extérieur, car l'un des deux termes se révèle constituer la référence pour l'ensemble de la relation. Une opposition qui n'est que « distinctive » n'est pas hiérarchique: « ...la distinction envoie invariablement à une référence externe... La hiérarchie dont nous parlons est une différence par rapport au tout qui définit la relation: ainsi, l'un des deux termes est le tout ».

Tcherkézoff (*ibid.* : 67-70) montre les trois formes qui peuvent modéliser la réalisation d'une opposition hiérarchique: I. L'unité (a / a ou b) - un des deux termes est le tout, donc ici « a » seulement occupe le premier niveau. Par exemple, en Samoa la relation entre germains de sexe opposé (« soeur/frère ») est appelée *feagaiga*, et la soeur elle-même est communément appelée ainsi (comme chez les Indiens *Mbya*, l'expression *Kandire* désigne une condition spirituelle et en même temps le nom d'une vieille femme qui a réussi à obtenir cette condition spirituelle). Dans un autre exemple, le schéma concentrique (deux cercles ou deux rectangles, l'un contenu dans l'autre). II. La conjonction ($a + b / a$ et b) - le tout apparaît comme tel, en tant que troisième terme: « a », « b » et « a et b ». Les parties sont hiérarchisées si elles appartiennent à un même tout. Deux appartenances identiques signifieraient que nous n'avons rencontré en fait qu'un seul terme, puisque, dans la logique holiste: l'identité n'est rien d'autre que la place tenue en relation au tout. Dans le modèle hiérarchique, la totalité est plus grande que l'addition des parties, car, « a et b » est plus que « a » ajouté à « b », car « a et b » est la source de différenciation entre « a » et « b ». La différence est posée dans l'unité, qui est là depuis le début, mais elle est improductive par elle-même, car elle n'est que l'*unicité* (par exemple: des jumeaux parfaits, etc.). Une fois la différence constituée, « l'unité

devient productrice de vie... de distinction... elle se constitue en unité holiste ». III. L'inversion: a- La vue en « contextes » - ou vue culturaliste, où « tout repose... sur l'interprétation-traduction par l'observateur des différents contextes ». b- La vue en « niveaux » - ici, l'auteur (*ibid.* : 74) définit hiérarchie holiste: « 1) la deuxième relation dépend de la première, et la réciproque n'est pas vraie; la deuxième relation doit prendre place dans un contexte dont l'existence même est une conséquence de l'existence du premier contexte (et donc nous ne parlons plus de 'contextes'); 2) la première relation doit être du type 'tout/partie' (et ce n'est pas le cas pour la seconde relation) »²⁷. La deuxième relation est une transformation (hiérarchique) de la première, elle en dépend, puisqu'elle est logiquement générée par celle-ci²⁸. Pour l'auteur (*ibid.* : 84) le premier niveau est toujours l'idéologie; et le second empirique.

* * *

2.4 De la théorie à la pratique

Au sujet des cosmologies amérindiennes, R. Crépeau (1997a : 8) déclare que celles-ci demeurent « essentiellement ouvertes à la circulation d'un domaine à l'autre et échappent, par conséquent, à la dichotomisation ou au dyadisme que la science a considéré comme un idéal ». L'auteur souligne aussi que l'idée de représentation est la réponse donnée à la question: « Qu'est-ce qui rend vraiment vraie une proposition? ». Cette interrogation découle de la coupure cartésienne entre le sujet et le monde, entre la réalité et l'apparence, sur laquelle se fonde l'épistémologie de la connaissance occidentale: « ...la science occidentale a rigidifié le dualisme de la réalité et de l'apparence (peut-être en réaction aux attaques religieuses dont elle a fait l'objet) jusqu'à le rendre dichotomique en isolant un domaine interne (la nature intrinsèque de l'objet, l'objet en soi) qui échapperait au domaine externe des apparences (celui de ses représentations) » (Crépeau, *ibid.*). Selon nous, depuis lors, l'attitude origine de la vision platonique, cherche à remplacer les solutions religieuses. En suivant Rorty (1995), Crépeau (1996 : 26) signale que le langage est un moyen de relier entre eux les objets et de leur attribuer des propriétés relationnelles. Selon lui, par exemple, ce qui rend vraiment rouge un objet rouge, ce sont les relations des interlocuteurs émettant une phrase véridique à son sujet du type: « ceci est rouge ». Ce qui rend vraie cette proposition est « l'interaction communicationnelle entre des

²⁷ L'auteur (*ibid.* : 77) parle de l'inconvénient de refléter alors davantage l'identité culturelle de l'observateur que celle de la société rencontrée.

²⁸ Selon Tcherkézoff (1993 : 80), le « Chiasme » (voir les Mythologiques de C. Lévi Strauss) est caractéristique de la hiérarchie de type explicite.

humains émettant des propositions véridiques à son sujet et qui, par conséquence, parviennent à une entente sur l'usage contextuel de la proposition ». Ainsi, dit l'auteur, la saillance du rouge ou son « objectivité » désignera la facilité avec laquelle les interlocuteurs parviendront à un consensus à son sujet, un accord entre les locuteurs. Alors, « rendre vraiment vrai » s'effectue à un niveau qui ne peut être la représentation d'une donnée sensorielle externe à l'individu ou à la culture, car ce niveau est pleinement social au sens où il implique l'interaction communicationnelle d'au moins deux individus - une interaction constituant le contexte de la mesure propositionnelle d'un monde nécessairement partagé par les acteurs sociaux qui « triangulent » son sens. D'après Davidson (1994B), la triangulation est la place fondatrice en tant que paradigme d'une écologie de la connaissance. Pour Crépeau la triangulation ne s'effectue pas entre le sujet et le monde mais à l'intérieur d'un contexte de communication:

...une véritable écologie de la connaissance émerge de ces propositions, notamment celle voulant que notre connaissance du monde soit reliée au contexte social et historique de son acquisition. Notre connaissance de l'environnement - conçu indistinctement ici comme naturel et social - résulte de cette histoire causale (...) le contact humain avec le milieu est préservé (...) sous une nouvelle description: celle de connections causales non représentationnelles. Ces liens de causalité (...) pleinement sociaux sont constitués par les interactions communicationnelles dans le cadre des pratiques sociales des agents linguistiques humains. Les conséquences de ce qui précède pour l'anthropologie permettent une reformulation pleinement sociale de la sociologie de la connaissance proposée par Durkheim et Mauss. D'un point de vue darwinien, il est désormais possible de concevoir une anthropologie écologique dégagee des écueils du représentationisme. (Crépeau, *ibid* : 28-29)

Pour Durkheim et ses successeurs, les représentations collectives constituent un schème conceptuel (comme on a vu aussi pour Lévi-Strauss, 1962) qui organise les données du monde sensible inaccessible en soi: « Le monde sensible et les représentations collectives, la nature et la culture, le contenu et le schème, bref, la réalité et ses doubles sont les pôles ou les domaines qui fondent l'épistémologie scientifique à laquelle participe l'anthropologie. Dans ce cadre, le réel échappe par définition à l'appréhension directe puisqu'il est perçu à travers une représentation d'une représentation » (Crépeau, 1997a : 7-8). Les concepts comme celui de « représentations collectives » situent l'humain à l'extérieur de la nature, il nous faut donc les remplacer par « l'idée d'interaction entre divers domaines - humain et non humain, etc., conçus comme les parties de la totalité que constitue l'environnement partagé et en relation auquel ces domaines n'ont d'autre statut que d'être les parties de cette totalité. Autrement dit, il nous faut abandonner l'atomisme du représentationnisme et adopter une perspective holiste qui permette de nous rapprocher de la pensée des sociétés que nous étudions » (Crépeau, *ibid* : 15-16). Sur ce sujet, nos données de terrain indiquent, comme on le verra,

que la pensée mbya-guarani se rapproche beaucoup plus du pragmatisme et du holisme que de l'empirisme et du rationalisme atomiste de la science occidentale, en utilisant une systématique des contextes. Cette incompatibilité peut se présenter à plusieurs reprises, comme une barrière pour le dialogue inter-culturel, en empêchant le processus de compréhension de la pensée et des pratiques indiennes. D'après Crépeau (*ibid.*), il ne s'agit plus ici d'une vision représentationniste, où le sujet devient un spectateur contemplatif, mais d'une conception interactionniste où l'acteur est un sujet actif. L'auteur a soutenu ailleurs (Crépeau, 1996 : 27) que les mythes, par exemple, décrivent justement des frontières topologiques entre des domaines ou, selon Bourdieu (1994), des « champs » et les interactions entre leurs éléments humains et non humains. Dans ce cadre, il est impossible d'isoler ce dont nous parlons sans le relier à quelque chose d'autre. À la suite de Davidson (*ibid.*), Crépeau signale alors que de plus en plus l'ethnologie affirme que les propositions des informateurs ne peuvent être réduites à des énoncés qui ne contiendraient pas en bonne partie ces mêmes propositions:

Par conséquent, les contextes d'énonciation et d'interaction sous-jacents à ces propositions deviennent centraux (...) C'est tout le rapport entre organisation sociale et attitudes propositionnelles qui est ici en question. Or, un des apports importants des débats actuels est, de mon point de vue, l'idée que ce qui fonde la vérité de nos propositions sont d'autres propositions constituant un tissu de propositions inextricablement liées entre elles. Dans cette foulée, j'ajouterai que ce qui valide un comportement est un autre comportement qui peut être décrit sous forme propositionnelle (de plusieurs façons ou sous plusieurs angles ou selon divers points de vue) sans que l'on puisse pour autant le réduire à une seule de ces descriptions. En ce sens, on peut dire que la relation existant entre les conduites idéales (normes, structure, etc.) et les conduites ou comportements réels est analogue à celle qui existe entre le mental et le physique et que Davidson a décrite comme étant de survenance; ce qui revient à dire que le mental dépend étroitement de son support physique mais qu'on ne peut pour autant l'y réduire (...) Bref, entre ce que l'on dit que l'on fait et ce que l'on fait, il n'y a aucune coupure épistémologique. (Crépeau, *ibid.* : 8-9)²⁹

Selon Dumont (1978 : 109), « Si unir dans la différence est à la fois le but de l'anthropologie et la caractéristique de la hiérarchie, elles sont condamnées à se fréquenter »³⁰. Enfin, considérant toutes les critiques ci-dessus, on pense que les théories de l'action et le principe de la hiérarchie et du holisme peuvent nous apporter d'importantes contributions pour mieux comprendre la relation entre pensée et pratique des Indiens Mbya.

²⁹ Par exemple, les Guarani appellent *taba* l'espace libre qui circonscrit ses *oo*, « habitations », destiné aux réunions, commémorations, activité agricoles, etc. En portugais cet espace est désigné par l'expression « *limpo* », « propre » (comme chez les Kaingang, selon Crépeau, 1996 : 14), en opposition à la *ka'aguy*, la « forêt vierge ». Donc, la *ka'aguy* englobe les éléments *oo* et *taba*. En suivant Crépeau, du point de vue Kaingang (aussi bien pour les Mbya), « il ne s'agit pas d'une représentation mais de ce qu'on pourrait nommer, **une topologie de domaines** (domaine englobant constitué par la 'forêt vierge', et domaine englobé constitué par la maison et le 'propre') **concrets et hiérarchisés aux frontières perméables** ».

³⁰ Voir L'Homme, Revue française d'anthropologie, Juillet-Décembre, XVIII L.Dumon (1978).

CADRE THÉORIQUE

Notre cadre théorique peut être précisé de la façon suivante: À partir de la notion de « triades » de Peirce et du concept de « triangulation » de Davidson nous démontrerons que le sens que les Mbya attribuent au mythe est négocié à l'intérieur de leur communauté, à travers une entente sociale. Les Mbya interprètent les mythes d'après leurs modèles de conduite qui sont des croyances effectivement partagées par la majorité de ces Indiens. Le mythe a un sens établi par une entente parmi les individus qui ont l'intention de communiquer, dans la communauté indigène d'après le contexte socio-historique. Cette entente est généralement tacite, cependant elle peut lui même être débattue en cas de désaccord. Le consensus collectif, qui constitue le « sens commun », est fondamental pour « fixer un habitude » (Peirce) ou « l'*habitus* » (Bourdieu). Le système symbolique commun à tous les membres d'un groupe, dit P. Bourdieu, constitue et construit les croyances qui sont les catégories sociales de perception (les oppositions et séparations: masculin/féminin, haut/bas, etc.) d'une communauté humaine (Bourdieu, 1994 : 126 et 190-191). À travers les habitudes, les concepts de la pensée mythologique justifient et orientent les actions individuelles et collectives. Il est nécessaire de souligner que le concept guarani de *teko* qui est similaire aux notions d' « habitude » ou d'« *habitus* », est le concept le plus important pour l'identité guarani (Litaiff, 1996, voir aussi Bourdieu, 1994 : 191). Le *teko* délimite les frontières ethniques entre les Guarani et la société nationale. En un mot, à travers la mythologie les Mbya appliquent la notion de *nande reko* dans leurs pratiques quotidiennes. Le principe de la hiérarchie proposé par Dumont est vu ici comme un modèle général pertinent pour l'analyser de l'idéologie ou de la pensée mbya. À partir du principe hiérarchique, du holisme et des concepts de triangulation, de triades et d'habitudes ou *habitus*, nous analyserons l'ensemble des mythes qui circulent encore aujourd'hui chez les Mbya du littoral brésilien et nous les rapporterons à leurs pratiques. Nous entendons ainsi que:

- 1- À partir du concept de triangulation, la pensée mythique devient une modèle qui justifie et oriente de façon indirecte (et parfois, directe) les actions individuelles et collectives. Cela, en fonction des circonstances socio-historiques qui interviennent dans la communauté et chez l'individu.
- 2- À travers la triangulation du sens, le discours mythique est un important moyen de communication des modèles d'action dans cette société.
- 3- À partir de *teko*, les habitudes guarani, notamment les déplacements de populations, sont des

applications pratiques du mythe de la Terre sans Mal. C'est ainsi que le mythe est effectivement vécu. Tous les auteurs s'accordent sur l'importance fondamentale du concept de *teko* pour la continuité de la culture et de l'identité des Mbya, et sur le fait que ces derniers circulent sur le littoral, entre autres à la quête de la Terre sans Mal.

- 4- Sur le littoral brésilien, où les conditions de vie sont très pénibles, les Mbya sont les seuls Guarani à maintenir leurs mythes, leur langue, leur religion, leurs rituels, leurs noms guarani, l'économie de réciprocité et la mobilité.
- 5- À travers la théorie de la hiérarchie et des triades pragmatiques, nous démontrerons que la philosophie guarani est polyadique, comme le signale Crépeau (communication personnelle), car elle « permet de penser à la fois et sans contradiction l'unité, le dualisme et le pluralisme (polyadique) ». Par exemple, à partir du mythe des frères, les Mbya affirment qu'au début du monde, il y avait juste le frère aîné, le premier, c'est-à-dire l'unité. Mais, comme il était seul dans le chaos, il engendra son frère cadet, « ainsi il a quelqu'un à qui parler, un compagnon. Donc les frères ont nommé toutes les choses sur la terre, avant ça tout était mélangé », souligne un informateur. Le frère aîné, son cadet et l'intentionnalité communicationnelle ont permis le passage du continu au discontinu.
- 6- Les ressemblances entre les différentes versions des principaux mythes guarani correspondraient à des caractéristiques structurales et aussi à une « polysémie historique ». À partir des histoires que les Mbya racontent et interprètent, le mythe acquiert des dimensions dynamiques et argumentaires qui ne peuvent être triangulées ou mesurées (dans le sens de Davidson, 1994b), et qui ne peuvent être vécues que par les individus participant de cet univers et ayant accès à une connaissance théorique et pratique minimale des règles sociales. De plus, si le contexte historique se transforme, le sens des croyances change, les membres de la société les actualisant en fonction des transformations. D'après nos analyses, nous pouvons affirmer donc que diverses versions des mythes qui nous furent relatées par nos informateurs ont un rapport d'identité et une grande similarité entre elles. Quant aux unités minimales ou mythèmes des versions individuelles, racontées par une seule personne à l'anthropologue, elles aussi ont une structure isomorphique, comme le « mythe de référence » ou le « dénicheur d'aras » présenté par Lévi-Strauss dans ses *Mythologiques* (1964 : 74-86). Ces versions particulières présentent aussi le thème central du passage de la nature à la culture.
- 7- En ce qui concerne les aspects hiérarchiques de cette pensée, nous décrivons premièrement chacun de ces éléments, définissant leur statut, leur mode d'organisation et leur rapport avec l'ensemble qui les englobe; ensuite nous définirons le statut englobant de *Yvy mara ey*, qui, même s'il fait partie de cet ensemble, est identifié comme la totalité même. Ainsi, partant du concept de

totalité comme méthode d'étude, nous démontrerons que l'idéologie guarani rejoint les deux possibilités du modèle hiérarchique holiste proposé par Dumont: le restreint ou englobement du contraire et le général. La coexistence des contraires permet d'ordonner, classer et mesurer de façon efficace les rapports des éléments de la totalité.

- 8- Enfin, dans le cas des Mbya, l'influence de la mythologie atteint un nombre assez élevé d'individus, et par conséquent, le groupe. Au cours des séances de *nhemboty*, groupes de discussions, et lors de leurs pratiques journalières, les individus de la communauté interprètent et appliquent les unités minimales du mythe, les actualisant et les adaptant au nouveau contexte historique. En outre, même si l'on considère les stratégies sociales de contrôle, les subjectivités construisent ainsi une action collective soutenue par l'idéologie, qui, à son tour, organise la société.

À titre de recours heuristique, nous avons choisi le modèle unificateur de la théorie de la signification et de l'action, suggéré par R. Crépeau à partir d'auteurs comme R. Rorty et D. Davidson. D'après ce point de vue, la vérité est vue comme conséquence de l'attitude propositionnelle des individus d'une société (selon Davidson et Bloch); au détriment d'une théorie des représentations, présente chez d'autres auteurs (comme Durkheim, Dumont, Houseman et Tcherkézoff). Ce qui est vrai sera défini par l'entente sociale ou la triangulation (en tant que modèle minimal de communication), vu ici comme un type de processus d'adaptation contextuelle (ou une « transformation ») et non par le monde ou la « rationalité pure ». Ainsi la vérité émerge du contexte interactif des membres de la communauté au moment où locuteur et interlocuteur vont s'entendre sur le plan de l'intention. En outre, lorsque quelqu'un s'adresse à une autre personne, il le fait intentionnellement, sur la base d'un monde en commun, d'une culture partagée. En opposition au modèle linguistique classique, Crépeau (communication personnelle) signale que c'est la compréhension qui donne le sens, et non le contraire, ainsi c'est lors du processus de triangulation, quand l'interlocuteur perçoit le propos du locuteur, que le sens émerge.

Nos informateurs se situent à un niveau pragmatique en réfléchissant à la sémantique et à l'association du motif du mythe en termes pratiques. Comme le concept de représentations collectives situe l'humain à l'extérieur de la nature (Crépeau, 1997a: 22), on propose donc: a) de le remplacer par l'idée d'interaction entre domaines humains et non humains; b) d'abandonner l'atomisme en adoptant une logique de connections causales non représentationnelles, constitué par les interactions communicationnelles dans le cadre des pratiques sociales des agents linguistiques humains (*ibid.*, 1996: 29); et c) d'adopter une perspective holiste qui permette de nous rapprocher de la pensée mbya.

2.5 La méthodologie de terrain

2.5.1 Quelques réflexions

Les présuppositions théoriques explicitées, nous avons testé nos hypothèses lors de la recherche sur le terrain, d'après les données et les interprétations des informateurs. Dans son article *Le cognitif et l'ethnographique*, M. Bloch (1995 : 54) déclare que le processus herméneutique et la tradition scientifique sont inséparables et constitutifs de toute pratique ethnographique: « La combinaison entre exigence de scientificité et passage par l'interprétation, sans qu'une des deux n'élimine l'autre, a contribué au progrès de l'anthropologie ». Luis R. C. de Oliveira (1993), en parlant de l'importance de la philosophie dans la formation des anthropologues, souligne que la synthèse nécessaire entre l'interprétation locale et l'interprétation contextualisée de l'ethnologue est la caractéristique de l'anthropologie. Donc, les catégories d'entendement occidentales de l'ethnologue et « ses propres concepts anthropologiques qui orientent ses questions, doivent être recontextualisées dans l'ensemble de pratiques et de représentations de la société étudiée » (*ibid.* : 49)³¹. Selon l'auteur, dans une bonne monographie, le point de vue de l'autochtone apparaît toujours dans l'interprétation de l'anthropologue. Il est nécessaire que le discours des indigènes, qui contribue à la constitution de l'ethnographie, montre des significations qui sont annexées à la vision du chercheur.

Pendant nos recherches chez les Guarani, nous avons constaté de la part des informateurs une certaine facilité à parler de leurs idées, toutefois, il leur était difficile d'expliquer leurs pratiques effectives. Comme l'affirme Bloch, à plusieurs reprises les informateurs sont incapables de nous expliquer ce qu'ils font, en partie à cause de l'incongruité des questions qui leur sont posées, « mais surtout que leur savoir doit être organisé... de manière à pouvoir être mobilisé pour la pratique... et non pour l'exposer dans le discours » (Bloch, 1995 : 49). P. Bourdieu (1972 : 95) souligne la distance entre les pratiques effectives et le discours sur les règles d'action: « sous apparence de produire la théorie de la pratique indigène » les individus dans la communauté ne font que « reproduire un des produits les plus achevés de la dialectique de l'usuel et de l'officiel ». Dans certaines situations « la transgression est concevable ou recommandée » (Bourdieu, *ibid.* : 95). L'idéal (ou l'officiel) ne peut

³¹ Voir du même auteur, *A vocação crítica da Antropologia* (in: *Anuario Antropologico*, 1993).

jamais être réalisé dans la pratique comme étant un simple « coup » recommandé dans certaines situations ou une véritable exception. Cet auteur nous met en garde contre le « piège idéologique » ; un observateur externe peut ignorer la différence entre le discours et « un simple écran idéologique » pour la norme ou la règle de la pratique. Le discours indigène et le discours ethnologique seraient conformes à la « représentation mythico-rituelle des pratiques sociales effectives ». Dans ce cas, le « jeu de mensonges intéressés » (commun à toutes les sociétés) transformera les relations utiles en relations officielles.

Bourdieu appelle *L'illusion biographique* l'histoire de vie qui peut prendre l'aspect d'un « déplacement linéaire, unidirectionnel... au sens de récit... ou romancier. D'abord le fait que 'la vie' constitue un tout, un ensemble cohérent et orienté... expression unitaire d'une 'intention' subjective et objective, d'un projet... ». Selon lui, produire une histoire de vie est sacrifier la vie à une « illusion rhétorique » car, « le réel est discontinu, formé d'éléments juxtaposés sans raison dont chacun est unique... ils surgissent de façon sans cesse imprévue, hors de propos, aléatoire » (Bourdieu, 1994 : 81-83). Dans ce sens, le récit de vie tend à se rapprocher à un modèle ou discours officiel. Par contre, les incohérences entre le discours et la pratique peuvent être le résultat d'une situation de tension que l'enquêteur impose à l'informateur. Selon nous, il est fondamental donc, d'ajouter à l'analyse du discours (sur la mythologie ou sur les pratiques sociales, par exemple) l'observation intensive des conduites effectives pour comprendre le sens d'une action ou d'un discours. L'observation exhaustive des phénomènes sociaux, l'étude approfondie de l'idéologie autochtone, la comparaison entre différents villages dans la même culture et l'analyse d'informations de plusieurs individus de la même communauté, sont les ressources que nous utilisons pour résoudre ces sortes de problèmes.

Il faut considérer aussi le rôle fondamental et actif de l'individu dans le processus d'interprétation et de renouvellement du mythe dans les sociétés indigènes³². Quand un individu récite un mythe, il ajoute une version de plus aux autres versions déjà existantes. Cette activité est un véritable processus de création ou de recreation, liée à la préservation du mythe. Cependant, selon Lévi-Strauss, il faut faire abstraction de tout sujet dans l'analyse du mythe, « chaque narrateur... raconte les histoires à sa manière », de cette façon « la variation est énorme » (Lévi-Strauss, 1964 : 20). Bourdieu critique cette vision structuraliste qui, selon lui, réduit les agents sociaux à de « simples épiphénomènes de la structure ». Il signale le rôle de l'individu dans la production et reproduction de la structure. La méthode structuraliste de Lévi-Strauss utilise le niveau macro-sociologique comme

³² Selon A. Cuvillier, dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim admet que les catégories de la raison sont « immanentes à la vie de l'individu » (in: Durkheim, 1981 : 21).

facteur déterminant des pratiques sociales. Néanmoins, pour trouver une cohérence entre mythes et actions sociales, il est nécessaire d'adopter un niveau micro-sociologique, car « le contexte social est le résultat d'une construction active des agents » et « la multiplicité des études démontrant la richesse des interactions au niveau micro-sociologique, interactions, qui en dernière instance, constituent le seul matériau de l'anthropologie » (R. Crépeau, 1993 : 82). Suivant ces auteurs, nous nous proposons d'analyser le rôle actif de l'individu dans la culture, dans une perspective macro-sociologique et aussi micro-sociologique.

* * *

2.6 Les techniques de la recherche sur le terrain

Dans cette étude nous avons privilégié les méthodes qualitatives, soit l'observation participante, les entretiens (dirigés et non dirigés) et les histoires de vie. Le travail a été constitué aussi par les techniques audiovisuelles (comme l'enregistrement audio, la photographie et la vidéo), les journaux de terrain (ces ressources furent aussi fondamentales au résultat positif de nos recherches chez les Mbya-guarani, entre 1988 et 1994)³³.

L'observation participante et l'entrevue furent donc nos principaux moyens d'accès aux données sur le terrain. À l'appui du matériel photographique et d'enregistrement en cassette audio, les narrations et les faits observés ont été accompagnés d'enregistrement audio-visuel, et bien sûr, le test écrit situe ces passages dans le contexte général de l'univers analysé. En accord avec nos objectifs, en plus de collecter du matériel pour l'ethnographie (description des villages, organisation sociale, économie, etc.), nous avons observé surtout les facteurs culturels liés aux mythes (aussi bien les narrations que les pratiques sociales) et aux circulations des Guarani dans leur territoire. Il est important de relever que, comme souligné auparavant, ces données ont été collectées sur plus de dix ans, à partir de 1988, lorsque nous avons effectué nos premières recherches parmi les Guarani du sud et sud-est du Brésil.

La recherche sur le terrain s'est déroulée dans tous les villages mbya du littoral sud et sud-est du Brésil (voir noms et localisation dans le chapitre sur les villages guarani) de septembre 1996 à août 1997, notamment dans plusieurs villages de l'état de Santa Catarina (où nous avons fait

³³ Sur les méthodes et techniques de la recherche sur le terrain voir A. Cicourel (1975: 87-121).

l'ethnographie). Tous les hommes mbya, dont quelques-uns nous servirent d'informateurs, parlent le portugais et préfèrent utiliser cette langue pour s'adresser aux Blancs. Malgré que nous ayons quelques connaissances de la langue guarani, nous avons respecté la volonté des Mbya. Dû à la grande complexité de la langue, nous avons fait appel à des interprètes dans le recueil de quelques versions des mythes, notamment celles racontées par les femmes qui dans leur majorité ne parlent pas le portugais. Mes principaux informateurs sont: Leonardo Gonçalves da Silva (*Vera Tupa*); Augusto da Silva (*Karai Tataendy*), cacique du village de *Massiambu*; Timoteo de Oliveira (*Karai Tataendy Mirim*), le chamane du village de Morro dos Cavalos (voir les photos à la fin de ce chapitre - tous les photos de la thèse ont été prises par le chercheur). Mes informateurs sont aussi: Roberto Karai, 28 ans, du village mbya de Boa Esperança, état de l'Espirito Santo; Maurício Karai, 45 ans, village mbya de Barragem,; Antônio Vera, village mbya de Ubatuba, aussi à São Paulo; Aurora Keretchu, 69 ans, village de Boa Esperança; Júlio Papa, 63 ans, village de Barra do Ouro, dans l'état du Rio Grande do Sul; Julio Kuaray, 65 ans, village mbya mbya de Itaoca, São Paulo; Augustinho Vera Poty, 52 ans, village mbya de Parati Mirim, Rio de Janeiro; et Alcindo Vera, 77ans, village Chiripa de Biguaçu, à l'état de Santa Catarina.

a) Observation participante

Nous avons effectué une immersion dans la culture autochtone, en séjournant dans les diverses communautés étudiées (ou à proximité) et en participant aux déplacements des Mbya. En fonction de nos objectifs, nous avons observé principalement les événements liés aux déplacements des populations, à l'organisation sociale (comme la parenté) et à l'économie (comme la réciprocité). Selon J. Lacourse (1994 : 72), la qualité de l'observation dépend de la capacité à adopter simultanément plusieurs points de vue sur une même situation: « En elle, réside la possibilité de devenir un bon observateur et un bon outil d'observation. C'est peut-être aussi une possibilité de transformer en avantage ce qui paraît à première vue un handicap ». L'ethnographie a été centrée sur des questions précises qui seront sélectionnées dans les sections suivantes.

Il est important de rappeler ici que notre premier accès à une communauté guarani s'est fait grâce à une invitation du cacique du village mbya de Bracui, sur le littoral sud de l'état de Rio de Janeiro, avec qui on avait eu quelques contacts et qui comptait faire un registre écrit et visuel de la communauté pour montrer « le système de vie de son peuple ». Le vieux leader laissa cependant bien clair que notre présence au village dépendrait de l'autorisation de la communauté, et surtout de la

sienne. Malgré une assemblée où l'on approuva notre venue, nous avons éprouvé des difficultés à accéder aux données, car la plupart des Indiens se montraient très réticents à nous fournir des informations. Il fallut quelques semaines pour qu'on arrive à dialoguer avec un Guarani. De plus, nous étions toujours accompagnés d'un homme de confiance du cacique, qui veillait à ce qu'on ne dépasse pas certaines limites dans nos recherches. Cette contrainte concernait surtout les thèmes religieux. Cette barrière ne fut levée que quelques mois plus tard, lorsque nous reçûmes un « nom guarani » lors d'un « rituel de baptême ». Cette démarche d'inclusion nous transforma en être social avec un rôle défini à l'intérieur de la communauté. Après cet épisode, la méfiance se dissipa, l'indien choisi par le leader ne nous accompagnait plus constamment, et nous circulions librement dans le village. Quelques uns de nos collaborateurs avouèrent qu'on leur avait défendu d'aborder des thèmes tabous. Peu à peu, nous découvrîmes que les Mbya avaient un discours pour la population du village, et un autre destiné aux étrangers, marquant ainsi la limite entre ceux qui appartiennent à la communauté et les autres du dehors. Par conséquent, la vision que le Blanc a du Guarani est le résultat de ce que ces Indiens veulent bien exprimer et de ce qu'ils arrivent à dissimuler sur leur culture et leur société.

b) Entretiens et histoires de vie

Pour comprendre la mythologie et les autres aspects de la pensée mbya, nous avons utilisé les entretiens « semi-ouverts » (un dialogue ouvert qui suit une grille) tout en essayant de maintenir un dialogue sincère et informel avec les informateurs. Ainsi nous chercherons une plus grande spontanéité et objectivité dans les réponses. Il est important de relater ici que, pendant nos recherches chez les Mbya-guarani, ce n'est qu'au début que nous avons dû poser des questions aux informateurs car, après quelques semaines (à cause de la circulation interne d'informations), toute la communauté a démontré connaître nos objectifs. Ainsi il était inutile de répéter les questions à toutes les personnes car, après les salutations, les Mbya parlaient sur des thèmes qui nous intéressaient. Pour avoir une vision plus large de la problématique abordée, nous avons effectué des entrevues avec des individus de sexe, âge et lieu de naissance différents. Ainsi nous avons essayé d'obtenir un cadre de données plus complet. Pourtant il a été nécessaire de choisir les principaux informateurs, car certains thèmes ne sont pas connus de toute la communauté (par exemple le chamanisme). Quelques entretiens ont été réalisés auprès d'informateurs clés, choisis en fonction de leur appartenance à des catégories sociales autochtones (comme les chamanes et les non chamanes). Cette division est fondamentale pour entreprendre une étude comparative du savoir mythologique parmi les individus

d'une même communauté et au sein de communautés différentes. Étant donné l'absence presque complète de travaux sur la relation entre mythologie et pratiques sociales chez les Mbya, nous avons porté une attention particulière à ce sujet. Nous avons aussi maintenu une démarche comparative entre les groupes mbya et chiripa-guarani. Elle vise la compréhension des différences socio-historiques, principalement entre le mythe de la Terre sans Mal et les déplacements des populations Guarani vers la mer³⁴.

Le cadre général des entretiens a porté des questions telles que: l'organisation sociale, les relations de parenté, les mariages, les tabous, les rituels (comme le *poraei*), l'organisation de l'espace social et physique, et l'utilisation des ressources naturelles (comme les forêts), l'économie (de réciprocité), les migrations à la recherche de la Terre sans Mal, et la mythologie (le « Mythe des Jumeaux », le « Mythe du Feu », le « Mythe du Déluge » et celui de la « Terre sans Mal »). Quatre grilles d'entretien ont été élaborées de façon à formuler les questions qui permettaient de mieux cerner le sujet de la recherche. Elles ont porté sur les contenus suivants:

1. Le contexte familial, économique et social des informateurs - À travers des histoires de vie; cette section a visé à connaître plus profondément le contexte social des informateurs. Ainsi, les entretiens ont abordé des questions comme les activités de subsistance, la composition de la famille, le lieu de naissance et les voyages.
2. La mythologie - Les recherches dans les villages mbya ont porté sur la mythologie et sa signification pour les individus. Comme nous l'avons vu, à partir de conversations informelles et d'entretiens ouverts avec les informateurs, nous avons essayé de dégager les éléments principaux de leur mythologie ainsi que la façon dont ces éléments s'articulent avec leur vision du monde (ou cosmologie), leur manière d'être et leur réalité sociale.
3. La mythologie dans le discours des informateurs et les pratiques sociales effectives - Les entretiens ici ont abordé la question des rapports généraux entre les mythes (comme types d'idéologies et discours ou facteur de communication) et les actions individuelles et communautaires (les migrations, les activités économiques, les rituels, etc.). Dans cette section, les questions ont été centrées sur le niveau sémantique et pragmatique. L'objectif de cette section a aussi été de connaître comment les informateurs perçoivent leur position dans la société et comment la mythologie peut influencer les

³⁴ Ce qui est justifié par la bibliographie guarani analysée dans le texte écrit pour notre examen de synthèse à l'Université de Montréal (1996).

événements concrets.

4. Les migrations à la recherche de la Terre sans Mal (le mythe - l'identité personnelle et collective) - Nous avons abordé ici le thème central de cette étude. L'objectif de cette section a été d'examiner la relation entre l'élaboration du mythe de la Terre sans Mal par les individus (et aussi par la communauté) et leurs pratiques sociales (principalement la migration). En outre, nous avons cherché à saisir la façon dont les processus individuels et collectifs rapportent spécifiquement les déplacements des populations guarani actuelles à la mythologie de la Terre sans Mal, en essayant de dégager les significations qui leur sont associées. L'enquête a porté sur la vision des individus de ce mythe (et la mythologie, en général), les pratiques sociales effectives et les coutumes ou habitudes d'action (*teko*). Ces questions englobent aussi les éléments suivants à savoir: comment un Mbya doit agir dans les différentes situations de la vie, comment éduquer ses enfants, que manger, que porter (dans les visites, etc.), avec qui se marier, où et avec qui habiter, etc.

Il est également important de rappeler que les entrevues étaient semi-ouvertes ou semi-dirigées. En effet, tout en maintenant un dialogue informel avec nos collaborateurs, nous avons suivi un scénario pré-défini, afin de favoriser la spontanéité et l'objectivité dans les réponses. Les Mbya sont souvent réticents aux questions, détournant parfois le sujet lorsque celui-ci porte sur un tabou³⁵. Parfois même ils ne répondent pas aux questions, allant même jusqu'à prendre congé. Pour cette raison, nous avons toujours veillé à l'adéquation des réponses, en reprenant les contenus focalisés lorsque la narration déviait du sujet. Les thèmes les plus abordés furent: la Terre sans Mal, religion, histoires de vie, voyages de visites aux parents, vie dans le village, conflits avec les Blancs et autres Indiens. Dans le but de situer le mieux et le plus globalement possible les informations dans leur contexte, nous avons interviewé des personnes de statuts différents dans la communauté. Ce n'est qu'à partir de là nous avons reconstruit les événements (naissances, morts, voyages, problèmes en famille, etc.) focalisant la vision collective et individuelle, surtout par rapport aux mythes et aux pratiques sociales.

c) L'enregistrement audio, la photographie et le vidéo.

La photographie et la vidéo sont actuellement très utilisées dans la documentation et dans la recherche, non seulement à titre d'illustration, mais en tant que moyens d'expression authentiques dans les études anthropologiques. L'information visuelle associée aux sciences sociales est devenue

³⁵ À cet étranger ils demandent *jakore*, qui, comme on verra ensuite, peut être traduit par « détournons la conversation ».

un outil d'extrême importance dans la récupération d'une grande partie du passé historique des populations indigènes. Pour enregistrer des narrations des mythes, d'événements historiques et d'histoires de vie, nous avons eu recours au magnétophone, dont nous avons transcrit personnellement les récits (évitant ainsi les pertes et les interprétations d'autres personnes). Tout ce matériel a été organisé en fonction de critères méthodologiques (fichiers par thèmes, analyse des données, relations entre données et modèles scientifiques, etc.) et seulement après avoir été placé dans l'univers des théories critiques.

Ainsi, tous les faits observés ont été accompagnés par des ressources audiovisuelles qui les ont placés dans le contexte général de l'univers analysé. Pendant nos recherches passées chez les Guarani, nous avons utilisé des techniques (et des méthodes) qui, selon nos objectifs, furent très efficaces (Litaiff, *ibid.* : 18-22, voir les méthodes et les techniques). Donc, nous avons encore utilisé ces mêmes ressources (avec les modifications et les adaptations nécessaires). Tous les entretiens (histoires de vie, narrations mythologiques, etc.) ont été enregistrés en appareil audio. La vidéo n'a été utilisée que pour enregistrer la danse du *Sondaro* (ou « guerrier ») et les récits mythologiques (car nous avons obtenu la permission de participer à tous les rituels religieux, mais avec interdiction de les enregistrer!). Nous avons aussi fait un archivage de photographies (qui a complété celui que nous avons déjà fait), avec la collaboration des Indiens qui nous ont indiqué objets, personnes ou événements importants pour eux. Nous avons enregistré ainsi: les familles devant leur maison (comme on a fait dans les recherches antérieures), les activités de subsistance (la chasse, l'agriculture, le commerce d'artisanat, etc.), les moments les plus significatifs des voyages et les événements sociaux les plus importants (comme les fêtes et autres commémorations), etc. Avec cette démarche, nous avons créé un vaste fichier visuel à caractère synchronique (en effet alors que nous avons enregistré rites, fêtes et autres événements, quelques collaborateurs mbya faisaient de même, mais à partir d'angles différents) et diachronique (notre fichier contient un matériel de presque tous les villages du littoral, de 1988 à 1999), à travers lequel on peut comparer espaces, villages et différents moments de la vie des Guarani. Ces images ont donc été produites également par les Mbya, qui ainsi n'étaient pas réduits à de simples objets d'observation passifs, dépourvus de leur caractère participatif. Ce registre visuel contient ainsi ce qu'on appelle la mémoire de la recherche, faite par le chercheur, pour lui-même et la communauté indigène, et pourquoi pas, un nouvel objet capable de fournir un paramètre d'identité ethnique.



Figure 1.

Cacique Augusto da Silva Karai Tataendy

Figure 2.

Timoteo G. Oliveira Karai Mirim



Figure 3. Cacique Augusto Karai et sa femme Para'i (Village de Massiambu)

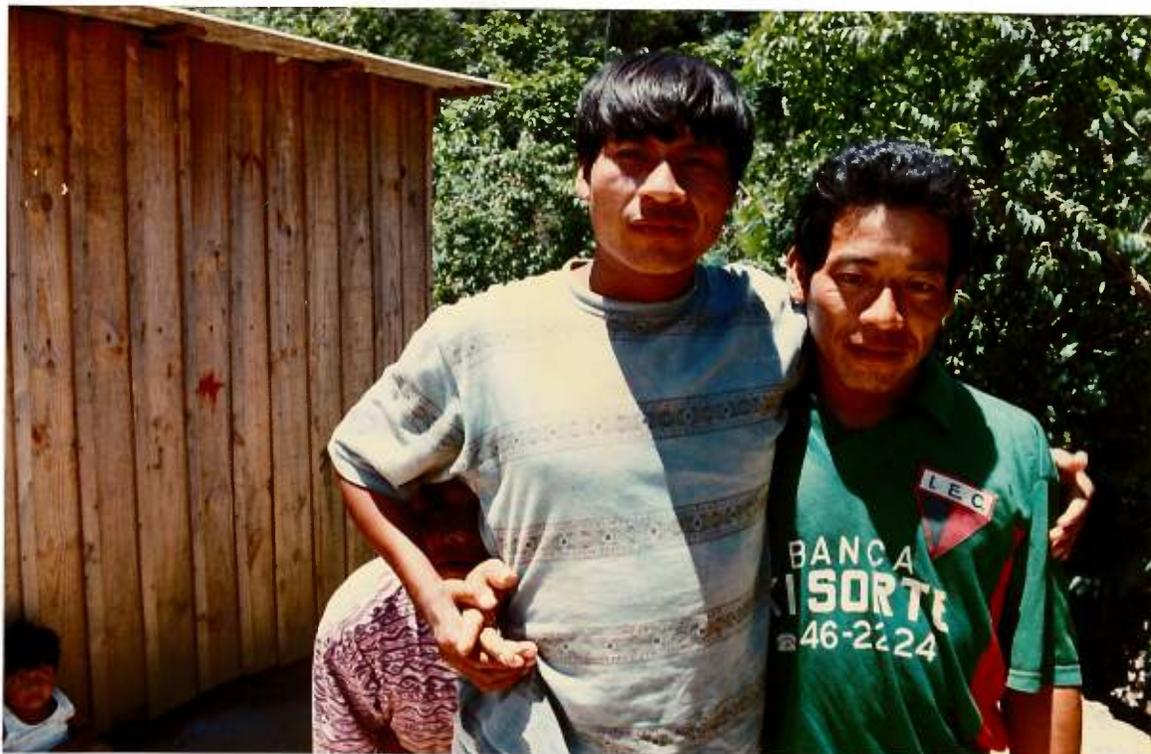


Fig 4. Vera et Karai; Karai et sa femme Para (Village du Morro dos Cavalos)

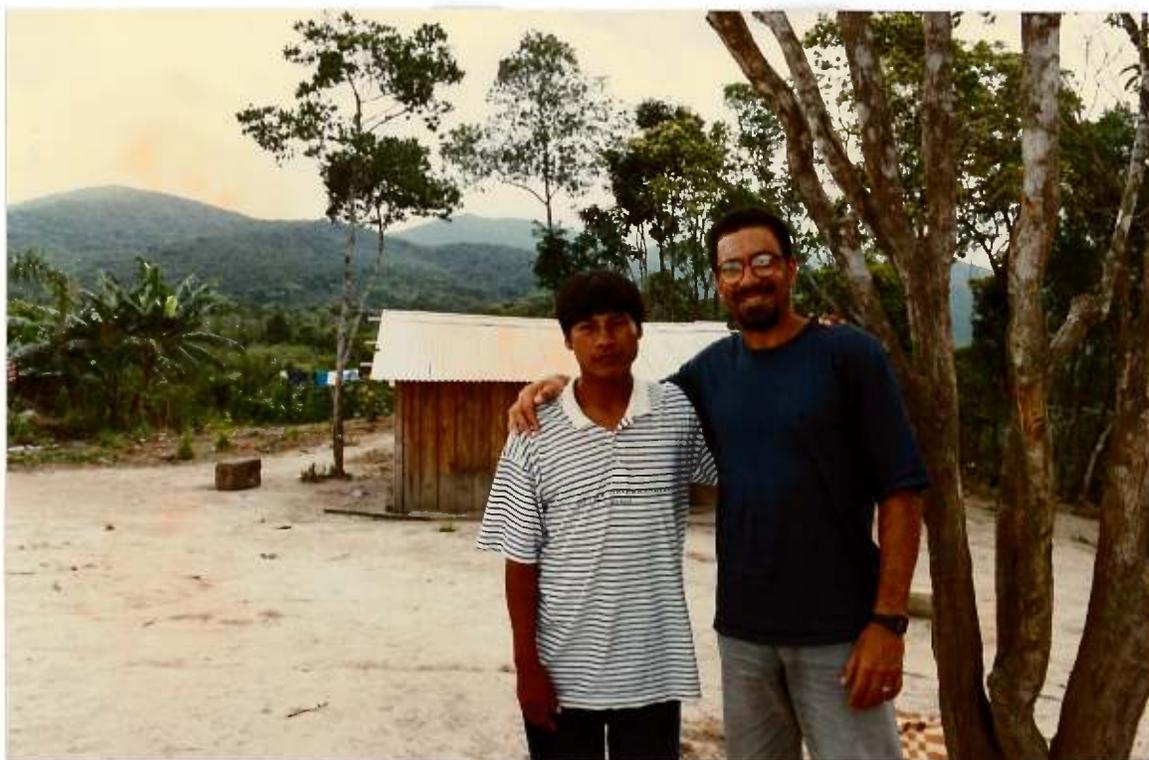
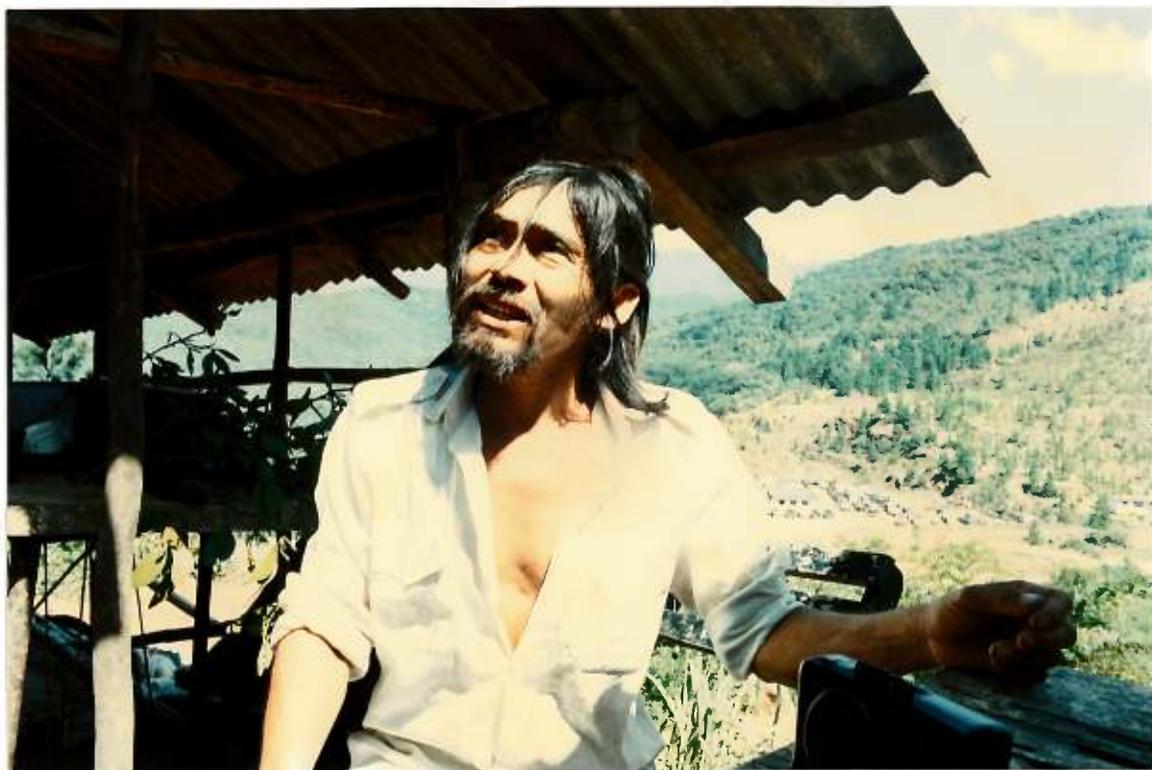


Fig 5.

Cacique Artur Bebitez Vera du Village du Morro dos Cavalos

Fig 6.

Leonardo Gonçalves da Silva Vera Tupa et l'anthropologue

Chapitre III. Un regard sur l'histoire

Dans cette réduction... il était un indien vivant qui, dans son existence et dans la difformité de son corps, ressemblait plutôt au diable... Nous le recueillîmes cependant chez nous, et lui donnâmes pour occupation la tâche de balayer la cuisine, la cour et l'entrée de l'église. Nous lui dûmes également d'éviter l'oisiveté en fabriquant des paniers et en participant de la doctrine ou du catéchisme. (Montoya, 1639/1876 : 147)

3.1 La colonisation européenne

Pendant le XVIe et le XVIIe siècle, l'Amérique est introduite en Europe de façon allégorique et très fragmentée, synthétisée notamment à travers la culture matérielle, avec des informations stéréotypées. Cette métaphore cristallisée des sociétés indigènes atteint aussi des sociétés sud américaines, comme les Guarani. Une erreur dans la traduction de la nomination Guarani par *Guarini*, qui, dans le dictionnaire de A.R. Montoya (1639/1876 : 131) signifie guerriers, contribua à construire une image fautive de ces Indiens. Selon les conquérants, les Guarani étaient des bêtes féroces, terribles cannibales toujours en guerre. Le projet colonialiste serait justifié comme un désir des Européens d'introduire les Guarani à la « bonne culture occidentale ».

Les premiers documents historiques qui font référence aux supposés ancêtres des Mbya, s'étalent sur une période de 300 ans. Toutefois, ces Guarani ne sont pas envisagés comme une spécificité ethnique se mélangeant avec d'autres groupes guarani. Il existe un consensus dans la bibliographie guarani selon lequel les Mbya sont les Guarani *Ka'ygua* (ou *Caaigua*, « indiens de la forêt ») qui vécurent dans les forêts presque sans contact avec les colonisateurs. Les *Ka'ygua* figurent pour la première fois dans la bibliographie historique en 1678 lorsque le missionnaire Francisco Boaventura de Villasboas fait part au Gouverneur Felipe Corvalan de sa rencontre avec un groupe de *Tupies monteses* ou *Ka'ygua* (Garlet, 1997 : 27 et 32-33). Dans la documentation des voyageurs et, principalement, celle des Jésuites, on rencontre plusieurs citations concernant ces Guarani historiques: « Llegaron al pueblo 24 almas de otra nacion que llaman Caaiguas, que quire dezir vezinos del monte... hablan la lengua Guarani; pero con dificultad entiende y son entendidos » (*Manuscritos da Coleção de Angelis III*, 1615-1641/1969 : 66).

Cependant la relation entre les *Ka'ygua* historiques et les Mbya ethnographiques n'est pas assez

précise car la documentation sur les Indiens qui ne vivaient pas dans les réductions et dans les missions est très fragmentaire, jusqu'à présent, cela constituant une lacune historique et ethnographique. Selon nous, cette situation peut se caractériser comme un saut sur un vide ethnohistorique, qui éloigne ces deux peuples ou désignations. Il s'agit de deux nominations que les autres Guarani utilisèrent (*Ka'ygua*) et utilisent (Mbya) pour établir des différences ethniques chez eux. Garlet, Susnik, comme les autres auteurs³⁶, font référence aux *Ka'ygua* par la dénomination Mbya, toutefois ils ne démontrent pas le passage entre ceux-ci et ceux-là. L'argumentation principale des auteurs est que les *Ka'ygua* et les Mbya n'étaient pas conquis, néanmoins cela n'est vrai que pour les *Ka'ygua*; pour les Mbya ce n'est qu'une supposition (Garlet, 1997 : 48)³⁷. Cependant, ni Garlet (*ibid.* : 27 e 45) ni les autres auteurs (dont quelques uns abordés ci-dessus) n'arrivent à démontrer cette liaison, si ce n'est qu'à partir de la comparaison de quelques caractéristiques semblables et communes à presque tous les peuples guarani. Cet auteur prend comme exemple le discours des *Ka'ygua*, de 1784 et le compare au parler des Mbya d'aujourd'hui. Il en constate la similarité, ce qui en vérité ne constitue pas une preuve catégorique de la relation entre ces groupes guarani historiques et les actuels. D'après les mythes guarani: « El pais originario de los Mbya es Yvy Mbyte, el centro de la tierra, situado dentro del actual Departamento del Caaguazu (que hasta hace relativamente poco, formaba parte del Departamento del Guaira... Jardin del Edén Mbya-Guarani, en donde se yergue la palmera eterna Pindoju, a cuyo lado tenían su vivienda los progenitores de la raza » (L. Cadogan, 1960 : 33-134). Cette région est la même que celle où vécurent les anciens *Ka'ygua*, le *Mbaevera* (voir la carte dans la page suivante). Il faut donc suivre les chemins de l'histoire des Guarani pour mieux comprendre ces questions.

Parmi tous les peuples de langue *tupi*, la bibliographie sur les Indiens guarani est la plus importante³⁸, ce qui démontre le grand intérêt suscité par cette société; cependant, comme on l'a vu, nous sommes encore loin d'en avoir une connaissance approfondie (Schaden, 1974 : 83). Naturellement, quelques débats ont émergé de l'interprétation de ce vaste matériel. Certains auteurs s'interrogent sur la distance existant entre les Guarani « historiques »³⁹ et les Guarani « ethnographiques » qui semble tellement grande que la projection de ceux-ci sur ceux-là paraît

³⁶ Ambrosetti et F. Müller (cité par Garlet, 1997 : 35) supposent que les *Ka'ygua* seraient les Mbya et aussi les Chiripa actuels! Pourtant ces auteurs ne démontrent pas leur hypothèse.

³⁷ C'est important de souligner que selon les descriptions ethno-historiques et de l'ethnographie contemporaine, ces deux groupes ont beaucoup de caractéristiques culturelles semblables.

³⁸ Bartolomeu Melia (1987) a réuni une bibliographie sur les Guarani, avec 1163 titres, comportant de grands index d'illustrations, noms de tribus, chronologies, etc. Par conséquence, nous avons pris seulement les titres les plus importants.

³⁹ Selon E. Schaden (1989 : 22) le nom Guarani fut donné par les jésuites à un certain nombre de tribus de la région *Platina* du Paraguay.

fausse (1992 : 476). Néanmoins, selon B. Mélia (1987 : 17 et 20), « les premières relations sur les Guarani, bien que très brèves et schématiques, présentent les caractéristiques fondamentales de la façon d'être de ce peuple, que les publications ultérieures ont confirmé ». Il est vrai que certains aspects essentiels de la « manière d'être », observés chez les Guarani d'aujourd'hui (comme le discours prophétique, les migrations et l'identité ethnique), ont constamment été soulignés par les sources historiques et ethnohistoriques.

Pour aborder l'histoire des Guarani, plus spécifiquement, la question des déplacements de populations à la recherche de la Terre sans Mal (le paradis mythique *Tupi-guarani*, concept fondamental pour comprendre la pensée et les pratiques sociales guarani)⁴⁰, il est nécessaire de faire une analyse de la bibliographie historique et de l'ethnographie contemporaine. De cette façon, nous pourrions dégager les éléments qui ont contribué au processus de formation de l'identité des populations guarani actuelles. *Nande reko*, « notre manière d'être » ou « nos habitudes »⁴¹ constitue un des concepts centraux pour formuler les hypothèses sur la relation entre le phénomène des migrations et la mythologie à propos du paradis au-delà de la mer. Notre objectif ici est donc de faire une révision de toute la bibliographie guarani, en présentant les principaux titres. Selon la tradition ethnologique, on divise la bibliographie guarani en deux parties: 1- la bibliographie historique (XVIe au XIXe siècles), qui est constituée principalement par les chroniques de la conquête et les journaux des voyageurs; les lettres et les rapports des missions et des réductions; 2- l'Ethnologie et l'ethnographie contemporaine (XXe siècle).

* * *

3.2 La bibliographie historique

3.2.1 Les chroniques de la conquête et les journaux des voyageurs

⁴⁰ Ces concepts seront discutés en profondeur dans le chapitre sur la Terre sans Mal.

⁴¹ L'interprétation que nous utilisons ici est la traduction littérale que les Guarani font de cette expression (Litaiff, 1996).

Les *Tupi* qui habitaient le littoral nord-est et sud-est du Brésil disparurent complètement pendant le violent processus de colonisation. Cependant, avant leur disparition, les Tupinamba de Rio de Janeiro (province au sud-est du Brésil) furent visités par des voyageurs et des missionnaires de différents pays, comme André Thevet (1550), Hans Staden (1557), Jean de Léry (1578) et T. de Bry (1590), qui laissèrent une documentation importante sur leur culture. Dans sa *Cosmographie Universelle* (1575), Thevet nous fournit des informations sur l'organisation sociale, les mythes et les grands déplacements de population tupinamba (in: Alfred Métraux, 1979 : xxxiii à xxxvi et 197-209). Ces narrations abordent toujours des situations semblables à la mythologie guarani, comme le « Cycle des frères » (Curt Nimuendaju, 1987; Léon Cadogan, 1951 et autres auteurs) qui décrit *Yvy tenondé*, la première terre guarani et aussi la Terre sans Mal⁴². Selon A. Métraux (1974) les anciens mouvements de populations tupinamba seraient liés à cette terre idéale.

L'intérêt des richesses attira les Européens en Amérique. Les premiers documents de l'ethnographie historique des Guarani font référence à cette époque, plus spécifiquement, à la conquête du bassin du fleuve Plata. Dias de Solis, qui en 1517 partit de l'île de Santa Catarina, au sud du Brésil, pénétra pour la première fois dans le Rio de La Plata, où il mourut, dévoré par les Guarani de la région. Le Portugais Alejo Garcia, survivant de l'expédition de Solis, découvrit le Paraguay en 1525. Garcia fut probablement le premier Européen à emprunter les chemins utilisés par les Guarani (qui liaient le littoral sud du Brésil à l'intérieur de l'Amérique du Sud), pour atteindre par terre la fameuse « *Sierra de Plata* », le Pérou. Garcia n'en revint pas car, chargé de métaux, il fut massacré par des Indiens guarani sur les bords du fleuve Paraguay.

La majorité de la documentation historique et ethnologique contemporaine, comme nous pourrions l'observer, est pleine d'images négatives, superficielles et stéréotypées des Indiens. Dans ce sens Diego Garcia (1530) insiste dans ses lettres sur l'anthropophagie guarani (Schaden, *ibid.*). La « manière d'être » guarani est décrite pour la première fois dans la lettre de Luis Ramires, en 1528:

Aqui con nosotros esta otra generacion que son nuestros amigos, les cuales se llaman Guaranis por otro nombre Chandris: éstos andan dellamados par esta tierra, y por otras muchas, como corsarios a causa de ser enemigos de todas estotras naciones (...) son gente muy trahidora (...) estos senorean gran parte de la India u confinan con los que habitan la Sierra. Estos traen mucho metal de oro y plata en muchas planchas y orejeras, u en hachas con que cortan la montana para sembrar: éstos comen carne humana. (B. Melia, 1987 : 21)⁴³

⁴² Selon E. Schaden le texte *Newe Zeytung auss Bresillin Landt* écrit en 1515 sur les Guarani du Brésil, fait déjà référence à une « Terre promise » (1974 : 177).

⁴³ Signalons que le mot *guarani* parut pour la première fois dans la documentation historique, dans cette lettre de Ramirez.

Le 15 août 1537, João de Salazar fonda la ville d'Asunción,⁴⁴ qui fut le point d'expansion de la colonisation de la région du fleuve Plata. En conséquence, la majorité des Guarani de ce territoire disparurent. Alvar N. Cabeza de Vaca (1542/1980) entreprit un voyage, partant de la côte atlantique pour gagner le Paraguay, dont il gouverna la capitale de 1542 à 1556. Pendant cette période, Cabeza de Vaca fit la première grande ethnographie guarani, où il nous décrit un cadre détaillé de la vie de ce peuple. À la fin de son gouvernement, des milliers d'Indiens furent tués à cause du système d'« *Encomiendas* »⁴⁵ imposé par les Espagnols. La documentation sur son implantation est très riche en informations relatives à l'organisation sociale, au système de parenté et aux chefferies. Domingo M. de Irala (1541), le successeur de Cabeza de Vaca, décrivant la relation entre les Indiens et les « chrétiens », nous laisse entrevoir le système de réciprocité propre de l'économie guarani. Le gouverneur Juan R. de Velasco écrivit d'importants rapports (inclus dans les *Manuscritos da Coleção de Angelis* - MCA. - I, 1549-1640/1951 : 22), où l'on peut trouver des détails sur la quantité d'Indiens et de villages organisés en chefferies. Ce document constitue l'une des meilleures ethnographies sur le système social et sur les migrations guarani de l'époque coloniale. Toutefois, avec la colonisation, les Guarani vont subir un grand changement social et culturel. (voir la carte du Paraguay dans la période de la conquête dans la page suivante)

* * *

3.2.2 Les révoltes guarani et leurs guerres de résistance

Au XVI^e siècle, le système d'« *Encomiendas* » mena à mort des milliers d'Indiens. Beaucoup de Guarani se révoltèrent et s'enfuirent, il en resta à peine trois mille dans la région d'Asunción. Les 150.000 Guarani de la région de Guayra furent soumis à l'esclavage ou tués, d'autres s'enfuirent à nouveau dans les forêts. À la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle, les Portugais occupaient des

⁴⁴ Asunción a été construite sur un grand village guarani qui fut le centre politique de la région. Plusieurs autres villes ont été construites sur d'anciens villages guarani, comme Buenos Aires dans l'Argentine; ou Tupinamba, comme: Vitoria, dans la province de l'Espirito Santo; Rio de Janeiro et Salvador dans la province de Bahia, littoral sud-est du Brésil (Soares, 1997 : 51).

⁴⁵ Cette expression désigne le système espagnol de division et d'administration des terres coloniales. Au Brésil les « *Encomiendas* » furent dénommées « *Sesmarias* » (voir: J.M. Monteiro, 1992 : 482-486).



Figure 8.

Carte de la région guarani dans l'ancien Paraguay (U. Schmidl, 1599)



Figure 9.

La carte du ancien Paraguay (Luis Ernot, 1636)

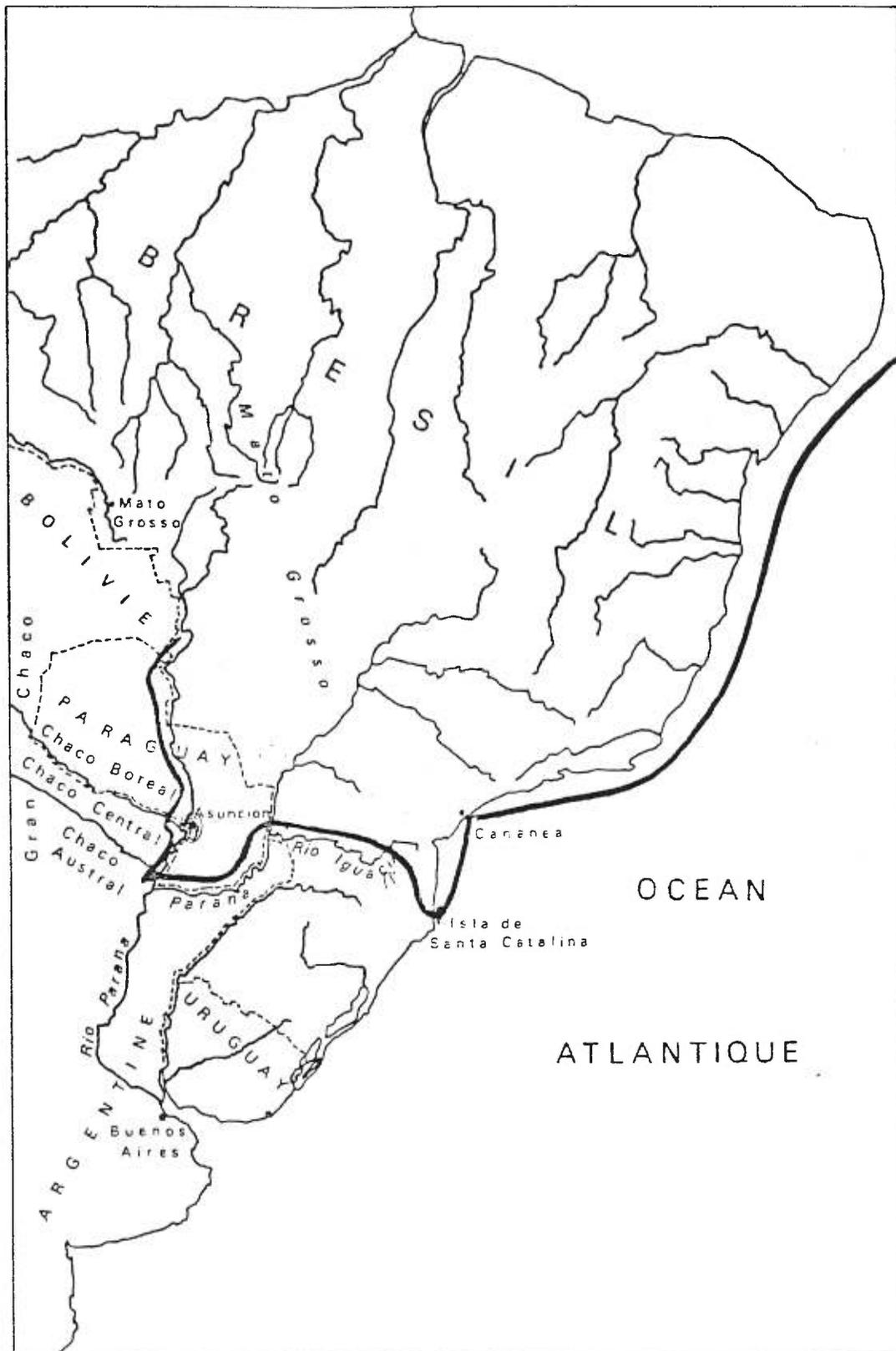


Figure 10.
Itinéraire probable de Alvar Nuñez lors de son gouvernement de La Plata.

étendues entre les villes de Paranagua et Curitiba, dans l'état du Parana, au sud du Brésil pour l'exploitation de minéral, avec des indigènes esclaves comme main d'oeuvre. À cette même époque, se produit l'expansion de grandes propriétés dans l'état de São Paulo au sud-est du Brésil. Rappelons que ces deux états font aussi partie du territoire guarani. Ainsi les envahisseurs portugais avançaient peu à peu sur les terres des Guarani. La crise était grande chez les Guarani à cause du contact, cependant, ces changements dramatiques entraînaient d'autres remarquables transformations:

Los lazos se depersonalizaban, las exigencias de trabajo aumentaban, la evangelizacion progresaba forzando a los nativos a abandonar sus practicas rituales (...) la organizacion social de los Guarani se veia alterada en respuesta a necesidades externas (...) Las relaciones hispano-Guaranies llegaron asi a un punto de extrema tension (...) Abandonando bruscamente la relativa pasividad que habian mantenido durante la década de 1546-1556, los Carios enfrentan el destino que los estrangeiros intentaban imponerles, recurriendo aveces a las practicas ya conocidas de resistencia y ensayando en ocasiones tacticas novedosas. Viendo que su propia imagen se desdibujaba y que su identidad se diluia (...) opusieran sus valores mas preciados a los valores de los cristianos y se vocaron a su intimididad mas profunda para probarse que seguian siendo los mismos. (Roulet, 1992 : 255-256)

Dans les *Manuscritos da Coleção de Angelis* (1951 : 154), se trouve une lettre anonyme d'un Jésuite paraguayen qui relate la résistance guarani face aux envahisseurs espagnols et le phénomène de la *Guaranisation* des groupes non-guarani de la région: « Es esta gente valerosa en la guerra y donde quiera que estan tienen sujetas las naciones circunvecinas... La province del Parana es toda gente Guarani gente belicosa que siempre ha sustentado la guerra contra el espanhol... estos indios tenían sujetas todas las naciones que estaban el rio Parana abajo y muchas veces tubieron a ponto de despoblar la ciudad de san Juan de Vera », souligne le père. Quelques voyageurs du temps de la conquête enregistrent la relation entre les Guarani et les groupes ennemis des régions voisines, comme les *Kadiweu-Guaycuru* avec qui ils étaient constamment en guerre: « ...o bien los cazadores-recolectores cruzaban el rio y asaltaban las rozas de los Carios, matando algunos hombres y llevandose mujeres como rehenes, o bien los guerreros Guaranies caian por sorpresa sobre sus caserios y cautivaban prisioneros para sacrificar en sus rituales antropofagicos y mujeres para integrar a sus aldeas » (Roulet, 1993 : 53). Avec l'invasion européenne, les sociétés guarani, de conquérantes, devinrent conquises, cependant leur disposition pour la guerre et leurs innombrables victoires surprenaient fort les Blancs, car ces Indiens:

...no estaban habituados a se ellos quienes padecieran la sujecion de otros, sino a imponerse sobre sus enemigos quitandoles de la forma mas extrema: la antropofagia. La idea que los europeos tenían del « servicio » chocaria entonces muy pronto con las expectativas de reciprocidad que albergaban los Guarani y con la imagen que tenían de si mismos, que excluia

pro completo la posibilidad de ser tratados como gente inferior (...) os Guarani volverian a tomar las armas una y otra vez contra la encomienda y contra la evangelizacion (...). (Roulet, 1993 : 267 et 274)

Privés de leur liberté, les Guarani se révoltèrent contre les Européens, et entre 1537 et 1616, vingt cinq rébellions furent enregistrées au Paraguay. Les chefs et/ou chamanees mobilisèrent des centaines de milliers de guerriers contre les Européens:

El antigo Paraguay habitado por los indios Guarani fue durante dos siglos la tierra de eleccion de mesias y profetas indigenas. Ninguna otra region cuenta con tantos movimientos de liberacion mistica (...) Su multiplicacion en el momento en que los conquistadores y jesuitas establecen su dominacion y se esfuerzan por destruir la antiga civilizacion, se explicaria por la desesperacion que se apodero de los Tupinamba y de los Guarani. Esta desesperacion los habria animado a escuchar a los profetas que se levantaban entre ellos y que les ofrecian como solucion la huida hacia de la tierra-sin-mal o la venita proxima de una edad de oro. (Métraux, *ibid.* : 16-17)

La réponse contre l'oppression coloniale la plus connue dans la littérature guarani est sûrement celle du chamane *Obera* ou *Overa*, en 1579 (Melia, 1987 : 17)⁴⁶. À travers son discours éloquent, qui recherchait la confirmation de la manière d'être traditionnelle, ce chamane motivait son peuple à abandonner les coutumes des étrangers et à retourner à *nhende reko katu*, « nos vraies manières d'être » ou *teko*, « système », « coutumes » ou encore « habitudes » (Litaiff, 1996 : 41-43). *Obera* tentait de convaincre les autres chefs de s'opposer à l'administration coloniale et aux missionnaires qui étaient déjà arrivés au Paraguay depuis la décennie de 1545 (Melia, 1987 : 24). Ce mouvement prophétique fut plus tard relaté par *Martin Barco de Centera* (1602): « Los Guarani que seguian a Obera cantaban y danzaban ininterrumpidamente durante dias. Des-bautizaban a los que habian sido bautizados y les conferian nuevos nombres conforme la tradicion indigena » (Montoya, 1985 : 237). Voyons ici l'autre version de cette histoire, d'après les paroles du chamane *Potirava*, qui se rebella contre les pères à cause de la prohibition de la polygamie, caractéristique très importante du mariage des chefs guarani:

Yo no siento mi ofensa ni la tuya; solo siento lo que esta gente advediza hace a nuestro ser antigo y a lo que nos ganaron las costumbres de nuestros padres. Por ventura fue otro el patrimonio que nos dejaron sino nuestra libertad? (...) Por que consientes que nuestro ejemplo sujete a nuestros indios, y, lo que es peor, a nuestros sucesores, a este disimulado cautiverio de reduccionnes? (J.M. Monteiro, 1992 : 489)

Dans une tentative d'empêcher les grands changements de leur société et de son système culturel,

⁴⁶ Voir aussi: M. del Barco Centenera, 1602 : 159 (in: Roulet, 1993 : 265) et Pedro Lozano (cité par Métraux, 1979 : 189-191).

quelques chefs et chamanes guarani tuèrent plusieurs pères et d'autres Blancs qui pénétrèrent leurs territoires. Les officiers Juan de Rojas Aranda et Francisco G. de Cuna soulignent dans une lettre de 1594, que: « los Indios se hubieran menoscabado e ido siempre a menos por las continuas rebeliones y alzamientos que han tenido; los Espanoles y conquistadores los han querido reducir a hierro y fuerza de armas que ha sido causa de muchas muertes » (Roulet, 1993 : 65). A.R. de Montoya (1639/1985 : 196-198) enregistre la révolte du Chef/chamane *Neze*, qui avait tué les pères jésuites Roque Gonzales et Afonso Rodrigues à cause de l'interdiction de la polygamie. Cet auteur rapporta aussi d'autres révoltes chez les Guarani du Paraguay, à cause de l'esclavage dans les plantations de *erva mate*, « thé du Paraguay » (*Ilex paraguariensis*): « Le travail en cette herbe a tué plusieurs milliers d'indiens. Je suis témoin oculaire de l'existence dans ces forêts de grands dépôts d'os des indiens ». Cette herbe était utilisée par les chamanes guarani dans les rituels, pour prévoir le futur. En cherchant à documenter les origines du *mate* chez les vieux indiens, Montoya signale:

Les effets, qu'en général ils rencontrent avec cette herbe, c'est qu'elle les stimule au travail et leur sert de soutien. Et ça c'est vraiment ce qu'on voit à chaque jour, étant donné qu'un indien travaille pendant toute la journée sans autre nourriture, ils ont seulement cette boisson, qu'ils prennent toutes les trois heures. Elle nettoie l'estomac (...) réveille; dans la langue des natifs elle s'appelle « *caa* » (...) et dans l'utilisation dans les rituels de sorcellerie, elle ressemble beaucoup, à l'odeur et au goût amer, à l'herbe du Pérou, nommée « *coca* ». (Montoya, *op. cit.* : 41-42)⁴⁷

La guerre d'extermination et la résistance armée guarani dura plus de trois cents ans, jusqu'au début du XXe siècle, et eut comme conséquence la dispersion des anciennes communautés guarani et la fragmentation de la famille étendue en familles nucléaires. La guerre de la « Triple Alliance » (1865-1870) eut un impact plus fort sur les territoires des Mbya anciens, avec la mise en place définitive et à grande échelle des grandes propriétés privées. En 1843, les rapports de l'armée recommandaient même le massacre final des *Ka'ygua* et la domination de leurs territoires. Néanmoins ce n'étaient plus les terres en elles mêmes qui séduisaient le colonisateur, mais l'exploitation de l'*erva mate*, et par conséquent, du travail esclave indigène. Garlet (*ibid.* : 51) affirme que la fuite comme la résistance et les déplacements constants des Mbya depuis *Yvy mbyte*, « le centre du monde », au Paraguay, furent des réponses stratégiques au processus irréductible de « déterritorialisation » qui s'intensifia à partir de la moitié du XIXe siècle. Guidés par leurs leaders, les Guarani se mirent en marche cherchant des terres non occupées et d'autres espaces, de façon à marquer leur résistance. Bref, les chamanes guarani représentèrent un vrai obstacle contre le projet des conquérants et des missionnaires, qui

⁴⁷ Cette herbe est actuellement très utilisée aussi par les Blancs dans les provinces du sud du Brésil.

brûlèrent ces chefs révolutionnaires (Montoya, *op. cit.* : 196-203 et 240)⁴⁸.

* * *

3.2.3 L'anthropophagie

Suite aux mauvais traitements qui leur étaient infligés, plusieurs indigènes pratiquèrent la « résistance pacifique » comme l'avortement et le suicide. Les Guarani exécutèrent le rituel du, chantant et dansant pendant plusieurs jours, jusqu'à la mort. De la même façon, les hommes aussi cherchèrent la mort plutôt que l'esclavage. Une lettre anonyme de 1556, relate le contact entre un groupe de voyageurs blancs et un groupe d'indiens tupi et guarani: « Los europeos observaron que los Tupies volvian a sus tierras por el rio, con unas quince canoas cargadas con indios carios. Algunos de ellos estaban maniatados, pero vivos, mientras que varios ya habian sido sacrificados y asados. Era evidente que unos y otros eran conducidos a la aldea Tupi para se comidos por toda la comunidad... Entonces un cristiano se acerco a uno de los carios que iba atado y le pregunto ' q. porq. huyen de nosotros pues los trataban estos ainsi'. Y el prisionero contesto: 'dejalos matennos y comennos q. mas queremos q. nos coman estos q. no sufriros a vosotros' » (Roulet, *ibid.* : 257). Pour les Guarani historiques, l'anthropophagie fut un facteur important de résistance. Ces Indiens, qui pratiquaient l'exocannibalisme, c'est-à-dire manger seulement l'« autre », préféraient la mort anthropophagique au travail forcé auprès des Européens. L'esclavage contrariait leurs principes de réciprocité, de propriété collective et de liberté, c'est pour cela que pour un Guarani, le meilleur tombeau est l'estomac de son ennemi! (Soares, 1997 : 169). Lors de ses premières rencontres avec les Indiens de

⁴⁸ A la fin de son travail sur la résistance guarani, Roulet (1993 : 286-287) conclut: « Una sociedad fragmentada por competencias y rencillas intratribales, en un espacio multiétnico donde las relaciones con los 'otros' estabas invariablemente signadas por la oposicion y el conflicto, por el regateo en los intercambios, los asaltos sorpresivos y la guerra, era un escenario privilegiado para una trama plagada de conjuras, alianzas oportunistas, defecciones y traiciones. Asi, los espanoles contaron siempre con la colaboracion de indios 'leales', que recludaban tanto entre las parcialidades guaranies que permanecian dieles a ellos como entre sus enemigos chaquenos, ansiosos de vengar algun agravio passado... Mientras subsistieron las diferenciaciones pre-hispanicas -que los europeos mantuvieron y fomentaron sabiendo que en ellas residia su fuerza, la Conquista contaria siempre con potenciales aliados para encauzar a los discolos hacia el camino de la sumision... era mucho mas sencillo para los invasores adaptarse a la dinamica de conflictos y de alianzas inestables y cambiantes propria de las sociedades no estatales de las tierras bajas suramericanas, que para los aborigenes generar las transformaciones sociales y politicas que hubieran sido necesarias para hacer frente con éxito a la nueva realidad, pero que los hubieran llevado a convertirse en algo totalmente diferente de lo que eram y, sobre tудо, de lo que deseaban seguir siendo...La lenta emergencia de una 'consciencia indigena' que, unificando y minimizando las diferencias intra e interétnicas, creara el sustento de una autorepresentacion colectiva de grupos aborigenes... ».

l'Amérique du Sud, C. de Vaca (1980 : 144) décrit l'anthropophagie guarani: « ...on découvrit les premières peuplades, nommées del Campo et quelques villages indiens... ils cultivent du maïs et du manioc... Ils occupent une grande étendue de pays, et tous forment une alliance. Ils mangent de la chair humaine, aussi bien celle des Indiens leurs ennemis que celle des chrétiens ». Domingo de Irala, un des gouverneur du Paraguay, qui avait interdit l'anthropophagie chez les Guarani, à cause des révoltes, décida donc de donner aux Indiens la permission de manger de la chair humaine (Cabeza de Vaca, *ibid.* : 278). Quand C. de Vaca découvrit les chutes d'*Yguaçu*, où il observa une guerre entre les Guarani et d'autres Indiens non identifiés, il relata comment les Guarani tuent leurs ennemis et les mangent dans leurs rituels de vengeance:

On trouva sur la rive un grand nombre d'Indiens Guaranis tous couverts de plumes de perroquets, bigarrés et peints de toutes sortes de façons et de couleurs. Ils portaient à la main leurs arcs et leurs flèches, et se rangèrent en bataille (...) Lorsqu'ils sont en guerre, ils mangent la chair des Indiens leurs ennemis; alors ils conduisent les prisonniers à leur village, se divertissent avec eux; ils dansent, chantent et célèbrent des fêtes jusqu'à ce que le captif soit bien en chair; car, dès qu'ils se sont emparés de lui, ils l'engraissent et lui fournissent autant d'aliments qu'il en désire (...) Le plus brave de la peuplade saisit une épée de bois, nommée macanam puis on conduit le captif sur une place, où on le fait danser pendant une heure; l'Indien s'avance, et lui assène des deux mains un coup de son épée dans les reins, et un autre dans les jambes pour le terrasser. Ils arrive quelquefois que six coups appliqués sur la tête ne peuvent le tuer (...) Cependant il en faut un grand nombre pour les tuer (...) Après sa mort, celui qui lui a donné le premier coup prend son nom, qu'il porte par la suite comme un témoignage de sa vaillance. (Cabeza de Vaca, *ibid.* : 163-165)

En observant le cannibalisme tupinamba, Staden (1557-1988 : 176) affirme que ces Indiens agissent ainsi par hostilité et haine, non pas pour se nourrir, et lorsqu'ils se battent, ils s'écrient pleins de fureur: *dede marapa xe remiu ram begue*, « toute la disgrâce tombe sur toi, tu es mon pâturage »; *nde acanga juca aipota curi ne*, « je veux, aujourd'hui encore, te broyer la tête »; *txe anama poepica que xe aju*, « je suis ici pour venger sur toi la mort de mes amis »; *nde roo xe mocaen sera ar eima rire*, « ta chair, aujourd'hui encore, avant le coucher du soleil, sera mon repas »... Cet auteur (*ibid.* : 81-91) dit que pendant sa captivité auprès des Tupinamba, ces derniers mordaient ses bras en signe de menace qu'ils allaient le dévorer, ceux-ci criaient *txe remimbaba in de*, « tu es mon animal prisonnier ». Dans le village de ces Indiens, ce voyageur put observer plusieurs rituels d'anthropophagie, décrivant que les Tupinamba dansaient et les chansons qu'ils fredonnaient aux prisonniers qu'ils comptaient dévorer. Il décrit (*ibid.* : 114, 132 et 179) la façon dont ils exécutaient et mangeaient leurs prisonniers, parlant du discours de vengeance que ces prisonniers proféraient avant de mourir et rapporte encore une conversation intéressante avec un grand leader tupinamba nommé *Kunhabebe* qui dévorait un morceau d'un prisonnier exécuté, disant: « voici la coutume entre

nous... je suis un jaguar. C'est bon »! Les peuples tupi-guarani maintenaient des liens de parenté, d'amitié et de communication avec les villages voisins, participant à des rituels anthropophagiques. Dans une lettre de 1561, le père Jésuite *José de Anchieta*, affirme: « Verdad es que aun hazen grandes fiestas en la matança de sus enemigos ellos y sus hijos... bebiendo grandes vinos como antes acostumbravan y, si no los comen, danlos a comer a otros sus parientes que de diversas partes vienen y son convocados para las fiestas » (cité par Soares, 1997 : 152).

Encore sur l'anthropophagie, E. B. Viveiros de Castro (1986 : 641-645) signale que chez les peuples tupi-guarani l'expression *Tupichua*, signifie « l'âme de la chair crue » qui transformerait ceux qui transgressent les règles sociales en une espèce d'homme-jaguar cannibale dévorateur de chair crue. A partir des idées de Hélène Clastres (1975), l'auteur déclare que selon l'ontologie des Tupi-guarani, l'homme serait entre le jaguar et le dieu, la société étant la négation de la condition quasi divine de l'homme, et le signe de sa disgrâce et la possibilité d'élection aux dieux. Selon l'auteur (*ibid.* : 693) cette philosophie marque l'instabilité de la culture, plaçant l'être humain entre le naturel symbolisé par la « bête-jaguar » et le surnaturel, l'« homme-dieu ». Partant d'une éthique basée sur ces principes et sur d'autres procédés moraux et religieux, le Guarani propose l'abstinence principalement de la chair crue, évitant de cette façon le développement de « l'esprit du jaguar qui sommeille chez tout être humain ». En opposition au cannibalisme tupi, cette ascèse anti-cannibale, caractériserait la pensée guarani (voir Litaiff, 1996 : 133-140). Le Guarani chercherait donc à transcender l'ambiguë condition humaine, à travers le « dépassement par le haut » (V. de Castro, *ibid.* : 700). Notamment les Mbya cherchent ainsi à rendre le corps léger et immortel, c'est ce qu'ils appellent *aguydje-kandire*, « perfection-immortalité », afin de rentrer dans la Terre sans Mal. L'affirmation de l'être guarani est dans le passé et dans le futur, car le présent est la négation humaine (H.Clastres, *ibid.* : 114)⁴⁹. Enfin, se référant encore aux groupes tupi-guarani, V. de Castro (*ibid.*) souligne que ce type de cannibalisme serait étroitement lié au Mythe du feu (qui sera abordé ci-dessous).

* * *

⁴⁹ Comme on le verra ci-après, les Mbya nomment leurs mythes *nhande rekoram idypy*, « notre système passé-futur ».

3.2.4 Les Missions et les Réductions

Les « Missions », également nommées « Réductions » en fonction de leur objectif de « réduire les Indiens à la vie civilisée », furent la grande concentration urbaine de différents groupes guarani dans une même communauté sociale, gérée par les Jésuites⁵⁰. Selon M. Haubert (cité par Monteiro, 1992 : 486) cinq facteurs contribueraient à la déformation de la réalité des Indiens et de celle des Missions: la pauvreté des sources documentaires des premières époques de la conquête; l'image d'une participation secondaire des Indiens; une représentation naïve de la conversion comme un processus facile; les réductions comme établissements indépendants du pouvoir colonial et l'anachronisme du projet jésuite. Dans son article intitulé « Les indiens découvrent l'européen », Berta G. Ribeiro (1992 : 38) cite la lettre du missionnaire portugais José de Anchieta qui vécut chez les Tupi du littoral brésilien. Selon lui, « pour ce type de peuple il n'y a pas meilleure prière que l'épée et le fer ». Ce discours de justification de la violence révèle le vrai visage du processus de conversion des Tupi-guarani. Le père Martin Gonzales (1556), plus connu comme *Bartolomé de las Casas Rioplatenses*, fut la première voix à dénoncer la cruauté des Européens. La conquête religieuse des populations indigènes dans le sud de l'Amérique du Sud commença au XVIe siècle. À cause de la grande extension du territoire de la Province du Paraguay, le Gouverneur Hernandarias proposa trois points d'intervention missionnaire: « El de los indios Guaycurues al oeste de la Asuncion y Rio Paraguay por medio; el de Guayra, en las regiones del Noroeste paraguayo, donde ya existian algunas poblaciones de espanoles; y el del Parana, esto es la zona meridional del actual Brasil, la actual provincia de Misiones, norte de Corrientes y toda la region sudeste de la actual republica del Paraguay » (B. Melia, 1987 : 43).

Au total, il y eut plus de 30 missions⁵¹ avec 150.000 indiens environ. Dans son livre sur les Missions, Kern (1982 : 49 et 263-264) souligne que l'« utopie » jésuite fut de créer un espace de liberté pour les Indiens face à l'esclavagisme de la société coloniale américaine. Toutefois, l'objectif religieux des missionnaires fut toujours de servir les intérêts économiques et politiques coloniaux. Les Missions ne jouèrent jamais d'une indépendance locale, le territoire n'était ni continu, ni autonome, ni juridiquement délimité. L'organisation politique des Missions chercha toujours un équilibre entre la société espagnole et celle des Indiens, l'empire et l'Église. Les Guarani étaient donc entre l'épée et la

⁵⁰ Il ne s'agit pas ici d'approfondir ou d'épuiser la question, pour cela voir le livre de Arno A. Kern, *Missoes: uma utopia politica* (1982).

⁵¹ Le nombre exact de Missions n'est pas précisée, car, si on additionne les petites villages, on peut atteindre 80 unités missionnaires (Kern, *ibid.*).

croix. Le projet missionnaire naquit de la volonté du père Diego de Torres, le supérieur de la Province Jésuite du Paraguay, Chili et *Tucuman*, dont l'objectif consistait d'explorer ces régions, où les franciscains initient leurs réductions avec un relatif succès. Luis Bolanos commença l'évangélisation franciscaine au Paraguay en 1575. En 1580 les premières missions furent créées pour « substituer les superstitions, les abus, les mauvaises habitudes, les rites, les cérémonies et les chants qui caractérisent la religion guarani » (Melia, 1987 : 24). Malgré cette vision, les franciscains démontrent un grand intérêt pour l'ethnographie des Guarani et récoltent de nombreuses données.

Implantés parmi les populations guarani, les Jésuites gagnèrent une certaine autonomie avec la fondation de la Province ecclésiastique du Paraguay, séparée du Pérou en 1607. En 1588, les Jésuites arrivèrent au Paraguay et en 1609, avec l'aide du *Cacique Arapizandu*, les premières missions apparurent, en l'Argentine, au Pérou, au Paraguay et au Brésil, à la région du Guayra dans l'état du Parana; Itatim dans l'état du Mato Grosso do Sul et Tape dans l'état du Rio Grande do Sul (Kern, *ibid.* : 12 - voir carte dans la page suivante). Quelques chefs guarani s'installèrent avec leur famille dans les proximités des maisons des Jésuites et construisent les premiers villages. La documentation jésuite constitue une des plus grandes contributions à une meilleure connaissance de la culture guarani. La première Mission jésuite du Paraguay fut Nuestra Señora del Loreto (1609), avec 18.000 individus sous l'orientation des pères Masseta e Cataldino. Ensuite, en 1612, ces missionnaires fondèrent San Ignacio Mini, avec 12.000 personnes. Le père Antônio Ruiz de Montoya, qui arriva plus tard avec Javier Urtazun, habita chez les Guarani du Paraguay de 1622 à 1639, il écrivit l'ouvrage le plus important sur la langue indigène *Tesoro de la lengua Guarani* (1639) qui est encore actuellement un livre de référence pour les recherches. Dans sa lettre datée du 8 avril 1614, Diego de Torres:

...refiere no solo los trabajos apostolicos de los cuatro misioneros, sino las persecuciones de que eram objeto, asi de parte de los espanoles de las ciudades del Guayra, como de parte de los portugueses, para quienes estas reducciones constituian un obice a sus insidiosas conquistas de la tierras espanolas y les ofecian un centro de indigenas, donde a hacer esclavos llevandolos a sus factorias en calidad de tales. (cité par B.Becker, 1992 : 22)

Au delà du travail linguistique diachronique, Montoya (1989), cherche la dimension synchronique dans ses lettres, surtout dans sa *Conquête Spirituelle* (1639) où il relate son expérience chez les Indiens de la région de Guayra (province du Parana et partie du Paraguay). Selon Mélia (*ibid.* : 25-27), Montoya fut le meilleur commentateur de la culture et de l'ethnohistoire guarani. Cependant, ses écrits présentent de nombreuses images stéréotypées exprimant, comme dans le cas d'autres



Figure 11.

Les premières missions (Montoya, 1639)



Figure 11.

Pape Paulo III approuve les Exercitia Spiritualia de Inacio de Loyola (inconu, 1548)

missionnaires, un réflexe ethnocentrique européen donnant une vision très négative des Indiens. Les Jésuites, en général, accentuèrent quelques informations sur les Guarani et en supprimèrent d'autres en fonction de leurs intérêts (Soares, 1997 : 15). Pour Montoya, qui fonda onze réductions entre 1622 et 1629⁵², le sens de son travail fut l'élimination de la liberté, des fortes chefferies et, principalement, la rupture avec le passé de mobilité spatiale. Dans son implacable objectif de conversion, à l'exemple d'autres missionnaires, Montoya (*ibid.* : 183) se construit une image de chamane en tirant profit de la crédulité des Indiens.

Les « Trente Peuples », appellation par laquelle les Missions jésuites étaient également connues, étaient certainement rattachées à un projet espagnol de colonisation plus vaste, dont l'institution la plus importante était le « Conseil des Indes ». Sous la supervision de la « Santa Sé » et des Archevêques d'Asunción et de Buenos Aires et à travers le groupement de plusieurs villages, ces prêtres comptaient transformer de simples communautés en des sortes de villes, autrement dit, les Réductions étaient une proposition de concentration urbaine de plusieurs chefferies et de peuples. Un des facteurs importants qui contribua au bon démarrage du projet fut l'existence d'une institution autochtone représentée par le concept *Tape*, tendance qui existait déjà chez les Guarani et qui consistait à former des villages plus grands. Les représentants des institutions mises en place par la gestion locale étaient: 1- *Caciques* ou « Capitães » (ou *Nhanderuvica* pour les Guarani), qui détenaient le rôle de leaders militaires, s'occupant des problèmes internes, et qui la plupart du temps étaient des leaders indigènes; 2- *Cabildo*, qui était l'institution de gouvernement municipal, représentée par un bureaucrate indigène au service de la couronne hispanique, responsable du contrôle, des prélèvements d'impôts, etc. Il y avait aussi un « Corregedor » indien, appelé Gobernador du Peuple qui, selon les « Lois des Indes »⁵³, était nommé comme un « Aide du Curé ». Ce Corregidor exerçait le rôle politique de « Cacique Principal », rôle qui existait au préalable dans la structure sociale guarani (Kern, *ibid.* : 47-48).

Kern (*ibid.*: 41-42) confirme que l'apparition de leaders indigènes en tant que collaborateurs transforma la nature du rôle politique, car en fait le Cacique était un fonctionnaire de la gestion coloniale. Toutefois, dans beaucoup de cas, les caciques eux-mêmes furent transformés en Cabildos, fait qui contribua à la préservation de « certaines caractéristiques traditionnelles », car le colonisateur veillait « à ce que la dignité des natifs fût préservée ». Le Cabildo caractérisait, de façon plus

⁵² San Javier, en 1622; San Jose, en 1625; San Miguel et San Pablo, en 1626; San Antonio, Concepcion et San Pedro, en 1627; Siete Archangeles del Tayaoba, São Tomas, Jesus Maria, en 1628 et Encarnation en 1629.

⁵³ Soulignons que ces lois considéraient tous les Indiens comme mineurs et enfants.

explicite, un facteur étranger rétablissant l'intégration du groupe tribal à la structure politique de la monarchie espagnole. Cela représentait un changement important de la signification de la chefferie politique interne, mais cependant « l'ancienne réalité politique demeurait vivante après la vassalité à la Couronne » (Kern, 1982: 6-38). Dans l'ancien village guarani, le *Nhanderuvica* était le guide politique, économique et religieux. Lorsque les indigènes s'intégrèrent dans le monde colonial hispanique, ces leaders politiques devinrent fonctionnaires de la Couronne. À côté de cette transformation s'instaurait l'urgence d'un nouveau pouvoir, celui du jésuite. Celui-ci était perçu par les Indiens comme un chef semblable aux chefs traditionnels, car les attributs naturels et magiques de son pouvoir étaient également la générosité, l'éloquence et sa condition de « magicien-sorcier ». Il s'exprimait en guarani, alors qu'il était étranger et connaissait les mystères d'une nouvelle technologie, « tout cela ne serait-il pas preuve d'un pouvoir magique singulier », demande Kern (*ibid.* : 43).

Les élections pour les postes administratifs n'étaient pas démocratiques, elles étaient soumises aux autorités espagnoles, car la plupart des indigènes n'y participaient pas. L'autorité, jamais le pouvoir, était déléguée par les Rois à travers les Jésuites (*ibid.* : 51). Quant à l'organisation sociale, les Guarani se partageaient en groupes unis par des liens consanguins ou par affinités, et « il n'existait pas de frontières nettes entre les systèmes d'action économiques, politiques et religieux... » (*ibid.*), toutefois, le nouvel ordre prêchait la séparation en fonction du sexe et de l'âge. Selon les principaux auteurs des Missions (cités par Kern, *ibid.* : 40), la structure de la société indigène guarani fut à peine affectée lorsque ses villages cédèrent leur place au « Pueblo de Indios des réductions ». Les institutions locales étaient coercitives, car elles cherchaient à limiter l'une des caractéristiques les plus importantes de ces sociétés, la liberté, ou la grande mobilité spatiale Guarani (*ibid.* : 57-61). Cependant, les Missions signifièrent une solution pour l'esclavage indigène imposé par le système des *encomiendas*. De cette façon, les leaders guarani signèrent un accord politique avec les religieux⁵⁴ exigeant le maintien de la liberté en échange de leur vassalité directe au Roi d'Espagne: « il fut institué que tous les indiens qui se soumettraient pacifiquement au gouvernement espagnol auraient droit à être déclarés vassaux de la Couronne, échappant ainsi à l'esclavagisme des colonisateurs... » (*ibid.* : 62). Les Missions furent viables à travers ces accords entre missionnaires et caciques, ce qui n'entraîna pas autant de révoltes que pour les *encomiendas*. Des forces guarani et jésuites essayèrent donc ensemble d'effectuer la synthèse politique de ces deux sociétés si différentes. Cependant, la vraie face du projet missionnaire était bien là, perçante: « les prêtres les apprivoisaient avec

⁵⁴ On souligne que ces accords furent officialisés par les autorités coloniales espagnoles depuis les XVI^e siècle.

l'Évangile pour les préparer à se rendre au service des Espagnols » (*ibid* : 65-66).

Les Jésuites reçurent le support de la communauté et, principalement des quelques Caciques, toutefois, comme on l'a vu plus haut, les personnes âgées et les chamanes résistaient fortement, créant de grands obstacles à l'évangélisation. Ceux-ci considéraient ceux-là comme les représentants du mal et vice-versa. Dans les discours dirigés à leur collectivité, les chefs guarani soulignent: « La libertad antigua veo que se pierda, de discurrir por valles y selvas, porque estos sacerdotes extrangeros nos hacian a pueblos, no para nuestro bien, sino para que oigamos la doctrina tan opuesta a los ritos y costumbres de nuestros antepasados » (Montoya, 1985 : 74). Pour citer un autre exemple, la révolte menée par le Cacique Pedro Mbaigua fut un grand mouvement pour la liberté qui grandit et atteignit d'autres Missions (deux du fleuve Paraná et trois de l'Uruguay) et qui, comme les autres révoltes, fut suffoquée par les Espagnols et les Jésuites, Mbaigua et d'autres meneurs furent punis et emmenés vers d'autres réductions.

La politique économique que les Jésuites instituèrent dans les missions étaient structurées sur le *Abambaé* (*mbaé*, « chose ou propriété »; *aba* ou *ava*, « d'un homme », particulier à chaque indigène, ou propriété privée); et *Tupabaé* (« chose de *Tupa* » car les chose de *Tupa* appartiennent à tous, à la collectivité, ou propriété collective). Il est important de rappeler que la propriété privée et la propriété collective coexistèrent tout au long des missions. Toutefois, les religieux n'arrivèrent jamais à éviter la confrontation entre la consommation immédiate du modèle indigène et l'économie accumulative du modèle européen, et au XVIII^e siècle, comme actuellement d'ailleurs, les indigènes ne plantaient que le minimum nécessaire, sans jamais penser à un excédent de production. L'exportation de l'herbe mate vers d'autres villes caractérisait un des principaux piliers économiques des Trente Peuples, allant même jusqu'à être considérée comme monnaie dans les Missions (*ibid.* : 71- 77).

Parmi les éléments de la culture guarani, c'est surtout la langue que les Jésuites voulaient préserver, ils écrivirent même de nombreuses œuvres en guarani⁵⁵. Afin d'empêcher les contacts avec les Blancs, ils obligèrent les Indiens à ne parler que le guarani, ce qui d'un côté contribua à la survie de l'homme et de la culture Guarani, mais de l'autre, n'empêcha pas la lente intégration de plusieurs groupes. Après la destruction des premières Réductions dans le Guaira, Itatim et Tape, les jésuites fomentèrent la création d'une armée guarani pour défendre les frontières contre le caboclo luso-Tupi.

⁵⁵ Voir par exemple les *Manuscritos da Coleção de Angelis*, cités ci-dessus et aussi dans la littérature guarani (Melia, *ibid.*).

Le Guarani devient alors *Sondaro*, « soldat » du Roi d'Espagne. A travers cet acte belliqueux et menés par les jésuites, les Indiens attaquent et vainquent les « Bandeirantes ». Cela ne fit qu'unir davantage les Guarani et les empêcha de se réfugier dans les forêts et les montagnes (Montoya, 1985 : 185). Toutefois, l'armée guarani, considérée comme « un tout solide, armé » ne fut pas suffisante pour éviter la destruction totale des Missions du Brésil. Selon Kern (*ibid.* : 264), les « Trente Peuples » « furent ainsi une réponse adaptée à une situation de conflit pour laquelle la frontière espagnole n'était pas préparée ».

Les changements politiques qui se déroulèrent en Espagne et le Traité de Madrid en 1750 qui préconisait des transformations radicales dans le système colonial culminèrent avec l'expulsion des Jésuites en 1768, achevant définitivement le projet missionnaire. Les Jésuites dépendaient de la conjoncture politique européenne, avec ses disputes internes par le contrôle des nouvelles terres, considérant aussi que les Missions naquirent dans l'ère des Habsburgs et furent détruites sur le domaine des Bourbons. Si l'on analyse le cadre général de l'activité coloniale espagnole dans la région du Rio Prata, il est important de noter que: a) les Guarani étaient des peuples conquérants, qui à priori n'avaient pas été assujettis avant la conquête, au contraire, ils s'étaient même installés sur une vaste étendue géographique; b) dans ce contexte historique, le sens du phénomène de Terre sans Mal (le paradis guarani au-delà de la mer) se transforma certainement, s'adaptant à une nouvelle situation vécue par les Guarani alors que d'autres aspects de leur culture incorporèrent des éléments occidentaux; c) ne survécurent que les Indiens qui se soumirent aux Réductions ou qui arrivèrent à s'échapper des fronts d'expansion, se cachant dans des terres non atteintes par les encomiendas ou par les Bandeiras (que l'on verra ensuite)⁵⁶. Il est important de noter enfin que la désorganisation des anciens ensembles guarani et la composition des groupes actuels, commença probablement avant les Missions, lors du commencement de l'occupation espagnole dans leur territoire, au début du XVIe siècle.

* * *

3.2.5 Le *KESUITA*, une métamorphose mythique-historique

Les Jésuites contactèrent les Guarani lors d'une période de grandes crises. Avec la colonisation et

⁵⁶ On verra ci-dessous qu'une des manières de résister était la fuite, par exemple, les Guarani Tobatines

l'esclavage, l'expansion ibérique sur la région de la Plata provoqua le début de la fin du monde ancien guarani. Ces Indiens voyaient les Jésuites comme des chefs charismatiques qui, comme leurs propres chefs, les chamanes, avaient aussi des pouvoirs magiques, la générosité et une grande éloquence. Les Jésuites étaient les représentants de Dieu et du Roi, désignant les Caciques qui seraient les Cabildantes, parlant la langue guarani et connaissant la « nouvelle technologie »⁵⁷, tout cela témoignait d'un pouvoir exceptionnel! Les Jésuites étaient donc perçus par les Indiens comme de nouveaux et puissants chamanes qui avaient importé une nouvelle technologie et d'autres avantages. Selon nous, les Guarani actuels appellent *Kesuita* ou *Nhanderu Mirim*; ou (d'après L.Cadogan, 1969 : 110 et 125) *Ketxu Kiritu*, « le messager et réalisateur de la volonté de Dieu », les anciens jésuites des missions, par association à leurs dieux *Kuaray-Ru-Ete*, le soleil, l'aîné du mythe des frères, qui donna aux Guarani les principes de leur culture. D'après les Mbya, *Kesuita* est celui qui a réussi à arriver à *Yvy mara ey*, « Terre sans Mal ». Les Jésuites (Kern, *ibid.* : 108) symbolisent donc la synthèse de l'ancien système guarani avec la nouvelle culture chrétienne occidentale. Un des facteurs les plus significatifs de changement culturel fut sans aucun doute la technologie apportée aux Indiens par les Jésuites, notamment le fer et la forge, dont plusieurs techniques leur furent apprises. Les Jésuites étaient donc considérés par les Guarani comme des « héros civilisateurs... représentants et intermédiaires des forces surnaturelles et des chefs capables d'assurer le bien-être matériel, la sécurité politique et militaire » (*ibid.* : 112- 113 et 118). La haute technologie étrangère et les autres facteurs, comme on l'a vu plus haut, amenèrent les Guarani à comparer le Jésuite à leurs personnages mythiques tel que *Kuaray*, le dieu soleil (qui sera analysé ci-dessous). Plus d'une fois les Jésuites démontrèrent détenir plus de pouvoir et d'« efficacité symbolique » (Lévi-Strauss, 1958) que les chefs religieux guarani. Comme on l'a vu, ces autochtones croyaient aux pouvoirs surnaturels de ces « nouveaux pajés » tout comme les Jésuites eux-mêmes!

Les Mbya du Paraguay définissent les *Kesuitas* comme « des êtres invisibles qui sont aussi *ava* humains comme nous; mais ils sont *Kandire*, des êtres sans corps qui s'élevaient encore vivants. Le principal s'appelle *Keirusu* », astre solaire et l'aîné du Mythe des Frères, ou *Kuaray Ru Ete Mirim*, héros divinisé, qui renvoie son âme sur terre pour qu'elle soit réincarnée. Selon Cadogan (1951 : 200), il existe une étroite relation entre le culte des héros Mbya et le culte des morts, car: ne rentrera en *Yvy mara ey*, que celui qui, comme les *Nhanderu Mirim*, à travers ses pouvoirs, ses qualités et son

quittèrent la réduction de Nossa Senhora da Fé, quelques temps après sa fondation (Garlet, 1997 : 31).

⁵⁷ Selon D. Ribeiro (1979 : 318): « L'indien voit le civilisé qui avance sur ses villages comme représentant d'une autre tribu puissante et cruelle, mais aussi comme le possesseur d'un équipement qui impose le plus grand respect, motif de la plus vive convoitise: les armes de feu, les instruments tranchants, les draps, les parures, et une série d'autres choses qui sont révélées aux indiens pendant le contact. »

dévouement personnel, atteindra encore vivant l'état de *aguidje* « perfection » et, par conséquent, l'état de *kandire* « squelette préservé », « immortalité ». Cependant, selon Schaden (1969 : 103 et 249), parmi les groupes guarani, les Mbya furent ceux qui subirent le moins l'influence des Missions. Le syncrétisme existant entre la figure du Jésuite et les héros mythologiques nous mène à remettre en question l'affirmation de l'auteur. Comme nous le verrons dans les prochains chapitres, les Mbya confondent la figure du *Kesuita* tantôt avec *Kuaray*, le dieu solaire (ou avec de vieux prêtres guarani) qui, après avoir marché sur la terre (territoire guarani) et recréé le monde (soit recréer une deuxième terre, après le déluge qui détruit la première terre), atteignit les états de *aguyje/kandire* et s'en alla vers *Yvy Kesuita apy* « terre » ou « lieu du *Kesuita* ». Les Indiens mbya parlent des *Kesuita* comme étant des personnages « enchantés » qui, selon eux, actuellement sont des êtres invisibles cheminant sur les anciennes voies construites par des Indiens qui existent encore aujourd'hui sur le territoire guarani. L'Indien Mbya Antônio Vera (32 ans, village de Boa Esperança) signale: « l'enchanté... fait une maison de pierre. On ne le voit pas, l'enchanté est comme nous, il habitait ici et chantait au Dieu. Le jour où Dieu l'a emmené, on ne l'a même pas vu, c'est pour ça qu'on dit enchanté. Ce que je dis se passe depuis longtemps, avant l'arrivée des Portugais au Brésil... Quand on voit un éclair, voilà sa place, où il y a un éclair, celui-là on connaît, on sait... C'est l'enchanté qui apparaît, on ne le voit pas, on ne voit que l'éclair, l'enchanté est là... On dit que *Nhanderu Mirim* est dans un endroit enchanté où il y a toujours ces éclairs. Ce sont ces personnes enchantées qui sont dans ces éclairs. Tout l'été car il y a toujours ces éclairs qui apparaissent par terre. Ces personnes qui ont été enchantées étaient Guarani » (C.C. Tangerino, 1996 : 30).

Dans la ville de Itanhaem (toponyme guarani qui selon le *Vocabulaire du Guarani*, de R.A. Dooley, 1982, signifie « pierre ou local élevé d'où l'on aperçoit la mer », traduction confirmée par les Mbya), située sur le littoral sud de l'état de São Paulo, il existe une église construite sur des ruines d'un temple de pierre du XVIe, considéré lieu sacré par les Mbya. Selon ces derniers, l'église fut construite sur une *Opy* « maison de prière » très ancienne qui appartenait à *Nhanderu Mirim*, grand chamane qui réussit à atteindre *Yvy mara ey*, y emmenant tout le groupe qui était avec lui. Pour les Mbya, ces ruines de pierre indiquent que « le *Kesuita* est passé par ici ». L'histoire guarani explique leur présence sur le littoral: « ils vinrent du début du monde et longèrent l'océan... pour rencontrer la fin du monde... les Dieux nous laissèrent ces îles, nous, enfants cadets..., avant cela, notre arrière grand-père, *Nhanderu Mirim*, habitait déjà ici au littoral » (Ladeira et Azantra, 1988 : 21).

Les anciennes constructions de pierre, ou ruines, démarquent le territoire guarani et sont considérées la preuve définitive de l'existence du *kesuita*. Selon les Mbya, « ...où le prêtre habitait, là-bas au

couvent, il y avait une indienne que Dieu sauva... c'est comme un saint vivant... c'est le Guarani qui l'a enchanté, que Dieu a laissé enchanté. Alors plus rien ne meurt... Nous appelons *Overa* ou *Obera* [comme le leader de la résistance guarani face à la colonisation espagnole au Paraguay que l'on a vu auparavant], c'est-à-dire éclair... Quand l'Indien appelle l'*enchanté* il vient sur un cheval brillant, tout en or [analogie avec le Soleil, ou *Kuaray*; ou au Dieu *Tupa*, et la couleur jaune ou sacré]... ici même, autrefois, il y avait une ruine, comme autrefois. Les Guarani, tout comme les Jésuites, ont fait cette maison, c'était une église, un temple de pierre... le *Nhanderu Mirim* passe tous les mois de janvier par l'autoroute, on ne le voit pas, mais il passe toujours par ce chemin. Ils sont venu du mer, donc ils reviendront au mer ». Quelques villes du sud et du sud-est du Brésil sont situées dans des régions où il existait d'anciens chemins indigènes qui reliaient l'intérieur de l'Amérique du Sud au littoral sud-est du Brésil. Ce sont les chemins sur lesquels les Guarani circulent aujourd'hui : « le *Kesuita* vient du même côté que *Kuaray*, le soleil, tous les deux viennent de l'est, de la direction de Paranagua, la grande mer. C'est là-bas que le Mbya, pur Guarani, doit aussi aller. »

* * *

3.2.6 Les « Bandeirantes » et la grande chute démographique

L'Espagne n'était pas capable d'empêcher l'expansion portugaise à l'ouest de la ligne du « Traité de Tordesilhas », qui, légalement, lui appartenait, mais qui était sous le contrôle des Portugais. L'unique protection du territoire espagnol étaient les quatre groupes de réductions, placés dans l'intérieur du continent, depuis le Venezuela jusqu'au fleuve de la Plata:

Estos cuatro grupos de reducciones no tenían fin algún político, sino apostólico entre las autoridades españolas en América y los reyes en la Metrópoli, al apoyar su fundación y contribuir a su desarrollo, tenían en vista las ventajas, aun humanas, que para los intereses de España significaban. Portugal, a su vez, veía en esas misiones una barrera a sus ilícitas expansiones. Dominando como dominaban la desembocadura del Amazonas, y siendo este río navegable, como también sus principales afluentes, iba introduciéndose cada vez más y fundando establecimientos en territorios de soberanía castellana. (B.Becker, cité par Melia, 1987 : 23)

Ainsi la confrontation armée entre les Missions espagnoles et les Portugais était inévitable. Entre 1628 et 1632, les missions du Guayra furent détruites par les Bandeirantes⁵⁸, qui étaient les Portugais de la province brésilienne de São Paulo, aidés à leur tour par les survivants des Tupi du littoral, ennemis traditionnels des Guarani (Montoya, 1639/1985 : 239-243). Les survivants de Loreto et San Inacio, les deux plus grandes et stables missions qui réussirent à se défendre, migrèrent dans la province brésilienne de Tape, (aujourd'hui, Rio Grande do Sul) et l'Uruguay. Néanmoins, seulement 10.000 ou 12.000 individus (moins de la moitié de la population) arrivèrent aux missions de *Tape*, qui, après plusieurs expéditions des Bandeirantes, furent également détruites. Montoya (1985 : 125-128) parle de l'impact dévastateur des Bandeiras (ou groupe de Bandeirantes) sur les Réductions: « Cependant, arriva le 'Jugement Final' de ces réductions et de l'espoir d'en fonder d'autres ... et ce fut à travers les voisins de São Paulo... Les Habitants de cette ville sont castelhanos, portugais et italiens... Ces gens rentrèrent... dans nos réductions, capturant, tuant et dépouillant les autels ». Montoya (*ibid.* : 228) relate la destruction des Missions, la mort et l'emprisonnement de centaines d'indiens. Ensuite, (*ibid.* : 239-243), l'auteur confirme la participation des Indiens tupi et la destruction de la Réduction de Jésus Maria : « Le jour de São Francisco Xavier en l'an de 1637, durant la fête avec messe et sermon, 140 castelhanos du Brésil accompagnés de 150 Tupis rentrèrent dans ce *pueblo* ». Dans leurs guerres contre les Missions, les Bandeirantes tuèrent de milliers de Guarani. Finalement, avec la victoire de 1656, les Réductions empêchèrent définitivement les avancées des Portugais de São Paulo sur ses territoires. Kern (1982 : 195) parle des victoires des Guarani contre les avancées paulista, dans les batailles de: *Caaçapa-miri* (1638), *Caaçapa-guaçu* (1639), *Mboraré* (14 mars 1641, dans le Rio Uruguai), l'assaut aux fortins de *Apiterebi* et *Mburica* (1642 e 1651); et aussi des harcèlements de la colonie portugaise de Sacramento (entre 1680 et 1705).

⁵⁸ Les Bandeirantes ont pris des milliers d'indiens en esclavage. Les Tupi seront également avec ces Bandeirantes contre les autres missions (selon Monteiro, 1992 : 484 et 493). Entre 1612 et 1638 les Bandeirantes ont pris plus de 300.000 indiens pour esclaves. Selon B. Becker (*ibid.* : 23): « Todo aguardaba un prospero porvenir, si no se hubiese atravesado la inhumana practica de las malocas o incursiones para hacer esclavos, ejercitada por los habitantes de la villa de San Pablo, del Brasil, por otro nombre denominados Mamelucos. Estes incansables perseguidores y verdugos de los indios salian de sus casas en numerosas companias bien armados de bocas de fuego y acompanados de mayores cuerpos aun de indios Tupies. Internabanse en las vastas regiones de lo interior, caminando meses enteros con extraordinario aguante; y en habiendo alcanzado alguna aldea de los indios, deban sobre ellos, rindiéndolos con su numero, con su audacia, con la sorpresa y con las superiores armas; y quando les parecia tener reunida suficiente tropa de ellos, regresaban a sus casas, llevando reatados como bestias aquellos infelices, que luego a millares eran vendidos por esclavos en la villa de San Pablo y en otras poblaciones del Brasil, sin contar con otra crecida multitud, que habia perecido en los asaltos y los malos tratamientos de los caminos ».

Quel était le nombre de Guarani pendant la période du contact? Le peu d'informations que nous possédons sur la démographie guarani n'est pas très précis. On estime que la population totale guarani du Paraguay au XVI^e siècle était de 1.200.000 personnes, au début du XVII^e siècle elle passa à 400.000 et douze ans plus tard à 200.000 personnes (Roulet, 1993 : 68). Toutefois les documents de cette époque parlent de la disparition d'une grande partie de la population indigène de la région du Plata (ou l'ancien Paraguay), dont les causes seraient: les révoltes armées (que nous avons abordées ci-dessus), les changements des relations interethniques chez les Indiens de la région, les épidémies et la migration: « El interés pelos conquistadores por los esclavos indigenas dio un nuevo sentido a las luchas intertribales de los chaquenos, sumando a las habituales razones de conflicto la de la captura de prisioneros para vender a los espanoles a cambio de bienes europeos, practica que acelero en poco tiempo la brusca caida demografica de esos pueblos » (Roulet, *ibid.* : 55).

L'une des premières formes de résistance chez les Guarani était l'incorporation des ennemis à travers le mariage avec les Indiennes (voir, plus avant, le chapitre sur l'organisation sociale et parenté). Toutefois les conquérants capturèrent des milliers de femmes de ces Indiens. D'après le rapport que Irala laissa à Buenos Aires, le 10 avril 1541 (cité par Roulet, 1993 : 61), « se decia que los indios carios de Asuncion habian dado a los espanoles 700 mujeres para que los sirvan en sus casas y en las roças...Quince anos mas tarde, el Clérigo Martin Gonzales hablaba de 40 mil indias en poder de los espanoles. Este desmesurado numero ya no correspondia a las cesiones voluntarias de los indigenas, sino a la apropiacion compulsiva que realizaban los cristianos ». Suite au contact avec les Européens, le nombre d'Indiens guarani diminue jusqu'à leur extinction presque totale (Montoya, 1985 : 261). Selon Montoya (*ibid.* : 192), les Jésuites réunirent dans les missions du Guayra et de Tape une population regroupant entre 87.000 et 95.000 individus. Toutefois, le Jésuite Barzana affirma qu'en 1594, la plupart des Guarani du Guayra avaient déjà disparu (Melia, 1991 : 16). Cette étonnante chute démographique suscite quelques hypothèses. Etant donné que les Guarani étaient en contact avec les Espagnols et Portugais, l'on suppose que diverses épidémies⁵⁹ décimèrent les populations indigènes. La *Conquête spirituelle* de Montoya (*ibid.* : 219-222), montre comment la peste frappa les missions au XVII^e siècle, menant des milliers d'Indiens à la mort, et laisse bien clair que l'objectif principal des Jésuites était de sauver les âmes pour que les Indiens ne fussent pas enterrés païens, atteignant ainsi la vie éternelle. Frappés par les pestes que les colonisateurs et les

⁵⁹ Selon F. Müller (1924 : 545-546) qui vécut avec les Mbya du Monday, région du Paraguay, les épidémies tuèrent des milliers d'indiens du début du contact avec des européens au début de ce siècle. Cette situation provoqua des révoltes et des fuges chez les Guarani. Voir aussi Montoya (1985 : 193, 219-222 et 261).

religieux eux-mêmes répandaient, les Guarani faisaient appel aux prêtres, détenteurs de la « haute technologie », qui se disaient les vrais représentants de Dieu. Les Indiens alors commencèrent à croire en ces nouveaux chamanes, délaissant leurs religieux impuissants face à ce nouveau fléau. Pendant la colonisation, les épidémies de variole tuèrent des milliers de Guarani, qui associaient personne malade et espace malade: « l'espace est devenu malade... » (Garlet, 1997 : 40-42). Pour les Guarani, la destruction des forêts par les latifundium et les épidémies signifiait l'installation définitive du mal sur la terre, *yvy mara*, l'une des causes des déplacements de populations. Ainsi, la diminution de la population dans cette région n'est pas nécessairement et seulement liée à l'intensification de la mortalité, mais aussi aux déplacements guarani.

* * *

3.2.7 Les Indiens *Karijo-Guarani*

En 1550, les Jésuites portugais de São Vicente, à São Paulo, intéressés par les Guarani du littoral, fondèrent le village de São João, le premier de la région. Cependant, des missionnaires s'intéressaient surtout aux Indiens *karijo* de la région de Patos, aujourd'hui littoral de l'état de Santa Catarina. À cette époque, l'idiome guarani était couramment parlé, même par les Blancs de cette Province. Le gouvernement portugais décida alors de l'interdire par la loi du 12 octobre de 1727 (Boiteux, 1912 : 45-46). Le père Francisco de Andrada, qui habita très longtemps chez les *Karijo*, enregistra beaucoup d'informations sur les coutumes de ces autochtones. Dans une lettre datée du 1 mars 1545, il parle, avec préjugé, de l'anthropophagie et la guerre:

...es tierra (...) muy poblada de gente desnuda no poseen oro ny plata ny otra cosa semejante sus casas son depaja su hazienda es vn harco y flechas y vna rred de algodón en que duermen y adereço conque sienbran mayz y mandioca y otras cosas de su comida son labradores y de lo siembran y cojen sustentan las vidas es grande la cantidad de la tierra que poseen bien como ovejas sin pastor por que no tienen rrey ni señor a quin todos obedezcan (...) biuián y bien cada yno con sus parientes todos juntos en vna casa no tienen yrronia gentilica ny ninguna que hasta agora se les aya alcanzado que ni adoravan ninguna casa enpero comían carne vmana de los enemigos suyos que tomauan y matauan en la guerra tenían por nugerés a sus deudas dende hermanas abaxo y todos ellos creyan en los sueños son onbres de mucho traoujo y muy deseosos de la guerra. (cité par Montoya, *ibid.* : 206)

Il est possible d'identifier plusieurs groupes guarani de la région du Paraguay de l'époque coloniale. La majorité des documents coloniaux parlent des *Karijos* du littoral sud du Brésil et de ceux qui vivaient sur le fleuve Paraguay, entre les rivières *Tebycuary* et *Manduvira*, affluent du Paraguay, à 50 kilomètres d'Asunción. À cette époque, les Européens dénommaient *Karijo* tous les Guarani historiques⁶⁰, nom par lequel les Guarani eux-mêmes désignaient les espèces d'oiseaux migratoires. Comme le signale Montoya (1639-1876 : 130): « El nombre Carijo o Carios, que... era para los propios indigenas un simbolo de su empuje migratorio... fue usado mas tarde por los europeos para referirse a todos los Guaranis... Las referencias mas antiguas que tenemos de los Guarani aluden exclusivamente a estos grupos Carijos... temibles guerreros, que eran tenidos por amigos de los espanoles -aunque poco confiables- y que practicaban la antropofagia ».

Lorsque Cabeza de Vaca (1980/1541 : 140) arriva au Brésil (1541), dans la province de Santa Catarina, il rencontra les *Karijo*, qui habitaient l'île de Santa Catarina et toute la côte sud du Brésil, jusqu'au XVIIIe siècle. Au cours de cette période, plus de quatre mille indiens vivaient sur cette île, toutefois, comme ils étaient alliés des Espagnols, ils disparurent complètement, poursuivis, expulsés et tués, comme on l'a vu, par les Bandeirantes portugais et leurs alliés Tupi. Dans sa lettre de 1545, Juan Sanchez de Vizcaya parle des graves conséquences de ces incursions contre les *Karijo*. En 1556, Irala souligne aussi que:

...toda la costa esta poblada hasta el Rio que llaman de enbiaça donde estubo el dicho hernando de trexo con la gente de la armada que truxo el capitan Salazar (...) han despoblado los portugueses que estan en Sant Vicent con los dichos yndios topis llebandolos muchos dellos con enganos metiendolos en los navios y vendiendolos en todos los pueblos que tiene poblados el sermo. Rey de portugal (...) e los mas delos yndios que vibian en la dicha costa han entrado la tierra adentro treinta y quarenta leguas por miedo de los dichos portugueses. (Roulet, 1993 : 69)⁶¹

⁶⁰ Il est important de souligner ici que dans la bibliographie guarani, on peut rencontrer des noms différents pour les différents groupes guarani: 1. La bibliographie historique: a) ceux qui ont vécu dans les Missions/Réductions- Arechane, Karijo, *Guarani de las islas*, *Cario*, *Tobatin*, *Guarambare*, *Itatim*, *Guayra*, *Paranaygua*, *Uruguaygua*, *Tape*, *Taruma*, *Chiriguano-chane*. b) ceux qui n'ont pas vécu dans les Missions/Réductions- les *Kayngua* (ou *Ka'ygua*), qui comprend plusieurs groupes: *Caagua*, *Caaygua*, *Cahygua*, *Caingua*, *Cangua-montanes*, *Caygua*, *Kaa-iwa*, *Kaingua*, *Kaiua*, *Kaygua*, *Ka'ygua*, *Monteses*, *Paingua*. 2. Dans la bibliographie contemporaine, on rencontre plusieurs noms pour chacun des quatre groupes guarani actuels: a) *Kayowa*: *Pai-tavytera*, *Guarani-Kayova*, *Aba*, *Ava*, *Caiua*, *Cayoa*, *Kaiowa*, *Kaiowa*, *Kaiwa*, *Kaya*, *Pan*, *Terenohé*, *Teyi*, *Tey*. b) *Chiripa*: *Nandeva*, *Nandeva*, *Apapokuva*, *Ava-Chiripa*, *Ava-Guarani*, *Ava-Katu-Ete*, *Ava-Katu*, *Ava-Kwe-Chiripa*, *Cheiru*, *Oguauiva*, *Tanygua*. c) *Mbya*: *Mby'a*, *Mbüa*, *Mbia*, *Apytere*, *Ava-Ete*, *Baticola*, *Caaygua-Bya*, *Jeguaka*, *Jeguakava Tenonde Pora gue'i*, *Mbwiha*, *Tembecua*, *Tembekwa*, *Yeguaka-va Tenonde*. d) *Chiriguano*: *Ava*, *Isoso*, *Mbia*. On peut voir qu'il y a des noms communs pour deux ou plusieurs groupes comme *Mbia* pour les Mbya et pour les *Chiriguanos*.

⁶¹ En 1612, Ruy Diaz de Guzman confirme que le même problème affecta les Indiens de l'île de Santa Catarina : « muy poblada de indios guaranies, y en este tiempo esta desierta, porque se han ido los naturales à tierra firme, y dejando la costa, se han metido dentro de los campos y pinales de aquella tierra » (Roulet,

Joao Sanches (cité par Staden, 1557/1988 : 11), pilote de l'armée du Capitain Sanabria, écrivit en 1556 un journal où il disait: « ... l'île de Santa Catarina était dépeuplée à cause des Portugais et de leurs alliés (sauvages) qui avaient attaqué avec fréquence les Indiens naturels de l'île et anéanti tous les 'sylvicoles' du littoral, amis des vassaux de Sa Majesté ... ». Ces « sylvicoles » auxquels Sanches se réfère étaient les *Karijo*. Staden (*ibid.* : 59), qui les appelle « ennemis du sud », décrit l'île de Santa Catarina, d'où il comptait partir par terre jusqu'à Assomption, dans le Rio da Prata, comme le fit Cabeza de Vaca. Boiteux (1912 : 45-77) parle de quelques coutumes des *Karijo* du littoral du sud du Brésil qui sont très semblables à celles des *Karijo* du Plata. L'auteur décrit de façon résumée la fabrication des paniers, barques, filets de pêche, la chasse, quelques aliments à base de maïs comme le *mbeiju*, « potée de maïs », les boissons fermentées et l'usage du *tembeta*, l'ornement labial. Il parle également de musique, naissance, mort (y compris de jumeaux), des noms propres guarani, des chamanes et de mythes tels que celui du déluge et, implicitement de la Terre sans Mal. Il est important de souligner que la division des peuples appelés guarani en quatre groupes distincts, unis par des caractéristiques culturelles, est le résultat de contingences historiques telles que l'invasion européenne, notamment les Missions, les guerres de libération et la grande chute démographique de la population.

En même temps que l'expulsion de la Compagnie de Jésus en 1768, le « Traité de Madrid » et le « Traité de San Ildefonso », apparaît le phénomène historique de la démarcation des frontières des terres de l'Espagne et du Portugal, faits qui entraîneront un important travail ethnographique (Melia, 1987 : 14). Les militaires Félix de Azara, Juan F. Aguirre et Diego de Alvear restèrent dans la Province du Paraguay de 1781 à 1801. Chacun de ces hommes rédigea des rapports et des journaux de voyage; des descriptions des coutumes guarani, comme l'utilisation de parures, de peintures corporelles et du *tembeta* (« muletilla de goma muy transparente, larga seis pulgadas y 4 lineas de diametro » - *ibid.* : 29), une pièce labiale portée par les hommes. Il y a aussi dans ces textes des informations qui montrent de nouveaux aspects du contact entre l'Espagne et les Guarani, les alliances et les rébellions. En 1783, Dobrizhoffer fit une description très riche des groupes *ka'ygá* guarani de la région de *Mbaevera*, encore méconnus.

Au début du XIXe siècle, Joham R. Rengger réussit à rentrer au Paraguay sous le gouvernement de Francia et à contacter les Guarani. Il réalisa la première description précise et la première

iconographie objective de toute la littérature guarani (Melia, 1987 : 32). Dans ce travail, il aborde la manière d'être des Mbya et des *Caayngua* (*Kayowa*). Il est important de citer ici les dessins de J. B. Debret (1834) et les peintures de J. H. Elliot (1857), qui montrent le Guarani civilisé. Cependant, la meilleure ethnographie réalisée est celle de Juan B. Ambrosetti, qui présente une vaste documentation sur les Mbya et les *Nhandeva*. Cet auteur est aussi l'un des pionniers de l'archéologie et de l'ethnographie des mythes. Son travail peut être considéré comme le début de l'ethnologie guarani (*ibid.* : 77-78).

* * *

3.3 L'ethnologie contemporaine

3.3.1 De Nimuendaju à Clastres

Le *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt alt Grundlagen der Religion der Apapociva-Guarani* de Curt Nimuendaju Unkel, représente l'inauguration de l'ethnologie guarani contemporaine (Viveiros de Castro, 1987). *Nimuendaju*, nom de baptême guarani qui signifie « celui qui a trouvé une place pour lui même », était lié à Robert Lowie. Avec ses monographies sur les groupes *Gé* (*The Apinayé*, 1939; *The Serente*, 1942 et *the Eastern Timbira*, 1946), Lowie et Lévi-Strauss débutèrent les recherches sur les structures sociales. Selon Viveiros de Castro (1987 : xxvi), dans les « Légendes de la Création et Destruction du Monde... on peut trouver une authentique découverte ethnologique: la persistance du complexe prophétique-migratoire tupi-guarani, et leurs profondes conséquences dans l'histoire de la colonisation du Brésil et du Paraguay, que Nimuendaju analyse dans leurs fondements mythologiques et leurs corrélations éthiques chez les *Apapociva* ». L'introduction du thème de la Terre sans Mal et autres questions fondamentales dans la pensée de ce peuple, comme la mythologie (« Le Cycle des Jumeaux », ici en relation avec le Soleil et la Lune) et la « cataclismologie », sont abordées pour la première fois dans ce travail, qui est un point de référence pour toutes les recherches sur les Guarani actuels⁶². Nimuendaju (*ibid.* : 108) relate qu'en 1912, il rencontra, près de la ville de São Paulo, un groupe de six *Apapociva* qui, selon lui, venaient

⁶² Selon Melia (1987 : 35): « À travers cette étude on peut savoir plus sur l'essentiel de la culture guarani que dans toute la littérature antérieure ».

de sortir de la forêt, et voulaient se rendre au bord de la mer à la quête de la Terre sans Mal. Selon Nimuendaju, le motif principal des migrations guarani vers l'Est n'était pas la guerre, mais la peur de la destruction du monde et l'espoir d'accéder dans « la Terre sans Mal » (Nimuendaju, *ibid.* : 102).

Des auteurs comme F. Müller (1924), qui habita chez les Guarani du Paraguay dans la décennie de 1920; Jean Vellard (1933 et 1937), qui vécut aussi chez les Guarani du Paraguay entre 1931 et 1933, lors de la Mission Française) et Herbert Baldus (1952), qui publia des travaux sur les Guarani du Brésil méridional entre 1929 et 1969) contribuèrent fortement aux études guarani. Samuel A. L. Quevedo écrivit sur la culture guarani du Brésil et du Paraguay entre 1909 et 1919, notamment sur l'organisation sociale et la terminologie de la parenté. Quevedo fit un travail ethno-historique détaillé, décrivant les caractéristiques et la situation géographique des peuples guarani:

Guarani es un nombre genérico o general que incluye muchas tribus, y se puede probar con la lengua, con los rasgos étnicos-físicos, con los usos y costumbres y con cuanto se ha escrito de ellos por personas que los han visto y oído durante 375 años (...) la gran familia Guarani no es sino un incidente étnico en el estuario de Río de la Plata, que solo se encuentra en algunas de sus islas y en partes de la tierra firme inmediata; la gran nación Guarani es propia del Paraguay, y de las provincias Brasileñas de Santa Catalina y Paraná, interpenetradas estas dos últimas tribus de las grandes naciones Guayana y Carijó. (Melia, 1987 : 56)

A.R. de Montoya, C. Nimuendaju Unkel, A. Métraux, L. Cadogan, E. Schaden et B. Melia sont les spécialistes les plus importants de la culture guarani. Métraux (1979), dans *La religion des Tupinamba et leurs relations avec les autres tribus tupi-guarani*, aborde les premières années de contact entre les Européens et les *Tupinamba* de Rio de Janeiro. L'auteur, qui entreprit des recherches sur le terrain chez les Guarani *chiriguano*s de Bolivie, écrivit sur le chamaneisme, la cosmologie, la mythologie (le « Cycle des Jumeaux ») et les migrations tupi-guarani vers la Terre sans Mal (*ibid.* : 1 à 39 et 197 à 209). Métraux suivit le chemin indiqué par Nimuendaju, mais posa l'hypothèse des influences européennes sur le « messianisme » tupi, notamment sur le mythe de *Yvy mara ey*.

Egalement influencé par Nimuendaju, Cadogan aborda des aspects fondamentaux de la culture guarani, comme la mythologie, la religion et l'identité, pendant les plus de vingt ans qu'il demeura chez les Mbya du Paraguay. L'auteur produisit des textes comme l'*Ayvu Rapyta* qui raconte la Genèse guarani (la construction de la première terre *Yvy Tenonde*, texte considéré « ésotérique » par les Mbya), le « Mythe des Jumeaux », le « Mythe du Déluge » ou de la destruction de la première terre, le mythe de la construction de la deuxième *Yvy Ru'u*, le mythe du feu et d'autres encore (qui seront abordés dans le chapitre sur les mythes). Cadogan écrivit aussi de petites ethnographies sur les

quatre groupes guarani. Comme Nimuendaju, Cadogan (1949 : 23; 1959 : 197; et 1960 : 150) réduisit tant le phénomène de la migration que toute la culture guarani, à la religion: « ...al igual que todo el acervo cultural de este grupo, no es mas que una manifestacion de su vida religiosa... la religion satura todos los actos publicos y privados del Indigena, su moral, sus fiestas, sus instituciones sin escepcion alguna... ». Cette tendance aura de fortes ramifications dans la bibliographie postérieure. Pour les recherches sur les Mbya du Paraguay, ajoutons le nom de M. Schase-Sardi et A. Roa Bastos (cités par Melia, 1987 : 32) qui, avec Cadogan, apportèrent d'importantes contributions concernant l'ethnographie guarani. Les Indiens mbya du Paraguay Lorenzo Ramos, Benito Ramos et Antonio Martinez (1984) rédigèrent une série de dix textes dans les langues guarani et espagnole, sur leur mythologie et leur religion. Ils reprirent aussi le travail de Cadogan pour aborder le mythe du *Kapita Chiku*, un chamane qui parvint à entrer à *Yvy mara ey*. Selon les informations que nous avons recueillies au cours de nos recherches dans les communautés guarani du littoral du brésilien, depuis 1988 (Litaiiff, 1996 : 120), ce mythe est très connu par tous les Mbya d'aujourd'hui.

Dans sa thèse de doctorat sur la mythologie héroïque des tribus de l'Amérique du Sud, Egon Schaden (1989/1945) écrivit un chapitre sur le travail de Nimuendaju chez les *Apapocuva* et le messianisme des Tupi-guarani, où il fut également influencé par ce dernier auteur. *Les aspects fondamentaux de la culture guarani* (1974/1962) constituent un travail exemplaire dans les études des trois groupes guarani du Brésil. Selon Schaden, l'un des motifs principaux des migrations tupi-guarani était aussi la recherche de la Terre sans Mal. Cet auteur considère aussi que la culture guarani est une manifestation de la vie religieuse et revient au débat sur les influences missionnaires dans la société guarani. Bartolomeu Melia contribua fortement, tout comme Schaden, à l'ethnographie des trois groupes brésiliens. Dans environ trente publications (entre 1969 et 1991) Melia traita du chamaneisme, de la « manière d'être », des missions et des migrations à la recherche de la Terre sans Mal (Melia, 1987; 1990 et 1991). Il essaya de définir une méthodologie ethnohistorique permettant de mieux comprendre le processus de la conquête et les influences des réductions sur les Guarani actuels. Non moins important est le travail de Branislava Susnik (1975) sur l'ethnohistoire des missions et les migrations guarani.

Les textes de Cadogan servirent de base aux travaux de Pierre et Hélène Clastres. Selon Viveiros de Castro (in: Nimuendaju, 1987 : xxxii)⁶³, l'oeuvre de P. Clastres est jusqu'à date la tentative la plus sophistiquée de comprendre les implications philosophiques de la pensée tupi-guarani. Dans le débat

sur le rôle des chamanes dans le prophétisme guarani, P. Clastres (1978), qui reprend les théories de M. S. Bertoni⁶⁴, soutient que le processus qui a produit les grandes chefferies débuta avant la colonisation. Le discours prophétique et la question du pouvoir étaient toujours présents dans les moments de crise de l'histoire des Guarani. H. Clastres (1975), qui approfondit et développa cette idée dans son *La Terre sans Mal, le prophétisme tupi-guarani*, analyse la dynamique du mouvement provoqué par le conflit entre l'ordre traditionnel et les *Karai* (ou les chamanes voyageurs), qui, à travers leurs discours soutenus par la mythologie, défiaient l'autorité des chefs locaux et encourageaient les Indiens à abandonner leurs villages pour partir à la recherche de *Yvy mara ey*. Ces problèmes sont très complexes car la frontière entre le pouvoir de la société guarani actuelle et celui du chef et du chamane n'est pas si claire. Selon nous, il y aurait une constante négociation de pouvoir entre la communauté et son chef. Mais, en même temps, le *Cacique* (comme les Guarani nomment encore aujourd'hui leurs chefs politiques), en tant que représentant légitime de la communauté, a un contrôle très fort de son peuple. Actuellement les rôles du *Cacique* et du chamane ne sont pas nettement différenciés car, il existe des chefs qui sont *Caciques* et chamanes, et il y a des chamanes qui sont aussi des *Caciques*. Certains chamanes demeurent quelques temps dans un village et ensuite le quittent pour un autre. Ainsi, un de leurs principaux rôles sociaux consiste à établir et à maintenir le contact entre les villages, unifiant les divers *tekoa* (endroit où se localise le village guarani, avec les plantations et la forêt) qui forment un *Guara*, le « territoire guarani » à savoir, un concept socio-politique définissant une certaine région bien délimitée par des rivières ou d'autres protections naturelles, comme les montagnes et la mer⁶⁵. Le chamane voyageur actuel ressemblerait beaucoup au *Karai* des migrations et des rébellions de l'époque de la conquête⁶⁶.

3.4 Quelques données archéologiques

L'archéologie constitue un outil important dans les recherches sur les migrations tupi-guarani. Selon Roulet (1993 : 30), « no es mucho lo que sabemos de los Guarani antes de la llegada de los europeos.

⁶³ E.B. Viveiros de Castro (1984) a écrit l'ethnographie des Araweté de culture tupi-guarani.

⁶⁴ Selon Bertoni (1959), « esencialmente la organizacion del indio es comunista-anarquica ».

⁶⁵ Il est nécessaire de souligner qu'une grande partie de la population mbya et *Nandéva* du Brésil, habite la région entre la côte sud et sud-est et les « Montagnes de la Mer », qui commence dans la dernière province du sud et va jusqu'à la dernière province du sud-est (selon Nimuendaju l'expression guarani *Paranapiacaba* signifie « soutien de la mer » ou « montagnes de la mer », 1987 : 99).

⁶⁶ Pour une discussion plus profonde sur le rôle social du chamane voir: A. Métraux (1979 : 65 à 74), Pierre

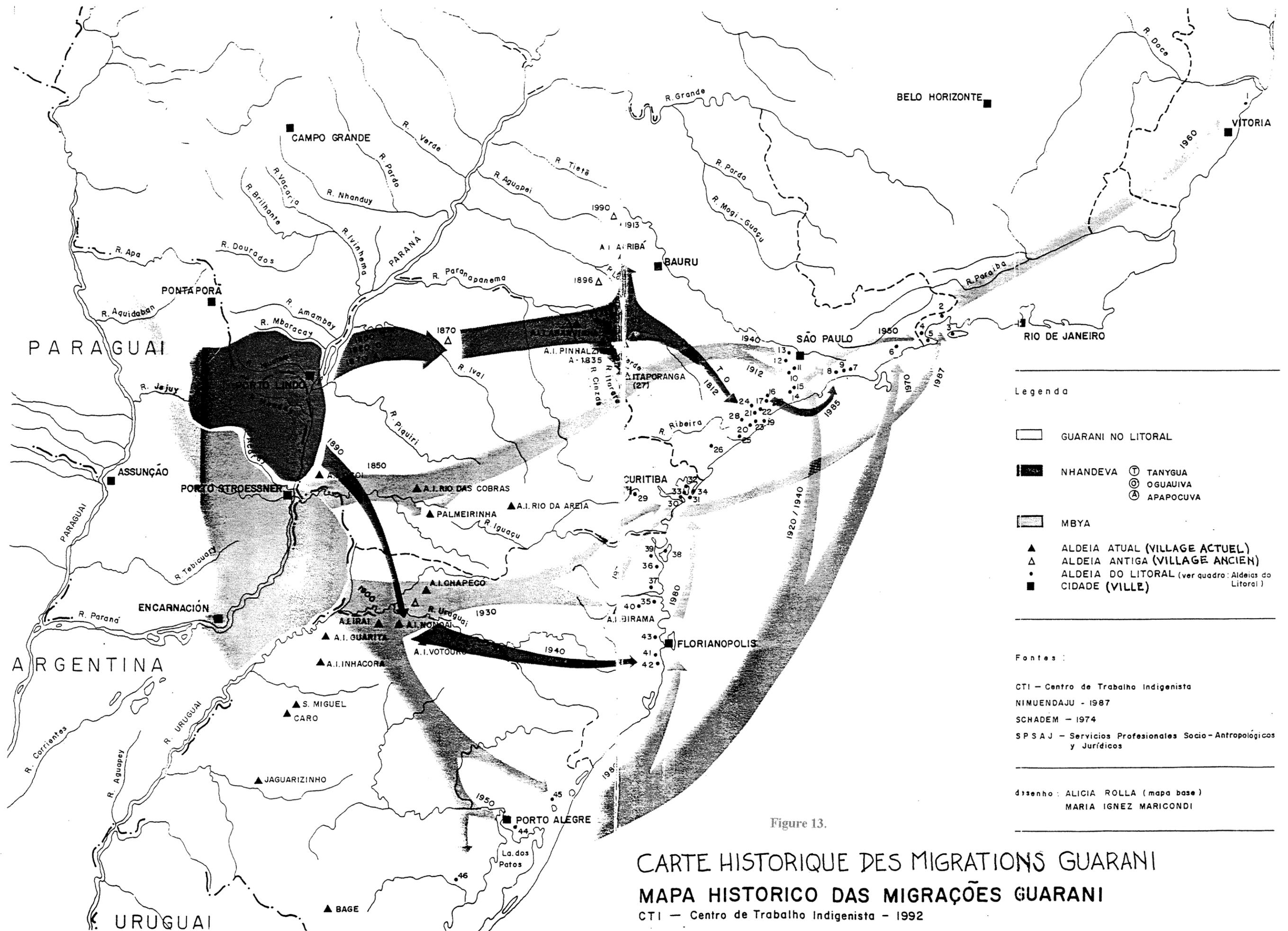
La arqueologia, los testimonios de los primeros contactos y algunas obras contemporaneas describen con bastante precision su distribucion espacial, su modo de vida, su cultura material. Pero estes trabajos dejaron abiertos grandes temas que merecem profundizarse...». Les derniers travaux sur l'archéologie et l'ethno-histoire tupi-guarani (1993; Soares, 1997; Garlet, 1997), partent des conclusions des recherches de l'archéologue José P. Brachado (1989). Selon Brachado (*ibid.* : 80), les déplacements de population des Tupi et des Guarani ne caractérisaient pas des migrations, mais bien une colonisation car « les régions d'où ils partaient ne restaient pas vides, au contraire, la population continuait à croître au point d'obliger la sortie de nouvelles vagues humaines ». Dans leurs déplacements, les Tupi et les Guarani éliminaient les communautés indigènes moins importantes tout en augmentant ainsi leurs populations. Dans ce contexte, affirme Brachado (*ibid.* : 81), « la recherche de *Yvy mara ey* – la Terre sans Mal de la mythologie tupi – prend un autre sens, la sélection environnementale caractéristique des groupes à la recherche de terres non cultivées. Les conditions surnaturelles et non messianiques seraient postérieures, lorsque cette recherche sera empêchée par la conquête européenne ». En partant de la vision de Métraux et de l'interprétation de Montoya de l'expression *Yvy mara ey* sur le thème de la recherche de la Terre sans Mal (qui, pour Métraux serait un phénomène post conquête), l'auteur fournit une lecture écologique de ce mythe tupi-guarani. Ces questions seront analysées à la fin de cette thèse.

Selon ces mêmes conclusions, Noelli (1993) propose un modèle alternatif d'ethno-archéologie des villages et de la vie des Guarani, démontrant aussi que ces derniers cherchaient à s'isoler des villes, habitant plutôt dans des régions de forêts sous-tropicales (comme on le verra dans le prochain chapitre). Influencé également par ses prédécesseurs, et considérant que la céramique guarani ne présente pas de changements considérables durant 16 siècles, Soares (1997 : 19 et 202) confirme la continuité de la culture matérielle. Avec ces évidences et les caractéristiques de la résistance guarani aux changements socio-culturels, l'auteur (*ibid.* : 213-214) en conclut que l'organisation socio-politique guarani se reproduit depuis sa première manifestation céramique, nom sous lequel elle est connue aujourd'hui. Cependant, nous entendons que cette vision réductionniste doit être envisagée avec attention et prudence, car la transformation est un aspect constituant de toutes les cultures et sociétés humaines. Les plus anciennes traces de la présence des Guarani sur le littoral sud du Brésil datent de 700 ± 70A.D., enregistrées à partir de la lecture de carbone 14 (C14) d'objets tels que la céramique, les pointes de flèches, les feux de bois, etc., rencontrés à Tapera, dans la ville de Florianópolis, île de Santa Catarina, et à Poço Grande ou *Itapocu* (ou *Peabiru*, dénomination donnée actuellement par les Mbya à l'ancien système indigène de l'Amérique du Sud) dans la municipalité de

Barra Velha, sur le littoral de l'état de Santa Catarina (A. Prous et W. Piazza, 1977, cité par Noelli, 1993 : 125).

En conclusion, dans cette analyse de l'histoire des Guarani, nous disposons d'éléments importants pour notre étude, notamment le conflit généré à partir des tentatives du colonisateur d'imposer aux Guarani leur forme étrangère de vie et la résistance obstinée de ces derniers à continuer à vivre selon *teko katu* (« bonnes coutumes »). Nous entendons que la culture guarani actuelle est liée, en grande partie à la situation de contact, se caractérisant par la contraposition entre l'ancien et le nouveau, et par la capacité des Guarani à répondre, à partir de leurs propres ressources, aux avancées de la civilisation chrétienne occidentale. Ainsi, les Guarani cherchèrent à formuler cette nouvelle réalité, s'y adaptant et l'adaptant à leurs fins. En bref, la triade « tupi-guarani, migration, Terre sans Mal » est le point de référence pour comprendre la culture et la société guarani. L'analyse historique démontre que les Guarani n'ont jamais cessé leurs déplacements de populations, malgré la répression des Européens pendant les années de colonisation, qui elle-même contribua à ces mouvements.

* * *



- Legenda
- GUARANI NO LITORAL
 - NHANDEVA
 - TANYGUA
 - OGUAUIVA
 - APAPOCUVA
 - MBYA
 - ALDEIA ATUAL (VILLAGE ACTUEL)
 - ALDEIA ANTIGA (VILLAGE ANCIEN)
 - ALDEIA DO LITORAL (ver quadro: Aldeias do Litoral)
 - CIDADE (VILLE)

Fontes:

- CTI - Centro de Trabalho Indigenista
- NIMUENDAJU - 1987
- SCHADEM - 1974
- SPSAJ - Servicios Profesionales Socio-Antropológicos y Jurídicos

diseño: ALICIA ROLLA (mapa base)
MARIA IGNEZ MARICONDI

Figure 13.

CARTE HISTORIQUE DES MIGRATIONS GUARANI
 MAPA HISTORICO DAS MIGRAÇÕES GUARANI
 CTI - Centro de Trabalho Indigenista - 1992

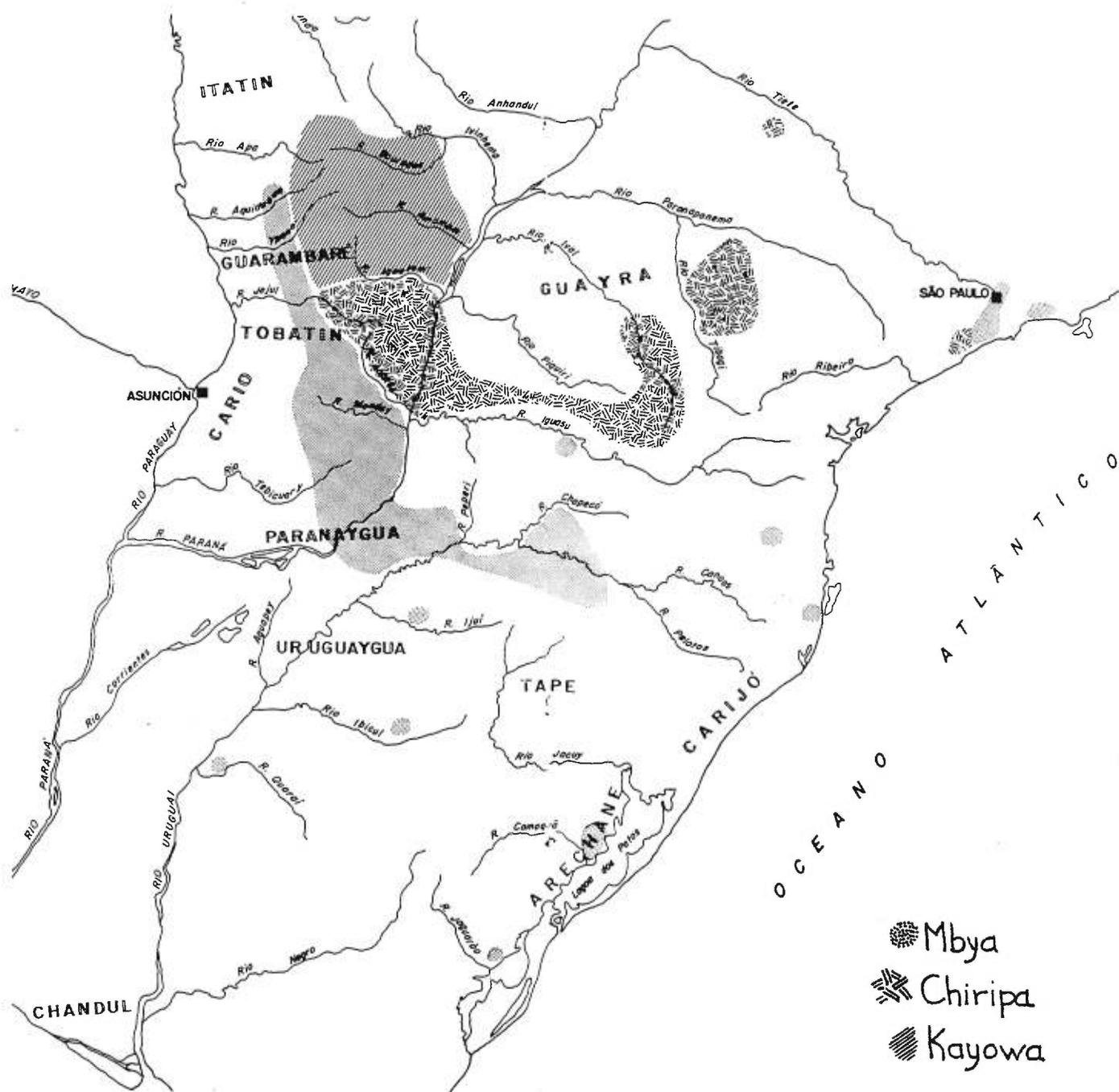


Figure 14.

Les Guarani dans l'Amérique du Sud

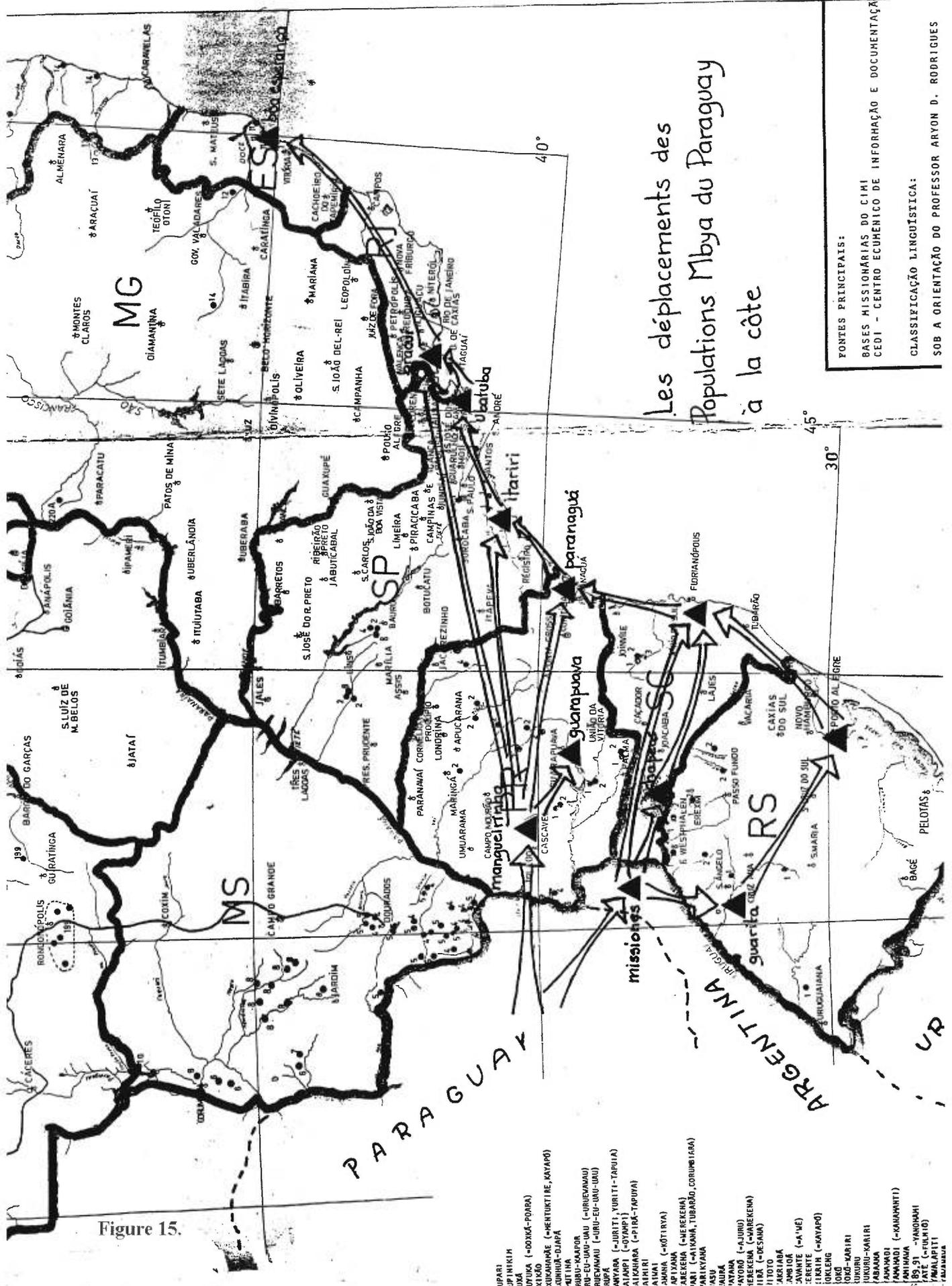


Figure 15.

Les déplacements des
Populations Mbya du Paraguay
à la côte

FONTES PRINCIPAIS:

BASES MISSIONARIAS DO CIMI
CEDI - CENTRO ECUMENICO DE INFORMACAO E DOCUMENTACAO

CLASSIFICACAO LINGUISTICA:

SOB A ORIENTACAO DO PROFESSOR ARYON D. RODRIGUES

- UPARI
- UP INKIH
- UXA
- UYUKA (-DOXA-POARA)
- XIKO
- XOHORHE (-HEHTUKTINE, AXIAP)
- XOHOR-GOURA
- YARAKA
- YU-KAPOR
- YU-EU-UU-UU (-URUEVAMAU)
- YU-EU-UU-UU (-URU-EU-UU-UU)
- RUPA
- ANYARA (-JURITI, YURITI-TAPUA)
- ATAPTI (-OYAPTI)
- ALICHARA (-PIRA-TAPUA)
- AIHRI
- AIWA (-KOTIYA)
- ARIVANA
- AREKEMA (-HEREKHA)
- TARI (-AYANA, TUBARAO, CORUMBARA)
- ARKIYANA
- ASU
- AUBA
- AYARA (-JURU)
- AYARA (-MEREKEMA)
- AYARA (-OCJANA)
- ITOTO
- AKRABA
- AMBORA
- AVANTE (-A-ME)
- EREKTE (-KAYAPO)
- OKLENG
- OKO
- ORU-KARIRI
- OKURU-KARIRI
- ABARA
- AMAKODI (-KARAPANTI)
- AMIHANA
- 89, 91 - YANOHAMI
- FATE (-TUKIHO)
- AMALAPITI

Chapitre IV. Revue de la littérature ethnologique classique et contemporaine et l'ethnographie des communautés mbya-guarani

4.1 Les villages mbya-guarani du littoral brésilien

Les Guarani sont une des plus nombreuses sociétés indigènes de l'Amérique du sud. Il y a actuellement quatre groupes guarani: les *Chiriguanos* en Bolivie (60.000); les *Kayowa* (17.000), les Chiripa ou *Nhandeva* (8.000) et les Mbya (12.000, selon, Melia, 1991 : 20)⁶⁷, au centre-ouest, sud et sud-est du Brésil, Paraguay, Argentine et Uruguay. Sur la côte sud et sud-est brésilienne se trouve une grande concentration de Mbya⁶⁸ et Chiripa⁶⁹, qui habitent le territoire où les Karijo-guarani vivaient auparavant, de l'époque de la colonisation au XVIIIe siècle. Ces endroits sont des points de référence historiques et mythologiques importants pour les déplacements des populations mbya, étant donné qu'ils possèdent encore des noms guarani et que cette nomenclature se rapporte toujours à la géographie locale. Ce fait démontre, de la part des Indiens une grande connaissance des caractéristiques écologiques du milieu où ils vivent. Ces Guarani continuent donc fidèles à leur territoire, élisant les mêmes *amba*, « endroits », espaces créés et laissés par Dieu pour être occupés par eux. On souligne que ces *amba* sont dans les mêmes limites géographiques observées par les chroniqueurs durant la conquête (Ladeira, 1992 : 58).

Les Guarani sont arrivés au littoral du Brésil au final du XIXe siècle, en provenance de l'intérieur de l'Amérique du sud (Paraguay, Argentine et l'état du Mato Grosso du sud, dans le Brésil), à cause de l'invasion de leurs terres par les colonisateurs, des conflits entre les autochtones et les Blancs et,

⁶⁷ Il y est important de souligner que, dû aux déplacements constants de populations, il est très difficile de préciser le nombre de Mbya.

⁶⁸ Selon nous, l'usage de l'appellation Mbya est une tradition ethnographique, il n'est pas bien accepté par tous les Guarani de ce groupe. Toutefois, à titre de différentiation, on continue à utiliser le nom *Mbya* pour faire référence à ces Indiens. Selon Schaden (1963 : 83) il existe une grande confusion concernant les noms des groupes au Brésil, au Paraguay et en Argentine (Mbya, Kayova et Nhandeva ou Chiripa). Pour cet auteur, il s'agit de plusieurs groupes distincts unifiés sous un même nom générique. Schaden cita la convention qui régla l'orthographe des noms de groupes indigènes proposée lors de la Première réunion Brésilienne d'Anthropologie, à Rio de Janeiro, en 1953.

⁶⁹ Comme on le verra plus bas, le peuple Chiripa est le résultat de l'unification de trois groupes de cultures différentes: les *Apapocuva*, les *Oguauiva* et les *Tanigua* (Nimuendaju, 1987).

principalement à la quête de la Terre sans Mal. Sur le littoral tout comme à l'intérieur des états du sud et sud-est du Brésil, les Mbya et les Chiripa sont voisins, cohabitant parfois au sein d'un même village où, en raison de leurs caractéristiques culturelles, il peut y avoir des disputes (situation qu'on analysera ensuite). Dans cette région, on rencontre actuellement treize *tekoa* ou villages guarani, dont: onze sont exclusivement mbya⁷⁰, deux sont divisés entre les Mbya et les Chiripa (cependant sous le contrôle de ces derniers, qui voient les premiers comme des envahisseurs), et trois autres (Itariri et Bananal, dans l'état de São Paulo, et Biguaçu, dans l'état de Santa Catarina, à 25 kilomètres au nord de la ville de Florianopolis,) appartiennent aux Chiripa. Les treize villages mbya ou Mbya/*chiripa* sur le littoral brésilien, sont⁷¹:

- 1- *Tekoa Pora* ou Boa Esperança, village mbya dans l'état de l'Espírito Santo (sud-est du Brésil), à côté de la ville de Coqueiral, située à 200 kilomètres de la capitale de l'état, la limite septentrionale du territoire guarani⁷²: superficie - 1.519 hectares, population - 200 individus.
- 2- *Sapucaia* ou *Bracui*, village mbya à 25 kilomètres de la ville de Angra dos Reis, à 250 kilomètres de la capitale de l'état de Rio de Janeiro⁷³: superficie - 2.106 hectares, population - 300 individus.
- 3- *Araponga*, village mbya à 22 kilomètres de la ville de Parati, à 300 kilomètres au sud de la ville de Rio de Janeiro: superficie - 223,61 hectares, population - 15 individus.
- 4- *Parati Mirim*, village mbya aussi près de la ville de Parati: superficie - 79 hectares, population - 78 individus.
- 5- *Tekoa Jaexa Poram* ou Boa Vista, village mbya, dans la ville d'Ubatuba, sur le littoral nord de l'état de São Paulo: superficie - 920,66 hectares, population - 112 individus.
- 6- Rio Silveira et Boracéia, deux villages dans une même superficie, près de la ville de Boracéia, sur le littoral nord de São Paulo, le premier mbya, et le deuxième chiripa: superficie totale - 948,5 hectares, population des deux villages - 205 individus.
- 7- *Itaoka* « Sol de pierre » et *Mongagua*, aussi deux villages dans une même superficie, près de la ville de Mongagua, sur le littoral sud de São Paulo, le premier habité par les Chiripa et les Mbya, et le deuxième est mbya: superficie du premier - 544,61 hectares, population - 60 individus; superficie du deuxième - 439,8 hectares, population - 54 individus.

⁷⁰ En conséquence des déplacements de populations, jusqu'à la décennie de 1980, les Mbya n'avaient aucun village au Brésil.

⁷¹ Ces données sont datées de la période de septembre 1996 à décembre 1998.

⁷² Après un conflit interne récent, quelques Guarani de Boa Esperança sont sortis de ce village et ont créé, en 1996, le village « *Mboapy pindo* » (« trois palmier »), à deux kilomètres du premier village. On observe cette même situation aussi dans d'autres villages, comme par exemple le cas de « *Rio Silveira* »/« *Boracéia* ».

⁷³ Voir notre dissertation de maîtrise *As Belas Palavras, relações interétnicas dos índios Mbya-guarani*,

- 8- Rio Branquinho de Itaoka ou Rio Branco de Cananéia, village mbya près de la ville de Cananéia, aussi sur le littoral sud de São Paulo: superficie - 35 hectares, population - 28 individus.
- 9- *Ytxim* « Rivière blanche » village mbya près des villes de São Vicente et Itanhaém, aussi sur le littoral sud de São Paulo: superficie - 2.856 hectares, population - 280 individus.
- 10- Île de Cutinga, village mbya, localisé dans la ville de Paranagua, littoral de l'état du Parana: superficie - 1.701 hectares, population - 92 individus.
- 11- Morro dos Cavalos, village mbya, à 30 kilomètres au sud de la ville de Florianopolis, capitale de l'état de Santa Catarina: superficie - 121 hectares, 76 individus.
- 12- Massiambu, village mbya, à 32 kilomètres au sud de la ville de Florianopolis, situé à proximité du village de Morro dos Cavalos: superficie - 5,6 hectares, population - 43 individus.
- 13- Barra do Ouro, village mbya, localisé dans la ville de Maquiné, au nord de l'état du Rio Grande do Sul, la limite méridionale du territoire guarani: superficie - 2.285,51 hectares, population - 260 individus. (Voir le cadre général des villages mbya au littoral, dans les pages suivantes)

Entre ces villages, il y a ce que les Guarani appellent *Oka'i*, « points d'arrêt », lieux à proximité des autoroutes ou d'autres routes secondaires. Considérés trop petits et/ou temporaires pour constituer un village, d'après les Mbya, la plupart de ces « campements » sont situés sur terres appartenant aux Blancs. Les Guarani s'y reposent pendant leurs voyages. À cause du manque de terres, on peut aussi rencontrer des groupes de familles qui y habitent pendant quelques années. Toutefois, ces petites localités sont généralement situées à proximité d'anciens villages guarani, dans le *guara*, « territoire » (comme on verra dans les prochains chapitres), de ces Indiens, ou dans ces villages même. Selon les Mbya: « notre arrière grand-père *Nhanderu Mirim* habitait déjà ici, car il donna un nom à ces endroit⁷⁴.... Donc ça veut dire que le Guarani est déjà venu ici » (Ladeira, 1988 : 21).

Autrefois, il y avait la « famille étendue » guarani, ou *tei'i* (selon Montoya, 1639 : 376), qui habitait dans une même maison assez grande pour abriter plusieurs dizaines de personnes. Les données archéologiques montrent que ces grandes maisons (ou *tey'y og* ou *tei'i oga*) étaient allongées, habitées par les familles étendues, qui comprenaient le Cacique et sa lignée unie par la parenté et la réciprocité (Noelli, 1993 : 80 et Soares, 1997 : 14). Montoya (1639 : 47) indique que les caractéristiques générales des groupes de *tei'i* étaient comparables aux villages des autres Tupi-

publiée en 1996, où nous faisons une ethnographie du village de « Bracui ».

⁷⁴ L'informateur se réfère ici aux toponymes, ou noms de lieu en guarani, communs dans la région sud et sud-est du Brésil.

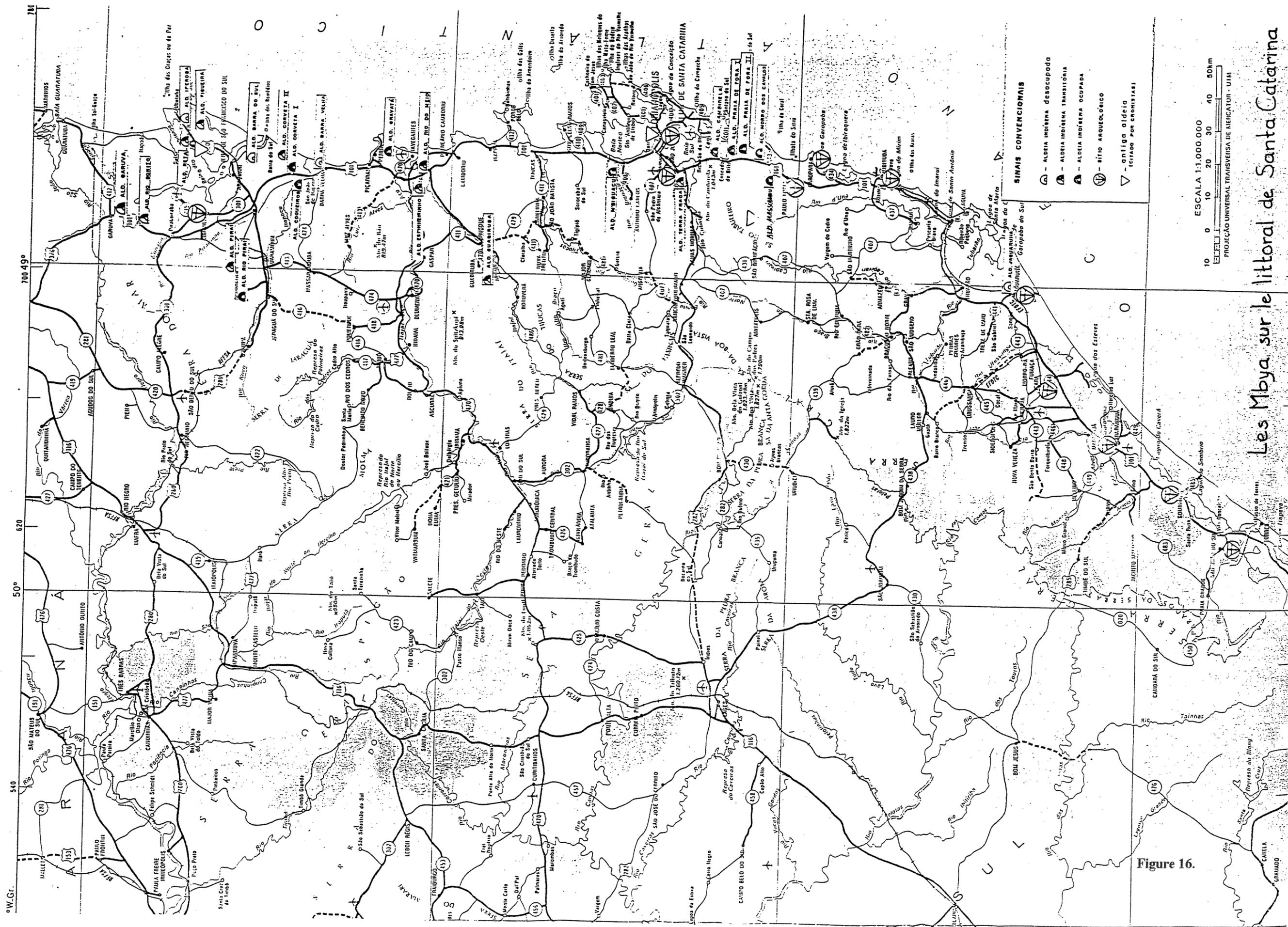


Figure 16.

Les Mbya sur le littoral de Santa Catarina

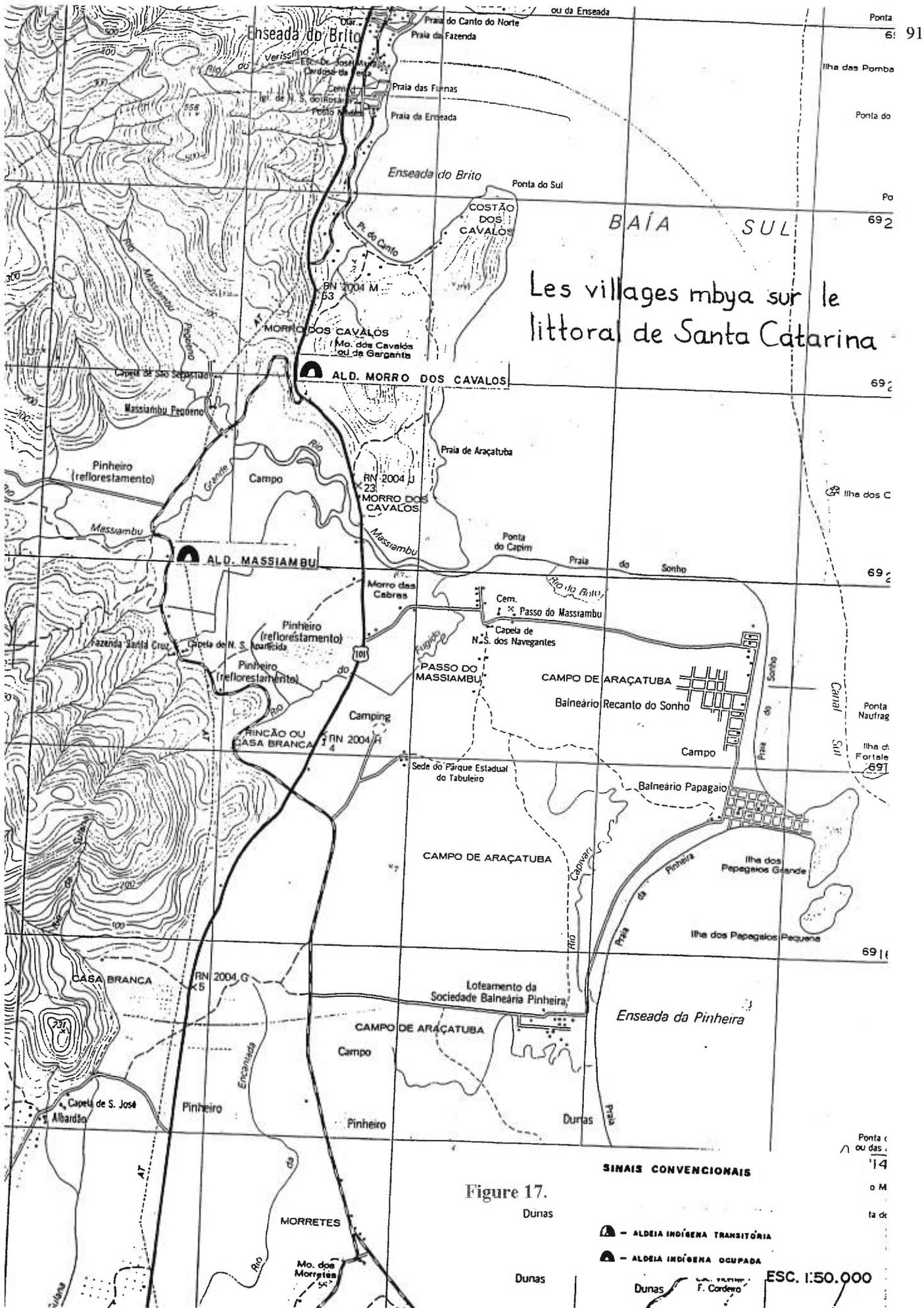
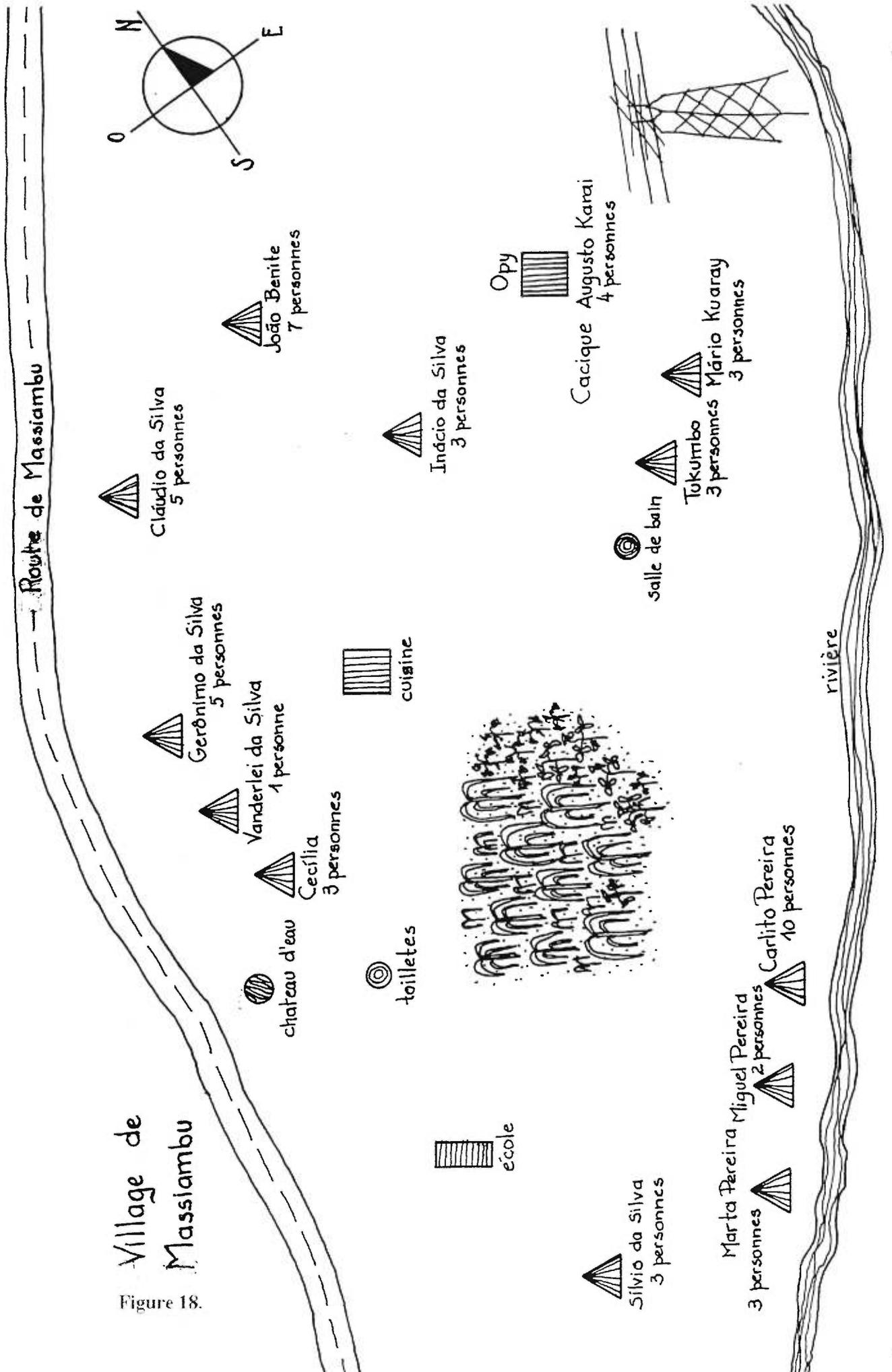


Figure 17.

Dunas

Dunas

Ponta
ou das
'14
o M
ta de



Village de Massiambu

Figure 18.

Village de Morro dos Cavalos

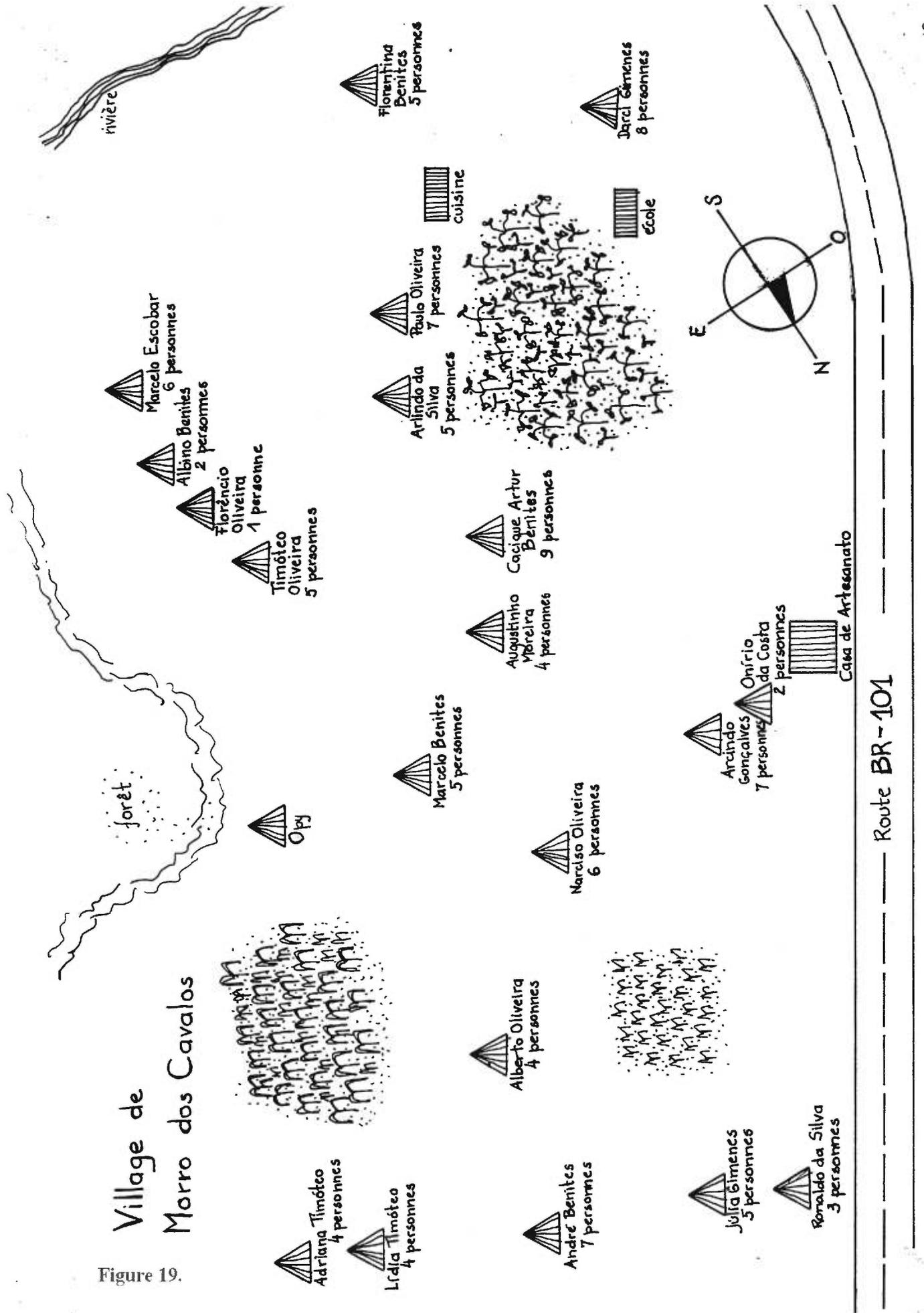


Figure 19.

guarani. Staden (1557/1988 : 155) souligna que chaque maison tupi-guarani au XVI^e siècle avait « son supérieur », et que sa dimension variait en fonction du nombre d'habitants (en général, la dimension de la maison mesurait 30 mètres de longueur, 13 mètres de largeur et 8 ou 10 mètres de hauteur). Selon les descriptions des chroniqueurs de cette époque, les plus grands villages étaient placés à proximité des rivières, des lacs et autres milieux favorables; alors que les plus petits en étaient plus éloignés (Staden, *ibid.* : 155)⁷⁵. A propos des villages des Guarani historiques, Roulet affirme que:

...los grupos Guaranies residian en aldeas (o tekoa), que podiam llegar a albergar hasta mil pesonas, y tal vez mas. Cada tekoa estaba integrado por varios tevy (linajes o familias extensas), cada uno de los cuales residia colectivamente en una gran casa, la maloca. Una sola maloca podia llegar a cobijar hasta a 200 personas y un tekoa estaba generalmente conformado por un numero de entre cuatro y ocho casas colectivas, aunque esta cifra era extremadamente variable. El ambito de pertenencia mas inmediato de un individuo era su tevy de origen, que funcionaba a la vez como unidade economica. (Roulet, 1993 : 76-77)

Au Paraguay, d'où viennent la majorité des Mbya qui occupent aujourd'hui au littoral du Brésil⁷⁶, les Guarani occupent une partie de la forêt orientale nommée *Kaa guaçú*: ils « habitent dans les clairières de la forêt dans des cabanes de bois et de paille assez bien faites. Près de là, ils établissent des plantations, en général insuffisantes, de maïs, d'arachides et de patates, dont ils possèdent des variétés spéciales, et aussi de tabac. Ils récoltent la *yerba-maté* dans la forêt et en préparent la feuille avec des procédés primitifs. Leur principales ressources sont tirées de la chasse, de la pêche et de la récolte du miel et de fruits sauvages » (Vellard, 1933 : 314). Cette vision contrarie celle des autres chercheurs qui considèrent les Guarani comme d'excellents agriculteurs (comme on le verra ci-dessous). Jean Vellard (*ibid.* : 313), qui participa d'une mission scientifique au Paraguay en 1931, affirme aussi que les Mbya sont confondus avec d'autres groupes guarani locaux sous le nom général de *Kaigua*, *Ka'ygua*, ou *Ka'aygua* « habitants de la forêt », ou *Tembé kuara* « lèvres percées », termes qu'eux-mêmes jugent injurieux. On peut voir alors que la confusion au sujet de la relation

⁷⁵ Staden (*ibid.*) décrit aussi les lieux et la façon dont ils construisent leur maison: « ils édifient leurs habitations de préférence dans des endroits proches de l'eau et du bois, de la chasse et de la pêche... Quand ils veulent construire leurs maisons, le chef réunit un groupe de quarante hommes et femmes...la plupart amis et parents. Ils font une cabane de quatorze pieds à peu près de largeur, qui, selon le nombre de personnes à abriter, peut avoir jusqu'à 150 pieds de longueur. Ces cabanes ont à peu près deux bras de hauteur, arrondies en haut comme la voûte d'une cave et sont couvertes d'une épaisse couche de feuilles de palmiers pour se protéger de la pluie. Il n'y a pas de chambre séparée; cependant à chaque occupant et à chaque couple est réservé un espace de douze pieds de longueur. Ainsi les cabanes sont bien occupées, chacun ayant son propre feu. Le chef de la cabane a sa place au centre... Peu de villages comptent plus de sept cabanes... ».

⁷⁶ La question de l'occupation des terres sur la côte brésilienne sera analysée plus bas, dans le chapitre sur les déplacements guarani.

entre les *Kaigua* et les Mbya perdure. On a déjà vu dans le deuxième chapitre que la liaison entre les Mbya historiques et les *Kaigua* soutenue par plusieurs auteurs (Garlet, 1997 : 26-27 et 32-33) n'est pas claire. Dans la littérature consacrée aux Guarani, on observe aussi des affirmations sans fondements et des contradictions sur les caractéristiques culturelles des Mbya.

Actuellement, les villages guarani sont constitués de maisons isolées, plus ou moins distantes les unes des autres, s'éparpillant dans des clairières de la forêt. Les villages mbya-guarani du Brésil sont toujours formés par trois espaces clairement distingués: la végétation des forêts, les jardins et les petites maisons, ou *oo*, habitées par les familles nucléaires. Ces *oo* sont faites de troncs d'arbres (ou *yvyra*) et de bambou (*takua*), amarrés par des lianes *guembe* ou *gwembe'y* (*Philodendron bipinnatifidum*, *Philodendron sp.*) et couvertes par des feuilles de *pindo*, « palmier » (*Spondias lutea*, *Euterpe* ou *Mauritia sp.*). La plupart de ces habitations ont des divisions internes qui séparent la maison en deux pièces: une partie sociale pour l'hospitalité ou pour les activités des jours de pluie comme l'artisanat; et une autre réservée à ses habitants, où ils dorment. Le mobilier en est très élémentaire: bancs de bois, un lit de troncs d'arbre couvert de feuilles de *pindo*; tables et armoires de bambou; et des bûches au centre. Le sol est de terre compactée. Au centre du village il y a un espace public pour les cérémonies et les réunions, la maison du *Cacique*, un peut plus grande que les autres et la maison de prières, l'*opy* (qui sera décrite dans le chapitre consacré à la religion et la médecine). Chaque maison est habitée par une famille nucléaire, le père, la mère et leurs enfants (deux à quatre en moyenne), mais on peut rencontrer aussi des parents proches les visitant ou habitant en permanence chez eux. Le nombre de personnes de chaque famille nucléaire varie de quatre à six individus. La surface occupée par chaque village est en moyenne d'un à deux hectares. Si la superficie du village est limitée, on observe une grande concentration d'habitations. En général, on considère l'habitation du chef politique et/ou religieux comme le centre du village, c'est la maison de rituels et de fêtes, qui unifie toute la communauté. Ces constructions dans lesquelles les cérémonies ont lieu sont le point de convergence des activités sociales et religieuses du groupe. Dans les plus grands villages où on peut rencontrer plusieurs chamanes, on observe la division en d'autres unités sociales constituées des parents de ces leaders religieux. Toutefois, celles-ci demeurent sous la direction du Cacique.

La population des villages mbya du littoral varie entre dix (comme le village de Araponga, dans l'état de Rio de Janeiro) à 300 personnes (comme Bracui, dans le même état, qui est le plus grand village en population et dimension). Il est difficile de connaître avec précision la population totale mbya du littoral, en raison à des déplacements constants de population et au fait qu'ils évitent les villages où

sont installés les bureaux de la FUNAI⁷⁷.

La plupart des villages guarani ont des terrains de football et des écoles pour l'alphabétisation des enfants. Des professeurs guarani bilingues apprennent aux élèves à parler et à écrire le portugais et la langue guarani. Dans quelques villages mbya (comme Bracui, Barra do Ouro), la FUNAI est présente avec un bureau d'administration et une infirmerie. Toutefois, les Guarani plus âgés n'aiment pas ces interférences externes et ils conseillent à leurs proches, surtout les plus jeunes, de ne pas fréquenter le football, l'infirmerie et, particulièrement, les « écoles des Blancs » (Litaiff, 1996 : 42-55). A ce propos, le Cacique mbya Vera Mirim déclara que:

Le Blanc trouve que les Indiens doivent apprendre. Apprendre la réalité du travail, apprendre la langue portugaise et savoir tous les problèmes pour se défendre des propres Blancs! C'est difficile de comprendre! Jadis, l'Indien n'avait pas besoin de l'école, alors le Jurua a créé la nécessité et, en même temps, ils ont créé l'école pour combattre cette nécessité, il est même impossible de comprendre ça! Avant l'Indien apprenait la chasse, la pêche, à faire la maison, le panier, on apprenaient voyant et faisant, comme ça! Aujourd'hui non, tout a changé, il n'y a plus de solution, c'est impossible de retourner en arrière, maintenant l'école est nécessaire pour qu'on survive. Si on ne sait pas des choses des Blancs, ils tuent tous les Indiens (...) les Indiens ne peuvent pas vivre emprisonnés dans les écoles. Les Guarani ne peuvent pas laisser leur système à cause des écoles des Blancs, si on fait ça, on meurt. Les Indiens plus âgés doivent continuer à conseiller les Indiens plus jeunes (...) Il faut que le Jurua laisse tranquille les Indiens, car on a déjà appris à se défendre. Le Guarani vit avec les Jurua depuis longtemps. Si on ne savait pas se défendre, on serait déjà disparu. Les Indiens qui ne savaient pas sont déjà morts. Le Guarani n'a pas besoin des écoles des Blancs. (Litaiff, 1996 : 58)

Les Mbya s'habillent à l'occidentale non seulement à cause des basses températures dans les régions méridionales au Brésil, mais aussi en raison de leurs relations avec les non-mbya. Selon les Mbya, ce type de vêtements évitent les critiques et les moqueries. Ils portent presque toujours des colliers, ou *po'y*, des boucles d'oreilles et des bracelets faits avec des semences de *ka'api'i* (en portugais, « lagrima de Nossa Senhora », une sorte de graine, ou *scrupulum*) et de coquillages. Ils portent aussi des bijoux industrialisés et des montres. Le *tetymakua* (*tetyma*, « jambe », *kua*, « fixer dans le moyen ») est une corde faite de cheveux tressés et fixée quelquefois aux poignets et autour de la jambe, en-dessous des genoux, porté par les hommes et aux chevilles par les femmes. Les Mbya disent que le *tetymakua* est un « signe d'Indien guarani pur », car, « seuls les Mbya le portent ». Schaden (*ibid.* : 93) souligne que les Mbya interprètent l'usage de cet objet comme un facteur d'identité culturelle

⁷⁷ En 1910 le gouvernement fédéral a créé le Service de Protection aux Indiens (SPI). En 1967, après de nombreux problèmes comme la corruption, etc., le SPI a été substitué par la Fondation Nationale de l'Indien (FUNAI).

important ⁷⁸. De nos jours seulement quelques Indiens, hommes et femmes, portent encore le *tetymakua*. Autrefois, les hommes s'habillaient avec le *tembéopé*, pagne de coton, et les femmes portaient le *typydja 'a*, une longue jupe aussi de coton (Schaden, 1974 : 35). Staden (1557/1974 : 152) affirme que les *Karijo* du littoral s'habillaient avec des peaux d'animaux (il ne spécifie pas de quelles espèces) et des vêtements de coton nommés *tipoi*.

Les anciens tupi-guarani fabriquaient une grande quantité d'objets en céramique. Selon Staden (1557/1974 : 165), les femmes *tupinamba* fabriquaient des récipients d'argile. Toutefois, chez les trois groupes guarani qui habitent actuellement le Brésil, la céramique a presque disparu. Les seuls objets d'argile rencontrés chez les Mbya sont les *petyngua*, pipes de quatre à vingt centimètres, en argile cuite et aussi en bois de pin (voir photo dans la page suivante) très caractéristiques, fabriquées et utilisées par les hommes et les femmes et constituant une des références les plus importantes de leur identité. Ces pipes, qui peuvent être fabriquées de nœud de *kuri* « pin » (*Araucaria angustifolia*), sont des objets d'utilisation religieuse et rituelle. Ils fument le *pety*, « tabac », (*Nicotiana tabacum* ou *Nicotiana rustica*) dans des pipes, pour communiquer avec les Dieux, spécifiquement, avec *Jakaira* le Dieu de la brume, qui symbolise la force créatrice, ou « le principe vital »⁷⁹. Cependant, les Mbya utilisent la pipe constamment, non seulement lors de cérémonies religieuses mais à tout moment de la journée ou de la soirée, seuls ou en groupe. Et lorsque le fumeur termine le contenu de la pipe, il la passe au suivant, après l'avoir remplie et allumée. Schaden (1974 : 43) signale que le tabac et la pipe sont très répandus dans les trois groupes guarani existants au Brésil au XVI^e siècle.

On rencontre quatre types d'instruments musicaux chez les Mbya: 1- *mbaraka* - guitare occidentale ordinaire, à cinq cordes de nylon, accordées de façon différente; 2- *mbaraka mirim* - hochet de Calebasses non gravées; 3- *ravé* - violon artisanal de peau de *tatu* ou, selon les Mbya, *tatu po dju* (*Dasyus novemcinctus* ou *Euphractus sexcinctus*), ou de palmier (ou autres bois similaires), avec 3 cordes de métal jouées avec un arc de bois de palmier de 35 centimètres; 4- *mimby* ou *mimby reta* - flûte verticale de bambou de 50 centimètres, 2 centimètres de diamètre, à six trous et un autre en plus, dans la même ligne, pour souffler. Pour jouer le *Sondaro* « soldat », la musique et la danse la plus populaire chez les Guarani, ces derniers utilisent seulement le *ravé* et le *mbaraka* utilisé comme

⁷⁸ Schaden (*ibid.*) affirme que le *tetymakua* est « institution divine pour que les Guarani se distinguent des autres indiens. Mais il indique aussi la finalité magique d'éviter la fatigue de la musculature des bras et des jambes, c'est pour cette raison qu'il est indispensable pour les longues marches, et les jeunes garçons le portent dès le plus jeune âge pour prévenir les morçures de serpents ».

⁷⁹ Voir ci-dessous le chapitre sur la religion et la médecine guarani.



Figure 20.

Petyngua

instrument de percussion. Les Mbya jouent le *sondaro* plusieurs fois par jour dans presque tous les villages du littoral, de la façon suivante: un ou deux *mbaraka* et, toujours, un *ravé*. Tandis que les musiciens jouent la musique sur la place centrale du village, les hommes et les femmes, jeunes et vieux, dansent en cercle devant les musiciens et les spectateurs présents, en rangs (voir photos dans les pages suivantes). Il existe huit types de *sondaro* en tant que musique⁸⁰: 1- *Mboapy kue*, « frapper trois fois sur la corde du *mbaraka* »; 2- *moko ingue*, « frapper deux fois sur la corde du *mbaraka* »; 3- *Apykaxu*, « pigeon noir » (probablement *Leptotila rufaxilla*); 4- *Korocire*, « jouer »; 5- *Paraka mbadje*, « perroquet sorcier », ou « pajé perroquet » (*Amazona vinacea*)⁸¹; 6- *Pindo vy*, « palmier bleu », « palmier sacré »⁸²; 7- *Yy Vera*, « pluie avec éclairs » (considérée sacrée, « seulement pour prier dans la maison de prière »); 8- *Araku pitam*, « saracura rouge » (*Aramides cajanea*). La danse du *sondaro* est appelée *mbaepy okaregua*, « musique dansante »⁸³, et toutes ces musiques sont jouées dans la cour centrale du village.

Il existe deux types de danse *sondaro*: 1- la profane - qui, selon les Mbya « est comme une lutte pour que l'Indien devienne un guerrier »; 2- la religieuse - « qui est une danse où on ne peut jamais faire saigner d'un autre Indien, et celui-ci, même si c'est un jeu, est le plus religieux ». De plus, il existe deux autres genres différents de musique: le *Tupa mbaepu*, « musique de *Tupa* »; et le *Tupacy dje'oi*, « le départ de *Tupacy* » (l'épouse de *Tupa*), ou la « danse de *Tupacy* », qui sont aussi exécutées à l'aide du *ravé* et le *mbaraka*. Les Mbya considèrent le *sondaro* comme un « art » ou une lutte qui cherche à imiter les mouvements de quelques animaux qu'ils connaissent, selon Leonardo Vera, un de nos principaux informateurs, interprètes et compagnon de voyages: «...l'Indien imite les manières de chaque bête. Encore aujourd'hui ces arts existent dans le *sondaro*». En ce qui concerne le deuxième type de danse, *moko ingue*: « il faut danser de une heure et cinq heures de l'après-midi, après il faut faire la queue pour entrer dans notre église, la *opy*. Alors, tous rentrent en dansant, sauf un qui reste dehors pour surveiller la cour, *oka*. Les Guarani faisaient ainsi autrefois, donc aujourd'hui nous le faisons aussi. À l'intérieur de l'*opy*, le *Yvyraidja* [chamane lié au Dieu *Tupa*, habitant de l'ouest] et le *Karai* [chamane lié au Dieu *Karai*, responsable du feu, habitant de l'est] commencent alors à prier

⁸⁰ Etant donné leur caractère sacré pour les Guarani, quelques uns ne seront pas cités.

⁸¹ Les Mbya firent référence à l'épisode du perroquet (« histoire du *paraka* ») du « Mythe des Frères » (qui sera abordé dans le chapitre sur les mythes guarani).

⁸² Il est important d'ajouter que lorsque les Mbya cherchent à expliquer l'origine d'une espèce de *sondaro*, ils font référence à leur cosmologie à travers un mythe (tous ces huit types de *sondaro* sont enregistrés sur bande magnétique).

⁸³ Nous avons traduit ces expressions à l'aide de nos informateurs et le *Vocabulaire du guarani* - dialecte mbya (1982 : 106, 133, 155 et 167). À partir du « Mythe des Frères », les Mbya affirment que cette expression représente aussi la lutte des *sondaros* contre le mal, de la même façon que *Kuaray* (le Dieu fondateur de la culture guarani) lutte contre les félins primordiaux (voir chapitre sur les mythes).

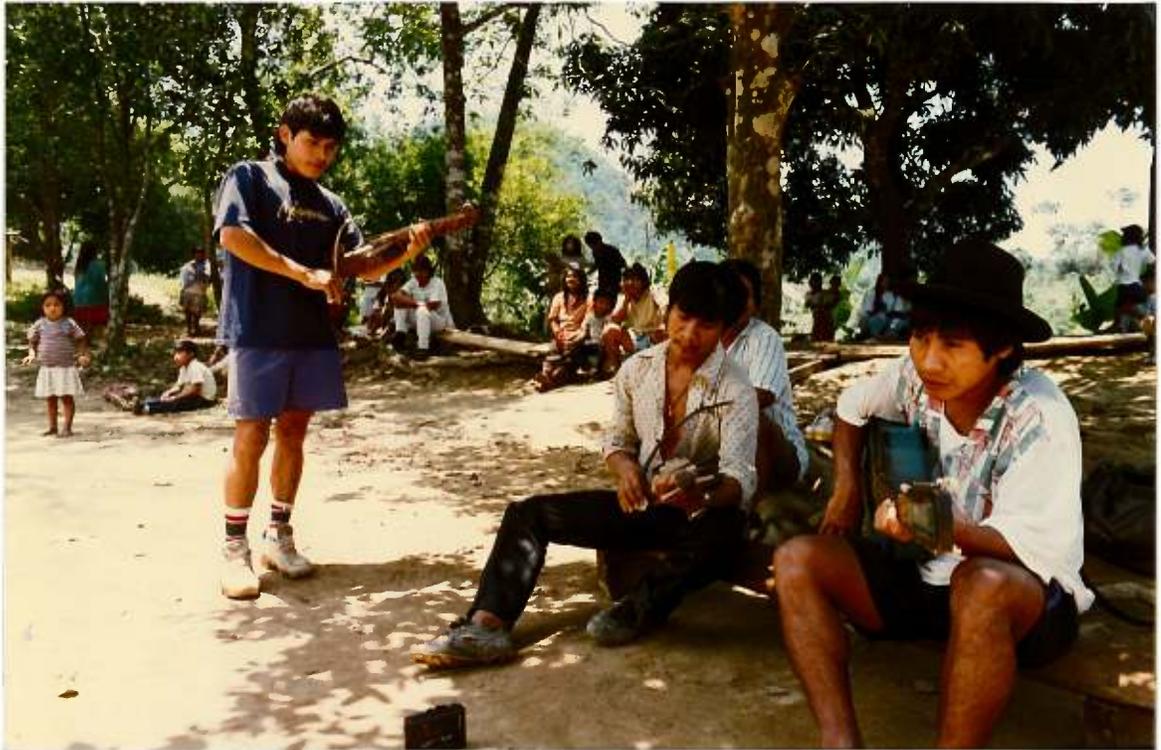


Figure 21. La danse du Sondaro dans le Village de Bracui



Figure 22

La danse du Sondaro dans le village de Bracui

le Dieu et s'adressent ensuite aux enfants et aux jeunes, c'est comme ça », affirme Leonardo⁸⁴. Cet informateur signale encore que: « chaque *sondaro* domine l'art d'un animal, il existe ainsi un groupe d'Indiens *sondaros* qui connaît très bien un type d'art, comme par exemple, celui de la danse du tapir, du jaguar, etc. Le *sondaro* a toujours la personnalité d'un de ces animaux. Il aide aussi un Dieu ou en est son esprit émissaire ». Il n'est pas rare de rencontrer dans un village un duo de musiciens qui interprètent le *sondaro* la nuit aussi, autour du feu.

Dans toutes les habitations *mbya*, on rencontre toujours les *tata endy*, petits foyers installés dehors ou à l'intérieur des habitations, utilisés pour réchauffer les aliments ou comme source de chaleur et d'éclairage. Pour allumer le feu, les Guarani utilisent des allumettes commerciales, et le *tata pekua*, sorte de soufflet, et cette opération peut durer de 4 à 5 minutes⁸⁵. Pour cuisiner, ils emploient (et employaient, comme le dit Noelli, *ibid.* : 234) différentes techniques selon la nature et la combinaison des aliments utilisés, rôtis, bouillis, torréfiés, frits ou mijotés. Selon Montoya (*ibid.* : 196 et 244), le mot *amboi'y* peut être traduit par « cuire ou rôtir », ce qui est différent de « torrifier ou mijoter » (*ibid.* : 188). Les rôtis ne sont jamais préparés dans des casseroles, mais sur la grille du *moquem amocae* ou *mocaeita* (grilles pour rôtir ou fumer les viandes), enrobés de feuilles *mymboque*, dans les braises et les cendres *anheci tata munyme*, dans le fumoir souterrain *oyibaecue*. Les aliments sont bouillis dans des casseroles en métal (autrefois en céramique) *mimoi* (*ibid.* : 163, 222 et 244). Les aliments torréfiés, les farines en général, sont faits sur un *namypiu* « grand torrificateur ». Selon Montoya (*ibid.* : 357-358) le mot *tataupa* ou *tataipi* signifie « foyer et lieu de famille ». Pour les Guarani, rester autour du foyer, c'est être avec la famille, ou *mbohapi tataipipe amee* (*ibid.* : 357), ce qui montre bien le lien entre foyer et famille. Les aliments sont alors rôtis, cuits, torréfiés et mijotés sur le feu. Ils introduisent des pierres dans les braises, qui pourraient servir à réchauffer des boissons (*ibid.*); toutefois, actuellement cette coutume est très rare.

Autrefois, les Guarani faisaient le feu avec la friction rotatoire d'une baguette arrondie, cylindrique, sur une planche concave, un procédé commun aux Tupi-guarani et la technique la plus répandue en Amérique du Sud (Noelli, 1993 : 230). Selon Staden (*ibid.* : 157), les Tupinambas utilisaient deux petites tiges de bois de *ubaçu-iba*, frottant l'une sur l'autre appuyée contre le sol, « cela produit de la

⁸⁴ Cette question sera analysée dans le chapitre sur la religion et la médecine.

⁸⁵ Les bois utilisés pour provoquer la combustion peuvent être: *tady* (*Tabebuia noueuse*), *sina sina* (*Parkinsonia aculeata*), *urucu* (*Bixa orellana*) et *aju'y* (*Ocotea sp.*). Les Guarani utilisent aussi les bois suivants: *gwajayvira'i* (*Bemelia obtusifolia*), *picasu rembi'u* (*Chrysophyllum gonocarpum* et *Chrysophyllum marginatum*), *yagwa rata'i* (*Cupania vernalis*), *ysapi pyta* (*Dalbergia variabilis*), *yva ha'i* (gènère *Eugenia*), *sapi'y*, *yacaranda*, *yukeri vusu guasu* (gènère *Machaerium*), *kurupa'y* (*Parapiptadenia rigida*), *yvyra kamby* (*Sabastiana klotzchiana*) et *kurundi'y* (*Trema micrantha*), (Noelli, 1993 : 232).

poudre et la chaleur du frottement allume cette poudre ». Sur le lieu du frottement où s'accumulaient les débris de bois produits par la friction, des bouts de coton ou de paille ou autre matériel inflammable étaient déposés pour faciliter l'allumage. Le verbe *amboata*, « tirer le feu », désigne l'acte de faire le feu en utilisant les *tata'i* (Montoya, *ibid.* : 357), « bois avec lequel on fait le feu ». L'expression « tirer le feu de l'intérieur du bois » pourrait indiquer un lien avec la mythologie, car selon les Mbya, le feu fut gardé par *Tupa* à l'intérieur du bois pour qu'ils l'utilisent (voir chapitre sur les mythes guarani).

Pendant la journée et si nécessaire le soir, autour d'un feu de bois, hommes, femmes, vieillards et enfants fabriquent des paniers. Mais au Paraguay, pendant la période de colonisation, seulement les femmes faisaient les *adjaka*, paniers guarani (Roulet, 1993 : 72). Chez les Mbya et les Chiripa, les hommes et les femmes s'occupent à cette tâche, utilisent et vendent ces objets, qui, actuellement, représentent leur principale source de revenus (voir le chapitre 5 sur l'économie). D'après les recherches de E.M. Waag (1972 : 153), il n'y a aucun doute que la technique de confection des paniers date d'avant la colonisation. Pourtant, les chroniqueurs de l'époque ne mentionnent aucune information sur des objets tressés, sauf Montoya, qui est le seul à en avoir fait un registre précis, pour qu'on puisse faire des analogies avec les objets tressés décrits par les ethnographes du XIXe du XXe siècle. Selon Noelli (1993 : 201), toutes les sources bibliographiques démontrent que les Guarani avaient des objets tressés servant à l'entreposage, au transport, au tamisage, au pressage, ou d'éventail. Pour leur confection, les Mbya utilisent essentiellement les graminacés *takwarembo* (*Chusquea ramosissima*), la *talwarusu* (*Guadua trinitii*) et *takwapi* (*Merostachys sp.*).

En plus des paniers, des bols en céramique *iaça* et desalebasses étaient employés pour le transport de l'eau. Des sacs tissés en fibre de coton et d'autres fibres végétales ou de cuir étaient également utilisés pour transporter les aliments et de petits objets, cependant aujourd'hui, ils ont été remplacés par des sacs industrialisés. Les paniers qu'ils fabriquaient auparavant étaient très résistants, d'un tressé compact (Noelli, *ibid.* : 224-225). Aujourd'hui ces paniers sont rares, les paniers actuels sont fabriqués dans un but commercial, et, comme nous le verrons ci-dessous, constituent la plus importante source de revenus des Mbya. Comme autrefois, (Montoya, 1693/1876 : 25), les *adjaka* peuvent être grands ou petits, avec ou sans couvercles, avec des poignées pour les transporter et renforcés aux coins par quatre bandes. Les seuls paniers de longue durée rencontrés actuellement chez les Mbya sont les *panacu ague*, faits aussi de longues tiges (comme ceux décrits ci-dessus) et renforcés avec la liane « *guembe* ». Utilisé par les Indiennes pour transporter les récoltes, cet *adjaka* est soutenu par une large anse tressée appuyée sur le front de la femme. Il est intéressant de souligner

que dans le Mythe des Frères Guarani, ce panier est porté par la mère des deux enfants en pèlerinage à *Yvy mara ey* (voir photo de ce panier dans la page suivante). Herbert Baldus (1952 : 480) signale que dans la culture matérielle, les paniers sont encore les principaux éléments distinctifs entre les divers groupes guarani.

Selon Egon Schaden (1963 : 83), les différences entre les communautés mbya-guarani découlent principalement de variations régionales, et cela doit être considéré dans toutes les ethnographies. Les différences existent surtout dans la langue (la prononciation de certains mots), les noms (plus grande quantité de noms dans les villages du nord) et les rituels (dans la façon dont ils sont exécutés et les objets utilisés - comme nous le verrons dans le chapitre sur les religions). A partir de ces questions, lors d'une visite au village de Massiambu, dans l'état de Santa Catarina, du sud du Brésil, Leonardo da Silva Gonçalves, qui est le Cacique du village de Três Palmeiras, dans l'état de l'Espírito Santo (situé à l'extrême nord du territoire Mbya), compare les deux communautés et commente les ressemblances et les différences culturelles:

La différence entre les communautés se manifeste dans la religion, dans la façon de prier, et dans la langue, dans la prononciation de certains mots, par exemple: au nord nous disons *guatchu*, qui est « cerf », ou « grand »; ici dans le sud, on dit *guaçu*, qui est plus correct. Ici, ils utilisent plutôt le Guarani ancien, c'est pour ça que j'ai plus de difficultés à comprendre. J'arrive à comprendre mais on n'arrive pas à parler, c'est comme si c'était quelqu'un qui n'avait pas étudié, qui a toujours vécu à la campagne et qui va parler au président, alors il ne comprend pas bien, c'est la même chose. Quand les plus âgés utilisent des mots religieux typiques du Guarani ancien, j'arrive à comprendre presque tout, mais on n'arrive pas à parler, alors on a honte. **Dans notre système, la religion est plus importante, la langue vient après, et le reste encore après.** Chaque cacique, chaque chamane a la même formation, mais chacun a sa façon de faire les choses. Aujourd'hui, les Guarani du sud du Brésil sont plus près de la jungle et du Paraguay, qu'on appelle *yvy mbyte*, « le centre du monde », ou « notre lieu d'origine ». Je crois que ça, ce sont les motifs des différences, c'est pour ça qu'ils ne se mélangent pas, qu'ils ne perdent pas le système. Ils cherchent à ne pas parler portugais et à ne pas avoir les choses des Blancs, comme la radio, la cuisinière, la télévision, etc. Mais nous, là-bas à l'Espírito Santo, on ne fait pas très attention à tout ça, et alors on est en train de perdre *nhande reko*, « notre système ». Ici, ils ne parlent que la langue guarani, ils ne mettent presque pas de mots en portugais, mais là où j'habite, on parle plus portugais que guarani. Je crois même qu'ici ils ont beaucoup plus de *mbora'i upa*, ce qu'on appelle la solidarité, c'est beaucoup plus fort ici au sud qu'au nord. Ici, il y a plus d'intégration entre les communautés, par exemple: les gens d'ici de Massiambu invitent plus ceux de Morro dos Cavalos, et ceux-ci les invitent plus aussi. Ici, au sud, les Guarani utilisent plus le nom Guarani et s'appellent par Mbya, ici c'est plus fort qu'au nord où on n'utilise le nom qu'en portugais. La religion c'est comme *Tchejary*, une vieille femme *Kunham Karai* (ou chamane - nous le soulignons) de notre communauté, voudrait qu'on soit, elle voudrait qu'on ne vive que dans les villages, près de la famille et plus loin des Blancs. Mais moi, je suis un leader et je dois traiter avec les Blancs, et quand je suis dans la ville, je me sens inutile. Tout est différent, l'Indien est humble et cherche toujours la modestie, ça c'est une grande valeur pour nous, alors que la valeur du Jurua est autre: il ne respecte que le pouvoir, l'orgueil et la vanité. Parfois je ne sais trop quoi faire, alors je pense à *Nhanderu!*



Figure 23.

Le dilemme de Leonardo reflète la grande impasse des jeunes leaders mbya actuels, qui est de se trouver entre deux mondes. Comment peuvent-ils représenter les Guarani s'ils doivent être en contact avec les Blancs sans perdre les principales caractéristiques de leur système de vie? Quant aux différences entre les noms des trois groupes guarani du Brésil, Leonardo dit que Mbya, nomenclature utilisée plus au Paraguay et au sud du Brésil, signifie « Guarani forestier, étrange », et que ce terme n'est pas utilisé dans la région sud-est, sauf lorsqu'on se réfère aux anciens Guarani. En général, les Mbya pensent qu'il existe une influence directe du Paraguay sur les états situés au sud du Brésil, et que les Chiripa essaient de dominer non seulement politiquement, mais aussi culturellement les Mbya des villages de São Paulo (où il existe un plus grand contact entre les deux groupes), qui sont plus distants du Paraguay. Après nous avoir accompagné dans notre long voyage dans tous les villages du littoral sud et sud-est du Brésil, notre informateur nous a fait part de ses impressions, relevant l'importance de plusieurs aspects de sa culture, toujours en rapport à *nhande reko*, ou *teko*, qui selon lui, est le « système culturel guarani »:

Dans le Rio Silveira, à São Paulo, j'ai trouvé la situation très compliquée, parce que là-bas il y a les Mbya et les Chiripa vivant ensemble, et ce sont les Chiripa qui commandent la religion, mais cela ne se passe que là-bas. Ici, au Morro dos Cavalos, ils fument plus le *petyngua*, la pipe, et exécutent la cérémonie, selon la religion des anciens Mbya. Pour nous Mbya, la religion est sans doute la partie la plus importante de notre système, car elle nous parle de notre vie, du respect qu'on doit avoir envers les plus âgés, envers nos enfants et envers toutes les personnes, même celles d'autres cultures. Elle nous montre aussi qu'on doit vivre en harmonie avec la nature et avec la terre. Quand on pratique la religion, quand on croit en notre Dieu, alors on se sent très bien: tout le corps et l'esprit deviennent plus libres. **Les aînés disent que la religion c'est ce qu'il y a de plus important dans notre système parce qu'elle a toujours fait partie de la résistance du Guarani**, cela a toujours été comme cela. En ce qui concerne les autres communautés, j'ai remarqué qu'il y a beaucoup de différences dans l'organisation des villages, surtout dans la politique interne, ce qui change la façon de vivre des communautés de chaque région. Par exemple, quand je suis allé au village de Bracui, à Rio de Janeiro, je me suis aperçu qu'il y existe un travail religieux très fort, parce que le Cacique *Vera Mirim* peut compter sur l'aide de cinq *opygua*. L'organisation de cette communauté est bien plus rigide que la nôtre où on a beaucoup de difficultés d'organisation. Dans le village de l'île de la Kotingua, ils sont plus renfermés, ils ne parlent presque pas avec ceux de l'extérieur, même s'ils sont guarani, alors la communication est difficile. Quant aux liens de parenté, plus on va vers le sud, et plus les parents se traitent en guarani, par exemple: *chejary*, « ma grand-mère »; et plus on monte vers le nord, plus on utilise le portugais. **Pour nous, Guarani, selon le *nhandekoram idjypy*, qui raconte l'histoire de notre origine, dit que *teko* c'est une chose qui ne vient que du prince**. Cela nous aide à nous reconnaître en tant que guarani, nous réunissant comme une communauté. On doit toujours vivre selon notre système, qui ne permet pas qu'on vive isolé, loin de la famille, sans avoir un Cacique. *Teko*, c'est comme si c'était une constitution, où les lois dépendent aussi bien de chaque personne de la communauté que du leader qui détient le pouvoir ».

Quant au motif de la présence d'innombrables villages guarani sur le littoral brésilien, tous les Mbya sont d'accord sur le fait qu'ils s'enfuirent des guerres qui ont eu lieu au XVIIIe et XIXe siècles, à l'intérieur de l'Amérique du Sud: « ... on savait déjà qu'il allait y avoir beaucoup de guerres là-bas.

Alors, ceux qui avaient un *opygua* fort, qui savaient déjà, cherchaient un endroit où ils pourraient être sauvés. Nous sommes venus du Paraguay cherchant nos anciennes terres ici du littoral. Mais les Blancs disent qu'aujourd'hui les Guarani ne sont plus du Brésil, que nous n'avons plus de terres et que nous devons retourner au Paraguay. Alors aujourd'hui, nous ne cherchons que *Yvy mara ey*, notre Terre sans Mal ». En termes idéologiques et pratiques, la quête de ce paradis, à travers les déplacements de populations, constitue un facteur d'importance primordiale dans le processus de maintien de l'unification de toutes les communautés mbya.

Comme on l'a vu au chapitre précédent, les voyageurs observèrent que les *tekoa* étaient toujours en contact, entretenant des relations très étroites. Aujourd'hui, les Guarani se rendent toujours visite les uns aux autres, étant donné que presque tous les Mbya ont déjà vécu dans d'autres villages. Selon les témoignages rapportés ci-dessus, à ces occasions, les Guarani comparent leurs différences et en discutent les causes, cherchant une uniformité d'idées et de pratiques. Ces dispositifs sont fondamentaux pour le maintien de l'union entre les communautés, qui forment le *guara*, « territoire Guarani ». Lors de notre visite aux communautés du bord de mer, répondant aux sollicitations de représentants des villages, Leonardo da Silva emporta des messages d'un village à l'autre. D'après leur contenu, on peut observer l'importance de cette opération, puisque, en plus d'informations sur la situation générale du village, les paroles les plus constantes font référence à la nécessité de préserver *nhande reko*, surtout en ce qui concerne la religion, la langue et l'organisation sociale.

I. Message⁸⁶ du cacique Julio Eusébio, du village de *Itaoka*, à son oncle Antônio Eusébio, cacique du village de *Ibirama*, à l'intérieur de l'Etat de Santa Catarina (10.11.1996) - cela c'est un monologue confié à l'anthropologue:

- *Txe'ema Julio Eusébio, se nramonin Inacio Eusébio, seruvy Karai'ju, Antônio Eusébio. Se'e amanda se'ayvu apu gui Itaoca gui. Itaoca py an in Cacique dois anos.*

- Je suis Julio Eusébio, mon Grand-père est Inacio Eusebio, mon beau-père est Karai'ju, Antônio Eusébio'envoie ces mots (« bande enregistrée ») d'ici de Itaoca. Ici je suis cacique depuis deux ans.

- *Txe resain ha iko poram, Nhanderu sare ocuida poram, Nhanderu're nha'i mkonten've ha'evy ha'ema.*

- Je vais bien, je suis en bonne santé. *Nhanderu* s'occupe de moi, nous avons besoin de Dieu pour être bien.

- *Ja iko poram, pen ne nhe'en query'a e ma ho nhangam reko poram ha erami ramon, se resain*

⁸⁶ Tous ces textes ont été traduits avec l'aide de trois Mbya: en plus de Leonardo da Silva, Roberto C. de Oliveira et Silvio Guimaraes (pour une question d'éthique, quelques noms ont été changés). Rappelons que l'orthographe guarani obéit à la volonté des traducteurs et au *Vocabulaire Guarani, dialecte mbya* (R.A. Dooley, 1982). Il est intéressant de relever que dans le second message, l'informateur prévient qu'il va *jakore*, « va dévier la conversation »! (question qui sera abordée plus bas).

poram.

- Nous allons bien, les anges veillent sur moi, c'est pour ça que je vais bien.

- *Txe ray'i kuery he saim mba poram. Mboapy ava kue'i pentein kunham'i areko, avy ava'i pa. Se ray'i e san imba.*

- Mes enfants sont en bonne santé. J'ai trois garçons et une fille, je suis très heureux. Mes enfants sont en bonne santé.

- *Fim do ano perata'i ajou poram in va'e rire a'ata va'e kue pende reko apy. Va'e kue mda ia ema apy gui.*

- A la fin de l'année, si j'ai un peu d'argent, j'irai visiter votre village. J'allais y aller maintenant, mais je n'y vais plus.

- *Mda'e teinra'emam perata'i hajy ja jou ha'ngam.*

- J'ai pas pu y aller parce que c'est difficile de trouver de l'argent.

- *Ramom ndaia eram apy gui vy jovai vegui nhande kuai ponra angua Nhanderu kuery a ema nhane'mo mpu'am Nhanderu kueru. A'ema nhane mbo ayvu jovai vei gui...*

- Puisque je n'y vais pas, on sera tous bien parce que Dieu nous donne des forces pour nous relever...

- *Nha nhoem ndu mporain'ja evema.*

- Je sais que tu vas bien et je sais que tu sais que moi aussi je vais bien.

- *Kue'i se ryvy'i Karai Ju ae sa Guarapuava py a'esa ramom rojo guero ayvu poram'i ma.*

- Il y a très longtemps, j'ai vu *karai Ju*, le frère de ma mère, à Guarapuava et on a beaucoup parlé.

- *A'e mramom amondou ka'jevy se ayvu mpendu anguam apygui Itaoca, gui gua aevete.*

- J'envoie ces mots d'ici de Itaoca, pour que vous les écoutiez, merci.

II. Message de Adelino Souza, *opygua* du village de Rio Branco de Itaoca, à toute la communauté de Itaoca (14.11.1996) - cela c'est un monologue confié à l'anthropologue:

- *Apy ore kuery'i nroin apy Rio Branquinho. Itaoka nha'ne nhem pekatu ita ho'o. Ma apy ore kuery niroin a Rio Branquinho.*

- Nous sommes ici à Rio Branquinho de Itaoca veut dire *Itaoka* « sol de pierre ». Nous sommes ici à Rio Branquinho.

- *O'u Espirito Santo peisa oikuase nhande reko rakae. Upeisa oi kuasera ka'e se'e amom mbe uta mby'i te irive, na mombe upa mo an i aikua'a je pe. Mda'i katu'i ra amombe kore'e ravy.*

- Il est venu de l'Espirito Santo pour connaître notre ancien système. **Alors il veut savoir mais je ne vais dire que la moitié**, je ne vais pas tout raconter. Je ne peux pas tout dire d'une seule fois.

- *Porque ijy py'i mba eram Nhanderu oikua'a ko mbori au'i nhande kuai va'e, Guarani-mbya ete'i va'e mbaeram oikua uka nha'maem ty anguam.*

- Parce qu'autrefois, Dieu savait que le pauvre existait, le vrai Guarani-mbya à qui Dieu a appris à planter.

- *Oikua'a opa mba'e ma em tynraim nha nho ty anguam planta nha nho ty im anguam. Oi kua apa Nhanderu me me.*

- Ils ont appris à planter tout type de plante. Il n'y a que Dieu qui sait tout pour nous apprendre.

- *Ha'e kuery ome'em bra ete ho'ikua a yvy py nhamoim nha nho ty'im nramo oikua'a ae kuery me me. Oinhaga reko planta re enhu in inramo. In poram angam Nhanderu me me a'e kuery a'e oikua'a.*

- Il n'y a que lui qui peut donner la force, lui seul connaît la terre, nous mettons la semence mais lui seul connaît la terre (il l'a créée). Il veille sur la plante quand elle bourgeonne. C'est lui seul qui s'en occupe, c'est lui qui sait les rendre belles.

- *Ri erma ho nha ga reko planta re nromi kue gua'yko yvy py nhande kua'i vae.*

- Après s'être occupé des plantes, il s'occupe de ses enfants qui vivent sur terre.

- *Yvy py ijapy re pyre ikua iva ere onhaga reko arami onhaga reko.*

- Il sait veiller sur les derniers guarani qui sont sur terre.

- *Upe'a mba era nda jai kua'a mo an'in. Mba enram aeva'e nhamo nhata mba'eram ja'e jata, mba eram nhamoin ta fora rive.*

- Pourquoi est-ce qu'on ne comprend pas et on oublie que Dieu veille sur nous? Pourquoi on irait oublier ça et jeter tout ça en l'air?

- *Nhamo'in eravy sere tram kuery, se'em poram miamo mbe'u eravy.*

- N'oublions pas ces choses que je dis à ma famille⁸⁷.

III. Marcelino Benites de Souza, 64 ans, du village de Barra do Ouro, envoie, à travers l'anthropologue un message à la communauté de Morro dos Cavalos et Massiambu (3.12.1996):

- *Txe'e ma Marcelino Benites de Souza, se reryko Nhanderu pe anhete Vera Poty'i upe'a ijayvu oim ny. Aeramo se'eramo mbe'uta.*

- Je suis Marcelino Benites de Souza, mon vrai nom révélé par Dieu est *Vera Poty*. Alors je vais raconter.

- *Ha'e ndopy tu'u se'i teriko Jacy. Ndopy tu'u se'ido Nhanderu Nhamandu Kuaray. Nhanderu Kuaray kova'ema nhande ayvu ete antigo (ijypy'i) nhande'vae ete te'ipe ko Kuaray. Kuaray ma lo nhande ayvu ete ko Nhanderu antigo pe nhande ayvu anguam home em vae kue.*

- La lune ne veut pas encore s'arrêter, le Soleil ne veut pas encore s'arrêter. (quand la Lune et le Soleil s'arrêteront, le monde finira). *Nhanderu Kuaray* est un mot très ancien utilisé par nos ancestraux. *Kuaray* est un mot que Dieu nous a laissé pour que nous le disions. (*Nhanderu* a laissé ces mots pour que les Guarani communiquent avec lui).

- *Ko'o Nhamandu ma jurua kuery minha jayvy mboa'e pama okua py ko ayvu mboa'e ramigua.*

- « Le mot le plus sacré utilisé dans la prière est '*Nhamandu*'; le mot '*Kuaray*', le soleil, est plus simple car il est employé dans le quotidien. Il compare les Guarani aux Blancs, qui avaient aussi des mots anciens. »⁸⁸.

⁸⁷ Leonardo commente ces mots: « en général il veut dire que *Nhanderu* a appris aussi la technologie aux Blancs, sinon ils ne la connaîtraient pas. Et nous, il nous a séparés pour vivre dans la brousse, mais aujourd'hui il n'y a presque plus de brousse ni de chasse. Maintenant ça ne va plus, alors on doit connaître les choses des Blancs. Avant on vivait dans la brousse, on n'avait pas faim, aujourd'hui il n'y a plus rien, on essaie de chercher les choses qu'on avait avant, mais il n'y a presque plus rien: fruits, bêtes, plantes, tout ça est en train de disparaître. Aujourd'hui on dépend du Blanc, si le Blanc ne donne pas la semence, le maïs, on n'a plus rien à planter ».

⁸⁸ Nos collaborateurs *mbya* n'arrivent pas à traduire cette phrase, alors ils en expliquent le sens.

- *Txeiru Nhamandu jae javy ko nha 'ne nhe 'em 'i ete katu Kuaray. Nhandere sa pe ovy Kuaray ja 'e vaenram. Upe 'a se amo mbeu imo in ny.*

- Nous ne pouvons pas oublier notre père *Nhamandu*. *Kuaray* est le mot le plus simple. On ne peut pas oublier que le soleil vient toujours nous illuminer. C'est ça que je dis.

Upe 'a nain an inra japerde pa seretan tran kuery oparupi nhande kuai vae.

- On ne peut pas oublier ça, ma famille de tous les endroits.

- *Porque jurua kuery mongué kua meme rivema nhande kua 'i, jurua kuery ayvu re rive ma nhande kua 'i.*

- Parce que nous dépendons du Blanc, mais aussi des mots du Blanc.

- *Nhande ray kuery nhe 'em mponra 'i ikua iva 'e, nhe 'em o mbo 'u ko yvy py vae kueva 'e kue kue 'i.*

- Nous sommes en train d'élever nos enfants selon les coutumes des Blancs, et l'esprit des enfants est venu sur terre pour grandir comme guarani.

- *Ha 'e vae mbae 'i sa jara 'ata mba 'e nham pensa etere 'i ta javy.*

- Comment va-t-on maintenir ça si on pense tellement au système du Blanc?

- *Japy ta nha 'i va enram ka 'a guy py, porque ka 'a guy nhande ka 'a guy nra voi oeja Nhanderu meime oeja vyso 'i aeja vi oeja. Nhanderu mbanra même deja upe 'a yvy de jan ramon.*

- Notre place, c'est dans la brousse (auprès de la nature), parce que quand Dieu a créé la Terre, il nous a laissé la brousse et toute la création (les animaux).

- *Yvy oejan ramon entao deja pente 'im viso i re nha nhe mongam ru angam Nhamonga rua angam nhande ray 'i.*

- Dieu a laissé les bêtes pour qu'on se nourrisse, nous et nos enfants.

- *Ko ka 'a guy pe oeja tatu 'i, akuxi, upe 'a jaixa, ore kuery nro em 'noin jaixa 'i, ate taytetu, koxi 'i, mobrevi. Mborevi omim mokim ayvu so 'o gua 'ju.. A 'enrami o 'o on ny a 'e guy pe 'pe renda ingua deja vae kue.*

- Quand Dieu a fait la forêt, il a laissé plusieurs types d'animaux, des tatous, des agoutis, pacas, nous les appelons, dans notre langue, *jaxa 'i, taytetu, kaxi 'i, mobrevi*. Dans notre langue il y a deux noms *mborevi* et *so 'o guaxu* « grande chasse ». C'est ça qu'il a laissé.

- *Nda 'i katuiria nhamombompa ete porque jurua pe minha oeja aerami, porque moko im vepe oeja nhande kuery jurua kuery pe ja.*

- On ne peut pas laisser que ces choses finissent, parce qu'il a laissé aussi aux Blancs ses coutumes, il les a laissés aux deux, pour nous et pour eux.

- *Okare ymbanra ikua i vaenra vee kueri ovende ovy. Ae kuery ovende ovy.*

- Il a aussi laissé l'élevage à la campagne pour que les Blancs se nourrissent et pour qu'ils les vendent aux autres (les bœufs, le porc, etc.)

- *Aenrami jurua kuery oikua aovy ri rema aenrami ae o 'o oiny ojeupeupe.*

- Ça c'est l'ancienne coutume des Blancs qui encore aujourd'hui, ils ont appris ça il y a longtemps avec leurs prédécesseurs.

- *Ha 'e nhande kuery peixanda 'i katu 'i aenrami tekoa py 'py nha 'i vae nhande reko apy, Nha nha 'i vae jajo ramo caça, jajo uramo ka 'a guy gui jajo guero karu 'i, karu 'i vaeram nhany, pe 'ixa*

kuringue'i aejavi'i nham mboguapy pa'i va'i moim nim. Ojo'i ke'ire meme'i rami kua'i, ha'e tuja kue aenrami.

- On ne peut plus vivre comme ça dans notre village, nous tous, dans la communauté, on chasse dans la forêt pour manger avec la famille, tous les enfants assis côte à côte, les adultes et les mariés aussi.

- *Kua'i aenrami ha'agui ha'ema a nheté pe'ixa ko ija aguijde va'eram kuery koje povera oamy, nhanderu pyau'i ram kuery. Ha'e gui ko Yvyvu dju mirim, va'eram pe mba'exa, o Kunham Karai, mba'exa Yvyra idja tenondé kuery, mitam mirim kuery keringué mirim kuery ouguereko ara ka'e.*

- **Peut-être qu'après tout ça on arrivera à atteindre *aguyjde*.** Ceux qui ont vécu dans le passé, *Nhanderu Mirim*, ont poursuivi cet objectif, *kunham karai* e *Yvyra idja*⁸⁹ et conseillaient aux plus jeunes de demeurer unis et à atteindre l'*aguidje*.

- *Ha'e vymam oiku'a kuery mava'e mava'e ilha pypaoim, mava'e ypaum ilha mypa.*

- C'est pour ça qu'ils (*Nhanderu Mirim*) savaient comment atteindre *aguidje*, ils savaient dans quelle île ils devaient aller.

- *Vyra miko Yvydju Mirim hoamy vae hianran upea mbojapy hianran jaupity (alcançar) txe retanram kueru javy.*

- C'est ça qu'ils doivent faire pour atteindre *Yvydju Mirim* (ou *Yvy mara ey*). Nous aussi, on doit suivre ça, mes parents, pour **atteindre *aguidje***.

- *Ha'enrami py amombe'u imoiny'i katu kuara nha pensa djavy.*

- C'est pour ça que je dis comment faire pour atteindre *aguidje*.

- *Jurua ayvu revivé nhande kuai nda evei, nhande ayvu. Nhanderu ko'o mombe'u, nhande vype, nhande uram, nhande jurupypy oedja, nhande uram va'e kue, mbaeram nam mombo pariveta*

- On ne doit pas employer trop souvent l'idiome *jurua* parce que ***Nhanderu* nous a laissé notre langue dans nos bouches pour qu'on l'utilise**, alors on ne peut pas l'oublier.

- *Jurua kuery pé aerami avi jurua kuery aenrami ija kuery aenrami ija ayvu ranema vi ijdu rupypy omoim va'e kue, ha'e kuery, nami aeri*⁹⁰.

- C'est la même chose pour les Blancs, *Nhanderu* leur a laissé aussi leur idiome dans leur bouche, c'est comme ça.

Les Mbya affirment qu'ils voyagent aussi à la recherche d'endroits où existent des *Opygua* fortes « chamanes puissants » et où « le système est préservé, comme autrefois, car les plus âgés ne voyagent que pour chercher des villages où le *nhande reko* fonctionne, où il y a aussi des forêts préservées. Quand ils arrivent dans une communauté, ils envoient toujours des nouvelles des autres villages où ils sont passés, comparant les différences entre eux. Alors ils donnent beaucoup de conseils aux plus jeunes, font des critiques au *teko achy kuery*, les coutumes négatives qui sont l'influence des Blancs, cherchant ainsi l'union de tous les *tekoa*, à travers l'unité de *teko* », affirme Leonardo, qui souligne encore que la plupart des Guarani n'arrivent pas à parler de leur système parce que « ce sont des

⁸⁹ Ce sont deux types de chamanes, comme on le verra dans le chapitre consacré à la religion et la médecine.

⁹⁰ Cette expression est utilisée pour renforcer ce qui vient d'être dit et/ou terminer une phrase.

choses qui font partie de notre vie, alors, c'est difficile d'en parler⁹¹. Pour moi, c'est plus facile parce que je veux que les Blancs connaissent *teko* pour comprendre le Guarani. Je sais que quand le Blanc ne comprend pas quelque chose, il le détruit, et nous, on ne veut pas disparaître ». Donc, l'unification des villages ou *tekoa*, en *guara*, « territoire », c'est la conséquence directe de la communication entre les diverses communautés guarani, obtenue à travers ces déplacements constants. Selon les Mbya, chaque village a sa propre façon de maintenir sa culture vivante, cependant, comme tous les villages sont en territoire guarani, « *nhande reko katu*, notre bonne manière d'être, est le même pour tous, la différence c'est le mal ».

* * *

4.2 Les *tekoa* et les *guara*

Selon le dictionnaire de Montoya (1639/1876 : 363), *teko* signifie « fer, estado de vida, condicion, estar, costumbre, ley, habito »; (*ibid.* : 364) *tecocatu* ou *teco catupiri* signifie « buena condicion, buena vida libre ». Selon Melia (1990 : 36) *teko'a*, *tekoa* ou *tekoha* signifie la place où le *teko* est possible ou la façon d'être libre guarani, libre de se déplacer: « es el lugar donde vivimos segun nuestras costumbres ». Le *tekoa* est un espace où se produisent en même temps des relations économiques, religieuses et socio-politiques: « aunque parezca redundancia, hay que admitir, con los mismos dirigentes Guarani, que sin tekoha no hay teko » (Melia, 1991 : 64). Par conséquent, la terre n'est pas seulement une fin, mais aussi un moyen pour la continuité de *teko*. On peut alors demander *tekoa* à la terre où est placé le village guarani, ou, *amunda*, « pueblo, la vezindad de pueblos pequenos » (Montoya, 1693 : 34), en incluant les plantations, les fleuves et les forêts proches. L'expression « *guara* » indique « patria, parcialidad, paifes, region », selon Montoya (*ibid.* : 129-130) les Guarani « ponen el nombre del rio de que beuen, o lo de q. toma la denominacion, Paraguaiguara, los que fon del rio Paraguay... ». Le *guara*⁹² est une région toujours bien délimitée, généralement par les rivières. *Guara* est le territoire qui inclut tous les villages guarani dans une certaine région (comme le littoral)⁹³.

⁹¹ Cette remarque coïncide avec de l'« *habitus* » de P. Bourdieu (1972 et 1994), discuté ci-dessus.

⁹² Actuellement, les Guarani n'utilisent plus l'expression *guara*, car ils préfèrent les termes portugais ou espagnols, notre « terra » ou « tierra », respectivement.

⁹³ Il est important de rappeler que le territoire guarani du littoral brésilien doit être aussi analysé en fonction de l'ensemble des villages. Cette question sera abordée dans le chapitre sur les déplacements mbya.

Auparavant, les « familles étendues » ou « macrofamilles patrilinéaires », étaient dénommées *tei'i*, « généalogie », ou « partialités » (*cherei'i*, ou « mi parcialidad », selon Montoya, 1639/1876 : 376) par les Guarani; ou encore, *oie oguâmo guara*, ou *oyêpé oroycoguamo oroyco*, « nous sommes en partialité » (*ibid.* : 101 et 193), qui signifie les différences culturelles entre les peuples des divers *guara*. D'après Chase-Sardi (cité par Soares, 1997 : 154) à l'époque de la conquête, il y avait environ quatorze *guara* dans la région du Paraguay. Ces partialités comptaient jusqu'à 60 *ogpe guara*, « familles nucléaires » qui, à leur tour, avaient environ 6 membres, comme actuellement. Cependant, la famille étendue existe encore aujourd'hui sous forme diluée dans les petites habitations guarani (comme on le verra dans le chapitre sur l'organisation sociale). Le *tekoa* est formé d'une à six *tei'i* ou de 8 à 120 familles étendues, et le *guara* est constitué d'environ 40 *tekoa*, qui incluaient les points d'arrêt⁹⁴. L'unité du *guara* est établie à partir des *tei'i* à l'intérieur des *tekoa*, à travers l'*oreva*, qui signifierait la distinction entre « notre groupe ou partialité » (ou *nhande ava*, « nos gens » - selon B. Susnik, citée Soares, *ibid.* : 130) et les autres groupes. Le *oreva* est matérialisé et confirmé à travers des invitations à la réciprocité. Il est primordial de souligner que malgré le manque de continuité du territoire guarani et quelques différences culturelles et linguistiques, ce même type d'organisation est encore rencontré dans toutes les communautés mbya.

Les Guarani dénomment *ana'i* les frontières de leurs territoires, et *amotarey mbara anhaime yayco*, la frontière de leurs ennemis. En 1628, un missionnaire de la Réduction de São Francisco Xavier, nous fait part de la vision des Guarani sur ces frontières: « un cacique principal se ofrecio a llevarme asta cierta parte por donde en antigamente solia ir a cazar, diciendo que asta alli sabia ir no mas, i que de alli se volviera » (Soares, 1997 : 191)⁹⁵. L'occupation et la division de la Bacia Platina

⁹⁴ Sur les Guarani historiques, Roulet (1993 : 76-77) écrit: « ...los grupos guaranies residian en aldeas (o tekoa), que podian llegar a albergar hasta mil personas, y tal vez mas. Cada tekoa estaba integrado por varios tévy (linajes o familias extensas), cada uno de los cuales residia colectivamente en una gran casa, la maloca. Una sola maloca podia llegar a cobijar hasta 200 personas y un tekoa estaba generalmente conformando por un numero de entre cuatro y ocho casas colectivas, aunque esta cifra era extremadamente variable. El ambito de pertenencia mas inmediato de un individuo era su tévy de origen, que funcionaba a la vez como unidad economica ».

⁹⁵ « El territorio situado al Este del rio Paraguay hasta el océano Atlantico estaba en cambio mas densa y compactamente poblado por diversas parcialidades de una misma etnia, que no compartian, sino de manera excepcional, el control del espacio con otros grupos: los agricultores guaranies. Los numerosos rios que surcan la region, desde el Mato Grosso hasta desaguar en el Parana o el Paraguay, habian sido la via por excelencia de dispersion de las primeras oleadas pobladoras, que asentaron sus aldeas preferentemente en los bosques de galeria que los bordeaban. Si bien se instalaron en forma definitiva en una amplia region que se extendia entre los 22 o los 25 o y medio de latitud Sur, y entre el rio Paragay y el Atlantico, varios grupos siguieron migrando; algunos hacia el Sur, asentandose sobre la margem izquierda del rio Parana y en el delta que forma su desembocadura; otros hacia el Oeste, donde los frenaron la cordillera de los Andes y las tropas incaicas. Podemos hablar entonces de un gran 'area nuclear', habitada de modo exclusivo (si bien a

en *tekoa* e *guara*, si l'on considère la longue durée de la présence Guarani dans cette région, nous renvoie à la question de la guerre et de l'anthropophagie, qui, outre les caractéristiques intrinsèques à l'organisation sociale, pourrait aussi trouver leurs racines dans des éléments dérivés de l'adaptation écologique. En effet, les réglementations instituées pour maintenir les limites des *tekoa* étaient très rigoureuses, et la suppression du *tekoa kuaaha* « droit d'usufruit du territoire » fut la raison d'être du conflit guerrier. D'après les informations des Jésuites qui avaient été dans les quatre régions guarani (*Guaira*, *Itatim*, *Tape* et *Uruguay*) pendant la période de la colonisation, les *guara* étaient menés par un leader important de grand prestige politique et religieux. Ces « Caciques Majeurs » auraient sans doute dominé les principales rivières (et leurs affluents) de la région occupée par les Guarani. Les *guara* sont encore aujourd'hui de grandes alliances multicommunautaires entre les villages ou *tekoa*, qui, à leur tour, sont des agglomérations de *tei'i*. L'ensemble de tous les *guara* constitue finalement la terre guarani, qui est l'espace territorial où ils circulent encore. Outre les liens de parenté et de réciprocité à trois niveaux : *guara*, *tekoa* e *tei'i*, les catégories de classement de domination du territoire reflètent également d'importantes questions écologiques.

* * *

4.3 Les aspects écologiques

Bartolomeu Melia (1990 : 14) souligne que la culture guarani est née dans la forêt amazonienne: « Los movimientos de migracion, originados en la cuenca amazonica, se habran intensificado, motivados tal vez por un notable aumento demografico, en una época que coincide con el comienzo de nuestra era, hace 2000 mil anos. Esos grupos que conocemos como Guarani, pasaran a ocupar las selvas subtropicales del alto Parana, del Paraguay y del Uruguay medio ». Selon l'archéologue J.P. Brochado (1989 : 69), les sociétés tupi-guarani se sont développées dans la forêt tropicale. Roulet (1993 : 36) fait une description très minutieuse de la région de l'ancien Paraguay, occupée par les différents groupes guarani⁹⁶. Les anciens Guarani choisissaient surtout des endroits au climat humide

menudo discontinuo, en funcion de las diferentes adaptaciones ecologicas posibles) por los Guarani y de regiones 'periféricas', donde éstos debian compartir y, frecuentemente, competir por el espacio con otras etnias... » (Roulet, 1993 : 45).

⁹⁶ « Hacia el Este, el reborde occidental de la Meseta de Brasilia define un relieve ondulado, tapizado con todos los tonos del verde. Las ultimas estribaciones de ese macizo, orientadas de Norte a Sur, foram las

et mésothermique, tropical et sub-tropical, aux étés chauds, à la température moyenne entre 18 et 22 degrés *Celsius*, et en hiver à la moyenne entre 10 et 20 degrés *Celsius*, à indice pluviométrique entre 1 200 et 2 020 millimètres. Peu de villages se situent au delà de 400 mètres d'altitude et de 300 mètres de distance des cours d'eau, fleuves, lacs ou d'océans. On n'a trouvé aucun site archéologique guarani en dehors des forêts. Les régions occupées possèdent des conditions semblables de flore et de faune, favorables au développement de l'agriculture. Les terres du bassin des fleuves Paraguay, Parana et Uruguay occupées par les Guarani étaient très fertiles et très favorables à la culture du maïs, du manioc et de plusieurs espèces de haricots, de la citrouille, des pommes de terre et de l'arachide. Selon Brochado (1989 : 11-27): parallèlement à l'agriculture, « l'activité de collecte consistait en des végétaux nourrissants, médicinaux, matières premières qui faisaient partie de l'inventaire stratégique de la vie matérielle des Guarani. La pêche, la collecte et la chasse des animaux étaient les compléments présents dans ces régions ». Nous pouvons donc parler d'un habitat ou de terre guarani, avec des caractéristiques spécifiques et constantes, en dehors duquel il sera difficile de rencontrer ces populations (comme autrefois). Les données archéologiques et historiques montrent l'occupation de certaines terres comme un élément constitutif du *teko* ou façon d'être guarani (Melia, 1990 : 34).

Actuellement, les Guarani habitent encore dans des endroits au climat humide, se fixant davantage au bord des rivières et des lacs, à l'intérieur ou à proximité des forêts tropicales, où il existe une quantité de plantes et d'animaux qui leur sont familiers et où ils puissent aussi expérimenter l'utilisation de nouvelles plantes et d'autres animaux semblables à ceux qu'ils connaissent déjà, augmentant ainsi la quantité d'espèces connues. Selon Lévi-Strauss (1962 : 15) « ...les espèces animales et végétales ne sont pas connues, pour autant qu'elles sont utiles: elles sont décrétées utiles ou intéressantes, parce qu'elles sont d'abord connues ». La caractéristique « prescriptive » de cette société permet l'élaboration d'un inventaire des équipements et des stratégies de culture, de chasse, de pêche, etc.,

cordilleras que actualmente se denominan Amambay, San Joaquín, Caaguazú y Jesús. Sus máximas elevaciones alcanzan los 700 m. de altura, y degradan luego suavemente hacia el Sur. Estas sierras dividen las aguas entre los ríos Paraguay y Paraná. Entre ellas y el primero se forma una llanura aluvial, salpicada de colinas que emergen como islotes. Al Oeste, en cambio, más allá de la costa baja, llana y anegadiza, en una franja de 5 a 10 km. de ancho, se extiende una vasta llanura sedimentaria cubierta de arcillas impermeables y de vegetación achaparrada, surcada por ríos de régimen escaso y curso irregular, que se prolonga hasta los contrafuertes andinos: el Chaco... El clima en toda la región es cálido tropical, con lluvias muy abundantes durante todo el año en la región oriental (llegando a los 2000 mm.), que disminuyen gradualmente hacia el Noroeste. Este régimen de lluvias permite el desarrollo de una vegetación muy variada: una estepa de gramíneas cubre los terrenos aluviales, mientras que, bordeando el curso del Paraguay y sus afluentes, crece un típico bosque en galería, con árboles de enormes dimensiones, como los lapachos, pteribies y timbos, y los arbustos silvestres de yerba mate.. Al Norte del río Ipané el paisaje cambia para dar lugar a los matorrales arbustivos, mientras que la vegetación de la selva sigue subsistiendo sobre las colinas » (Roulet, *ibid.* : 37).

qui furent reproduites pratiquement durant trois millénaires (Noelli, 1993 : 152-153).

L'étude de ces classifications a été possible grâce à Montoya (1639/1876), qui inventoria exhaustivement dans ses dictionnaires les définitions symboliques et pratiques des Guarani du XVe. Ce fut Montoya qui publia la première grande liste de plantes originaires de l'Amérique du Sud en guarani, avec 179 noms, dont 75 correspondaient à des plantes de collecte, comestibles et d'usage divers, 25 étaient des genres distincts introduits par les Européens: « en superposant les ressources alimentaires animales et végétales, on peut constater ... que les Guarani disposeraient de plus de 1 000 items de consommation le long de l'année, parmi les ressources cultivées » Noelli (1993 : 6). Dans la littérature consacrée aux Guarani, 305 plantes destinées à l'usage alimentaire ou à la fabrication d'objets sont mentionnées. Parmi les Mbya d'Argentine, 639 plantes furent identifiées, dont 590 avaient un nom et 438 seulement étaient utilisées (*ibid.* : 132). Cadogan (1955 : 10) a classé plus de 400 noms de plantes utilisées par les Guarani du Paraguay, dont 178 arbres et 198 plantes médicinales. La liste la plus exhaustive, comptant plus de 1 200 noms de plantes, fut présentée par Bertoni (1940) et par Gatti (1985, cité par Melia, 1987).

Présentement, les Guarani ne possèdent pas de terme équivalent à flore ou quelque niveau de classification initiale plus inclusive. Le nombre de végétaux récoltés aujourd'hui dans les domaines de la végétation secondaire, ou dans les forêts primaires, est assez expressif si on le compare aux listes actuelles élaborées par les ethnobotanistes d'Amazonie (Noelli, *ibid.* : 241 et 308). En effet, pour un total de 305 espèces distinctes qui possèdent au moins 655 emplois différents, on peut compter: 168 fruits comestibles crus, rôtis, cuits, fumés; 74 feuilles, trognons, bulbes, bourgeons, semences et racines; 49 champignons; 155 plantes médicinales aux 81 effets thérapeutiques différents; 209 utilisées comme matière première pour la fabrication d'objets ou autres emplois comme le bois, etc. Il est important de rappeler que ces chiffres ne se réfèrent qu'aux items liés à la subsistance et à la culture matérielle d'usage quotidien et non de rituel⁹⁷.

Nous enregistrons que les Mbya possèdent un système particulier de classification des végétaux, en fonction de leur utilité, physionomie et de la géomorphologie de leurs régions. Leurs classements comptent 14 catégories qui mettent en évidence les traits distincts les plus significatifs entre les plantes, en fonction de l'observation des similarités et des différences de la structure morphologique et de la longueur de la tige:

⁹⁷ Voir les listes de ces végétaux dans les chapitres sur l'économie (les plantes comestibles) et la médecine guarani.

- 1) *ka'a*, « herbes »;
- 2) *Yvyra*, « arbres »;
- 3) *Ysypo*, « lianes »;
- 4) *Kapi'i*, « herbes ou quelques espèces de fourrage »;
- 5) *nhanhoty pavenregua*, « plantes cultivées »;
- 6) *bromelias*, ou *Yvyra rehegwa*, « parasites et orchidées » (plantes sans tige aux racines aériennes, qui poussent sur les arbres);
- 7) *Poam*, « plantes utilisées à des fins médicinales »;
- 8) *Poram* ou *nhemongara'i va'era*, « les végétaux sacrés utilisés dans les rituels (plantes créées par les Dieux qui se développent au ciel pour alimenter ceux qui y vivent, par exemple, le maïs);
- 9) *Yvy rehegwa*, « mousse »;
- 10) *Adjaka peguaram*, « les végétaux utilisés par l'artisanat »;
- 11) *Djape'aram*, « utilisé comme bois pour le feu »;
- 12) *O'o djadjapoaguam*, « bois pour la construction des maisons »;
- 13) *mymba'ipeguaram*, « ceux utilisés pour attirer les animaux sauvages » (par exemple, le *jenipapo*, *Zanthaxylum rhoifolium*);
- 14) *Mba'evera nda'eve'i*, « végétaux non utilisés ».

En plus de la recherche de nouveaux domaines, les Guarani pratiquent le maniement de l'environnement pour améliorer la récolte et la préservation du sol. La productivité des moissons, introduit de nouvelles espèces végétales et augmente la quantité de la population des espèces⁹⁸. Ces végétaux, insérés exprès dans la plantation peuvent être inclus dans la succession secondaire, définie comme étant le processus par lequel une communauté de plantes envahit une surface ouverte et concourt au processus de revégétation. Cette succession secondaire serait à l'origine des « forêts anthropogéniques », surfaces maniées afin de fournir des végétaux utiles et d'attirer le gibier (selon Balée, cité par Melia, *ibid.* : 152 et 251). L'économie agricole reflète la connaissance profonde, fruit de l'incessante étude de l'environnement par les Indiens. L'occupation et l'usage de la terre étaient l'objet d'une exploitation pragmatique, ce qui est bien clair aussi bien au niveau linguistique qu'au niveau des techniques agricoles. De ce fait, la richesse de la langue guarani dans la désignation de divers types de terre et de sols, de forêts, d'espèces végétales et les caractéristiques écologiques d'un lieu indique une profonde connaissance théorique et pratique de son terroir. Lorsqu'il quitte une

⁹⁸ « Maniement forestier » est l'usage combiné de cultures annuelles et pérennes en divers lieux de domination d'un village. L'aménagement, selon les auteurs (Anderson et Posey, 1985) est la modification de plantes et/ou d'animaux susceptibles d'intérêt pour l'homme (Noelli, 1993 : 260).

région, le Guarani « ne laisse aucun désert derrière lui » (Melia, 1990 : 36). L'agriculture, et pourquoi pas, l'agronomie guarani, furent pendant un certain temps la plus pratiquée par les paysans européens qui occupaient les régions guarani, et avec de bons résultats. En effet, ceux-ci se rendirent compte qu'elle était la plus appropriée pour les nouvelles terres conquises (*ibid.*). Cependant, avec l'introduction d'un autre système économique représenté par les grandes propriétés, la connaissance écologique que les Guarani détenaient avec créativité durant des millénaires fut déséquilibrée et ébranlée, ce qui peut signifier *yvy mara* ou « le mal de terre ».

Des documents du XVe et du XVIe siècles concernant l'occupation de l'Amérique du Sud par les Européens, nous font part de la mobilité des villages des peuples tupi-guarani en fonction du contexte, en particulier des tensions provoquées par les envahisseurs. Toutefois, quelques auteurs adoptèrent le modèle de A. Métraux (1979) qui expose des exemples de déplacements de villages faits par les Guarani, pour interpréter les phénomènes socio-culturels, sans se soucier du contexte local et historique. Des évidences archéologiques démontrent que ces derniers occupaient pendant longtemps le même local où était installé le village:

La arqueologia Guarani, sobre todo, a través de los hallazgos de cerámica y localización de antiguas aldeas, ofrece dos tipos de evidencias: los Guarani son pueblos cuyo radio de acción abarca una amplia geografía, con migraciones eventuales a regiones muy distantes y con desplazamientos frecuentes dentro de una misma región. No propiamente nómades, sino colonos dinámicos. Los Guarani ocupan, tierras con características ecológicas muy constantes; de hecho, las tierras más aptas para sus cultivos de maíz, mandioca, batata y calabazas. Esas tierras ofrecen un horizonte ecológico bastante bien definido, cuyos límites difícilmente son quebrantados. Se puede hablar con mucha propiedad de una « tierra Guarani », que raramente se desmiente (...) es el Guarani quien hace su tierra (...) la tierra Guarani vive con los Guarani que en ella viven. (Melia, 1991 : 64-65)

Quelques conclusions générales importantes sur l'écologie guarani peuvent être déduites à partir de ce qui précède: a) le développement des plantations possède des caractéristiques semblables à celle de la végétation forestière; b) la culture des végétaux est basée sur le principe de consortium de différentes espèces; c) dans les grandes surfaces, les terres ne sont pas abandonnées après des années de culture, car cette dernière est conçue pour recevoir des plantes qui se reproduisent durant des années (ex.: patates douces, jusqu'à 5 ans, fruits divers, plantes médicinales, matière première pour l'artisanat, etc.); d) ces terrains sont transformés postérieurement en des locaux de chasse et cueillette de fruits (les Guarani préfèrent installer leurs pièges dans ces locaux); e) les villages changeaient et changent encore d'emplacement en fonction de raisons culturelles ou de contact, et non en raison de l'épuisement des sols et de la faune (Noelli, *ibid.* : 244). Alors qu'ils installaient et maniaient

successivement les nouvelles surfaces de plantation au long des années, le rayon d'action des activités de subsistance devrait augmenter peu à peu. Il ne serait pas nécessaire de changer le village d'emplacement. Il est important de souligner encore que la plantation n'est pas le seul endroit où l'agriculture peut se développer, il y a les clairières, les bords de forêts, les chemins⁹⁹, etc.

De ce fait, il existe des différences radicales entre les concepts d'agriculture indigène et l'agriculture intensive d'origine européenne, étant donnée que l'exploitation et le maniement du sol dans les deux cultures, indigène et occidentale, est presque incompatible¹⁰⁰. A titre d'exemple, le consortium de différentes espèces est une des solutions technologiques les plus efficaces de l'agriculture indigène car la diversité des cultures préserve le sol (les cultures sont protégées de l'action du gel, du vent et de la pluie) et permet la récupération de l'environnement. L'objectif du consortium serait aussi l'augmentation de la population de certaines espèces d'intérêt économique et/ou symbolique. Une autre caractéristique intéressante des Mbya (lorsqu'ils possèdent les terres adéquates!) est la technique de « *pousio* », c'est à dire l'interruption des activités de plantation pendant 20 ans minimum, sur une certaine bande de terre, tout en ouvrant d'autres terrains à cultiver dans d'autres locaux, ces anciennes terres seraient destinées surtout aux activités de collecte. Le résultat de ces opérations d'aménagement de l'environnement est dénommé « forêts anthropogéniques », par exemple: l'existence de certains types de palmiers et autres végétaux à l'intérieur d'une forêt confirme la présence d'anciens villages, car ces palmiers ne sont jamais rencontrés dans les forêts primaires (selon Balée, cité par Noelli, 1993 : 294).

Actuellement, dans les villages mbya, on observe plusieurs espèces de végétaux comestibles dans une même plantation, comme par exemple: une variété de *awaty* « maïs » (*awaty dju*, « maïs jaune ») avec des haricots; d'un autre type de maïs (comme le *awaty tim*, « maïs blanc ») avec des arachides; du manioc avec la « patate douce », etc. (ce sujet sera abordé dans le chapitre sur l'économie et la réciprocité). Les Guarani plantent plutôt dans les clairières des forêts, comme d'ailleurs au XVIIe: « ... les indiens ne sèment pas dans des champs ouverts, car la terre y est usée et les semences n'y poussent pas. Mais, comme dans les forêts la terre est protégée par les arbres, elle s'y conserve plus humide et fertile, fournissant des fruits en abondance » (M. Duran, cité par Noelli, 1993 : 291).

⁹⁹ Les « chemins indiens » présentent un intense maniement de l'environnement et une possibilité d'augmentation dans la production de nourriture, car dans ces chemins étaient plantées des espèces alimentaires, d'herbes médicinales, etc. (selon D. Posey, cité par Noelli, *ibid.* : 270 - ce thème sera abordé dans le chapitre sur les déplacements des populations guarani).

¹⁰⁰ Il est important de rappeler ici qu'il n'existe pas de commune mesure entre les degrés de préservation et de destruction du sol générés par l'agriculture occidentale (notamment dans la monoculture) et par l'agriculture indigène (Noelli, *ibid.* : 261-262).

Selon *M.I. Ladeira* (1992 : 57 et 188), la grande peine éprouvée par les Guarani, c'est la destruction des forêts encouragée par la société elle-même qui, à son tour, défend la préservation de l'environnement, contribuant à l'appauvrissement et au manque d'alternatives pour les Mbya, qui, malgré tout, continuent à se considérer des *Kayngua* « indiens des forêts » et à lutter pour leur préservation: « ici c'est notre territoire, laissez-nous veiller sur les forêts et nous en occuper, ainsi elles ne finiront jamais » (*Karai Mirim*, village de *Morro dos Cavalos*, 1996). Les Mbya ressentent un profond respect et une grande vénération envers la faune et la flore de la terre, considérée comme un être vivant. Ils conçoivent les pierres comme étant son squelette, les collines et les montagnes comme un diadème de plumes et la végétation comme ses poils¹⁰¹. Selon les Mbya: « le monde est pour tous, le Blanc ne peut pas en finir avec le Guarani... les Blancs ne doivent pas être jaloux des forêts car nous n'allons pas faire de mal aux forêts, nous n'allons pas faire comme les Blancs, car nous n'allons pas faire de mal à nous-mêmes » (Ladeira, *ibid.* : 154). Enfin, en suivant les paroles de Crépeau (1993b : 75), « ...l'humain et l'impact historique de ses activités économiques font pleinement partie de la constitution de l'écologie d'une aire donnée ».

* * *

4.4 La langue guarani

Selon Melia (1991 : 14) « el Tupi-Gurani, como lengua y como cultura, es una rama del tronco tupi mas antiguo, a partir del cual toma características propias u diferenciadoras, probablemente desde el primer milenio antes de Cristo, unos 3000 a 2500 años atrás ». Vu le manque d'informations archéologiques, les mots guarani sont les seules possibilités de connaissance de leur culture et de leur vie quotidienne. En se référant aux Guarani du XVII^e siècle, Montoya (1639/1985 : 52 et 183) signala la capacité rhétorique des leaders: « Beaucoup ennoblissent l'éloquence du parler, tant ils estiment leur langue, et avec raison, car on ne peut que louer tous ses mérites. C'est grâce à elle qu'agrègent gens et vassaux: elle les rend nobles, eux et leurs descendants ». Cet auteur rapporte que

¹⁰¹ Comme on verra dans le chapitre sur religion et médecine, chez les Guarani: « el reino vegetal es objeto de la misma devocion (que el reino animal), concebida como es la vegetacion a la manera de piel y pelo del cuerpo de la tierra » (Melia, 1990 : 56).

de nombreux prêtres de la compagnie de Jésus connaissaient profondément la langue guarani, qu'ils utilisaient dans la conversion religieuse.

Comme on l'a vu dans le chapitre consacré à l'histoire guarani, au XVIII^e la langue guarani était à ce point parlée sur le littoral sud du Brésil que le gouvernement l'a interdite le 12 octobre 1727, de peur qu'elle ne supplante la langue nationale (Boiteux, 1912 : 45). On croyait alors que l'interdiction de la langue guarani éviterait ainsi l'isolement de ces Indiens du monde hispanique et portugais (Kern, 1982 : 120-123). La monarchie instaura l'enseignement de l'espagnol dans les Doctrines de 1743. Selon Kern (*ibid.* : 124), quelques auteurs affirment que le Guarani était le seul moyen de communication dans les Missions, avec des buts politiques et économiques, car les prêtres craignaient la diffusion « d'idées dangereuses ». Ils contrôlaient donc le flux d'informations entre les Guarani des missions et la population d'origine européenne. Selon cet auteur (*ibid.*), le maintien de la langue guarani aurait eu ainsi deux effets importants: « d'une part l'assujettissement des indigènes à la domination des Réductions, et d'autre part l'affirmation culturelle des Guarani et la sauvegarde de leur patrimoine linguistique, préservé jusqu'à nos jours ». Dans le cas des Mbya, la langue représente une véritable barrière entre la société indigène et le monde des Blancs, car le manque de connaissance de la langue espagnole ou portugaise rend difficile l'usage de symboles de communication dans un sens large et la pleine compréhension des institutions européennes¹⁰². Par conséquent, l'existence d'une majorité d'Indiens non bilingues, qu'on empêchait souvent de parler l'espagnol, facilitait leur domination par les Jésuites et par le gouvernement colonial.

Lors des premières décennies de ce siècle, J. Vellard (1933 : 329) montra que les Mbya-guarani conservaient encore leur langue, et qu'ils la parlaient entre eux: « presque tous les hommes parlent ou comprennent le Guarani usuel du Paraguay, mais entre eux ils conservent l'usage de leur dialecte propre, seule langue comprise et parlée par la plupart de leurs femmes... Le *mbwiha*, ou mbya, est un dialecte guarani... se rapprochant par beaucoup de ses caractères des dialectes guarani en usage dans les anciennes Réductions du Paraguay. De nombreux termes employés par les *Mbwiha* sont inconnus au Guarani moderne du Paraguay. Un Paraguayen du peuple suit difficilement une conversation à une vitesse normale entre deux *Mbwiha*; en faisant répéter lentement chaque phrase, il en comprend le sens général mais bien des expressions lui échappent ».

Nos données de terrain indiquent qu'actuellement, les Mbya ont conscience de l'importance de la

¹⁰² Cependant, il est bon de rappeler que chez les Paraguayens, la langue guarani était plus parlée que l'espagnol aux XVII^e et XVIII^e siècles et est encore aujourd'hui l'une des plus parlées dans ce pays.

langue comme facteur de continuité de leur système culturel. Ils parlent encore chez eux seulement le Guarani, dans leurs villages et à l'extérieur, même en présence des étrangers; toutefois les Mbya parlent portugais (ou, espagnol, selon le contexte) avec les Blancs¹⁰³. Dans la majorité des écoles des villages, maintenues par des organisations religieuses (comme le « Summer Institute of linguistics »), les enfants et les adolescents sont alphabétisés avec des règles d'orthographe appliquées à l'idiome guarani, notamment avec des brochures et des traductions de textes de l'évangile, et quelques graphies en portugais (ou espagnol, selon le cas) ont déjà été incorporés¹⁰⁴ (voir le tableau de la phonétique mbya-guarani dans la page suivante).

¹⁰³ Sur la question du bilinguisme chez les Guarani et les Paraguayens, voir aussi Roulet (1993 : 272-273).

¹⁰⁴ Outre le dictionnaire de Montoya, nous avons utilisé également le *Vocabulario do Guarani - Dialetto Mbya do Brasil*, de Robert A. Dooley (du Summer Institute of Linguistics), corrigé et mis à jour par nous-mêmes durant ces dix années de travail.

Tableau I: La phonétique mbya-guarani

Phonèmes	Symboles orthographiques	Ambiances	Sons pareils
Consonnes			
/p/	p	tous	porte
/t/	t	tous	toucher
/k/	k	tous	café
/kw/	ku	tous	coin
/m/	mb	avant les voyelles orales	combien
	m	avant les voyelles nasales	mes
/n/	nd	avant les voyelles orales	candide
	n	avant les voyelles nasales	non
/g/	ng	avant les voyelles orales	longue
	n	avant les voyelles nasales	langue
/gw/	gu	au début du mot,	<i>ungüento</i> (en portugais)
		avant les voyelles orales	il n'y a pas en français
		au milieu du mot,	<i>água</i> (en portugais)
		avant les voyelles orales	(il n'y a pas en français)
		avant les voyelles nasales	long way (il n'y a pas en français)
/g/	g	tous	gomme
/v/	v, u	avant les voyelles /e/, /i/	vélo
		avant les voyelles /a/, /o/, /u/, /i/	woman (il n'y a pas en français)
/r/	r	tous	repas
/ñ/	j	avant les voyelles orales	John (en anglais)
	nh	avant les voyelles nasales	campagne
/ts/	x, ch	avant les voyelles /a/, /e/, /i/	cheese (en anglais)
		avant les voyelles /o/, /u/	il n'y a ni en français ni en anglais
Voyelles			
/a/	a	orale	pas
		nasale	tant
/e/	e	orale	quai
		nasale	amém
/i/	i	orale	cri
		nasale	shopping
/o/	o	orale	vélo, nord
		nasale	vont, champ
/u/	u	orale	moule
		nasale	il n'y a ni en français ni en anglais
/y/	y	orale	avec la bouche et la langue préparées à la prononciation d'un /i/, mais ayant pour but la prononciation d'un /u/
		nasale	il n'y a ni en français ni en anglais

4.5 *Jakore* et *nhande apu*, les « jeux » mbya

À titre de survie, les Mbya ont développé au cours des siècles des mécanismes discursifs assez importants: le *jakore* (*ja*, « nous »; *kore*, « simuler »; ou « nous trompons »); et le *nhande apu*, *mba'e momba'u* (« mensonge », ou « mentir »)¹⁰⁵. Ces guarani ont fabriqué leur propre image, cherchant à convaincre les Blancs qu'ils sont de pauvres chrétiens et/ou « des Indiens civilisés ». Ce dispositif a comme objectif la dissimulation de leurs caractéristiques culturelles car: « si l'Indien arrive à convaincre le Blanc qu'il est déjà chrétien, catholique, protestant, qu'il n'a plus son ancienne religion, qu'il ne parle plus son ancienne langue, qu'il n'a plus les anciennes mœurs, alors le Blanc est heureux et ne poursuit plus les Indiens, le laissant vivre en paix dans la forêt comme *Nhanderu* l'a voulu ». D'après Augusto da Silva, cacique du village de Massiambu, à Santa Catarina, « *apu* ou *mba'e momba'u reire'i* veut dire que 'nous allons mentir aux autres' »; et que « *jakorepa* est 'tromper', 'ruser', c'est un mensonge mais ils croient que c'est la vérité; c'est le contraire de *idjayvy awiete gua*, 'je dis la vérité', *awiete* veut dire 'vérité'. Cela est possible parce que le mot guarani peut être utilisé de différentes manières, alors on peut tromper »¹⁰⁶. Enfin, il déclare que le Guarani est toujours d'accord avec le Blanc et que ce fait serait plutôt un type de « stratégie de résistance ». Lorsqu'ils sont face aux étrangers ils « font les innocents » ou « font semblant de ne pas savoir », ils jouent le jeu de « tromper ». Lorsqu'ils sont interrogés par les étrangers, (comme: religieux, fonctionnaires d'institutions philanthropiques, agents du gouvernement, médecins, infirmiers etc., à l'intérieur ou à l'extérieur des villages) ils utilisent souvent le *jakore* et le *nhande apu* principalement pour les aspects les plus importants de leur culture (religion, rituels, etc.). A ces occasions, ils répondent affirmativement; ils démontrent être toujours d'accord avec les étrangers, acceptant leurs faveurs, essayant de rendre l'entretien le plus bref possible. Cette attitude est aussi adoptée envers les anthropologues et autres chercheurs (voir aussi Litaiff, 1996).

Pierre Bourdieu (1994 : 239-241) critique certains chercheurs qui, selon lui, soi-disant pour produire

¹⁰⁵ Selon la traduction des Mbya; confirmée par le *Vocabulario guarani, dialeto mbya* (1982 : 35, 91 et 279). À la page 251 du même dictionnaire, on rencontre l'expression *mbotavy*, qui signifie aussi « tromper ».

¹⁰⁶ Comme beaucoup de mots guarani sont polysémiques, à titre de stratégie, les Mbya choisissent une signification pour un mot en dehors du contexte, dont l'objectif est « dévier » l'attention de l'étranger de ce qu'ils veulent voiler.

la théorie de la pratique indigène, ne font que reproduire « un des produits les plus achevés de la dialectique de l'usuel et de l'officiel... les agents visent à produire les apparences de la conformité (en acte ou en intention) à une règle universelle lors même que leur pratique est en contradiction avec la règle ou qu'elle n'a pas pour principe l'obéissance pure à la règle ». Cependant, selon Marcel Mauss (1968 : 195), les tabous sont faits pour être violés. Donc, la transgression est concevable ou même recommandée dans certaines situations. Selon Bourdieu, la référence à l'universalité des règles générales cherche la légitimation des usages et le fondement de tous les choix particuliers. Bourdieu (1972 : 95-97) utilise la notion de « **piège idéologique** » pour critiquer l'anthropologue qui, selon lui, prend trop au sérieux les discours indigènes: « on risque de donner un simple écran idéologique pour la norme ou la règle de la pratique; à trop s'en défier, on risque d'ignorer la fonction sociale du mensonge... le discours indigène et par voie de conséquence, conforme à la représentation mythico-rituelle de la division du travail entre les sexes, et, en particulier, de la fonction impartie à l'homme et à la femme dans les rapports entre les groupes... La projection des catégories de la pensée mythique sur les relations de parenté produit des oppositions qui seraient relativement irréelles si les divisions qu'elles engendrent ne correspondaient à une division fondamentale de la politique domestique... ». En résumé, Bourdieu (*ibid.* : 101-107) remarque que ces incohérences apparentes du discours des informateurs est une propriété constitutive de l'image que tout agent se fait de sa propre pratique, et que la victime est l'ethnologue. Les « Jeux de mensonges intéressés » sont donc des stratégies pour: a) éviter le contact avec la population blanche; et b) transmuter des relations utiles en relations officielles, en donnant une illusion de l'action comme fait, pour confirmer les hypothèses que l'ethnologue fait de la pratique.

Leonardo G. da Silva observe encore: « *Jakore* est une stratégie des Guarani pour tromper, cherchant toujours à ne nuire ni au Blanc ni à eux-mêmes. C'est la façon qu'ils ont trouvée pour préserver notre système. *Jakore* est un détour, ce n'est pas pour tromper méchamment mais tromper pour préserver **notre histoire**, notre connaissance de la nature et des herbes. **Et ces choses de la nature, les plus âgés n'aiment pas en parler, sinon un jour, les Guarani ne seront plus utiles aux Blancs.** Le plus important, c'est que grâce à ces stratégies les Mbya arrivent à maintenir les Blancs en dehors de notre culture. Ces secrets peuvent ouvrir les portes du système guarani, et ça c'est dangereux pour nous, ce sera la fin de notre individualité. C'est pour ça qu'on sait qu'il n'existe presque aucun Blanc qui connaisse vraiment le Guarani, ses mystères, personne ne les connaît, ils ne savent que ce qu'ils arrivent à voir, parce que le système guarani est beaucoup plus grand qu'on ne le croit. Même si le Jurua dit qu'il connaît, il ne connaît pas vraiment, il connaît seulement un peu. Moi même, je vois beaucoup de « déviations » dans les livres que j'ai lus sur les Guarani, dans presque tout ce que j'ai

lu c'est comme ça. Souvent l'histoire est vraie, mais au moment de conclure je vois qu'il y a un changement, ça c'est notre secret. Le Jurua connaît ce que le Guarani lui permet de connaître et ça ne sert à rien d'insister en disant qu'il connaît. Ça a toujours été comme ça et ça va continuer, tout est dans le *nhande rekoram idjypy*, parce que c'est la volonté de *Nhanderu Tenondegua*, notre Dieu, alors on le suit. L'Indien qui ne le respecte pas doit quitter le village, pouvant même mourir. Mais on sait que de la part du Jurua c'est la même chose, leur système est toujours plus grand qu'on ne le croit, nous non plus on ne le connaît pas bien, c'est comme ça ».

Le discours ci-dessus et d'autres encore, comme celui du Mbya Inacio Eusébio (« c'est pour cela qu'on fait tous toujours les mêmes choses, toujours suivant Dieu jusqu'à *Yvy mara ey* » - vu ci-dessus) démontrent la conscience qu'ont les Mbya sur la nécessité de déterminer la bonne distance entre idéal et pratiques. Le *jakore* et le *nhande apu* en tant que ressources de résistance, tout comme l'éloignement géographique, la préservation de la langue, etc. (Litaiff, 1996 : 53), constituent des mécanismes de contrôle efficaces d'attitudes individuelles, visant la correction des déviations. Les Mbya reconnaissent la transformation constante subie par leur système *nhande reko*, ainsi que la nécessité d'y adapter les facteurs externes, de cette façon, la forme est renouvelée tout en maintenant sa structure. Selon Leonardo: « dans ce cas, le mot approprié est 'perfectionner'. L'idée est de modifier un peu pour ne pas décaractériser tout d'un seul coup, gardant ainsi notre ancien système. Aujourd'hui, on voit apparaître beaucoup de choses de la culture des Blancs qu'on ne connaissait pas. Et puisqu'on ne peut pas les éviter, on devrait s'arranger pour faire ces changements de façon à sauver notre culture et notre façon de vivre. Moi personnellement, je crois que c'est comme ça, il y a des choses qui changent, mais le principal reste. Comme ça, on arrive à préserver notre religion, notre langue... Tout ça parce qu'on a un code de lois dans le *nhande rekoram idjypy*, qui montre comment nos gens doivent vivre. Ce sont les plus âgés qui enseignent car ils sont *arandu*, sages »; ils nous montrent comment vivre en contact avec d'autres cultures et comment la nôtre ne peut pas s'éteindre. On ne peut pas oublier ça, on doit toujours découvrir une manière de nous mettre en rapport avec les autres. Ça c'est un problème central pour la survie de *nhande reko*. C'est pour ça qu'on utilise toujours le *Jakore*. De cette façon, nous continuerons à vivre comme Guarani et suivant le *tape mirim*,¹⁰⁷ 'notre chemin', qui est le chemin du Mbya ».

¹⁰⁷ Ici il fait référence à un épisode du « Mythe des Frères » qui sera analysé plus tard, dans le chapitre sur les mythes guarani.

4.6 Les Mbya, les Chiripa-guarani et les autres Indiens, la question de l'altérité

Malgré 500 ans de contact avec la civilisation occidentale, les Mbya sont, parmi les groupes guarani actuels, ceux qui ont le mieux réussi à préserver les aspects les plus importants de leur culture (Cadogan, 1953 et 1965, Schaden, 1974 : 162). Ils sont les seuls qui continuent à se déplacer dans leur territoire. Les Mbya se définissent même comme *tapédja*, un peuple qui est toujours en mouvement. En fonction de ces caractéristiques, ils sont considérés par les autres autochtones et les Blancs comme « les Indiens les plus primitifs et sauvages ». Actuellement sédentaires, les Chiripa ont arrêté leurs migrations au cours des premières décennies de ce siècle (Schaden, 1974 : 174). Logiquement, il y a des caractéristiques communes à tous les groupes guarani, comme le *mboraiupa*, l'économie de réciprocité, aspect fondamental de leur organisation sociale. Ces deux groupes guarani, qui ont suivi des chemins parallèles au cours de leur processus historique, sont aujourd'hui les seuls qui habitent encore la côte sud et sud-est brésilienne. Dans ce chapitre notre objectif est de : 1- dégager, à travers une comparaison, d'une part, les ressemblances et les différences entre les Mbya et les Chiripa du littoral brésilien, et d'autre part les convergences et les divergences chez les auteurs sur cette question; 2- présenter quelques informations sur les indiens *Kaingang* et *Xokleng*¹⁰⁸, voisins méridionaux des Mbya, pour aider nos propos comparatifs, en montrant la relation entre ceux-ci et ceux-là.

4.6.1 Les Chiripa-guarani

Comme le démontre l'histoire des groupes autochtones des Amériques, le processus violent de contact des Chiripa (connus aussi dans la bibliographie spécialisée comme *Nhandéva*, ou « *nos hommes* », ou encore *Ava-Katu-Ete*, « les vrais beaux hommes »)¹⁰⁹ avec la société blanche est encore un récit de la mort et de la tentative de ces Indiens de continuer à vivre selon leur culture, à travers la mise en œuvre de dispositifs qui règlent la perméabilité des frontières (concrètes et symboliques). Venues du Paraguay, du nord de l'Argentine et de l'intérieur du Brésil, tout comme les Mbya, ces populations furent frappées par les épidémies, la guerre et la faim. Selon Nimuendaju (1914/1987 : 25), les Chiripa actuels se sont formés à partir de la fusion de trois groupes distincts,

¹⁰⁸ Nous n'insisterons pas sur ces deux groupes car ils habitent à l'intérieur du Brésil et notre intérêt se restreint aux populations du littoral.

¹⁰⁹ Nous avons choisi ce nom car il est le plus spécifique et le plus utilisé par les Chiripa, par les autres groupes guarani, et dans la littérature spécialisée. Rappelons que Nimuendaju fut l'un des plus grands spécialistes de la culture chiripa.

les *Apapocuva*, les *Tanygua* et les *Oguauiva*¹¹⁰, qui en fonction du manque de terres, du dépeuplement et de l'autoritarisme des agences indigénistes gouvernementales brésiliennes, furent contraints à se partager le même territoire. L'auteur qui vécut avec ces Guarani au début du siècle, se référant aux spécificités culturelles de ces trois groupes, affirme: « Ces différences, insignifiantes en elles-mêmes, sont actuellement très peu perceptibles en fonction de l'amalgame des diverses hordes, et auront disparu lors de la prochaine génération, sans en laisser aucun vestige ». C'est exactement ce qui se passa. Dans son livre consacré aux Apapokuva-guarani, Nimuendaju (1914/1987), qui accompagna quelques déplacements de ces populations venues de l'intérieur en direction de la mer, raconte l'histoire tragique de ce peuple, montrant le processus d'unification avec deux autres groupes chiripa. L'auteur décrit et compare encore ces Chiripa aux autres peuples guarani du Brésil (Mbya et Kayova) montrant les ressemblances et les différences. Contrairement aux Mbya, les Chiripa subirent de grandes transformations culturelles dues à leurs contacts constants avec les Occidentaux, surtout à partir du début du siècle lorsqu'ils atteignirent le littoral brésilien. Dans tous les villages de l'état de São Paulo, où se concentrent la plupart des communautés du littoral, nous rencontrons ces autochtones habitant près des villes et des routes, alors que les Mbya occupent plutôt des régions lointaines¹¹¹. Quant aux activités économiques chez les Chiripa, la chasse et la cueillette sont sporadiques car les forêts y sont rares et ils dédient grande partie de leur temps à la fabrication et à la vente de l'artisanat (paniers et sculptures en bois)¹¹² et au travail dans les scieries et les plantations des Blancs. La pêche n'existe pratiquement pas chez ces Guarani, qui préfèrent acheter presque tous leurs aliments, sauf les végétaux tels que la patate douce, les haricots noirs, le maïs et le manioc, qu'ils cultivent ; et les petits animaux tels que la poule, le canard et parfois le porc¹¹³.

Contrairement aux Mbya, le mariage interethnique est une pratique courante chez les Chiripa. Par contre, le mariage entre membres d'un même village est considéré comme incestueux car « ils sont

¹¹⁰ Quant aux dénominations des trois groupes Chiripa, déclare Nimuendaju (*ibid.* : 17): « les *Apapocuva*, *Tanygua* et *Oguauiva* ne se dénomment jamais 'ava', mais toujours *nhande* (ou *oré*)-*va*; expression qui signifie 'notre peuple' ». En fonction de cette caractéristique, la littérature spécialisée utilisa alors l'appellation *Nhandeva*, ce qui provoqua une grande confusion quant à l'identification des différents groupes guarani.

¹¹¹ Par exemple, dans le village de Boracéia, que nous avons visité en 1989 et 1996, nous avons trouvé cette même situation, des Chiripa habitant près des routes fédérales et de l'état, alors que les Mbya habitent à 1 km à l'intérieur de la forêt.

¹¹² En ce qui concerne la culture matérielle, Schaden (1963 : 91) affirme que les Chiripa apprennent à fabriquer des paniers avec les Mbya. F. Müller (1924) et H. Baldus (1952) montrent que la caractéristique matérielle principale des trois groupes guarani du Brésil est le format des paniers et l'usage des pipes (ou *petyngua*).

¹¹³ Comme nous avons pu l'observer durant nos recherches dans des réserves comme *Ibirama* (intérieur de l'état de Santa Catarina) où vivent différents groupes guarani, les Mbya reprochent aux Chiripa de se « mélanger » à d'autres ethnies, et de devoir actuellement s'assujettir politiquement et économiquement à eux

comme des parents proches, on ne peut se marier, ce qui est correct c'est de se marier avec quelqu'un d'un autre village ou même un autre Indien ». Nous avons rencontré plusieurs cas d'unions entre Blancs et Guarani, notamment la femme Chiripa qui épouse un blanc ou l'homme chiripa épouser une femme mbya. Chez les Chiripa, la virilocalité est d'usage, les hommes vont chercher leurs femmes dans d'autres communautés guarani (ou dans d'autres groupes ethniques), et après le mariage, ils continuent à habiter dans leur village d'origine. Cependant, nous avons vu de nombreux cas où la femme chiripa épouse un Blanc, il vient alors habiter au village, mais c'est souvent source de nombreux problèmes internes. Selon M. Cherobin (1986 : 90), dans la pratique, certains mécanismes contrôlent ces tensions éventuelles, marginalisant la « famille mixte » des activités de groupe. Il s'agit d'un isolement non seulement économique et social mais aussi culturel, car on interdit à ces couples et leurs descendants de participer à des activités comme le *poraei* et autres rituels. Lorsque la tension devient insoutenable, ces familles préfèrent souvent se retirer du village (allant habiter dans un autre village chiripa ou avec la famille du mari blanc), mais dans la plupart des cas, elles finissent par être expulsées. Les Chiripa qui considèrent les hommes blancs économiquement et culturellement supérieurs marient habituellement leurs filles et leurs sœurs à ces derniers, aspirant à « l'ascension sociale » (Litaiff, 1996: 63). Ce dispositif peut être comparé à la coutume du *tovadja*, « beaux-frères », lorsque les ennemis étaient transformés en alliés. Pour les Mbya, ce type d'union peut entraîner de graves problèmes, pouvant même causer la mort de l'individu, car selon eux, « le sang de l'homme et de la femme guarani devient faible », ceux-ci pouvant contracter des « maladies de blanc ». Selon les Mbya, ce type d'union affaiblit la race, comme le confirme un vieux leader spirituel: « si on mélange une poignée de maïs dans un grand sac de riz, que se passe-t-il? Le maïs va disparaître dans tout le riz! ». Cherobin (*ibid.* : 88-91), qui a fait une recherche sur les conséquences du contact (spécifiquement sur la dépopulation et la désorganisation sociale) sur les Chiripa du littoral de São Paulo, observe l'existence d'une terminologie et d'un système de parenté hawaïen entre ces indiens (cet avis n'est pas partagé par tous les auteurs - voir le chapitre sur l'organisation sociale et parenté guarani). Il souligne encore que, par rapport à la mobilité des Mbya, le sédentarité des Chiripa, avec le problème du manque de personnes pour le mariage, oblige ces derniers à aller chercher leurs conjoints chez les Blancs (*ibid.* : 163). Selon M.A. Bartolomé (1977 : 13-15), chez les Chiripa la filiation est patrilinéaire, étant donné que la mère appelle son fils *che mena ry*, « le fils de mon mari », car la mère est considérée parent par affinité. Cependant, dans tous les villages chiripa que nous avons visités, la bilatéralité était d'usage.

E. Schaden (1974 : 124), qui dans les années 40 entreprit des recherches dans les communautés

et aux « autres », Indiens ou Blancs.

guarani du Brésil, souligne que dans le village chiripa de Bananal, (situé sur le littoral de São Paulo, où vivaient à cette époque quelques familles mbya), rencontra quelques maisons où le *poraei* était encore pratiqué, alors que dans la réserve Kayowa de Dourados (dans l'état de Mato Grosso do Sul, où l'on rencontre aussi les Chiripa), il affirme ne jamais avoir entendu un *Nhandeva* chanter des prières, « aucune des communautés mbya que j'ai visitées n'arriva à une telle situation »¹¹⁴. En effet, durant les cérémonies de *poraei*, les Chiripa utilisent la *kurusu*, « croix de bois »¹¹⁵, et le *mbaraka mirim*; alors que les Mbya n'utilisent que le *popygua*, le *mbaraka*, et le *takuapu*, les croix n'étant jamais rencontrées chez eux. Selon Schaden (*ibid.*) le *petyngua* est utilisé par presque tous les hommes et les femmes de tous les groupes guarani. La plupart des chercheurs s'accordent sur le fait que par rapport aux Mbya, les Chiripa accordent moins d'importance aux aspects religieux. En effet, tant les Mbya que les Chiripa sont fréquentés par les religieux blancs (la plupart protestants et catholiques) et dissimulent leur religion, se faisant passer pour des chrétiens. Cependant, les Mbya font appel à des dispositifs internes de défense et de préservation de leur religion, cherchant à suivre rigoureusement les préceptes tracés par l'*opygua* et d'autres personnes plus âgées à partir de leurs mythes qui sont réinterprétés par eux-mêmes et par chacun en fonction du contexte historique et social actuel. Les Chiripa acceptent plus facilement la conversion, mais certains d'entre eux, malgré qu'ils fréquentent les églises chrétiennes, considèrent la religion collective comme « vraie » (ou « plus vraie » - Litaiff, 1996 : 83-102 et 132-142). L'adhésion à ces religions ou à d'autres peut donc être perçue comme une forme possible d'intégration régionale. Durant nos recherches sur le terrain, nous avons observé un cas où un cacique chiripa s'est converti au protestantisme pour maintenir son poste, au détriment d'autres concurrents adeptes de la religion collective autochtone. Néanmoins, il existe encore, dans quelques villages chiripa, plusieurs aspects culturels semblables à ceux cités précédemment par Nimuendaju (1914/1987).

En décrivant le rituel de *nhemongarai* chez les *Apapokuva*, Nimuendaju (*ibid* : 29-34 et 32-33) montre une liste de noms chiripa comparable aux noms mbya (voir chapitre sur la religion). Selon l'auteur, les noms les plus fréquents chez les Guarani sont ceux qui se réfèrent aux personnages, objets ou actions contenus dans leur mythologie et leurs rituels. 1. masculins - *Tupa Ju* (*Tupa*, « le Dieu des pluies et des éclairs »; et *ju*, « jaune » ou « sacré »), *Mbaraka Mbe'i* (« petit grillon »), *Jeguaka Pony Ju* (« diadème de plumes masculin »), *Ava Poty* (*ava*, « homme »; *poty*, « fleur »), *Poy'i Ju* (« semences pour colliers » ou « bracelets »), *Ava Jupia* (ou, *Ju Pia*; *jupi*, « monter », *-a*, « est une particule désignant un participe » - l'expression pouvant donc être traduite pas « quelqu'un

¹¹⁴ Comme on a vu antérieurement, les Mbya sont vu par les Chiripa comme des gens différents, bizarres, qui viennent de la forêt: *Mbya* signifie « celui qui vient de loin ».

qui est devenu sacré »), *Nimuenda Ju* (« construire une maison sacrée »); 2. féminins - *Takuapu* (-*apu*, « bruit »; *takua*, « briller » ou « un instrument musical pour la prière, propre aux femmes »), *Takua Vera* (*vera*, « éclair »), *Takua Yva'y* (ou, *Yva'i*, « ciel »), *Nhapyka* ou *Kunham Apyka* (*kunham*, « femme »; *apyka*, « tabouret pour s'asseoir »). Pour Nimuendaju, ces noms sont étroitement liés à des personnages mythiques, preuve que cette culture possédait, jusqu'à son arrivée au littoral, une grande capacité de maintenir ses anciennes coutumes. Toutefois, tous les auteurs actuels (Melia, 1987) s'accordent sur le fait que cette caractéristique de préservation est en train de disparaître. Quant au fait de savoir quels groupes guarani ont maintenu des contacts directs avec les Jésuites, avec des répercussions sur leur religion, Nimuendaju (1987 : 3), analysant surtout les mythes¹¹⁶, affirme que le *Apapokuva* a eu peu de contact avec les prêtres chrétiens depuis la destruction des missions de *Vera* et *Guaira* par les Bandeirantes paulistas en 1630 (voir chapitre historique). Cependant, comme la plupart des auteurs, (Melia, *ibid.*), Schaden (1969 : 248) affirme que ce sont les Mbya du *Guaira* paraguayen qui n'ont pas eu de contacts avec les religieux européens. Selon cet auteur:

...des trois sous-tribus, les Mbya sont la plus traditionnelle quant à la pureté de sa doctrine, en même temps qu'elle est la moins atteinte dans son organisation sociale (...) L'originalité des mythes *apapokuva* (...) fut l'un des arguments de Nimuendaju pour soutenir sa thèse de l'absence presque totale de survivies jésuitiques dans la religion *apapokuva*, et, cependant, notre analyse tend à le contredire sur ce point. Mais au contraire des *Apapokuva* de 50 ans auparavant, les Mbya du Paraguay ne possèdent pas d'éléments de rituel, ni aucun objet sacré d'aspect formel comparable à son correspondant rencontré dans le christianisme. (Schaden, *ibid.* : 110 et 126)

Nous éviterons toutefois ce débat stérile de « la pureté culturelle », nous préférons chercher d'autres conclusions pertinentes à travers de l'analyse de l'ethnographie et du discours natif. En comparant les groupes guarani du Brésil, Cadogan (1951 : 196) affirme que le « vocabulaire religieux » mbya est « plus riche et expressif » que le chiripa. Cependant, l'auteur (1946 : 17) souligne les similarités entre les deux groupes, mettant en rapport le mot *nhe'eng* des Mbya du Paraguay, et *ayvu kuery* des *Apapokuva* du Brésil, tous deux signifiant « parole ou âme humaine ». Comme nous l'avons déjà vu précédemment, on retrouve chez eux l'expression *angue*, de même sens pour tous, c'est-à-dire, « fantôme du mort », « hanter » (*ibid.* : 36), et les deux mots apparaissent dans le rituel des os. Comme nous l'avons vu dans le chapitre sur la religion, pour les Mbya, le culte des os et le rituel des

¹¹⁵ Information confirmée par Schaden (1963 : 133) et Melia (1991 : 68).

¹¹⁶ En comparant les versions mbya du mythe des Frères à celles du même mythe des Chiripa (surtout la version *apapokuva* recueillie par Nimuendaju), nous avons rencontré de grandes différences et, aussi

morts sont étroitement liés et font partie des mythes existant aujourd'hui, mais pour les Chiripa cette relation est inexistante car, selon nous (voir aussi Cadogan, 1951 : 200-202), ils ne connaissent ni le rituel des os, ni le mythe respectif. Les Chiripa ne croient plus en la possibilité de la résurrection à partir de la conservation des os des morts, alors que pour les Mbya, la réincarnation n'est possible que pour ceux dont le squelette a été conservé et vénéré par les individus de la communauté, liant étroitement réincarnation et résurrection. Les Mbya nient ainsi la possibilité de réincarnation par la naissance, tout en la confirmant secrètement à travers le culte des os. Pour ces raisons, ceux-ci sont considérés par les Chiripa comme des athées ou superstitieux; et les Mbya, de leur côté, les condamnent parce qu'ils introduisent des éléments du christianisme dans leur religion.

A l'aide des dispositifs de défense qu'ils se sont construits, tels que le *jakore* et le *nhande apu*, les Mbya contrôlent la perméabilité des frontières qu'ils ont dressées pour se protéger des influences externes sur leur culture. La langue constitue aujourd'hui une forte barrière, et nous illustrerons cela avec un épisode intéressant. En 1996, lors de nos recherches sur le terrain dans un village mbya du Massiambu, Santa Catarina, nous rencontrâmes, dans une maison, un groupe d'enfants et adolescents réunis face à un poste de télévision. Ils assistaient à un feuilleton enfantin japonais où des héros combattaient des monstres et des escrocs. Lorsque nous leur demandâmes de quoi il s'agissait, ils répondirent à l'unanimité: « c'est *Kuaray* qui tue un '*mbae ypy*' ». Je leur ai donc expliqué en quoi consistait l'histoire qu'ils regardaient, mais ils insistèrent, très sûrs d'eux: « même si c'est le Jurua qui fait la télé, il ne sait pas que celui-là, c'est *Kuaray*... c'est comme le *nhande rekoram idjypy* [mythe], mais le blanc ne sait pas! » [rires]. Selon l'un de nos informateurs: « comme la plupart des femmes et des enfants ne connaissent pas le portugais, ils ne comprennent pas ce que l'on dit à la télévision, ils trouvent tout très comique et s'amuse beaucoup avec les images, essayant de comprendre. Mais, la plupart du temps, ils croient qu'ils sont en train de voir des histoires de notre système lui-même, ce qui les surprend assez. C'est sûr que quand on leur choisit une émission, on essaie de trouver des histoires semblables aux nôtres » (Leonardo Vera). Cela montre bien que les Mbya ont le souci et la capacité de sélectionner et de réinterpréter les signes étrangers, les adaptant aux paramètres de leur culture, empêchant de cette manière une influence plus profonde des valeurs de la société occidentale dans leur monde. A notre avis, il s'agit là d'une des caractéristiques les plus importantes des Mbya, car si d'une part ils se placent à une certaine distance de la société régionale externe, d'autre part ce fait les différencie d'autres groupes comme les Chiripa.

Les Mbya affirment que cette nomenclature actuelle des groupes guarani n'était pas utilisée

quelques ressemblances (comme nous le verrons dans le chapitre sur les mythes guarani).

auparavant pour désigner mais « pour savoir si l'Indien qui s'approche est *Nhandeva*, 'l'un des nôtres'; ou est *mbya*, un étranger, ou 'qui ne fait pas partie des nôtres ». Les plus âgés utilisent encore ces appellations: « est-ce que celui qui arrive là-bas est *Nhandeva* ou *mbya*? Aujourd'hui, nous, les Mbya, nous sommes vraiment des Guarani, il y a aussi le Guarani que nous appelons '*tupi'i*' ou '*tupi-guarani*', c'est différent. Il y a le Kayowa du Mato Grosso, qui est aussi un peu guarani; mais le *Kaingang*, le Botocudo (*Xokleng*) et le *Terena*, sont encore plus différents. Quand un Chiripa voit un Mbya, il l'appelle *tembeope*, 'pagne aplati'; et quand un Mbya voit le Chiripa, il dit que c'est *ava-mirim*, 'petit homme', ce qui signifie qu'il n'est pas très Guarani. C'est pour cela que nous sommes Mbya et eux Chiripa. En somme, c'est tous des Guarani, mais il y a beaucoup de différence », déclare un vieil indien du village mbya de Rio Silveira (littoral de São Paulo). En se référant clairement au « Mythe des Frères », le chamane Timoteo Karai Mirim parle des différences entre les groupes guarani et de la cosmologie, montrant un lien étroit entre la diversité culturelle et le territoire:

Avant, tous les autres Indiens étaient des jaguars, il n'y avait que nous, Guarani, qui étions vraiment des personnes; le Chiripa, le Kayowa l'étaient aussi un peu, eux aussi vont à *Yvy mara ey*. Et ça c'est parce que nous sommes *Tembeope* ou *Mbeope*, ça aussi c'est notre nom, le nom du Guarani pur. *Yvyra'ity*, c'est le nom de l'endroit au Paraguay où nous sommes nés. Nous appelons l'autre Guarani de *Chiripa* à cause du « tissu long » qu'il portait à la taille en guise de vêtement, ça c'est chiripa. Si c'est des visiteurs d'un village lointain, alors on dit mbya qui est aussi *Nhandeva*. Autrefois tout était le Paraguay: une partie du Brésil, l'Argentine, l'Uruguay, tout. Au Brésil, notre territoire allait du Rio Grande do Sul à Porto Seguro, au sud de Bahia, tout ça s'appelait Paraguay, territoire des Guarani. C'est *Nhanderu* qui a dit que tout nous appartenait, et la parole de Dieu nous la comprenons. Après Porto Seguro, plus vers le nord, c'était un autre territoire. Au début il n'y avait que nous qui existions dans ce monde, dans cette « île », car avant, le Paraguay, c'était beaucoup plus grand. Après, le Jurua a fait la guerre et nous a tout pris. Maintenant on n'a plus rien.

Nous avons vu précédemment que lorsqu'ils partagent la même réserve, essayant d'occuper des territoires lointains, distants du centre du village chiripa, c'est-à-dire « en plein dans la forêt », les Mbya sont accusés par ceux-ci de ne pas collaborer avec le « Poste d'Administration Indigène », n'ayant donc pas les mêmes droits que les premiers. Les Chiripa accusent les Mbya d'être « des indiens étranges, paresseux et dépassés » se prenant pour des vrais Guarani (ou « Tupi-guarani »). Les Mbya, de leur côté, qualifient les Chiripa d'« ivrognes » et de « mélangés », se définissant comme de « purs Guarani », ceux qui suivent de plus près les préceptes de *teko*. Toutefois, si le contexte les y oblige, les deux groupes affichent aux Blancs une image de « pureté raciale » ou d'« Indiens développés » (Litaiiff, 1996)¹¹⁷. En observant l'histoire des Guarani, on comprendra mieux

¹¹⁷ Cette construction d'une identité « ostentatoire » (ou manipulée) est liée au processus de « se voir avec les yeux de l'autre, ou se voir à travers le regard du Blanc », ce qui inclut les autres stéréotypes tels que « Indien

la problématique ci-dessus. Dans le but de faire une analyse ethno-historique du contact entre les Guarani et les Européens, Roulet (1993 : 284) aborde le procès de construction de l'identité indigène, déclarant que « *cuanto mayor sea la disparidad de poder entre dominante y subordinado... tanto mas estereotipada sera la expression publica de los subordinados* »¹¹⁸. Comme on l'a vu dans l'avant-propos de cette thèse, l'acceptation de l'idée de participation et d'influence des cultures indigènes dans l'identité nationale est très répandue au Brésil. Cependant, pour J. B. Borges Pereira (cité par Cherobin, *ibid.* : 161), seul « l'Indien thème » est accepté, c'est-à-dire une image idéalisée et stéréotypée produite par les Occidentaux, voire par les Indiens eux-mêmes (Litaiff, 1996 : *ibid.*), et non l'« Indien-agent », c'est-à-dire l'homme concret. Le fait de s'accorder sur l'importance des éléments culturels ne signifie pas nécessairement l'acceptation de l'élément humain qui lui est identifié, d'où l'acceptation de la culture indien-thème en détriment de l'individu historique (indien-agent) qui est répudié ou ignoré par la totalité de la société nationale, considérant aussi que le concept « Indien » lui-même constitue une généralisation stigmatisée par les Blancs (Litaiff, *ibid.* : 149):

...dans l'univers interprétatif du national, l'« indien-agent » - individu concret - fait place à l'« indien-thème », symbole de la culture et être humain idéalisé. Par conséquent, l'indien concret, négativement stéréotypé - ivrogne, paresseux, etc. - reste en arrière plan. pour être considéré comme « indien-agent », l'une des ressources dont l'indigène fait usage est l'adhésion à la religion ou à des églises protestantes, avec un double avantage: non seulement il est considéré comme individu, ainsi il trouve des ressources axiologiques pour obtenir une image plus acceptable au national et adapter son comportement à celui idéalisé par la société, qui ne consomme que son produit culturel, c'est-à-dire qui ne l'incorpore que comme indien-

pauvre, sale, méchant, laid, athée, cannibale, etc.». Pour ces raisons, les Mbya se considèrent comme « la plus simple des petites nations » face aux autres groupes ethniques. (Litaiff, 1996 : 135).

¹¹⁸ L'auteur utilise les concepts « expressions publiques » et « expressions occultes » de J. Scott (cité par Cherobin, 1986 : 160). En parlant des Guarani du Paraguay de la période de la conquête, Roulet (1993 : 286) nous donne encore des informations importantes: « Una sociedad fragmentada por competencias y rencillas intratribales, en un espacio multiétnico donde las relaciones con los ' otros' estabas invariablemente signadas por la oposicion y el conflicto, por el regateo en los intercambios, los asaltos sorpresivos y la guerra, era un escenario privilegiado para una trama plagada de conjuras, alianzas oportunistas, defecciones y traiciones. Asi, los espanoles contaron siempre con la colaboracion de indios ' leales', que recludaban tanto entre las parcialidades guaranies que permanecian dieles a ellos como entre sus enemigos chaquenos, ansiosos de vengar algun agravio pasado. De este modo, los Guarani fueron victimas de la misma cultura que procuraban denodadamente defender del cambio y de la disolucion: ya sea por su organizacion descentralizada, por la autonomia que pretendian para cada grupo local y por su negatica a tolerar el afianzamiento de un poder supralocal unitario, hereditario e incuestionable; ya sea por los odios que durante largo tiempo habian cosechado entre sus vecinos chaquenos, os Guarani no pudieron presentar al invasor un frente unido u sin fisuras... Mientras subsistieron las diferenciaciones pre-hispanicas -que los europeos mantuvieron y fomentaron sabiendo que en ellas residia su fuerza -, la Conquista contaria siempre con potenciales aliados para encauzar a los discolos hacia el camino de la sumision... era mucho mas sencillo para los invasores adaptarse a la dinamica de conflictos y de alianzas inestables y cambiantes propria de las sociedades no estatales de las tierras bajas suramericanas, que para los aborigenes generar las transformaciones sociales y politicas que hubieran sido necesarias para hacer frente con éxito a la nueva ealidad, pero que los hubieran llevado a convertirse en algo totalmente diferente de lo que eram y, sobre todo, de lo que deseaban seguir siendo ».

thème (Cherobin, 1986 : 165)¹¹⁹.

Dans notre dissertation de maîtrise (Litaiff, *ibid.* : 132-142), nous avons analysé les relations inter-ethniques des Mbya avec la société nationale, les Chiripa (qui seraient, lorsqu'ils habitent le même territoire, un type d'intermédiaires entre les Mbya et le monde des Blancs) et avec d'autres Indiens tels que les Kaingang et les Xokleng du Brésil méridional, avec lesquels ils ont des contacts. Dans ce travail, il existe des témoignages intéressants sur l'« autodéfinition » et la définition des « autres » divers. Les Chiripa sont considérés par les Mbya « comme les plus Guarani des autres Indiens », c'est-à-dire les « moins différents des différents », c'est-à-dire les « moins différents des autres ». Ces conclusions sont fondées sur une série de traits descriptifs qui mettent en opposition des aspects culturels tels que la religion, la langue, l'organisation sociale et l'économie, considérés comme les plus importants pour ces Guarani. Par exemple: « nous »- les Mbya - « nous prions avec le *popygua*, et eux, les Chiripa, avec la croix »; « nous disons *poraei*, eux, *porahei*; ils épousent des Blancs, nous ne nous marions qu'à des Mbya, purs Guarani » (comme nous l'avons vu, les Chiripa accusent les Mbya de se « marier avec des membres de la même famille »), « l'artisanat est leur seule ressource, nous, on plante... », etc. Vus comme l'« autre plus proche » (plus proche de l'autre en tant que concept natif de civilisation), les Chiripa sont considérés comme des « presque Guarani » ou « à moitié Guarani » car ils parlent une langue semblable, prient et s'organisent socialement de façon similaire. Malgré cela, les deux groupes guarani s'excluent et se relèguent l'un et l'autre à une catégorie ambiguë d'identité, cela entraînant distinctions et discriminations. Par conséquent, selon nos informateurs, « ces Chiripa », en tant que métonymie péjorative, ne sont pas totalement inclus dans la catégorie « Guarani » car, malgré les ressemblances, « ils boivent beaucoup, même pendant les prières et se mêlent aux Blancs et aux autres Indiens », ayant ainsi un « système différent » de celui des Mbya. Ces derniers, « fils plus jeunes de *Nhanderu Tenondegua* », et les seuls à suivre les règles de *teko*, sont donc « les plus civilisés » ou « les plus guaranisés ». Si le contexte l'exige, les Chiripa peuvent être classés par les Mbya comme « Guarani authentiques » au moyen d'une opération de conversion de l'« autre » et « nous ». Cela dépendra notamment de la distance que ces Indiens arrivent à maintenir de la société régionale car plus les Blancs sont éloignés géographiquement et culturellement, plus les Chiripa pourront être considérés égaux ou « Guarani » par les Mbya, « ressemblant plus » à « nous-mêmes ». (Litaiff, 1996 : 137). Les différences entre les Mbya et les « autres », Blancs ou Indiens, sont accentuées dans les discours de ces Guarani, qui, toujours à partir de leurs mythes, montrent des caractéristiques qui selon eux, sont essentielles à l'être humain:

¹¹⁹ Cette opération inclut également l'auto-acceptation face à « l'autre », c'est-à-dire que l'Indien se voit non plus comme un individu de « deuxième catégorie », mais comme « citoyen brésilien ».

Lorsqu'il créa la terre, le monde, *Nhanderu* vit qu'il devait former quelqu'un à son image. Alors il pensa et le fit, mais le Jurua a été fait avec la poussière de la terre et le Guarani, il l'a fait avec la fumée de son *petyngua*. C'est pour ça qu'il existe tant de différences entre le Blanc et l'Indien, c'est pour ça que le Guarani a plus de valeur pour *Nhanderu*, car il a été fait de la fumée, et le Blanc, de la poussière. Donc le Dieu des Jurua, c'est l'argent, quand il en a beaucoup, alors il dit que c'est son *Nhanderu*. Pour nous, Dieu est notre santé, l'amitié et l'amour, c'est ça que nous valorisons. *Nhanderu* choisit l'Indien guarani parce qu'il pense beaucoup à lui, parce qu'il a beaucoup de valeur. Le Guarani est le fils de *Nhanderu*, donc il fume la pipe, *popygua*, parce qu'il vit dans la forêt et suit le système. C'est pour ça que le Guarani ne se mélange jamais au Jurua. Les Chiripa, eux, ils ne pensent pas comme nous, ils se marient avec des Jurua et vivent ici dans le village, à nos côtés! Dans notre école, c'est l'Indien qui apprend aux enfants, et les hommes politiques veulent nous donner des professeurs jurua pour nos enfants. Alors, moi, j'ai dit non car on veut des professeurs guarani. Ils ont demandé pourquoi on n'envoyait pas nos enfants à l'école des Blancs et je leur ai dit que nos enfants n'apprendraient que les choses et la langue du Jurua, et ça, on ne veut pas. Ce serait la fin de notre religion, de notre peuple, de notre système. Ici, il y a des Guarani qui se cachent dans la forêt pour ne pas voir les Jurua. Vous, les Blancs, vous n'avez pas le droit d'en finir avec la culture de l'Indien, laissez-le en paix. (cacique mbya Julio Fernandes, du village de *Itaoka*, littoral sud de l'état de São Paulo)

Selon nos informateurs, pour être Mbya, « pur indien guarani », il est nécessaire d'observer les prescriptions suivantes: 1 - naître et vivre dans un village Mbya, toujours situé dans une forêt ou à sa proximité; 2 - se marier uniquement avec des individus du même groupe, habitant un des villages mbya; 3 - parler la langue native; 4 - pratiquer le principe du *mboraiupa*, « amour au prochain », contenu dans le mythe de la création de l'homme (voir chapitre sur les mythes guarani) au moyen de la réciprocité; et finalement, 5- toujours suivre les principes de teko présentés par les leaders politiques ou religieux, et les plus âgés, pratiquer le *poraei*, se nourrir des aliments de la forêt (excluant les aliments industrialisés, le sel, le sucre et la graisse animale - de bovins et de porcs, évitant les boissons alcoolisées), écouter toujours les paroles des leaders, préserver le territoire et ne jamais l'exploiter commercialement, ni les forêts (Litaiff, *ibid.* : 133-134) et surtout ne jamais commettre aucun acte de violence contre autrui. Les Mbya concluent qu'à part eux-mêmes, aucun des « autres », Blancs ou Chiripa, ne présente toutes ces caractéristiques qui définissent pour eux le concept de l'humanité.¹²⁰ Donc, être Mbya signifie avoir atteint une situation de sociabilité absolue, car comme le dit le mythe des frères, c'est *Kuaray* (le frère aîné de *Jacy* - respectivement le soleil et la lune), qui est aussi le prototype du « Guarani pur », qui « a volé le feu aux *urubus* », permettant ainsi aux Mbya la possibilité du passage de la nature à la culture, comme chez Lévi-Strauss (1985 et 1964). Les actions que *Kuaray* exécute dans le mythe guarani, sont vus par les Mbya comme des modèles de comportement social, la plupart des Indiens cherchant à l'imiter: « si on ne suivait pas

¹²⁰ Logiquement les Chiripa pensent de la même manière. Nous entendons que le maintien de catégories telles que « Indien/Blanc », « Mbya/Chiripa », etc. (soit « nous/les autres ») est la condition nécessaire pour l'existence (et co-existence) de ces guarani.

Kuaray nous aurions tous disparus. Ce n'est qu'en suivant le *nhande rekoran Yjypy* et en fuyant le blanc qu'on arrive à survivre. C'est pour ça qu'on fait toujours les mêmes choses, suivant toujours le dieu jusqu'à *Yvy mara Ey* », déclare Inacio Eusébio, vieux chamane mbya¹²¹.

Après une cérémonie de *poraei*, nous avons demandé au chamane Timoteo, du village de Morro dos Cavalos, de parler au jeune leader Leonardo da Silva, du village de *Três Palmeiras*, dans l'état d'Espirito Santo, en visite au village, sur les questions religieuses et la nécessité de préserver *teko*. Leonardo traduit et interprète ces mots exprimés en guarani:

Timoteo a dit qu'aujourd'hui on a encore la possibilité de vivre notre règle. Alors on sait comment maintenir contact avec les autres personnes, notre famille, quelle est la bonne nourriture pour notre corps, où est concentrée notre force. Nous devons avoir beaucoup d'amour envers la famille, les enfants, toutes les personnes, les bêtes et les plantes. Tous sont sur la terre, qui est la maison de tous. Pour nous, l'important c'est que nous, les plus jeunes, nous ne pouvons pas oublier notre religion, on doit se fier à Dieu quand on n'est pas dans le village. Malheureusement, on ne peut tout dire sur *nhande reko*, vous savez que le *Ayvu Rapyta* (« mythe de création de l'homme ») est très sacré. Nous racontons un peu, mais pas tellement, *Nhanderu* ne le permet pas. Pour moi, les paroles de Timoteo sont très importantes car elles sont un renforcement dans mon chemin, dans mes idées, je crois que les plus jeunes doivent toujours chercher à se fortifier avec les plus âgés. Timoteo croit qu'on doit chercher l'égalité entre nous et l'équilibrer avec l'amour et la fierté d'être Guarani. Je crois que maintenant j'ai plus de forces pour continuer mon travail de rénovation du système, car la mission du cacique est de préserver le système. Timoteo emploie des mots très anciens que je ne connaissais pas, et je sais qu'il faut que je les connaisse pour les préserver. Par exemple: *paraguaxu*, pour nous c'est « l'ancien nom de la mer ». Il a dit que tout ça ne sera pas notre fin, ce n'est qu'un changement, pas la fin. Aujourd'hui on doit avoir une nouvelle manière de chercher *nhande reko*. (Leonardo Vera)

À partir des questions ci-dessus, le cacique *Chiripa Milton Moreira*, du village de Biguaçu, dans l'état de Santa Catarina, nous parle des différences entre les groupes guarani, et d'autres thèmes importants tel la parenté, le métissage des races et les pratiques de mariage, conséquences de la diminution de la population guarani. Il critique aussi l'endogamie des Mbya, affirmant que ceux-ci « se marient avec des gens de leur famille ». Pendant notre séjour dans le village, nous avons observé beaucoup d'unions inter-ethniques, notamment entre ces Guarani et les Blancs. Selon Milton:

Jusqu'à l'an 2000, on devra marier les cousins entre eux, sinon on va tous devenir des métis.

¹²¹ Selon le mythe guarani, c'est *Kuaray* qui donna à ses enfants cadets les règles de *teko* (accepter ces idées sous-entend jouer le même jeu (dans les sens que Wittgenstein donne au mot - 1975), parler la même langue, croire au même dieu, etc. Selon quelques leaders guarani, c'est l'écriture (ou la parole comme le dit la cosmologie guarani) qui a séparé l'homme des animaux, car celle-ci est un acte « civilisateur » en même temps qu'elle est la frontière entre le monde de l'Indien et le monde du Blanc (R.C. de Oliveira, 1976). Les animaux sont ainsi restés dans la forêt, tout comme les Indiens, démontrant l'ambiguïté du fait de « se voir avec les yeux du Blanc » (Litaiiff, *ibid.* : 134), mais les Blancs, à la ville.

Mais moi, je suis contre, par exemple, que mon fils se marie avec une Mbya de Morro dos Cavalos, car ils sont tous de notre famille, ce sont nos oncles et nos cousins. Ça c'est vraiment un problème, soit on se marie avec un parent proche, soit on se dissout. Tout va finir si on se marie avec les Jurua, mélangés aussi avec d'autres Indiens. Ici on ne peut pas se marier avec sa nièce car c'est le même sang. Maintenant, avec la nièce de l'épouse, fille du frère ou de la sœur de l'épouse, avec celle-là on peut se marier car c'est un parent plus lointain, ce n'est pas le même sang. Mais l'oncle avec la fille des frères, non, c'est comme un fils. Avant, c'était permis, mais aujourd'hui on accepte le mariage entre cousins. Ici les Chiripa se mélangent beaucoup au Blanc. Que peut-on faire si notre peuple disparaît de plus en plus? Presque toutes mes sœurs se sont mariées avec des Blancs, maintenant elles sont seules, leurs maris sont morts ou bien disparus, c'est Dieu qui n'a pas permis cette situation. Maintenant mes neveux sont tous mélangés, ils ne parlent même plus la langue.

Parlant de cosmologie, révélant quelques changements religieux, le cacique Milton dit qu'autrefois, toutes les portes des maisons du villages étaient orientées vers l'est¹²²:

Ça, c'est depuis le début, car quand *Nhanderu* a fait un bateau, il est parti au nord, après il est revenu au sud. Il vient toujours en bateau car on est au milieu de la mer. *Nhandervuçu*, notre dieu, vient de la mer et se repose à l'ouest. Avant, quand on priait, on n'utilisait que le *mbaraka mirim*, le « hochet », aujourd'hui il y a aussi le *mbaraka*, qui est la « guitare ». Nous n'avons pas de *popygua* comme les Mbya, car aujourd'hui on a presque tout perdu. Malheureusement, tous les villages chiripa que je connais sont aussi comme ça. Mais il y a quelques vieilles personnes ici qui connaissent les remèdes de la forêt. Aujourd'hui, très peu de nouveaux prient, ils ne connaissent même pas les médicaments, tout finit. C'est Alcindo qui prie ici au village, c'est mon beau-père, mais j'ai le sentiment que notre ancien système est en train de disparaître. Malgré ça, je continue comme cacique, vivant avec ma famille, priant, essayant de sauver le peu qui reste. C'est vraiment très triste, mais on continue à suivre son chemin.

Enfin, si on compare les Mbya et les Chiripa, malgré quelques ressemblances apparentes, nous pourrions constater des différences significatives chez eux. Tant par la répression et la discrimination, que par leur passé colonial, les Mbya cachent les aspects les plus importants de leur culture, surtout la langue, la religion, les rites et les noms guarani. Les Mbya parlent portugais ou espagnol en présence des Blancs, mais chez eux, toujours le guarani (la majorité des femmes et des enfants ne connaissent que cette langue). Les Chiripa ne parlent plus leur langue, à part les personnes plus âgées. La majorité des villages *nhandeva* n'accomplissent plus le *poraei*. Endogames, les Mbya sont préoccupés de la question du métissage. Parmi ces deux groupes guarani, les Chiripa sont ceux qui valorisent le plus le mariage inter-ethnique. Quant aux différences, tandis que les Mbya préservent les déplacements de populations, la réciprocité et la religion; les Chiripa, qui ne se déplacent plus, sont

¹²²En comparant les informations de Nimuendaju (1987) et de Schaden (1976) avec nos observations sur le terrain, nous confirmons les paroles du cacique Milton sur les changements culturels qui se sont produits chez les Chiripa, comme le fait d'avoir les portes de leurs habitations orientées vers l'est.

aujourd'hui dans leur majorité, chrétiens (Schaden, 1974 : 172). Les Mbya du littoral brésilien ont donc beaucoup moins culturellement changé que les Chiripa.

4.6.2 Les *Kaingang* et les *Xokleng*

Les *Kaingang* et les *Xokleng* sont les seuls représentants de la culture *Gé* du Brésil Méridional. Dans la bibliographie spécialisée, la question de la relation culturelle entre ces deux groupes est très discutée par les auteurs. En effet, Henry, Guérios et Wiesemann soulignent que les *Xokleng* sont linguistiquement affiliés aux *Kaingang*. Cependant Baldus et Hicks (cités par Santos, 1975) soutiennent l'hypothèse de la distinction culturelle entre eux. Des auteurs comme Salzano, Sutton et Maia (1972, cités par Santos, *ibid.*) s'accordent sur le fait que les *Kaingang* et les *Xokleng* sont génétiquement différents. Sur ces questions Salzano signale: « How can this apparent conflict between genetic and linguistic date be resolved? Two hypotheses can be advanced to explain it: (a) The two groups were biologically distinct and the similarity in language is only apparent or was a secondary phenomenon which occurred after contact between them; (b) They have a common ancestry but have diverged in a significant way during the time they were separated... » (*ibid.* : 16). Cependant, tant pour les Mbya et que les Chiripa, la deuxième hypothèse est la plus courante (Santos, *ibid.*; Melia, 1982 et 1990).

En raison du manque de terrains provoqué par l'occupation de leurs territoires par la colonisation européenne du sud du Brésil, le contact entre les Guarani et les *Gé* est actuellement inévitable. Les *Kaingang* sont la majorité de la population autochtone dans les terres méridionales (plus de vingt mille, correspondant à 84,72 %, de la population totale, étant donné que les *Xokleng* sont 3,93 %, et les Guarani 11,95 % - selon Crépeau, 1997c et Santos, *ibid.* : 15¹²³), donc ils sont le groupe *Gé* le plus nombreux. Leurs villages sont éparpillés à l'intérieur de l'état de São Paulo et des trois provinces du sud du Brésil. Ils détiennent donc la plus grande partie des réserves (toutes assistées par la FUNAI - « Fondation nationale de l'Indien ») de ces régions, car dans toutes ces localités vivent aussi les Mbya. Cette situation est fort bizarre car les *Kaingang* sont des ennemis traditionnels des

¹²³ Signalons l'existence d'un grand nombre d'individus dans ces trois groupes qui n'habitent pas dans les «

Guarani, avec lesquels ils eurent des contacts amicaux aussi pendant des siècles (Nimuendaju, 1914/1987 : 102 et J.P. Brochado, 1989)¹²⁴. Les *Kaingang* dominèrent une grande région de plaines, allant du fleuve Uruguay, au fleuve Iguazu (Santos, *ibid.* : 17). L'expansion au sud et au nord de leur territoire fut mise en place au XVII^e siècle, après la destruction des Missions jésuites et l'anéantissement des populations guarani qui y vivaient. Cependant, l'intensification du procès de la colonisation européenne dans la région mit fin aux déplacements *kaingang*. La population blanche qui occupa dès lors ces territoires obligèrent le gouvernement à résoudre le problème de la conséquente marginalité des Indiens. En 1881, quelques chefs *kaingang* réussirent à obtenir des terres pour abriter leurs familles et en 1910 fut créé le SPI (Service de Protection aux Indiens, aujourd'hui FUNAI), qui gère leurs réserves et leur donne assistance (Santos, *ibid.* : 20). Pourtant cela ne fut pas suffisant pour empêcher l'action néfaste des « *bugreiros* »¹²⁵ et des épidémies, qui tuèrent des centaines de *Kaingang*. Actuellement leur économie est centrée sur l'agriculture, l'exploitation des ressources naturelles et sur le travail dans les propriétés des Blancs. Ces indiens ont encore de graves problèmes liés au manque de terres, à l'alcoolisme et à la présence de différentes sectes religieuses dans leurs réserves.

Jusqu'en 1824, début de la colonisation du sud du pays, les *Xokleng* (ou « Botocudos ») habitaient les régions de la forêt entre le littoral et le plateau, du Rio Grande do Sul au Parana. Ces Indiens résistèrent, armés, contre l'invasion des Blancs jusqu'au début du XX^e siècle, lorsqu'ils furent contactés par les colonisateurs. Alors fut créée la réserve *Xokleng* de Ibirama dans la région de la vallée du fleuve Itajai près de la ville de Blumenau, état de Santa Catarina. Aujourd'hui ces Gé occupent uniquement cette surface, où ne vivent que 370 personnes (Ramos et Martinez, 1984 : 5). Le cas d'Ibirama est particulièrement intéressant car c'est le seul endroit où l'on puisse rencontrer *Xokleng*, *Kaingang* et Guarani vivant ensemble, dans une relation tout à fait hiérarchique (dans le sens politique)¹²⁶. Ici, comme ailleurs, plus d'une fois, les Mbya sont vus par les Gé comme des envahisseurs de leurs terres, étant donné que ceux-là sont marginalisés, opprimés et exploités par ceux-ci. Autrefois nomades, sédentaires aujourd'hui, les *Xokleng* sont confinés dans des réserves administrées par la FUNAI, où ils ont beaucoup de problèmes liés aux de maladies, à l'alcoolisme, à

Postes Indigènes », étant donné qu'il est impossible de les comptabiliser.

¹²⁴ Il existe des références bibliographiques signalant que les *Kaingang* participèrent aussi avec les « Bandeirantes » aux guerres contre les Missions, dans le XVII^e siècle (Santos, *ibid.*).

¹²⁵ Assassins professionnels recrutés par les fermiers pour exterminer les Indiens.

¹²⁶ Notre but n'est pas de faire une analyse de cette situation. Pour une étude plus approfondie de la question, voir Alcida R. Ramos, « Hiérarchie et Symbiose, les relations intertribales au Brésil ». Dans cette étude, l'auteur critique la relation de domination politique des Gé sur les Guarani dans la réserve de Mangueirinha, Parana (sud du Brésil).

l'invasion de leur territoire par les paysans et les religieux chrétiens. Ces Gé n'ont plus ni leur religion (étant donné que la majorité est protestante), ni leur langue, et les contacts avec d'autres, qui commencèrent au début du siècle, ne font que contribuer à l'avancement de ce processus d'assimilation.

La relation ethnique actuelle entre Guarani et Gé est ainsi conséquence de l'expansion de la société nationale qui bouscula ces groupes dans des espaces de plus en plus restreints, arrivant au point où ils furent obligés de partager les mêmes territoires. Comme on l'a vu, les Mbya occupent toujours les parties les plus petites et éloignées des réserves *Kaingang* ou *Xokleng* (et d'autres indiens), étant donné l'hostilité qui règne entre eux. Si d'une part, ces groupes antagoniques développèrent des mécanismes d'articulation sociale pour faciliter les contacts, d'autre part ils érigèrent des frontières ethniques visibles (comme des limites géographiques) et invisibles (comme la langue et autres aspects culturels), dans le but d'en amoindrir les effets néfastes. À partir de ces ressources, les Guarani et les Gé peuvent comprendre comment la société nationale interfère dans leur processus interne, et développer ainsi une idéologie manifestée par un discours polarisant sur l'ethnicité (Litaiff, 1996 : 125-131). En fonction de leurs efforts pour préserver leur identité, les Mbya sont vus comme inférieurs par les Chiripa, *Kaingang* et *Xokleng*. En effet, ces derniers adoptent l'opinion que les Blancs ont des Indiens, reproduisant leurs stéréotypes, tout en affirmant leur identité indienne pour sauvegarder l'espace de la réserve (Litaiff, *ibid.* : 134-135). Les Mbya sont donc des minorités discriminées par les Blancs et aussi par les autres Indiens. Les mythes guarani font clairement référence au cannibalisme attribué aux *mba'e ypy* ou « tigres primitifs », qui pourraient être une référence aux groupes ennemis. Dans un curieux récit sur le contact ethnique, les Mbya accusèrent les Gé de pratiquer l'anthropophagie: « les *Xokleng* tuent les gens pour les manger après. Ils ont aussi mangé les Guarani. Ça, les Mbya ne sont pas capables de le faire car nous ne sommes pas des animaux comme eux... Ils sont différents des Guarani. C'est pour ça que nous sommes sortis d'Ibirama et nous sommes ici maintenant... », affirme un Mbya du littoral de l'état de Santa Catarina, qui a habité chez les Gé de la réserve d'Ibirama. Selon nous, cette question est directement liée aux principes guarani de civilisation, car pour les Mbya, ils sont les seuls à détenir les caractéristiques nécessaires qui définissent l'être humain, inscrites dans le *teko*. Les autres Indiens et les Blancs sont ainsi automatiquement exclus de cette catégorie culturelle, puisqu'ils ne possèdent pas ces caractéristiques. Selon les Mbya, l'être humain est un être « Guarani pur », le seul à être capable d'atteindre la Terre sans Mal.

Les Mbya paraissent être conscients du regard péjoratif que les autres Indiens et les Blancs portent

sur eux. D'après *Vera Mirim*, le cacique du village mbya de Bracui: « il y a des Blancs qui ont peur des Indiens qui, selon eux, sont des gens bizarres qui mangent de la chair humaine. Ils nous appellent toujours 'Indiens laids, sales!'. Toutefois, je vous assure, mes gens ne mangent pas la chair humaine, tandis que les *Kaingang* et les *Xokleng* en mangent ». Julia da Silva, la soeur de *Vera Mirim* affirme: « Les Gé, ce sont des Indiens méchants... c'est pour cela que nous sommes ici ». Ces déclarations confirment les mythes guarani qui proclament la nécessité des Mbya de se déplacer de l'ouest (« où la terre est en train de finir ») vers l'est (où est la Terre sans Mal). Nos informateurs qualifient les Gé de *pongue* ou *jagua*, c'est-à-dire « chien ». Un Indien du village de Morro dos Cavalos dit: « ils ne sont pas comme nous, ils coupent et vendent les arbres, ils boivent beaucoup d'alcool, ils se marient avec les Blancs et ils mangent de la viande crue. Ça c'est interdit chez nous ». Pour les Mbya, les Gé sont donc la négation des Guarani, l'antithèse du comportement social (avec les Occidentaux), les agents de l'anéantissement du monde guarani: « ils détruisent les forêts et nos maisons. Nous sommes des Indiens de la forêt et maintenant nous allons à *Yvy mara ey*, parce que nous suivons *nhande reko* », dit le chamane mbya Timoteo. Dans la vision mbya, l'histoire du contact entre les Guarani et les « autres », Occidentaux ou indiens, est l'histoire de la destruction de leur culture et de leur société, enfin, de leur monde.

Aussi bien les Gé que les Guarani ne sont pas vus par la population blanche du pays comme de vrais brésiliens. Cependant, comme le souligne Crépeau (1997c : 1) qui a fait d'importantes recherches sur le dualisme et le chamanisme chez les *Kaingang*: « ...ils se définissent activement par rapport à la société nationale brésilienne, dont ils sont citoyens, et ils tentent de maintenir un équilibre entre leur identité amérindienne et une volonté de participation à un ensemble national plus vaste ». Crépeau (communication personnelle, 1998), signale que ceux-ci peuvent être considérés comme des paradigmes de l'assimilation et de la transfiguration ethnique. On ajoutera que contrairement aux Mbya, tant les Chiripa que les *Xokleng* ne se soucient aucunement de maintenir leurs caractéristiques culturelles. Bref, les « catégories de contraste » comme Mbya-Chiripa, Guarani-*Kaingang*, Guarani-*Xokleng*, sont des « concepts ethniques » (Litaiff, 1996) ou « unités minimales idéologiques » (Velho, cité par Litaiff, *ibid.* : 22), qui démarquent des frontières culturelles, régularisant leur perméabilité aux échanges extérieurs. Finalement, pour les Mbya, les concepts ou symboles ethniques ont actuellement une forte valeur pratique¹²⁷, constituant les ressources fondamentales de leur survie.

¹²⁷ Selon R. Crépeau (communication personnelle, 1998) l'identité ethnique est un concept très utile pour les Guarani, comme pour les autres cultures indigènes. Pour Dumont (cité par Tcherkézoff, 1993 : 69) d'après

4.7 Organisation sociale et parenté

Selon les auteurs, les Guarani historiques étaient patrilinéaires (Melia, 1987). Recalde (1950 : 163) souligne que, pour la plupart des Tupi-guarani, la conception ne tient que de l'homme, la femme ne contribuant pas à la formation du fœtus. Cependant, les Mbya actuels reconnaissent l'existence des deux lignes distinctes de parenté, le père et la mère, caractérisant la descendance bilatérale ou « cognatique »¹²⁸. Selon Laraia (in: Lévi-Strauss, 1970 : 107), au contraire de la descendance, la filiation est universelle, cela ne signifiant pas pour autant l'égalité d'importance des deux côtés, car il n'y en a qu'un qui soit juridiquement capable de déterminer la descendance, vu que certains parents ne transmettent pas la lignée.

Actuellement, l'organisation sociale guarani est encore centrée sur le *tei'i* « famille étendue »¹²⁹. Mais l'aspect de la maison communale a disparu, donnant lieu à la petite maison habitée par les familles nucléaires¹³⁰. Toutefois, cela ne signifie pas que la famille étendue ait disparu, elle a survécu aux changements sociaux causés par de longues périodes de contacts avec la société occidentale. Aujourd'hui, chez les Mbya, chaque famille nucléaire habite près de ses parents, formant plusieurs ensembles de familles étendues. Les *tekoa* sont donc constituées par une ou plusieurs familles étendues, formées par plusieurs familles nucléaires, liées par la parenté. Dans la majorité des villages, la maison centrale est habitée par le cacique, sa femme et les fils célibataires et autour de celle-ci, les autres maisons sont habitées par leurs enfants mariés, quelquefois avec les parents du conjoint.

Sur le littoral sud et sud-est du Brésil, prédomine la pratique effective du mariage endogamique par rapport au groupe, autrement dit, les Mbya peuvent épouser des individus de toutes les communautés

la logique holiste, l'identité n'est rien d'autre que la place tenue en relation au tout.

¹²⁸ Comme on le verra plus bas, ce type de filiation est différent du bilinéaire, où le père et la mère contribuent de façon différente à la conception de l'enfant.

¹²⁹ Des documents du XVI^e siècle confirment l'existence de familles étendues, selon la lettre de Andrada (1545, cité par Soares, 1997 : 101): «... lo que en esto se haga ansi si les casaremos pues que ya son cristianos como en la dispensacion destes que tienne hijos destas sus parientas por que apartarles dellas se les haze muy agro y aun que dizen que con ellas no tiene nada; yo se de otros vezinos al contrario dizendome que queren mucho a sus hijos y a la madre dellos ».

¹³⁰ Il y a l'exception de quelques communautés Kayowa de la province brésilienne de Mato Grosso do Sul (Schaden, 1974 : 25), encore valable aujourd'hui.

mbya. Il s'agit en fait d'une des caractéristiques culturelles de ce groupe¹³¹. Les Chiripa, qui étaient aussi endogames, sont aujourd'hui exogames, et considèrent même incestueux le mariage avec « leurs parents »¹³². D'autre part, les Mbya interdisent l'exogamie, qui peut même être la cause de l'expulsion de l'individu du village: « si on se marie avec les Blancs ou les autres Indiens, même avec les Chiripa, il faut sortir de notre village », affirme Inacio Eusébio, un vieux Mbya. Chez les Mbya, l'initiative du mariage appartient aux parents de la femme, qui négocient avec le futur époux et ses parents, qui, à leur tour, servent d'intermédiaires entre leur fils et la famille de la femme. Les cérémonies de mariage se déroulent en présence du cacique et de toute la communauté, lorsque l'*opygua* ou chamane réunit devant l'*opy*, « maison des prières », tous les couples de prétendants accompagnés de leurs familles. A cette occasion, l'*opygua* donne des conseils aux jeunes mariés, pour éviter des problèmes tels que la jalousie, les conflits, les infidélités et les séparations, toujours liés au *teko*. Après ces paroles, un rituel religieux s'ensuit, pendant lequel le chamane, paré de ses objets de pouvoir, profère des mots sacrés. En ce qui concerne la naissance de l'enfant, E. Schaden (1974: 79-93) fait référence à une période de « couvade », rappelant que durant ces moments hommes et femmes doivent se soumettre à plusieurs interdictions (alimentaires, comportementales, avec réclusion absolue pour la jeune mère chez elle). Au début du XVIe siècle, Montoya (1639/1985 : 53) enregistra cette même coutume chez les Guarani du Paraguay: « lorsque l'une de ses femmes accouchait, l'homme jeûnait rigoureusement pendant 15 jours. Il ne mangeait point de viande, ne chassait ni ne tuait. Pendant tout ce temps, il se recueillait, car la santé de l'enfant en dépendait ». Cependant, durant nos dix ans de recherche chez les Guarani nous n'avons pas observé cette pratique qui, selon nous informateurs, ne se fait plus.

Chez les Mbya, on observe l'uxorilocalité temporaire, c'est à dire que l'homme habite pour un certain temps avec la famille de son épouse jusqu'à la naissance du premier enfant et jusqu'à ce que la situation économique du couple soit indépendante. Après cette étape, le couple peut aller vivre dans le village du mari (si la femme habite un autre village), ou dans un autre village où habitent des parents du nouveau couple. Selon les Mbya, « après le mariage, l'homme habite un an minimum avec la famille de son épouse, aidant son beau père dans les tâches journalières, ensuite il peut partir et aller habiter avec la famille de ses parents », dit Leonardo da Silva. La règle de résidence mbya est

¹³¹ Il est important d'ajouter que le 29 octobre 1996, l'infirmière de la FUNAI du village mbya de Bracui, dans l'état de Rio de Janeiro, a collecté des échantillons de sang de tous les Indiens de la communauté, constatant que « 99% de ces Mbya appartiennent au même groupe sanguin O+ ! ». Ces informations ont été confirmées par des documents rédigés par des médecins du Secrétariat Municipal de Santé.

¹³² Cependant, encore au XVIe siècle, on a enregistré le mariage endogamique, pratique préférentielle de

donc d'abord uxorilocale, ensuite virilocale ou néolocale. Il existe cependant des exceptions, comme le cas des enfants des caciques qui habitent toujours dans le village de leur père (nous y reviendrons). Quant au lieu d'habitation, notre informateur Leonardo, affirme: « Quand je me suis marié, je suis allé habiter dans une maison que la communauté a aidé à faire. Ma femme appartient à la même communauté que la mienne. Mais la maison a été faite près de la famille de ma femme, et notre loi dit que quand on se marie, on doit rester près de la famille de la femme. Après on a la liberté de choisir; si on veut rester près on peut; si on veut aller vivre dans un autre village ou s'éloigner un peu, on peut. Normalement, le couple s'en va, s'éloigne un peu, parfois il habite près de la famille du mari. Moi, j'ai passé un an sans liberté, aidant sa famille, mon beau-père, ma belle-mère, c'est eux qui commandent la maison, après un an j'étais libre. Pour moi c'était différent, car après un an j'étais devenu le chef de tout le monde. En général, après, les autres quittent le village pour aller habiter avec leur famille, leur père et leur mère, c'est toujours comme ça, la plupart s'en vont. Mais dans mon cas, comme je suis devenu le chef, j'habite encore ici ».

Plusieurs de nos informateurs affirment que les Mbya connaissent des herbes contraceptives¹³³, et que la plupart les utilisent: « pour ne pas avoir d'enfants il faut prendre du *moam*, c'est un médicament de la forêt. Toutes les communautés en ont. Il suffit de bien trouver la bonne herbe, mais c'est les plus âgés qui connaissent bien. Il faut que l'homme et la femme prennent ce thé, alors ils n'ont plus d'enfant. Mais alors il ne faut plus prendre de café, ni de sucre, ces choses du Blanc, autrement il y aura un bébé, tout le monde sait que c'est comme ça, moi-même j'ai déjà vu. C'est une herbe qui pousse sur l'arbre nommé *memby vendja*¹³⁴. Après avoir bu, il faut faire très attention, il faut bien se reposer pendant un mois, sinon ça ne fait plus d'effet. Le Guarani pur n'aime pas beaucoup en parler au Jurua, parce que c'est le Dieu qui nous l'a appris » (Mateus Karai). Dans la plupart des villages que nous avons visités, nous avons rencontré la *mitam jary'i* ou « sage-femme ». Julia da Silva, soeur du cacique *Vera Mirim* de Bracui, l'une des plus connues parmi les Guarani, affirme être responsable de toutes les naissances dans sa communauté et aussi dans d'autres. Elle nous raconte comment se passe l'accouchement: « lorsque la femme enceinte commence à sentir les douleurs, le mari vient m'appeler, le jour ou la nuit. Alors je fais d'abord un thé de *ka'api'a* et *vacapy* (toutes deux identifiées dans le chapitre sur la religion et la médecine) pour soulager la douleur et éviter les maladies. Au moment de la naissance, je prends le *takuape'i*, qui est un petit couteau de canne sauvage (*Merostachus chusenii*), pour couper le cordon ombilical. Il faut couper avec ce couteau, car

tous les Guarani, c'est-à-dire qu'ils ne se mariaient qu'à l'intérieur du *tey'y* (Soares, 1996 : 104).

¹³³ En général les Mbya ne parlent pas à ce sujet, considéré tabou. Il n'y a que quelques informateurs plus âgés qui nous ont parlé des méthodes contraceptives.

¹³⁴ Selon la volonté de nos informateurs, nous ne fournirons pas le nom scientifique de cette plante.

si on le fait avec le couteau en fer du Blanc, la mère et l'enfant peuvent mourir. Alors la mère garde le cordon attaché au nombril pour faire le *po'y*, c'est un collier que l'enfant doit porter. Après l'avoir coupé, on le fait sécher au soleil, puis on le met dans un petit sachet pour protéger l'enfant et lui porter bonheur, jusqu'à 5 ans ». Julia da Silva explique que cette coutume a son origine dans un épisode du « Cercle des Frères », où après avoir été retiré du ventre de sa mère, le héros guarani est mis au soleil pour se faire sécher (voir chapitre sur les mythes). La vieille dame signale encore: « Alors il faut laisser l'enfant auprès de sa mère jusqu'à ce qu'il cesse de pleurer, après on le baigne à l'eau chaude pendant trois jours. La mère doit toujours rester près de son enfant, elle doit bien s'en occuper. Quand l'enfant est très petit, on ne sait pas son prénom. Ce n'est que quand il commence à parler que le cacique fait le baptême et découvre le prénom. Mon nom est *Para Mirim* ». Cette informatrice se réfère au « **nom guarani** » ou le « **nom de l'esprit** » de la personne, lié au système **mbya à quatre noms** (qui sera abordé dans le chapitre sur la religion).

La séparation du couple est assez fréquente chez les Guarani actuels. Nous avons remarqué que dans la plupart des cas, (confirmé aussi par la bibliographie - Schaden, 1974 : 66 et 70), c'est le mari qui en prend l'initiative, abandonnant sa femme et ses enfants et se mariant à nouveau, la femme également contractant une nouvelle union. En général, c'est l'infidélité qui en est la cause. Quelquefois, c'est la femme qui prend la décision et cherche un autre conjoint, c'est le cas lorsque le mari est alcoolique et/ou violent et néglige sa famille économiquement. Une femme mbya, qui ne veut pas être identifiée, se plaint de son ex-mari: « c'était un vagabond, il ne voulait pas travailler, les enfants avaient faim. Quand il ne buvait pas, il était gentil, mais quand il se mettait à boire il attaquait tout le monde, il ne pensait plus qu'à boire et ne travaillait plus »¹³⁵.

Ainsi, pour déterminer la règle de descendance, il est fondamental de vérifier les définitions de parenté données par le groupe lui-même en termes de consanguinité et d'affinité. À propos de la question de la parenté, quand les Mbya parlent en portugais aux Blancs (à l'anthropologue, par exemple), ils préfèrent utiliser le système de nomination brésilien; cependant chez eux, ils n'utilisent que le système guarani. Leonardo da Silva confirme la bilatéralité en disant: « je suis de la famille Silva Gonçalves, ma femme est de la famille Oliveira, après notre mariage elle a continué à s'appeler Oliveira. Ma mère n'avait que le Silva, mon père est Gonçalves, mes enfants n'ont gardé que le nom de mon père, celui de ma mère disparaît ». Nous avons observé aussi plusieurs cas d'ascendance patrilinéaire, sauf lors d'une union interethnique (très rare chez les Mbya). Dans ces cas, c'est plutôt

¹³⁵ Dans notre thèse de maîtrise (1991), nous avons consacré une partie d'un chapitre à ce problème (Litaiiff, 1996 : 75-78).

la femme qui se marie à l'homme blanc ou à un homme appartenant à un autre groupe d'autochtones, considéré politiquement et/ou économiquement « supérieur » (voir Litaiff, 1996). Ce type d'union sera secrète, on évitera d'en parler (ce qui caractérise aussi une forme de *jakore*) et l'enfant ne portera que le nom de la mère. Dans ces cas, on dira plutôt qu'il s'agit d'une mère célibataire: « dans le village, quand il y a une mère sans mari, surtout si elle s'est mariée à un Blanc, l'enfant porte toujours le nom de la mère ».

* * *

4.7.1 L'éducation des enfants

En suivant les concepts de Marcel Mauss (1968), M. Larricq (1993 : 70), qui a écrit un travail sur la construction de la personne chez les Mbya-guarani de la province de « Misiones » (Argentine), déclare que: « lo que llamaríamos 'educación indígena' seriam procesos no diferenciados, ubicables en el todo de la vida social comunitaria. El concepto de educación se superpondría así con el de socialización... ». À partir du travail de Melia (1979 et 1993 : 17-18) auprès des enfants guarani, cet auteur souligne « ...la imitación como uno de los mecanismos mas importantes en la adquisición de conocimientos socialmente necesarios », et l'importance des « proceso por los cuales se conforman y actualizan costumbres, valores, etc., en la interacción social »¹³⁶. Comme dans d'autres cultures indigènes, la division sexuelle est un des facteurs les plus marquants dans l'éducation des enfants guarani. Sur cette question Larricq, (*ibid.* : 24 et 36) affirme que: « La division sexual de la sociedad Mbya se expresa en el aspecto de los niños desde muy temprana edad. Una vez que el ombligo del recién nacido ha caído, si es varón, se le colocará alrededor de la cintura un cordón trenzado que lo acompañará... hasta su pubertad. Este cinturón -ku'asa - formará la cintura del niño lo fortalecerá en el sentido de mantenerlo erguido, pero también agilo. Il est important de souligner que tous les moments de la vie d'un enfant sont importants dans ce processus, comme par exemple, les « excursions de pesca o de caza... Cuando las integran los muchachitos, estas excursions siempre tienen un carácter didáctico ».

Les Mbya ont des désignations selon la tranche d'âge qui marquent les étapes de la vie de l'individu, impliquant certains droits et obligations: *kyrin gue* ou *kyrim va'e* « enfants » de 0 à 7 ans, *kumumi* «

¹³⁶ Les Mbya associent la formation de la personne guarani à l'apparition du langage (cette question sera

jeune » de 7 à 15 ans pour les filles et 17 ans pour les hommes, *tudja* « adulte » ou « vieux » après 15 ou 17 ans. On n'a pas su nous préciser à quel moment un individu devient « vieux », mais on fait souvent allusion (ironies et blagues) à la capacité de travail et sexuelle. Pour se référer aux femmes et aux hommes célibataires, les Mbya utilisent les expressions *menda'ey va'e* et pour les mariés *momenda*: « Pour 'gens', 'personnes', nous disons Mbya; les 'hommes', *ava*; les 'femmes', *cunham*; les 'garçons', *ava'i*; les 'filles', *cunham'i* et les 'très jeunes enfants', *mitam*. C'est ainsi pour nous tous, tout le monde a son travail, et les enfants doivent toujours apprendre », souligne Hiolanda Oliveira (Bracui, 1994), une jeune mère de trois enfants. L'éducation se fait de façon informelle, par l'imitation et sans répression: « le Mbya ne frappe jamais un enfant, il suffit de lui parler gentiment » déclare Hiolanda, qui parle encore du rôle de l'homme et de la femme: « la femme s'occupe à faire la cuisine, le ménage, de l'artisanat et à veiller sur l'enfant. L'homme travaille à la plantation, construit la maison, va dans la forêt prendre des choses, il chasse, pêche et travaille en dehors du village. La petite fille reste à la maison, le garçon accompagne le père. Les parents apprennent beaucoup à leurs enfants, tout ce qu'on fait ils le font aussi. La fille fabrique des paniers, cuisine, lave le linge, balaye: le garçon va dans la forêt, il observe et apprend à chasser, à faire des pièges pour les bêtes, à prendre les herbes, *takuara*, c'est comme ça. Alors quand ils se marieront, ils sauront bien s'occuper de leur femme et de leurs enfants, faire des câlins, ne jamais se disputer. Quand l'enfant est petit, *kyrim*, les parents lui apprennent, et le reste, il l'apprend tout seul. Parfois, le père apprend aussi à son fils à parler la langue du Blanc, parce que l'homme connaît, il sort plus du village que la femme. Quand il va à l'école, l'enfant apprend seulement à écrire, à lire et à parler la langue du Jurua. Là-bas c'est très différent de notre système ».

Les enfants mbya passent une partie de la journée à l'école du village instituée par la FUNAI, le « Ministério da Educação » (du Gouvernement Brésilien) ou le « Summer Institute of Linguistics », qui forme des professeurs indigènes bilingues en langue écrite native et le portugais parlé et écrit. Généralement, ces professeurs sont liés à la famille des caciques, qui, au sud du Brésil, sont formés à « l'Ecole Missionnaire » dans l'état du Paraná, gérée par le « Summer ». A l'aide de livres didactiques d'alphabétisation remplis d'extraits bibliques, cette institution religieuse a pour but non seulement l'alphabétisation mais aussi la conversion des Indiens, qui à leur tour divulguent ces contenus dans leurs communautés¹³⁷. Les professeurs indigènes reçoivent un salaire payé par le « Summer Institut of Linguistics » afin de, selon les Guarani, divulguer comme dans une mission « la parole de Dieu » parmi les « Sauvages ». Les cours au village se déroulent dans la matinée et la

analysée dans les chapitres sur religion et mythes).

¹³⁷ Sur la question de la transmission du savoir dans une société voir *La contagion des idées*, la théorie de la

soirée, du lundi au vendredi. Cependant, les week-ends, des membres des églises protestantes adjacentes réalisent des cultes de conversion. Selon Argemiro, fils du cacique *Vera Mirim* du village de Bracui: « j'ai été formé à l'église du 'Cristianismo Decidido', au Paraná, qui est rattachée au 'Centre d'Assistance à l'Indigène du Summer', qui, je le sais, appartient à 'l'Église Luthérienne'. C'est pour cette raison qu'ils disent qu'ils doivent alphabétiser pour comprendre la Bible. Tous les ans, depuis 3 ans, je vais là-bas pendant mes vacances d'été pour me remettre à jour. Là bas, je rencontre des représentants de toutes les nations indigènes du sud du Brésil: *Kaingang*, *Xokleng*, *Chiripa*, ils sont tous chrétiens. Pour devenir professeur du Summer, il faut avoir été alphabétisé par eux. Alors on apprend à enseigner aux enfants qui ont jusqu'à 12 ans, à écrire dans la langue guarani, à parler et à écrire en portugais. Ils nous donnent des brochures d'alphabétisation qui parlent toujours de Dieu, de la Bible et de l'Évangile. La démarche est comme ça. D'abord l'enfant apprend à parler et à écrire le portugais, après il apprend à écrire la langue de l'Indien. Ça, je ne trouve pas très bien parce que l'enfant oublie sa langue et finit par perdre la religion et le système. Sans son système, l'Indien n'est ni Indien ni Blanc, il n'est plus rien du tout, c'est pour ça qu'on doit toujours apprendre *nhande reko* aux enfants »¹³⁸.

Dans leurs activités telles que la cueillette, la chasse, l'artisanat, etc., les Mbya sont presque toujours accompagnés d'enfants qui sont formés à ces techniques par leurs parents ou par les plus âgés, qu'ils cherchent à imiter. Cela est vrai aussi pour les jeux enfantins, la plupart des jeux reproduisant les activités des adultes. A l'âge de 3 ans, le garçon commence à s'exercer à l'arc et fabrique déjà son *mundeu*, piège pour capturer de petits mammifères. Les enfants s'amuse à jouer à la chasse et au chasseur avec des petits arcs, toujours sous l'œil attentif de leurs aînés qui les corrigent tout en leur rappelant les principes de *teko* (comme dans un épisode du « Cycle des Gémeaux » où *Kuaray*, le frère aîné, apprend à son frère à utiliser de petits arcs et de petites flèches pour chasser des papillons et d'autres petits insectes volants)¹³⁹. La place centrale du village n'est pas seulement destinée aux réunions où le cacique s'adresse à sa communauté. C'est aussi un lieu destiné au loisir et à

culture de Dan Sperber (1996).

¹³⁸ Selon nous, « l'école pour les Indiens » pourrait fonctionner comme levier d'une politique indigéniste visant non pas l'intégration, mais la participation et le dialogue interculturel. Cette école pourrait donc trouver sa vraie vocation si elle se transformait, à travers ces peuples eux-mêmes, en une « école de l'Indien » (Litaiff, 1996 : 58).

¹³⁹ Parlant sur l'éducation guarani, le voyageur A. Alvear (1836 - cité par Noelli, *ibid.* : 344-345) signale: « L'éducation des enfants correspondait aux objets auxquels ils se consacraient. L'usage d'armes, la chasse et la pêche étaient tous les divertissements du sexe masculin dès leur plus jeune âge. Ils s'appuyaient sur l'arc pour faire les premiers pas et, dès lors, ils couraient au hasard de leurs flèches ». Actuellement, dans les villages du littoral, des petites arcs et flèches sont utilisés dans la formation des enfants. Ces objets ont subi des modifications pour s'adapter au commerce, les touristes les préférant en raison de leur facilité de transport.

l'amusement. Des enfants y jouent à tout moment de la journée. En plus des imitations des adultes, le football et le jeu des billes sont leurs préférés, même des plus âgés. Selon un informateur, « avec les filles c'est différent, elles jouent avec des grains de maïs, elles jouent à la poupée, elles font des petits paniers et parfois elles jouent avec les garçons ». Quand les journées sont très chaudes, les Mbya restent des heures à jouer en groupes et à se baigner dans les cascades, les rivières, les lagons ou à la plage. Un homme adulte se joint à un groupe d'enfants de deux à douze ans pour leur montrer un autre jeu enfantin: ils se mettent l'un derrière l'autre en cercle, les mains appuyées sur le dos de celui qui est devant, et marchent accroupis, chantant plusieurs fois les vers: *amandau kyvy kyvy'i* (*amandau*, « pluie de pierres »; *kyvy kyvy'i*, *tatu'i* - *Aegla platensis*), « ça veut dire que la pierre va tomber sur la petite bête, alors les enfants doivent prévenir du danger ».

Il existe beaucoup de chansons enfantines connues par les enfants de tous les villages, elles font toujours référence aux épisodes des mythes mbya¹⁴⁰. Selon le cacique *Vera Mirim*, du village de Bracui: « il y a une chanson, un jeu pour que l'enfant soit plus sérieux, qui parle du bon chemin que l'enfant doit parcourir: '*Amandau kyui kyui'i*, *Amandau kyui kyui'i...*', dans cette chanson les enfants disent qu'il est dangereux sortir du bon chemin ». Je lui ai alors demandé quel était le rapport entre ce jeu et le Mythe des Frères, il me répondit en faisant une allusion claire à un épisode du « Cercle des frères »: « la route des Blancs est large, celle du Guarani est *tapé mirim*, la petite route du Dieu. Cette chanson parle de la mère de *Kuaray*, *Nhandecy*, qui marche à la recherche du Dieu. Alors elle demande toujours au fils, 'où est allé le Dieu, où est allé ton père'; et l'enfant répond: 'il est allé à *Yvy mara ey*, la maison du soleil'. Ça c'est pour jouer et chanter, pour ne jamais oublier le chemin du Guarani ». Je lui demandai encore de me parler de l'importance de ces mythes dans la vie des Mbya, et il me répondit: « ces histoires apprennent toujours comment vivre correctement, elles montrent toujours que le Guarani doit voyager, cherchant la bonne route, jusqu'à ce qu'il arrive au village de ses parents. Tout Mbya, tout Guarani pur, suit *nhande reko*, autrement il n'est pas Guarani. C'est pour ça que notre maison est près de la mer, près de la maison de *Kuaray* ». Dans cette chanson, au moment où la mère demande à son enfant où est parti son père, les enfants qui participent au jeu répondent à la place de *Kuaray*: « Mon père est parti habiter la Terre sans Mal ». Cela coïncide avec l'épisode du Mythe des Frères où, *Kuaray*, le soleil, répond la même chose à la question de sa mère, *Nhandecy*.

Une des coutumes la plus importantes est l'utilisation du *tembeta* ou *tembekua*, « pièce labiale »

¹⁴⁰ Nous avons enregistré ces chansons sur cassette audio, puis les avons traduites et transcrites avec l'aide de collaborateurs mbya.

(Litaiff, 1996 : 54-55). Ulrico Schmidl (cité par Roulet, 1993 : 47), le premier chroniqueur de la Conquête rioplatense, compare les aspects physiques des Guarani à ceux des Européens et note l'utilisation du *tembeta*: « ...son hombres petizos y gruesos y mas capaces de servir a otros. Iten los varones tienen en el labio un agujero pequeno en el que metem un cristal amarillo, que en lengua de ellos se llama parabol (barbote o tembeta, de dos jemes de largo y grueso como el canudo de una pluma ». Staden observa au XVI^e siècle, l'usage de ce même objet chez les Tupinamba du littoral sud-est du Brésil:

À la lèvre inférieure ils ont un grand orifice, et cela depuis l'enfance. Les garçons le font avec un morceau pointu de corne de cerf puis y mettent une pierre ou un petit morceau de bois lubrifié d'onguents. Le petit trou demeure ainsi ouvert. Quand les garçons deviennent grand et sont capables de porter les armes, ils agrandissent ce trou. Ils y mettent alors une grande pierre verte, l'extrémité supérieure, grêle, est mise à l'intérieur, dans la bouche, et l'épaisse est pendue du côté extérieur. (Staden, 1557/1988 : 168)

Egon Schaden (1963 : 86) affirme qu'autrefois, cet orifice dans la lèvre inférieure était fait au moment où les garçons rentraient dans la puberté pour utiliser le *tembeta*. L'auteur (1974 : 89-92) fait une description de la confection et de l'usage du *tembeta* chez les Mbya du Brésil dans la décennie de 1940, argumentant que cette coutume disparut chez les Chiripa, observant peu de cas de son usage chez les Mbya. Il en est de même chez les Mbya do littoral brésilien (1988 à 1998), et la plupart des Mbya actuels n'ont pas la lèvre percée, et ceux qui l'ont ne portent généralement plus le *tembeta*, sauf lorsqu'ils veulent manifester leur identité guarani face au Blanc ou à d'autres Indiens, dans des occasions propices¹⁴¹. Les *tembeta* existant encore étaient faits en bambou (généralement la *Chusquea remosissima*), mesurant en moyenne douze centimètres de longueur sur trois de largeur, fixant la bouche de l'homme à l'une des extrémités par un orifice situé au bas du centre de la lèvre inférieure. Dans ces cas, la perforation est faite chez les garçons à l'âge de 13 ans, avec une aiguille de bambou (aussi la *Chusquea remosissima*), juste après l'apprentissage de la connaissance nécessaire pour son âge, qui lui a été transmise par son père ou une autre personne désignée par lui, la plupart du temps un oncle paternel ou maternel. Schaden (*ibid.* : 89-93) décrit aussi des *tembeta* faits de résine végétale: « ...mesurant généralement de 8 à 15 cm de longueur, voire exceptionnellement le double, fait de résine de *tembeta-y*, appelé aussi en portugais « bois verre » [non identifié], ressemblant à de l'ambre jaune », cependant, nous n'en avons pas observé de ce type

¹⁴¹ Nous avons remarqué le port de cet objet surtout vers le sud. Dans le cas des communautés méridionales, les Mbya affirment être plus proches de leur lieu d'origine, le Paraguay. Cependant, dans les villages septentrionaux on n'observe pas une grande préoccupation à montrer des objets comme le *tembeta*, qui caractérisant la culture guarani.

au cours de nos recherches. Selon le témoignage d'un vieux mbya du village de Morro dos Cavalos: « autrefois nos gens utilisaient beaucoup cet orifice à la lèvre, mais maintenant le *tembekua* est en train de disparaître. C'est l'homme qui s'en servait pour se parer. Moi je trouve ça très beau, on dirait le tonnerre *Tupa*. Mais on n'est plus dans la forêt, alors on ne peut plus le porter, et puis l'Indien a honte du Blanc ». Selon d'autres informateurs, comme Inacio Eusébio, de Bracui: « les Jurua nous regardent et rient comme si on était des bêtes étranges, alors le Guarani ne veut plus porter le *tembeta*. Surtout les plus jeunes qui veulent passer plus de temps en dehors des villages, comme ça on ne peut pas oublier *nhande reko* ». En faisant référence à leurs mythes, les Mbya déclarent que *vera*, « le tonnerre », est le *tembeta* reluisant de *Tupa*, le Dieu du tonnerre, qui traverse le ciel les jours de tempête¹⁴².

Les Guarani historiques traduisent l'expression *teko* ou *nhande reko* comme « ser antiguo y a lo que nos ganaron las costumbres de nuestros padres, el ser que sus abuelos heredaron, el buen modo de vivir de nuestros antepasados » ou « ser, estado de vida, condição, costumbre, ley, habito » (selon Montoya, 1639/1876 : 233 et 363). En observant ces discours, nous constatons un souci constant de la part de nos informateur de citer les divers éléments qui constituent leur culture, celle-ci étant la totalité qui englobe toutes ses parties, formant un système. Nous voyons alors que *teko* ou *nhande reko katu*, les « bonnes habitudes guarani », sont les principes générateurs de pratiques collectives et individuelles (cette question sera analysée dans les derniers chapitres de cette thèse). A partir des processus éducatifs informels, les enfants et les adolescents écoutent attentivement les conseils des plus âgés, cherchant à imiter leurs actes, cela menant à la continuité des éléments fondamentaux de leur système culturel. Cependant, il est important de souligner, comme le fait Pierre Bourdieu (1972 : 200), que toute pratique a comme cause un *habitus*, mais l'*habitus* n'est pas un générateur exclusif de pratiques: « La réaction contre le juridisme en sa forme ouverte ou masquée ne doit pas conduire à faire de l'*habitus* le principe exclusif de toute pratique, bien qu'il n'y ait pas de pratiques qui n'ait l'*habitus* à son principe ».

A partir d'évidences archéologiques et de la théorie sur la relation entre la culture matérielle et la structure sociale (proposée par Allen et Richardson, 1971), Noelli (1993) argumente que l'organisation socio-politique guarani se reproduit encore comme depuis sa première manifestation céramique telle qu'elle est connue aujourd'hui. L'auteur cherche à démontrer la répétition de toute la culture guarani à partir de la constatation de la reproduction de sa culture matérielle durant plus de 3

¹⁴² Selon nos informateurs, à chaque Dieu guarani correspond une couleur spécifique, par exemple, jaune pour *Tupa*.

000 ans. En faisant appel, à tort d'ailleurs, aux concepts de Bourdieu, cet auteur considère la notion d'habitus comme étant la médiation la plus exacte pour la perspective de longue durée des Guarani en tant que société où la parole et la culture matérielle constituent le fondement représentatif pour reproduire son existence. Malgré son effort, Noelli démontre une vision cristallisée de culture, n'arrivant pas à percevoir l'importance de l'action du « contexte » (historique et social), que Bourdieu (1972 : 179) considère comme habitus. Viveiros de Castro (*Revista de Antropologia, USP.*, v.39, n.2, São Paulo, 1996) critique la vision de cet auteur, affirmant que son argumentation est circulaire et contradictoire car, en général les hypothèses que l'auteur soutient sont les mêmes qu'il critique.

* * *

4.7.2 Système et terminologie de parenté

Beaucoup d'aspects culturels guarani importants furent certainement oubliés ou transformés, selon leur intérêt, par les Jésuites du XVII^e siècle. Comme l'un de leurs principaux objectifs était la réglementation du mariage selon les normes occidentales, ces prêtres paraissaient bien connaître (comme le démontra Montoya, 1639/1876 et 1985) l'organisation sociale guarani. Cependant, ils connaissaient à peine quelques aspects de leur système de parenté (Melia, 1987): 1. « prescriptif » ou « élémentaire » - quand il existe une règle matrimoniale, où le conjoint n'est déterminé que par le degré de parenté (Lévi-Strauss, 1967 : 548); ou 2. « complexe » - absence de règle matrimoniale positive, soit la détermination du conjoint ne se fait pas uniquement en fonction de la parenté (selon L. Dumont, cité par Soares, *ibid.* : 96). L'on peut donc conclure que si le mariage entre cousins n'était pas préférentiel, le terme pour beau-frère serait le même que pour cousin, frère de la cousine (dans ce cas, l'épouse). En analysant la parenté des Guarani du littoral, M. Cherobin (1986 : 88-91) déclare que la terminologie est « hawaïenne » ou générationnelle, dans la génération de *ego*. Cependant, l'auteur ne considère pas le contact entre Guarani chiripa et *Nandeva* dans cette même région. Wagley et Galvao (1946) qualifient le système de parenté des groupes tupi-guarani modifié « Dakota » ou « système tupi ». On constate beaucoup de similarités en comparant les terminologies de parenté Tupinamba (Wagley et Galvao, 1946 - à la fin de ce chapitre) et celles des Guarani (voir

Soares, 1997 : 250-256, liste de terminologies de parenté guarani)¹⁴³, malgré la tendance généralisante du travail de Wagley et Galvão. Cependant, il est clair qu'il n'existe pas de système de parenté guarani ou tupi-guarani, mais divers systèmes dans divers groupes¹⁴⁴.

Nous avons constaté que dans tous les villages du littoral brésilien, les Mbya utilisent les mêmes termes de parenté. Il existe des variations de la prononciation de ces termes, surtout en fonction de la distance qui sépare ces communautés comme par exemple, Boa Esperança (village situé à l'extrême nord du territoire guarani), Massiambu et Morro dos Cavalos (dans la région sud du Brésil). Les termes de parenté des Guarani peuvent être classés en: 1- vocatifs, donnés par les liens de parenté concernant l'informateur, les plus répandus chez les Mbya, utilisant des particules désignant la possession *che* (prononcé *tche*) ou *xe* (prononcé *txe*), « mon » ou « ma »; ou *nhande*, « notre » féminin ou masculin, etc., suivi du terme de parenté (ex.: *xejary* qui signifie « ma grand-mère »); 2 - nominatifs, qui seraient la désignation ou la classification généalogique, sans tenir compte de l'informateur, dont le terme *ha'i*, « mère »¹⁴⁵ fut l'un des rares que nous avons rencontré. Une autre caractéristique importante est la distinction du sexe de l'émetteur dans la langue parlée, l'homme (HF) et la femme (MF)¹⁴⁶ utilisant des mots différents pour désigner le même membre de la famille. Les Mbya utilisent l'expression « même nombril » ou « notre nombril » pour se référer aux parents consanguins. Nous avons comparé les termes de parenté dans quatre villages mbya de différentes régions du littoral brésilien. Boa Esperança dans l'état de l'Espírito Santo, dans la région sud-est (selon les informateurs - Roberto C. Silveira ou *Vera Poty*, Adolfo Silveira ou *Vera Tupa* et Angelina Campo ou *Para Poty*, ou encore *Para 'i*¹⁴⁷); Bracui, dans l'état de Rio de Janeiro, également dans la région sud-est (informateur - Cacique Joao da Silva ou *Vera Mirim*); Massiambu et Morro dos

¹⁴³ Il est important de rappeler qu'il n'existe aucune étude anthropologique analysant minutieusement le système de parenté guarani à l'époque du contact qui rend possible une projection à la période pré-coloniale. (Soares, 1997 : 46)

¹⁴⁴ Sur la question de la parenté voir aussi Viveiros de Castro (1993 et 1995). Dans ces études l'auteur suggère un nouveau modèle d'alliance (« ...l'échange multilatéral et ses variantes patrilatérale et avunculair ») pour les basses terres de l'Amérique du Sud.

¹⁴⁵ Selon nos informateurs, cela n'est pas nécessaire car « tout le monde sait que c'est la mère ». Mais il peut paraître surprenant qu'une société patrilinéaire puisse utiliser la particule *che* devant le *ru*, « père ». Cependant, selon la *Bibliografia Guarani* de Melia (1987), il pourrait y avoir plusieurs groupes matrilineaires parmi les Guarani historiques et/ou antérieurs au contact. Si l'on considère la grande transformation qu'ont subi ces Indiens avec l'arrivée des Européens (avec la disparition de plusieurs groupes et la formation de nouveaux groupes en une seule communauté) des aspects culturels de groupes distincts s'infiltrèrent probablement dans les communautés actuelles (c'est le cas des Chiripa, vu dans le chapitre historique).

¹⁴⁶ Lorsque le signal n'existe pas, le terme est le même aussi bien pour l'homme que pour la femme qui parle.

¹⁴⁷ Les termes de parenté, tout comme les noms propres guarani, peuvent être accompagnés de la particule « -i », qui peut servir de diminutif et/ou de traitement respectueux pour des personnes plus âgées et/ou plus importantes (comme le cacique, *Opygua*, chef de famille, etc.).

Cavalos, dans l'état de Santa Catarina, région sud (informateur principal - Cacique Augusto da Silva ou *Karai Tataendy*). Nous en nous avons conclu que ces mots sont identiques dans les quatre villages, la seule différence étant dans leur prononciation. Voici les expressions de parenté utilisées par les Mbya:

1. Pour les individus consanguins ou « du même nombril »:

1.1. génération ascendante

Che ru, « père »

Ha'i (ra'i ou chy), « mère »

Tu'u kuery, « les parents »

Che ruvy'i (ou ru'i), « frère du père »

Che tuty'i, « frère de la mère »

Che jayche'i, « soeur du père »

Che chy'i (ou ty'i), « soeur de la mère »

Che ramoi, « père du père et de la mère » (incluant les frères du grand-père)

Che jary, « mère du père et de la mère » (incluant les sœurs de la grand-mère)

Che ramoi guaçu, « père du père/mère du père ou de la mère » (arrière grand-père)

Che jary guaçu, « mère du père/mère du père ou de la mère » (arrière grand-mère)

1.2. génération descendante

Che ra'y (ou a'y, adjy, ra'y kyrim¹⁴⁸), « fils ou fils du frère » (HF)

Che pe'im, « fils ou fils du frère » (MF)

Che memby (ou memby kyrim'i), « fils ou fils de la sœur » (HF)

Che pi'a (ou che ri'y), « fils ou fils de la sœur » (MF)

Che ra'y (ou rajy, adjy ou encore che ra'y kyrim), « fille ou fille du frère » (HF)

Che pe'im, « fille ou fille du frère » (MF)

Che jacype, « fille ou fille de la sœur » (HF)

Che memby (ou memby kyrim'i), « fille ou fille de la sœur » (MF)¹⁴⁹

Che ramoy mino'im (ou ramy mino), « fils et filles des fils ou des filles, et arrière petits-enfants » (HF)

Che remi ariro (ou remiariorom), « fils et filles des fils ou des, et arrière petits-enfants » (MF)

¹⁴⁸ *kyrim* signifie « petit », par exemple: *kyrimgue*, « enfants » (Dooley, 1982 : 100).

¹⁴⁹ À partir de cette liste, on note que les Mbya emploient les mêmes termes pour désigner les enfants et les

1.3. même génération

Che ruke 'y (ou *tuke 'y*), « frère aîné ou fils aîné des frères du père »

Che ryvy 'i, « cousin ou fils aîné des sœurs du père »

Che tuty ra 'y 'i, « cousin ou fils aîné des frères de la mère »

Che rikei, « frère aîné ou fils aîné des sœurs de la mère »

Che ryvy (tyvy), « frère cadet ou fils cadet des frères du père »

Che jayche ra 'y kyrim, « cousin ou fils cadet des sœurs du père »

Che tuty ra 'y kyrim, « cousin ou fils cadet des frères de la mère »

Che kyvy, « frère cadet ou fils cadet des sœurs de la mère »

Che reindy (ou *eindy*), « sœur aînée ou fille aînée des frères du père »

Che jayche 'i memby, « cousine ou fille aînée des sœurs du père »

Che kypy (ou *yke*), « cousine ou fille aînée des frères de la mère »

Che ryky 'i, « soeur aînée ou fille aînée des sœurs de la mère »

Che reindy kyrim (ou *eindy kyrim*), « sœur cadette ou fille cadette des frères du père »

Che jayche memby kyrim, « cousine ou fille cadette des sœurs du père »

Che rery, « cousine ou fille cadette des frères de la mère »

Che ryky kyrim, « sœur cadette ou fille cadette des sœurs de la mère »

2. Parents par affinité, ou « d'autre nombril »:

Mem ou *me* (ou *che membyru'*), « mari » (ou *irum*, « compagnon »)

Embireko (ou *che ra 'yxy*), « épouse » (au sens littéral signifie « avec qui l'on vit »)

Yvy rygua, « époux ou épouse » (*yvyry*, au sens littéral signifie « la partie d'à côté », ou « celui qui est à côté »; *gua*, « indique quelqu'un appartenant à ce qui précède »)

Ra ty, « beau-père »

Ra 'i tcho, « belle-mère »

Cherovadja (ou *tovadja*), « mon beau-frère, ma belle-sœur » (utilisé pour le mari de la soeur/cousine, ou frère du mari/épouse, ou femme du frère/cousin, ou sœur du mari/épouse).

Ra 'y ra 'yxa, « épouse du fils »

Memby me, « mari de la fille »

(voir les tableaux dans les pages suivantes)

Terminologie de parenté – consanguinité – masculin

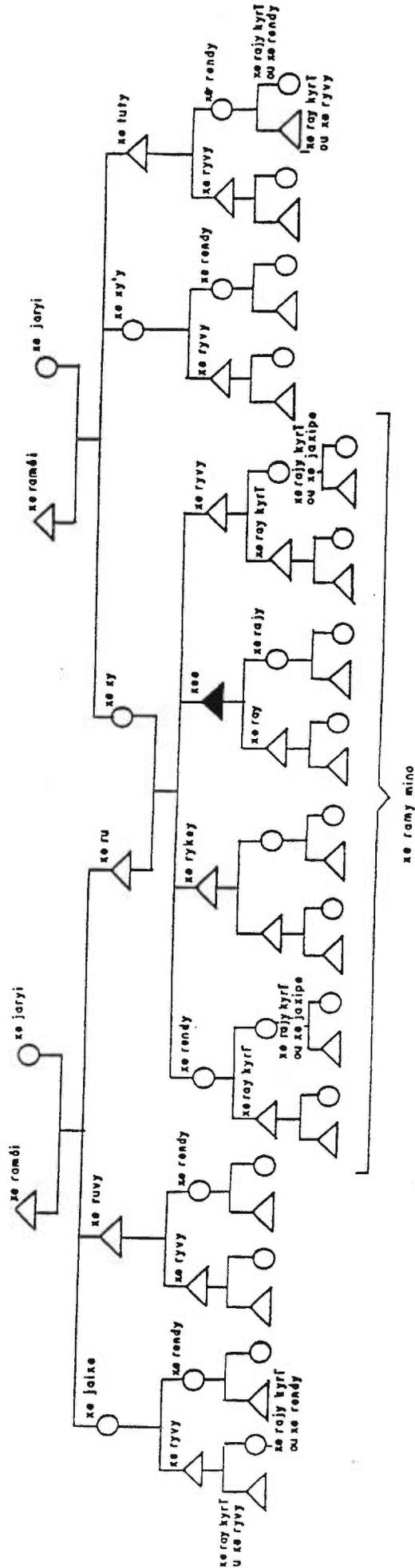


Figure 24.

Terminologie de parenté – consanguinité – féminin

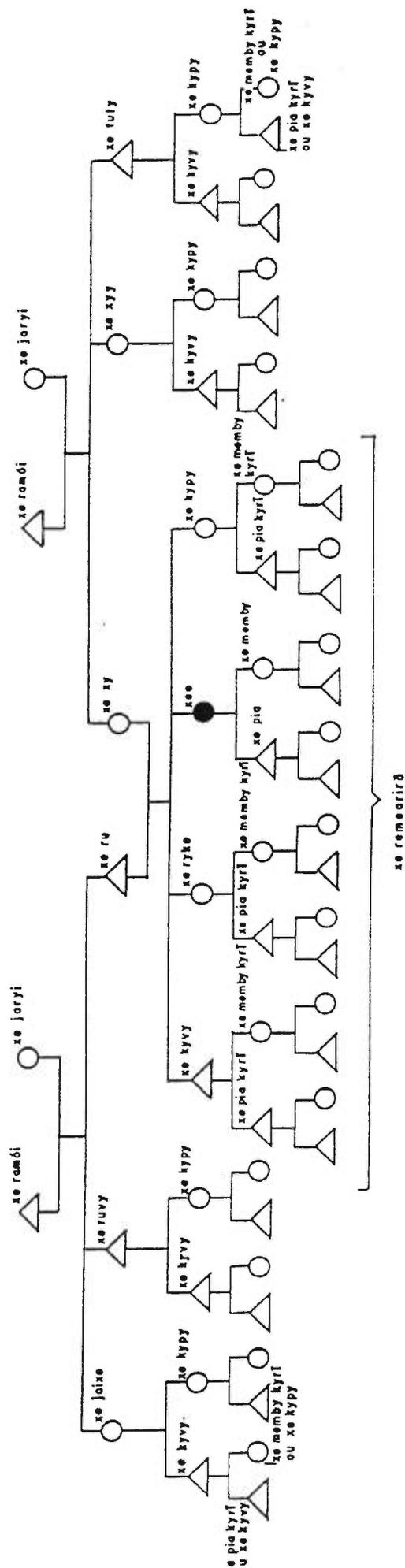


Figure 25.

Terminologie de parenté – affinité – féminin – masculin

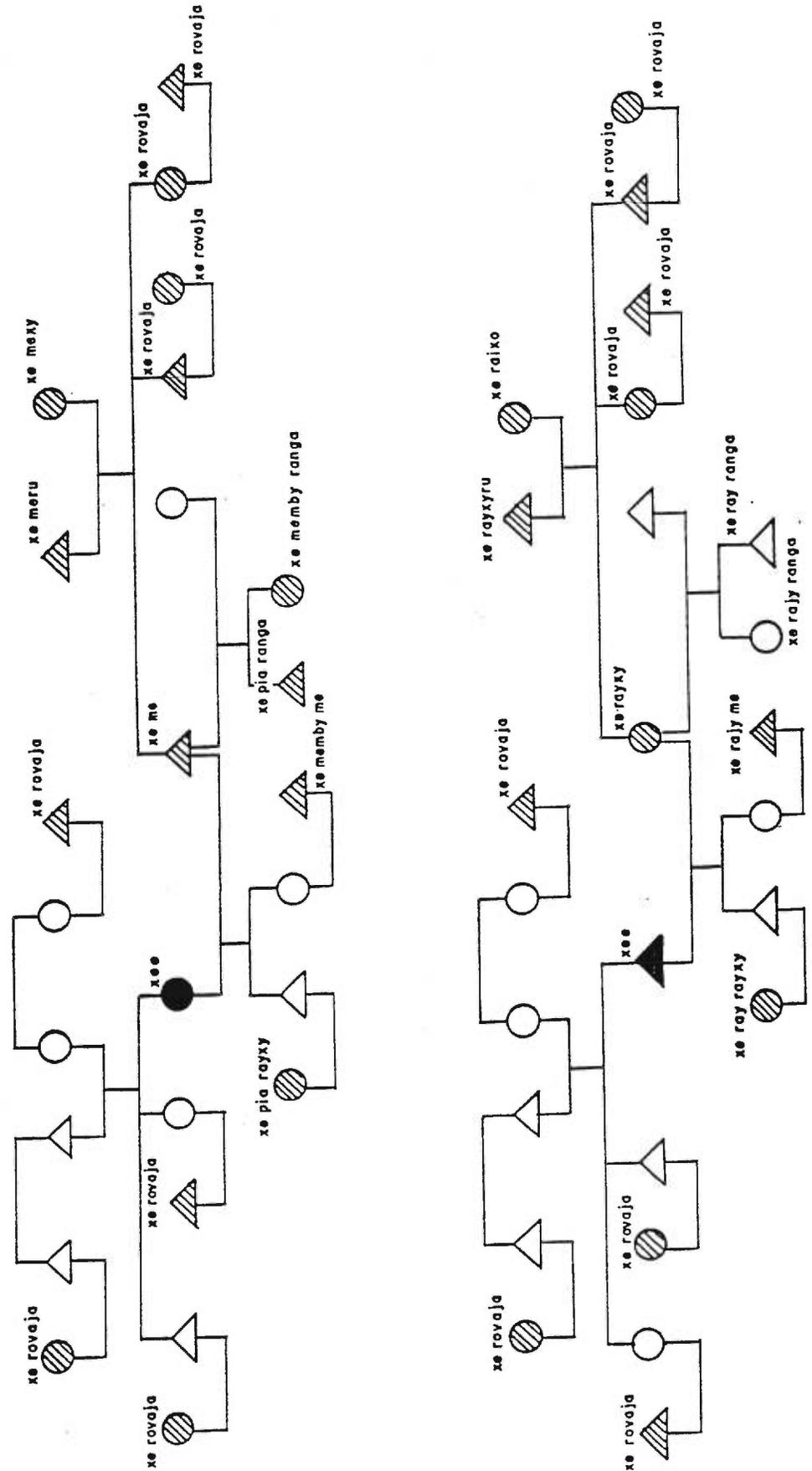


Figure 26.

Village de Massiambu

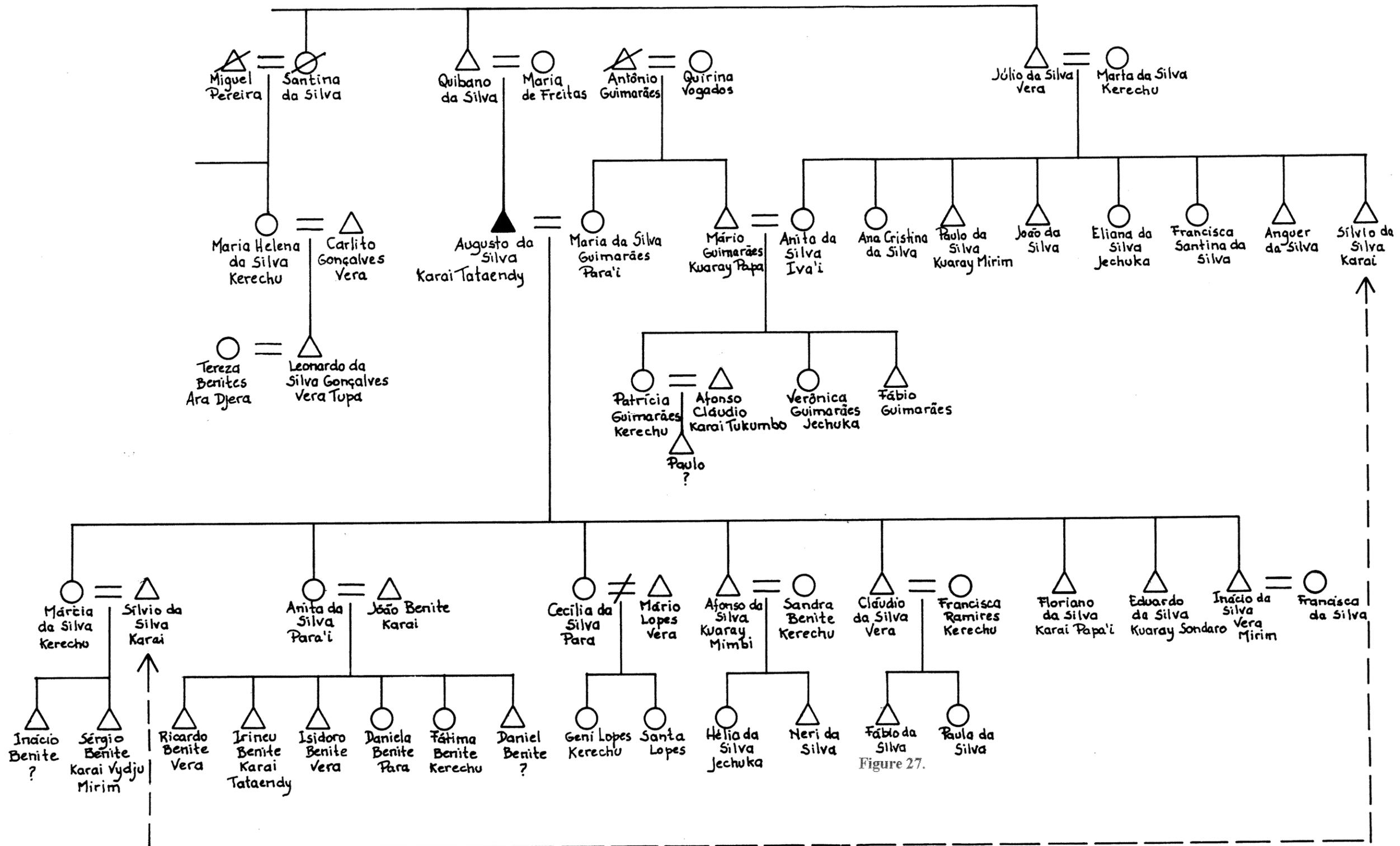


Figure 27.

Village de Massiambu

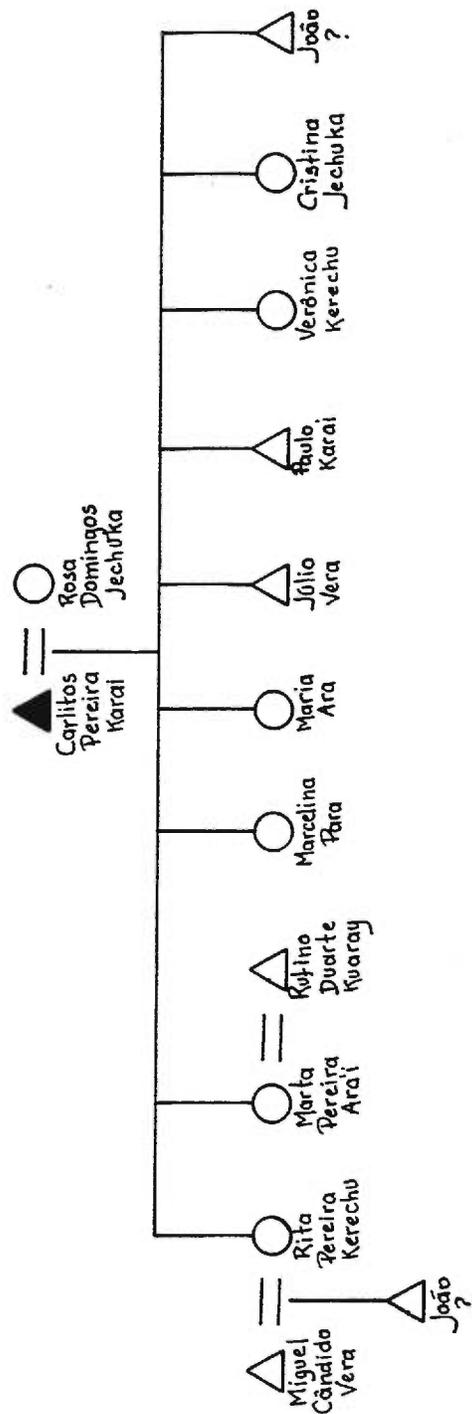


Figure 28.

Village de Morro dos Cavalos

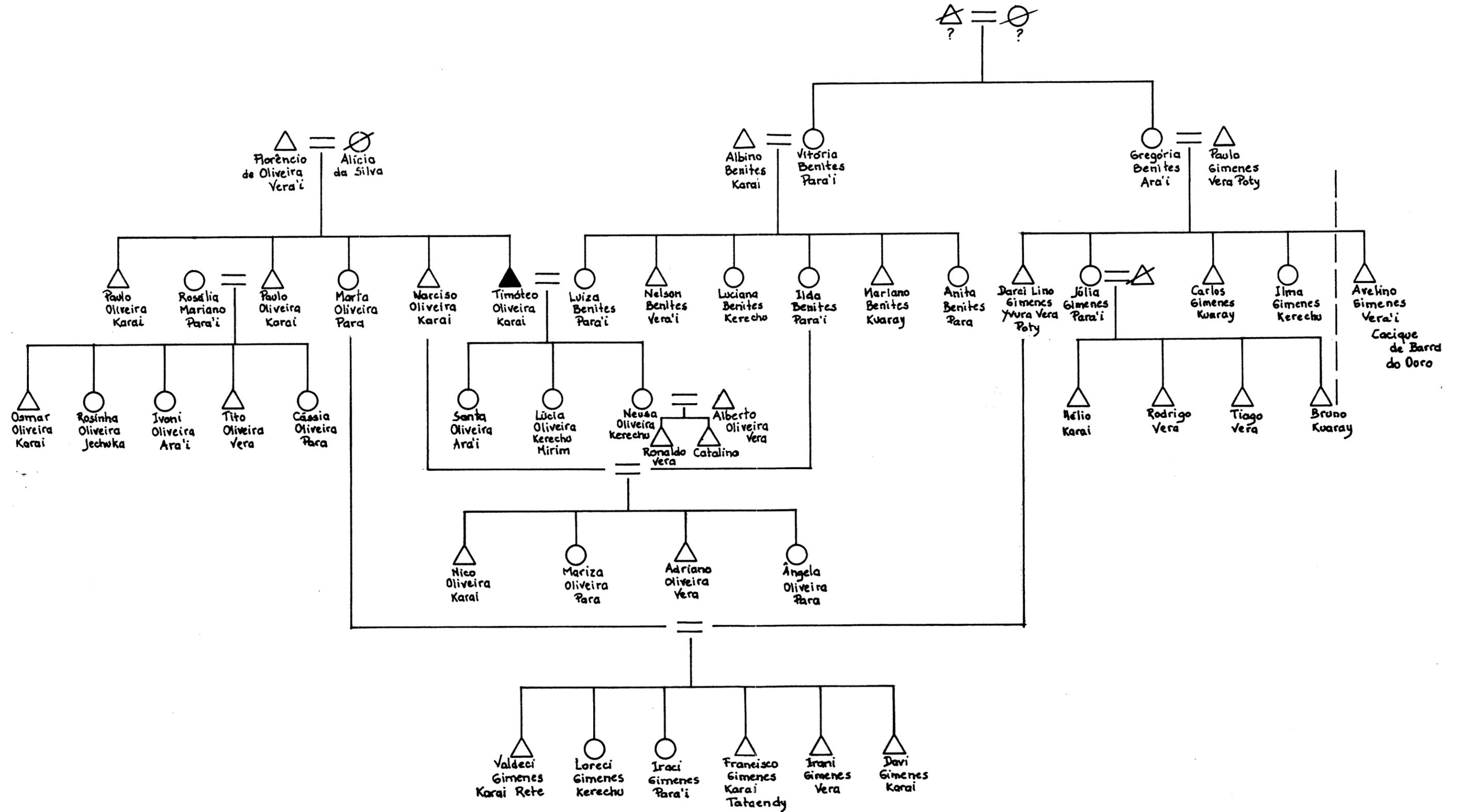


Figure 29.

Village de Morro dos Cavalos

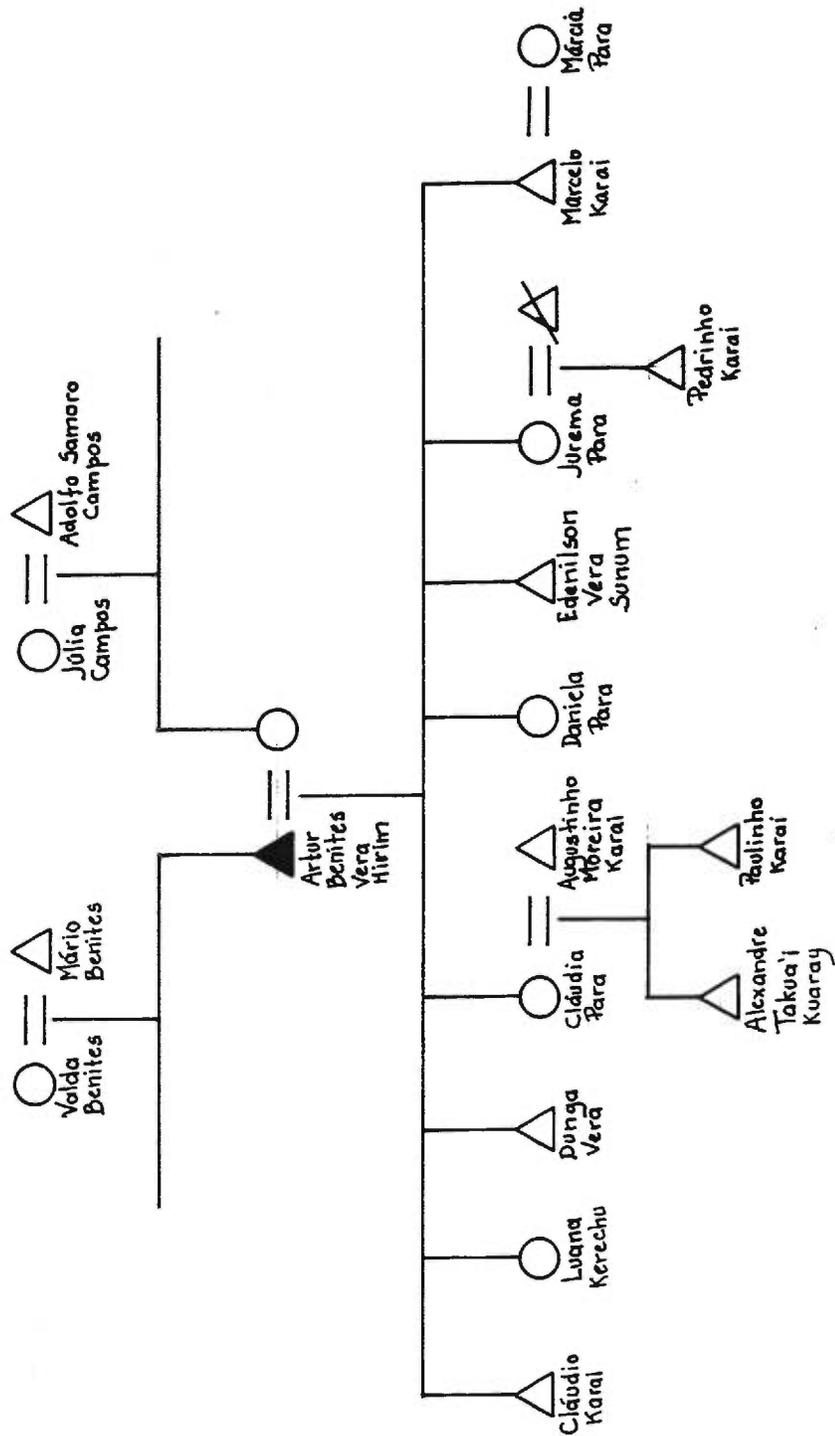


Figure 30.

Village de Morro dos Cavalos

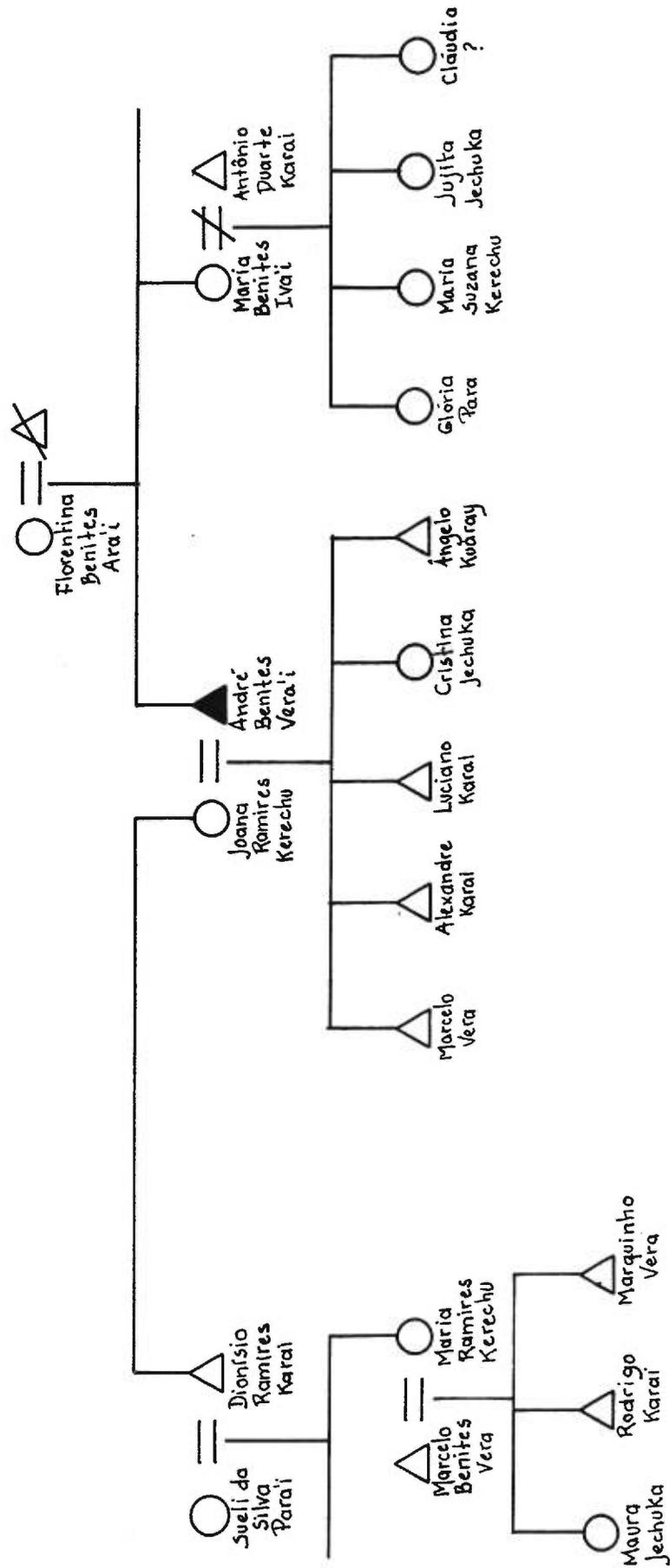


Figure 31.

Village de Morro dos Cavalos

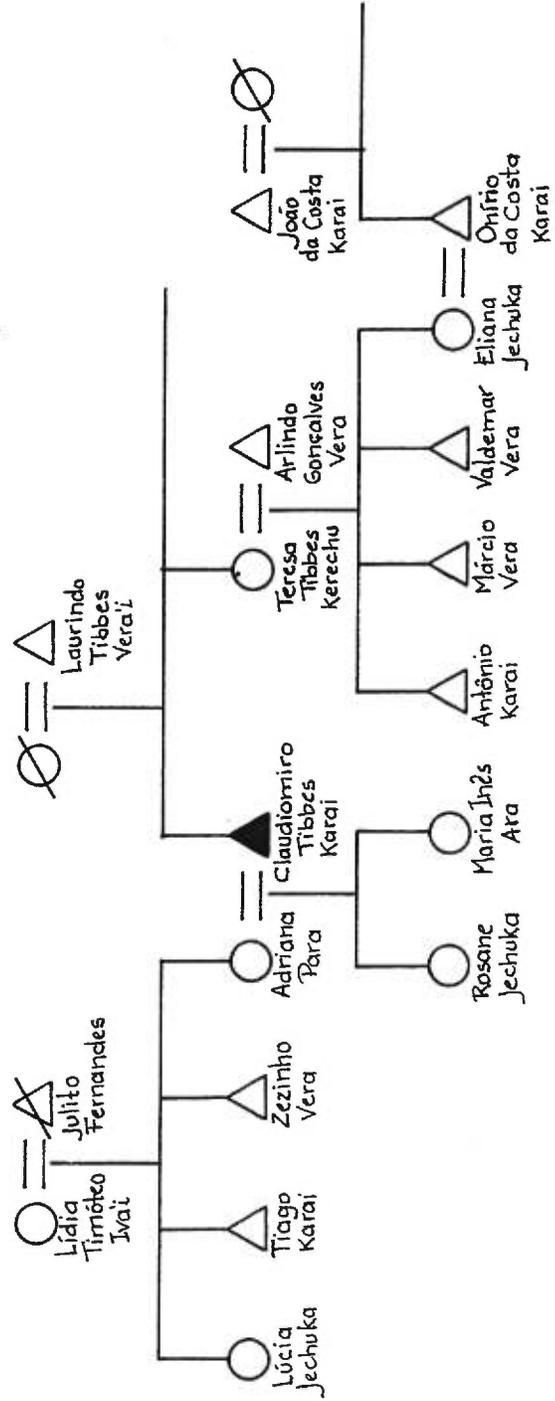


Figure 32.

Village de Morro dos Cavalos

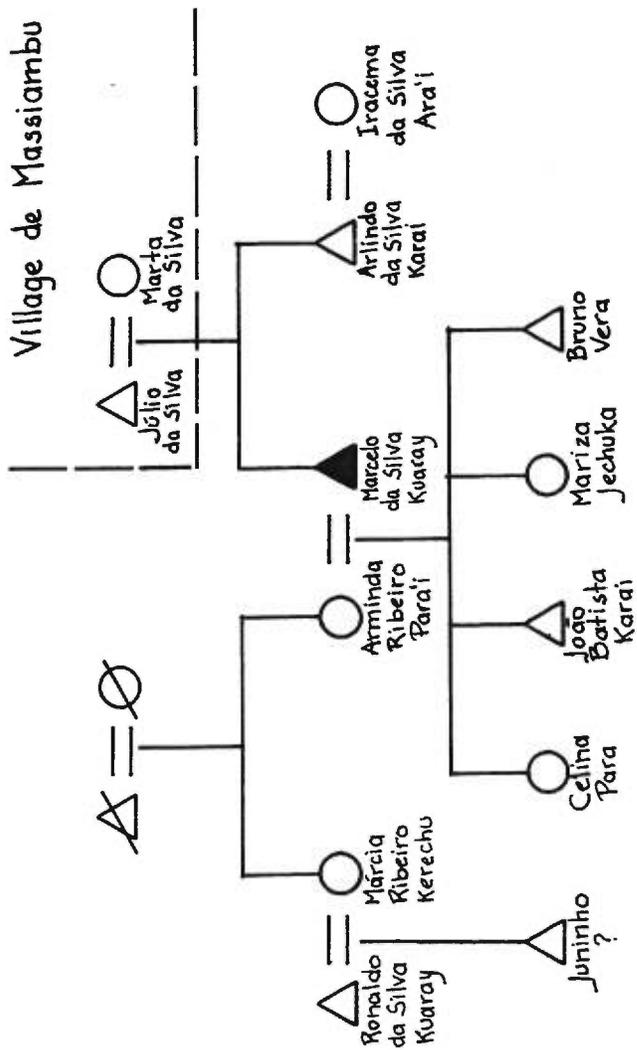


Figure 33.

D'après les Mbya, « le neveu, la nièce appelle aussi par oncle le mari de la tante et la femme de l'oncle. Et le mari de la nièce, épouse du neveu, mari de la cousine ou épouse du cousin sont aussi *che rovadja*, 'beau-frère' ». *Cunhadazgo*, est « l'alliance entre beaux-frères » basée sur des règles de réciprocité et parenté: *oronho nhemo anam oyo ehé ou oyoupi* soit , « ligarfe con parentesco » (Montoya, *ibid.* : 68). *Tovaja*, « beau-frère » (Montoya, *ibid.*), est l'expression qui désigne la transformation des ennemis et rivaux en affins par le mariage. Ces types d'alliance pouvaient exister aussi entre Indiens et Européens puissants en fonction des intérêts et du prestige procuré aux deux parties. Chez les Guarani actuels, la *Tovaja* est la relation d'affinité la plus importante. Elle est exogamique par rapport à d'autres *tekoa* ou *guara*, mais endogamique par rapport à l'ethnie.

Le contraste entre les informations sur les Guarani historiques et les actuels peut se révéler très utile. En comparant le dictionnaire de Montoya (1639/1876) aux dictionnaires actuels (comme le *Vocabulaire guarani*, de Dooley, 1982), on constate une réduction terminologique significative, causée probablement par le contact, à travers le remplacement graduel de termes guarani par des équivalences en portugais ou en espagnol, cela pouvant témoigner également la désuétude d'institutions autrefois en activité. Il est sûr que ce phénomène atteignit aussi les termes du système de parenté, ceux-ci étant une des indications les plus importantes pour l'accès à l'organisation sociale. En analysant le dictionnaire de Montoya, nous avons rencontré des termes distincts pour les frères et les cousins croisés, alors que dans la terminologie mbya actuelle un même vocable désigne ces termes, ce qui indique un changement de coutume. Mais si l'on compare quelques termes de parenté et d'autres nomenclatures de ce dictionnaire aux désignations en usage par les Mbya actuels, à partir de nos données de terrain (Litaiff, 1989-1998), on constatera une grande ressemblance entre elles¹⁵⁰, comme par exemple:

- *Ipicuê oreramoi* - *oreramoi ypykue ou ypykueri* = ancêtre
- *Nemonang* - *nhemonhague* = nom de famille ou lignée
- *Maranunga* - *manunga* = parent consanguin (*nhande mboapy joegua* = de notre sang)
- *Chenhemonhangaba* - *Chenhemonhanga* = famille¹⁵¹
- *Chemaraminga ndê* - *cheretamram* = tu es de ma famille¹⁵²
- *Cheruyao caguêndé* - *cheru kague nde* = tu es de ma famille du côté de mon père
- *Cherumbacue yaramo aico* - *iramo areko* = j'ai hérité cela de mon père

¹⁵⁰ La première expression est de Montoya, la seconde des Mbya, suivie de la traduction.

¹⁵¹ Les Mbya possèdent ce même terme avec la même signification, mais il n'est utilisé actuellement que par les *opygua* pour désigner la parenté spirituelle.

¹⁵² Ou, *che retanram 'ey*, « tu n'es pas de ma famille », « -ey » étant la particule de négation.

- *Tuba - cheru* = père
- *Hai - ha'i* = mère
- *Che rubi - che ruvy'i* = mon oncle paternel
- *Che tuti* (ou *Che çu*) - *che tuty'i* (ou *che ty'y'i*) = mon oncle maternel
- *Che yayché - che jayche* = ma tante paternelle
- *Che çu - che chy'i* = ma tante maternelle
- *Tamoi - ramoi* = grand-père
- *Che yaru - cheyary* = grand-mère
- *Riquei - rikey'i* = frère ou cousin aîné
- *Tyby - tyvy'i* = frère ou cousin cadet
- *Mem - me* = mari
- *Che yru - che yrym* = compagnon, mari ou épouse
- *Tovaja - tovadja* (ou *tovadjaram*) = beau-frère
- *Anenmboobayâ - anhembovadja* = tu es mon beau-frère
- *Taumê - tadjyme* = gendre

La terminologie rencontrée dans le livre de Montoya révèle des questions fondamentales pour la compréhension de la parenté chez les Guaranis actuels, comme par exemple l'importance de l'oncle maternel en tant que deuxième père. Dans ce dictionnaire, 67 termes de parenté y sont classés, dont 28 « descriptifs », associant deux termes de parenté élémentaire ou plus pour désigner un parent avec précision (ex.: *çi'i*, ou *chy'i*, « tante »; *memby*, « fils »; *çi'i memby*, « cousin »); et 39 « classificatoires », correspondant à la parenté élémentaire: père, mère, frère, etc.. Selon les listes ci-dessus, les Mbya emploient aussi des termes descriptifs et classificatoires pour désigner leur famille, augmentant davantage la ressemblance avec les termes enregistrés au XVIIIe siècle par Montoya.

* * *

4.7.3 La parenté et le tabou de l'inceste

Hélène Clastres (1975 : 117-118) déclare que dans la mythologie mbya il y aurait deux sortes d'inceste fort différents: « l'un, en quelque sorte 'en deçà', inaugure l'ordre de la nature; l'autre, qui

présuppose au contraire l'ordre social, instaure le surnaturel qu'il définit comme transgression. Le premier inceste est celui qui rend compte de l'origine des jaguars: A deux reprises, les Jumeaux Soleil et Lune tentèrent d'exterminer les *mba'e ypy* 'les être primitifs' pour venger le meurtre de leur mère dont ceux-ci s'étaient rendus coupables. Un premier piège leur permit de tuer tous les *mba'e ypy* mâles. Le second devait permettre de tuer toutes les femelles, mais une faute du cadet fit échouer l'entreprise: une femelle enceinte parvint en effet à s'échapper, que Soleil convertit alors en jaguar. Elle eut un enfant mâle, il copula avec sa mère et leur progéniture se répandit sur toute la terre. A cela, conclut le mythe, se doit qu'il y ait aujourd'hui des jaguars » (cette question sera aussi analysée dans le chapitre sur les mythes guarani).

Partant du mythe cosmogonique guarani, le cacique Augusto du village de Massiambu signale: « *Nhanderu Tupa*, qui habite à l'ouest, est marié à la fille du *Nhanderu Karai*, qui habite à l'est. *Kuaray* vient de la maison de *Karai* et va chez *Tupa* en fin de journée, le soir il va chez *Nhanderu rentam*, qui signifie la 'ville de Dieu' ». Il souligne encore que dans le Mythe des Frères il existe une indication d'interdiction de mariage:

Après que *Nhanderu* fait la terre, le ciel est parti. Le *Nhamandu* est né à *Yvy Tenonde*, après avoir tout fait, les bêtes, les forêts, il nous a donné notre système, *nhande reko*¹⁵³, après il est parti à *Yvy mara ey*, la maison de *Nhanderu Tenondegua*, qui est son père. Alors il a dit qu'on ne peut pas se marier à un Blanc, ni à pongué (*Kaingang*), ni à Botocudo (*Xokleng*), à aucun autre Indien, ni avec un parent de nombril, de sang, avec des gens de la famille du père ou de la mère, oncles, tantes, cousins, frères, grands-parents (...) Mais on peut se marier avec quelqu'un qui ne soit pas du nombril, du même sang. Si on est Mbya, Guarani pur, alors on peut. On ne peut pas se marier à un cousin, une cousine parce qu'ils sont comme des frères; ni à une tante ou un oncle, parce qu'ils sont comme père et mère.

Selon le Cacique *Vera Mirim*, du village de Bracui:

Le nombril, c'est le père, la mère. Ils sont les plus respectés parce qu'ils ont l'enfant, les enfants, les neveux, comme les enfants de ma sœur Julia. Après viennent les petits enfants, tout ça, c'est des parents légitimes, ils ne peuvent pas se marier entre eux. Je peux me marier à la fille du frère et de la sœur de mon épouse, il n'y a aucun problème puisque je suis d'un autre nombril, mais je ne peux pas épouser la fille de mon frère ni celle de ma sœur, ça non, ni mes fils. Et mon fils ne peut pas épouser cette cousine, les deux sont du même nombril. Il y a d'autres indiens qui peuvent le faire, parce qu'ils ont un autre système, une autre idée.

Donc le mariage entre oncles et neveux consanguins, notamment entre tante paternelle et neveu, dont parle le mythe (comme nous le verrons dans les prochains chapitres) est interdit chez les Mbya

¹⁵³ Sur ce point, le cacique souligne que dans le *nhande reko* seraient contenues toutes les règles de parenté et mariage des Mbya.

actuels, qui considèrent leurs neveux des deux sexes comme leurs enfants¹⁵⁴. Quant au mariage préférentiel de l'oncle maternel avec sa nièce, pratique commune dans d'autres groupes de la famille linguistique tupi-guarani, il est considéré immoral par les Mbya. Il est important de rappeler que Schaden (1974 : 67) ne trouva aucun cas d'union entre oncles et neveux dans les villages des trois groupes guarani visités. Selon l'auteur (*ibid.* : 68): « ces informations étaient contradictoires, ce qui peut être l'indice d'une coutume existant auparavant et abandonnée aujourd'hui... à vrai dire, je n'ai rencontré aucun cas concret d'un tel mariage ». Schaden (*ibid.*) signale aussi que le mariage entre cousins parallèles et croisés, pratiqué chez les Guarani historiques, est interdit aujourd'hui chez les Mbya et les *Nhandeva*, pour qui « le mariage entre cousins, c'est comme se marier entre frères et sœurs, on ne peut pas ». Cependant, d'après nos informations, ce type de mariage existe dans les villages chiripa (comme par exemple, dans le village de Boracéia et de Biguaçu). La règle de mariage chez les Mbya est en dehors des obligations liées à la parenté (sinon, il y aurait prescription, ce qui n'est pas le cas). Selon Susnik (1975 : 100), ces règles sont surtout rattachées au « prestige » des jeunes mariés et de leur famille, à l'intérêt économique et social, comme les alliances politiques. C'est le prestige du beau-père ou du gendre, par exemple, qui détermine la résidence de la belle-fille - épouse: « ce type de local s'appelle *kindred*, soit des familles étendues qui agrègent plusieurs familles nucléaires réunies autour d'un leader politique et/ou religieux par des liens consanguinité et/ou politiques et/ou adoptifs » (Soares, 1997 : 74 et 82)¹⁵⁵.

4.7.4 La Chefferie et la question du pouvoir

Malgré le manque de précisions dans la documentation historique, la littérature ethnographique guarani confirme la résidence virilocale comme étant la règle prédominante chez ces populations

¹⁵⁴ Nous nous apercevons que les Mbya évitent de parler de la possibilité de ce mariage. « La soeur du père, c'est comme si c'était notre mère, il ne peut pas y avoir de mariage ». Selon les Mbya, c'est à cause de l'union incestueuse entre le personnage mythique *Karai Jupie* et sa tante paternelle qu'il y eut le déluge (comme nous le verrons dans le chapitre sur la mythologie guarani.).

¹⁵⁵ Il était possible d'avoir jusqu'à sept générations dans une même maison, de l'arrière grand-mère *yariiyapi*, ou arrière grand-père *tamoioyapi* à l'arrière petit-fils (du point de vue masculin) *temymynoyoapi*, et arrière petite fille (du point de vue féminin) *temytatyro* (Montoya, 1639/1876. : 110 et 213). Cette agrégation paraît logique, une fois qu'on sait que la base communautaire était la famille étendue représentée par une grande maison, dans laquelle habitaient plusieurs personnes liées par des relations de parenté ou d'affinité. (Susnik, cité par Soares, *ibid.* : 97).

indigènes (Melia, 1987)¹⁵⁶. Toutefois, comme on a observé dans les villages mbya du littoral, la résidence est définie surtout en fonction du prestige, c'est-à-dire, du pouvoir politique et/ou économique, et/ou religieux de l'homme, de la femme, ou du chef de famille. Même si cette règle n'est pas perçue de façon claire (ou consciente), pour la majorité des Mbya, outre l'uxorilocalité initiale et la virilocalité subséquente, le lieu d'habitation après le mariage est décidé également en fonction du groupe qui possède plus de prestige¹⁵⁷.

Chez les Guarani, l'homme au plus grand prestige, le plus âgé, le meilleur orateur et/ou le *chamane* le plus puissant était le chef ou *mburuvicha*, ou « el que contiene en si grandeza, Principe, Senor » (Montoya, 1639/1876 : 217). Dans des lettres datant de 1633, les Jésuites soulignaient le grand pouvoir politique et religieux dont jouissait le leader guarani: « Nanduavusu és presentado como jefe politico-religioso, todos los indios (lo) reconocem por cacique principal de todos, y parece que este género de reconocimiento es un poco mas que a hombre: de sorte que na falta quien diga probablemente que es el mayor hechizero de toda la tierra » (Manuscrits de la Collection de Angelis II - MCA., 1596-1760/1952 : 133). Des documents historiques datant de 1659, montrent l'adaptation du *cacicado*¹⁵⁸ au concept de leader guarani.

Informa a V. Magestad el governador de Buenos Aires sobre una novedad y agravio que se intenta hacer a los indios tuaramas del Parana y Uruguay y Itatines queriendo les quitar sus cacicasos y de los inconvenientes que desta se pueden seguir (...) seria causa de grande desconsuelo a dicha y a dichos caciques. (Manuscrits de la Collection de Angelis II, *ibid.* : 273)

Le discours politique et religieux de leurs chefs est extrêmement important pour la communauté guarani. En effet, P. Clastres (1982 : 107) déclare que dans la société guarani, pour identifier le leader, on doit demander « lequel parmi vous est celui qui parle? », car « un chef silencieux n'est plus un chef ». Généralement, en fin d'après-midi, le leader fait *nhemboaty*, « une réunion », dans laquelle

¹⁵⁶ Par exemple, Métraux (1979) affirme que la règle de résidence entre les groupes tupi-guarani historiques était patrilocale. Toutefois, il n'est pas possible d'affirmer que les macro-familles étaient patrilinéaires car l'auteur ne disposait pas de terminologies précises de la parenté tupinamba.

¹⁵⁷ Logiquement, cela n'élimine pas les règles d'uxorilocalité temporaire, suivie de la virilocalité. Dans le contexte mbya, ces principes sont complémentaires.

¹⁵⁸ Le terme « *Cacique* », utilisé depuis l'époque de la colonisation de l'Amérique n'est pas d'origine brésilienne, mais antillaise, et est un concept généralisant pour désigner un certain type de pouvoir socio-politique indigène. Les « Caciques principaux » ou « principaux du village », sont probablement une adaptation de la hiérarchie hispanique de l'époque et leur origine provient probablement de l'expérience administrative coloniale colombienne. Selon Susnik (1975 : 122-123), il faut bien détailler tous les termes appliqués aux différents types de pouvoir à différents degrés de complexité de cette organisation sociale. Dans le dictionnaire de Montoya (*ibid.* : 256), nous retrouvons aussi le terme *ogyara* ou, comme actuellement, *tei'i-ru*, pour nommer le leader de la famille étendue, ou le « père de la lignée », « père de familles »; *tubicha* (« grande en calidad, y cantidad... mi fuperior »), qui serait le leader principal du *tekoa*,

il parle à sa communauté, résolvant des conflits internes et externes, promouvant la solidarité et la réciprocité (analysée dans le prochain chapitre). Cependant, selon Clastres (*ibid.*), la parole du chef est un acte ritualisé, un discours sans pouvoir car, d'après lui, le pouvoir doit être séparé du chef et maintenu dans la société. Aujourd'hui la chefferie est encore centrée sur le prestige, et sur la force des mots du chef, mais aussi sur sa compétence de négociation avec le Blanc. Le cacique mbya est généreux et juste dans le partage des biens qui circulent à l'intérieur du village, maintenant l'équilibre entre les droits et les devoirs individuels, ce que confirment nos observations de l'action du chef concernant les produits alimentaires et autres produits fabriqués au village, achetés ou donnés par les Blancs. Basé sur la mythologie, le discours du chef parle de la nécessité de la préservation de *teko* par les pratiques religieuses, la réciprocité, l'endogamie et la recherche de l'isolement par des frontières bien établies (symboliques et/ou géographiques) et de déplacements constants des populations guarani.

Staden (1974 : 171-172) déclare que les Tupinamba se mariaient à une seule femme, sauf les chefs qui en avaient plusieurs. Selon Roulet (1993 : 83), à l'époque du contact, les chefs guarani avaient droit à la polygamie (qui n'existe plus actuellement) et étaient obligés à être généreux envers leur groupe (comme aujourd'hui). Il est nécessaire de souligner ici que l'union entre les *Guara* fut stabilisée à travers la polygamie, car: « los mburuvicha... solian estabelecer relaciones de reciprocidad social en carater de tovaja-cunado, mediante el sistema de poligamia, con los cabecillas de los Guara vecinos » (Susnik, 1975 : 87)¹⁵⁹. Montoya (1639/1985 : 57) affirme que l'interdiction de la polygamie chez les Guarani par les Jésuites du XVIIe siècle, a provoqué de grandes révoltes (comme on l'a vu dans le deuxième chapitre). Dans le dictionnaire de Montoya (*ibid.* : 33 et 167) nous pouvons rencontrer des terminologies pour « demi-frère » ou « demi-soeur » *oyirupiapirara* ou *tubebae*, et aussi des termes pour désigner les « enfants d'autres pères » *cunumy ibé*, ce qui peut caractériser une société où la polygamie est pratiquée, « sororat » ou « lévirat » (Soares, 1997 : 98). Selon Montoya (1639/1985 : 52) les chefs pouvaient posséder 15, 20 ou même 30 femmes, mais aujourd'hui ils sont tous monogames.

Comme nous l'avons déjà vu dans le chapitre historique, les caciques eurent un rôle fondamental dans la résistance guarani, notamment dans la réaction aux changements de leurs habitudes, essayant, par leurs discours, de convaincre la communauté à conserver les principes de leur culture.

chef politique et *tuvicha-ruvicha* ou aussi *mburuvicha*, « cacique entre les caciques », ou leader du *guara*.

¹⁵⁹ Selon la lettre de 1628 du Père N. Duran (Manuscritos de la collection de Angelis I, 1549-1640/1951 : 203) le grand *Tuvicha Taioba* arriva à réunir autour de lui 27 autres *tuvicha*, mobilisant 400 familles sur une surface qui possédait 80 *tuvichas* no total.

Ci-dessous, ce discours d'un cacique défendant la polygamie enregistré par Montoya, en est la preuve:

Ce sont les démons qui nous ont envoyé ces hommes, car ils veulent, avec de nouvelles doctrines, nous priver de ce qui est ancien et de la bonne façon de vivre¹⁶⁰ de nos ancêtres. Ils ont eu beaucoup de femmes, beaucoup d'employées et la liberté de les choisir à leur gré, et maintenant ils veulent que nous nous unissions à une seule femme. Cela n'est pas juste, il faut que nous les désertions ou que nous leur retirions leur vie (Montoya, 1693/1985 : 58).

Nous avons vu précédemment que, à l'époque de la conquête, les chefs guarani pratiquaient la polygamie, sous deux formes: « sororat » (le mariage des soeurs) et « lévirat » (l'homme se marie à la veuve de son frère) - Soares, *ibid.* : 98-102). Ce type de dispositif social extrêmement important pour le prestige du pouvoir et des alliances intergroupales guarani n'existent plus chez les Guarani actuels. Soulignant l'« extraordinaire éloquence » des leaders guarani, Montoya (*ibid.* : 52 et 110) montre le discours d'un autre cacique, proféré à son peuple, contre les « forestiers jésuites », qui essayaient de changer leurs habitudes, principalement la polygamie:

Frères et enfants, il est temps que nous ne subissions plus tant de maux et de calamités de la part de ce que nous dénommons les prêtres. Ils nous enferment dans une maison - soi disant une église - et nous disent tout le contraire de ce qu'ont fait nos ancêtres. Ceux-ci ont eu beaucoup de femmes, et ces prêtres nous les enlèvent et veulent que nous nous contentions d'une seule. Cela ne nous convient pas. Cherchons le remède pour ce mal! (Montoya, *ibid.* : 60).

Chez les Guarani, il existait transmission héréditaire du pouvoir. Selon Montoya, (*ibid.* : 87), pour devenir chef, il fallait appartenir à la famille d'un chef décédé. Actuellement, ce principe est respecté chez les Mbya, et l'on tient compte également du prestige, c'est-à-dire que si le chef a les qualités requises, (comme celles vues ci-dessus), son fils ou un autre parent pourra lui succéder. Selon Nimuendaju (1987 : 75-76), l'intervention des Blancs dans le pouvoir des groupes guarani, notamment par des organismes gouvernementaux (comme la FUNAI), créant de nouveaux postes comme celui de « capitão » au détriment du leader naturel, provoqua des conflits et la division des groupes familiaux qui s'incorporent à un autre groupe plus organisé selon *teko*. Selon Müller (cité par Schaden, 1974 : 97), entre les Mbya du Paraguay oriental, le capitaine était désigné par les autorités blanches locales, (la plupart du temps, également un fonctionnaire du gouvernement). Dans certains villages, ce capitaine peut être considéré cacique, cependant, le premier avait un pouvoir « plus normal que réel, choisi plutôt en fonction de ses qualités physiques, son courage, sa générosité,

¹⁶⁰ En guarani *teko marangatu*, ou selon le dictionnaire de Montoya (1639/1876 : 365), « coftubre buena, virtude ».

son aptitude au commandement et à l'art oratoire et restait en poste tant qu'il n'ennuyait pas la communauté » (Schaden, *ibid.*).

Actuellement, le capitaine est un auxiliaire, un *sondaro*, « soldat » du cacique, qui rend service à la communauté, coordonnant les travaux en groupe, résolvant les problèmes avec les Blancs hors du village et jouant un rôle militaire en cas de conflits. Chez les Mbya, selon la superficie du village et le nombre de familles étendues existantes, il peut y avoir plusieurs capitaines, mais un seul cacique, tous étant toujours chefs de familles étendues ou nucléaires. Durant nos recherches dans les villages guarani du littoral, nous avons eu l'occasion de connaître quelques-uns des grands chamanes voyageurs, des leaders politiques ou religieux respectés par toutes les communautés et reconnus comme les plus grands parmi les *opygua*, *Nhanderuvixa guaçu*, « grand leader », notamment Juanzito Oliveira¹⁶¹, appelé aussi *Karai Major*, « le plus grand de tous les *Karai* » (ici, chamane) et Maria Candelaria Garay, connue par *Tchejary*, « notre grand-mère » ou *Kunham Karai*, « femme chamane ». Les caciques guarani font appel aux chamanes pour la résolution de problèmes très graves qui affligent toutes les communautés ou la *teko*, comme un tout. Lors de ces rencontres auxquelles nous avons assisté, les grands chamanes font des discours et des rituels, ces leaders représentent le lien d'unification politique et religieuse de toutes les communautés mbya du bord de mer et sont considérés chefs religieux de tous ces Guarani. Les alliances de parenté, d'obligations et politiques forgées entre les Guarani grâce à ces grands leaders favorisent les contacts entre individus de villages différents au moyen d'invitations à participer à des festivités, à des activités de groupe, des visites et à d'autres activités. Lors de ces occasions, ils recherchaient le renforcement de ces alliances par des pratiques sociales quotidiennes incluant les rituels, ce qui signifie, en dernière analyse, la continuité de *teko*. Cette unité fut observée également à l'époque des premiers contacts, comme on l'a vu dans le chapitre historique. Ainsi se justifie l'unité linguistique et les autres ressemblances culturelles entre les différents *tekoa* guarani après les premiers contacts avec les Européens.

4.7.5 Parenté et réciprocité, sur la théorie native des relations possibles

Dans *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss (1967 : 16 et 29) affirme que « si la

¹⁶¹ Ici comme dans autres parties de cette thèse, quelques noms ont été modifiés afin selon la volonté de la

réglementation des rapports entre les sexes constitue un débordement de la culture (diversité) au sein de la nature, ...la vie sexuelle est, au sein de la nature, une amorce de la vie sociale... il explique une des raisons pour lesquelles c'est sur la vie sexuelle, plutôt que sur toute autre, que le passage entre les deux ordres peut et doit nécessairement s'opérer », étant donné que « la prohibition de l'inceste n'est, ni purement d'origine culturelle, ni purement d'origine naturelle ». Selon l'auteur (*ibid.* : 34-35), la prohibition de l'inceste se confond alors avec l'exogamie, elles subsistent conjointement, car l'exogamie ne suffirait pas, par elle-même, à interdire l'alliance d'une mère avec son fils, dans un régime patrilinéaire, ou d'un père avec sa fille, dans un régime matrilinéaire. Comme le signale Lévi-Strauss (*ibid.*), la prohibition de l'inceste vise toujours les individus qui s'adressent les uns aux autres par certains termes, « elle ne s'exprime donc pas toujours en fonction des degrés de parenté réelle... C'est le rapport social, au delà du lien biologique, impliqué par les termes de 'père', de 'mère'... la prohibition de l'inceste exprime le passage du fait naturel de la consanguinité au fait culturel de l'alliance ».

L'endogamie comme l'obligation de l'individu de se marier à l'intérieur d'un groupe défini objectivement, est différent de l'union préférentielle, qui est l'obligation de choisir pour conjoint un individu qui présente avec le sujet un rapport de parenté déterminé. Chez les Mbya, l'endogamie vraie est seulement le refus de reconnaître la possibilité du mariage en dehors des limites de la communauté humaine, c'est-à-dire des limites de la culture. La prohibition de l'inceste (en même temps qu'elle défend, elle ordonne), comme l'exogamie, qui est son expression sociale élargie, est une règle de réciprocité, leurs caractères formels sont identiques (Lévi-Strauss, *ibid.* : 60). L'endogamie ne s'oppose pas à l'exogamie, mais la suppose. La valeur fonctionnelle de l'exogamie est d'abord négative, elle fournit le seul moyen de maintenir le groupe comme groupe, d'éviter le fractionnement et des mariages consanguins. Le groupe biologique ne peut plus être seul; et le lien d'alliance avec une famille différente assure la prise du social sur le biologique, du culturel sur le naturel. L'exogamie et la prohibition de l'inceste ont une valeur fonctionnelle à tous les groupes sociaux (Lévi-Strauss, *ibid.* : 550). La prohibition de l'inceste est une règle qui oblige à donner mère, sœur ou fille à autrui, « c'est la règle du don par excellence; car le mariage est échange. Tout mariage est donc une rencontre... entre la nature et la culture, entre l'alliance et la parenté » (Lévi-Strauss, *ibid.* : 552, 554 et 561).

D'après Lévi-Strauss (*ibid.* : 52), le tabou de l'inceste a d'abord pour but de « geler » les femmes au

communauté mbya.

sein de la famille, afin que leur répartition ou leur compétition se fasse dans le groupe et sous le contrôle du groupe, et non sous un régime privé. Les règles de mariage ne font pas toujours qu'interdire un cercle de parenté; parfois aussi, elles en assignent un, à l'intérieur duquel le mariage doit nécessairement avoir lieu. L'aspect central de la thèse lévi-straussienne sur la parenté, est que « ... des structures formelles, conscient ou inconscient, appréhendées par l'esprit des hommes, constituent la base indestructible des institutions matrimoniales, de la prohibition de l'inceste par laquelle l'existence de ces institutions est rendue possible, et de la culture elle-même, dont la prohibition de l'inceste constitue l'événement » (Lévi-Strauss, *ibid.* : 505 et 549). Une structure de réciprocité se définit toujours en deux comme perspective: a) parallèle - tous les mariages se font entre membres d'une même génération, et b) oblique - un mariage entre membres d'une même génération, se compense par un mariage entre membres de deux générations consécutives (ou non consécutives)¹⁶². Donc, l'inceste est à l'ensemble des systèmes de réciprocité, et il est la « limite » de la réciprocité, c'est-à-dire le point où elle s'annule. L'inceste est à la réciprocité en général, ainsi comme le système d'échange est toujours à l'origine des règles de tous les mariages.

En critiquant la vision de Lévi-Strauss, M-C Dupré (1981 : 27-35) affirme que, pour l'auteur, les systèmes d'échange restreints appellent l'échange général et ne peuvent être compris sans référence au système opposé; et l'inceste est ici envisagé comme la limite de la réciprocité, c'est-à-dire le point où elle s'annule. Mais, ce « système global » pose à Lévi-Strauss (1967 : 270) un problème, selon Dupré (*ibid.* : 32), le combat qui anime toute cette recherche implique l'imposition de la « structure pure » (mais inconsciente) sur l'histoire « irrationnelle » (mais concrète), de cette façon, elle assure la suprématie de la structure. Enfin Dupré (*ibid.* : 33) soutient que Lévi-Strauss comme d'autres auteurs, est prisonnier du modèle logique dominant de son temps. Par exemple, Dupré (*ibid.* : 34-35) affirme (comme Leach, 1972) que le retour à la « logique de l'antagonisme », qui serait la confrontation entre un chercheur nourri du principe de non-contradiction et une réalité empirique qui « dément ce principe et qui se révèle, petit à petit, gouvernée par le principe de la contradiction dans la pratique 'impure' ». L'auteur (*ibid.*) déclare que ce qui est en jeu dans toute le processus de connaissance est la relation entre l'objet et le sujet, étant donné que ce dernier fait partie du premier; et que « la logique de la contradiction (ou la logique de l'antagonisme) elle-même est inséparable de la logique classique ».

Godelier (cité par M. Augé, 1975 : 92) aussi critique la vision de Lévi-Strauss, pour qui l'économie et la parenté dans des sociétés primitives sont considérées comme des structures extérieures l'une à

¹⁶² Il y a aussi deux cycles de mariage dans les systèmes de réciprocité: a) court - mariage avec la fille de la sœur du père; et b) long - mariage avec la fille du frère de la mère (Lévi-Strauss, *ibid.* : 515 et 523).

l'autre, ou comme l'infrastructure et la superstructure. En effet, selon Godelier, (Augé, *ibid.* : 92-93), les rapports de parenté déterminent les droits de l'individu sur le sol et sur ses produits, ses obligations de recevoir, donner, coopérer. La parenté est envisagée ici en tant que « plurifonctionnalité », infrastructure et superstructure à la fois. Dans ces types de sociétés, les rapports de parenté fonctionnent donc comme des rapports de production, des relations politiques, un schéma idéologique. Par conséquent, la relation entre économie et parenté « n'est pas externe, mais interne », mais ne se confond pas pour autant (Augé, *ibid.* : 123-126)¹⁶³.

* * *

A partir de ce qui a été vu ci-dessus, on en conclut que: 1- Les termes désignant « père » et « frères du père » *ru* ou *ruvy*¹⁶⁴, « mère » et « frères de la mère » *a'i* ou *chy*, sont identiques; et il existe des termes précis pour désigner le « frère de la mère » *tuty*, et « sœur du père » *jayche*, caractéristique de la terminologie de parenté du type bifurqué pour la première génération ascendante, et du type *Iroquois* dans la génération de Ego, qui classe ses « cousines parallèles » comme sœurs (filles du frère du père - appelé aussi « père » ou filles de la sœur de la mère - appelée aussi « mère »); les distinguant à leur tour des « cousines croisées » patrilinéaires (filles de la sœur du père) et matrilinéaires (filles du frère de la mère). Lors des rares mariages entre cousins mbya, il s'agit toujours de cousins croisés; 2- la règle de descendance bilatérale est la plus courante (suivie de la patrilinéarité), étant donné qu'il y a deux lignes distinctes de parenté; 3- la question de la résidence chez les Mbya est définie notamment en fonction des privilèges économiques et des pouvoirs politiques et aussi religieux; c'est-à-dire que la résidence est choisie en fonction de la famille qui possède le plus de prestige; 4- le contact et ses conséquences, notamment le dépeuplement, causèrent de grandes modifications chez les groupes guarani. Les Mbya furent forcés à élargir les possibilités d'alliances conjugales, autrefois restreintes à des règles qui contraignaient le mariage entre « frères spirituels », interdisant le mariage entre les personnes dont l'esprit provenait du même Dieu, envoyé par les *ru ne'eng*, « pères de l'esprit » (nous analyserons cette question dans le chapitre sur la religion guarani). Le contact interethnique a provoqué beaucoup de changements dans les systèmes et les nomenclatures de parenté guarani, et ne peuvent plus être trouvés en opération (comme par

¹⁶³ La question de l'économie et de la réciprocité sera approfondie dans le chapitre suivant de cette thèse.

¹⁶⁴ La particule *-vy* signifiait « se lever » ou « pour », selon le contexte d'énonciation. Ici, l'expression *che ruvy* peut être traduite simplement par « il s'est fait mon père » (selon nos informateurs mbya et Dooley, 1982 : 193).

exemple, les *Oguauiva*, désignés par *Nimuendaju*, 1987). Toutefois, à partir de la comparaison, l'on observe une grande similarité entre les données historiques sur la parenté et le système Mbya en vigueur, indiquant une grande capacité de ces Guarani à maintenir ce qui, selon eux-mêmes, est fondamental dans leur culture. Comme nous l'avons déjà vu dans les chapitres précédents, ce processus obéit à la logique originelle de l'adaptation du changement inévitable aux normes de leur système culturel, *teko*. Lévi-Strauss (1958 : 133) souligne que le système d'attitudes constitue plutôt une intégration dynamique du système des appellations. Selon l'auteur (1967), la parenté constitue « le bouclier sociologique de la pensée sauvage », un des schémas d'organisation des mythes et de la relation culture/nature, hommes/animaux-plantes (nous analyserons cette question dans le chapitre sur les mythes guarani). Selon cette vision, la théorie et l'expérience sont indissolublement liées. Finalement, notre objectif ici a été de contribuer à la construction d'un modèle plus adéquat et actuel des liens parentaux mbya.

* * *



Figure 34. Artur Benitez Vera, le cacique du Village de Morro dos Cavalos

Figure 35. Chamane mbya joue la flûte mimby

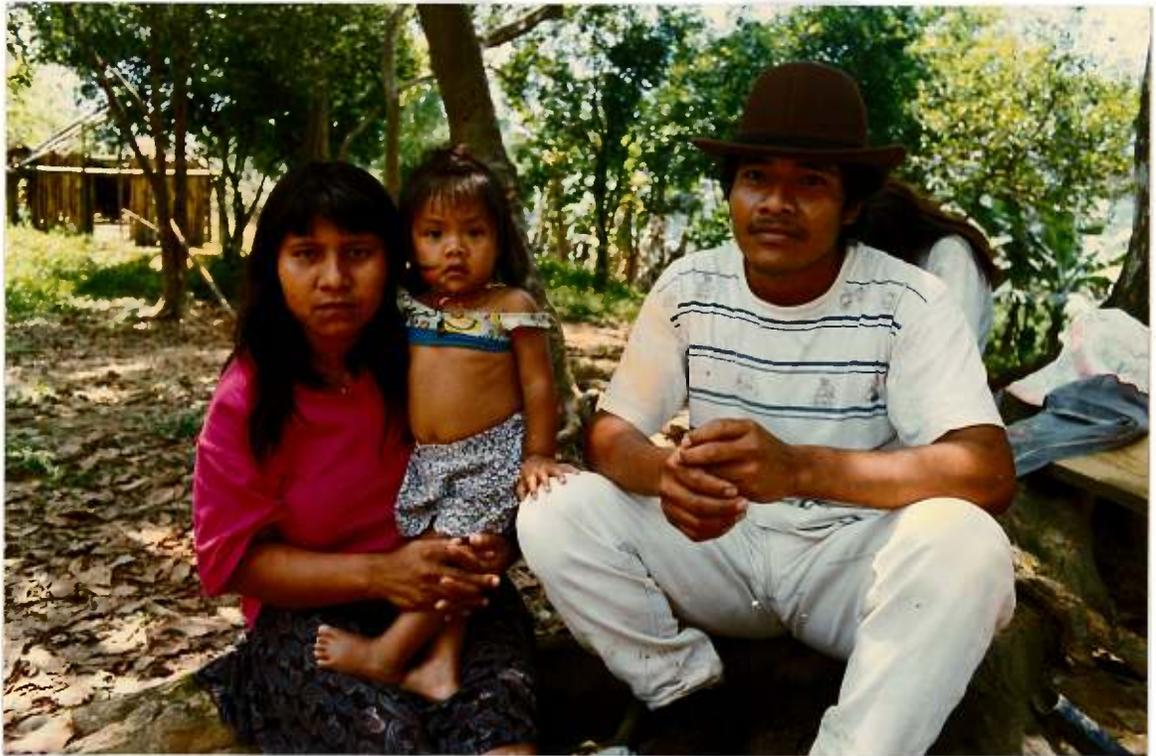


Figure 36.

Famille mbya du Village de Massiambu

Figure 37.

Famille mbya du Village de Morro dos Cavalos

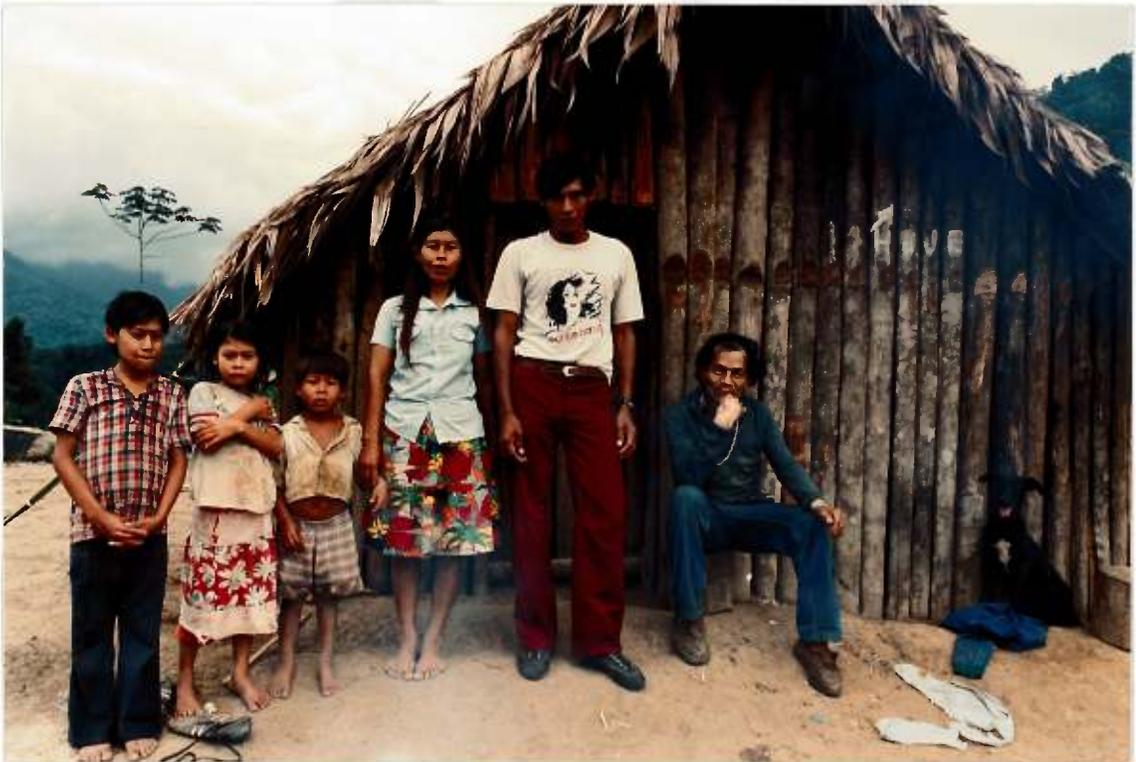


Figure 38.

Familles mbya du Village de Bracui

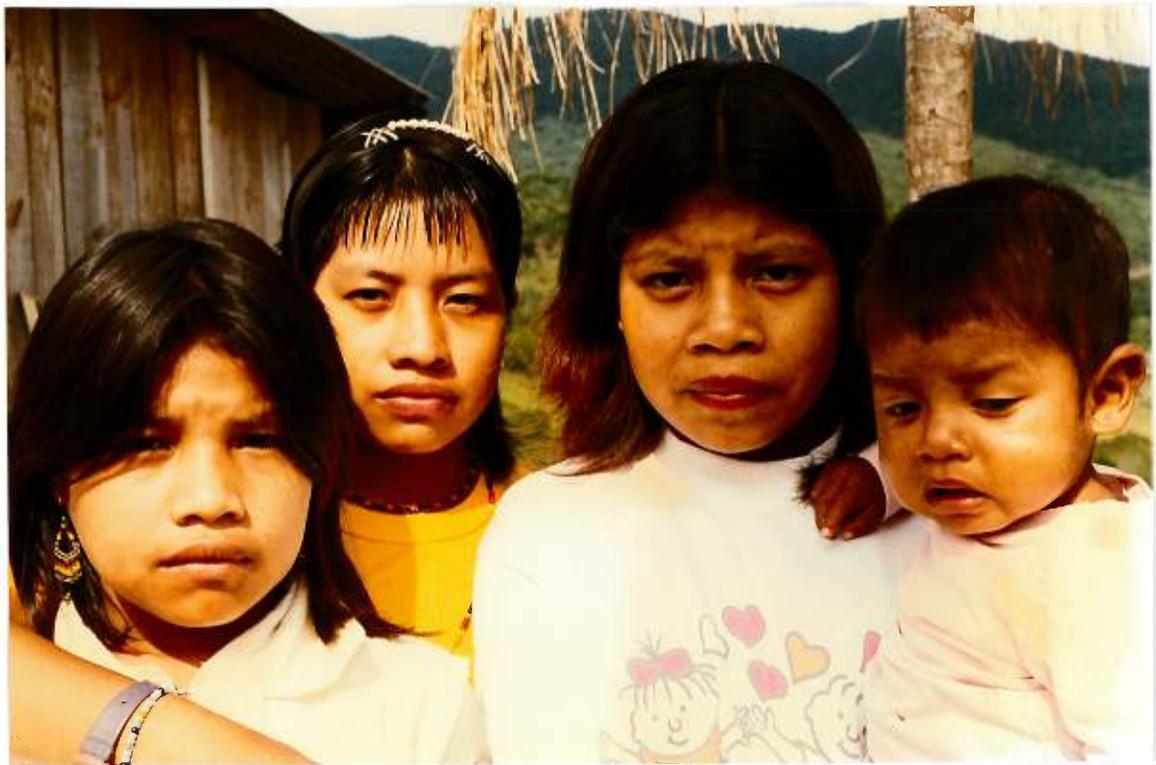
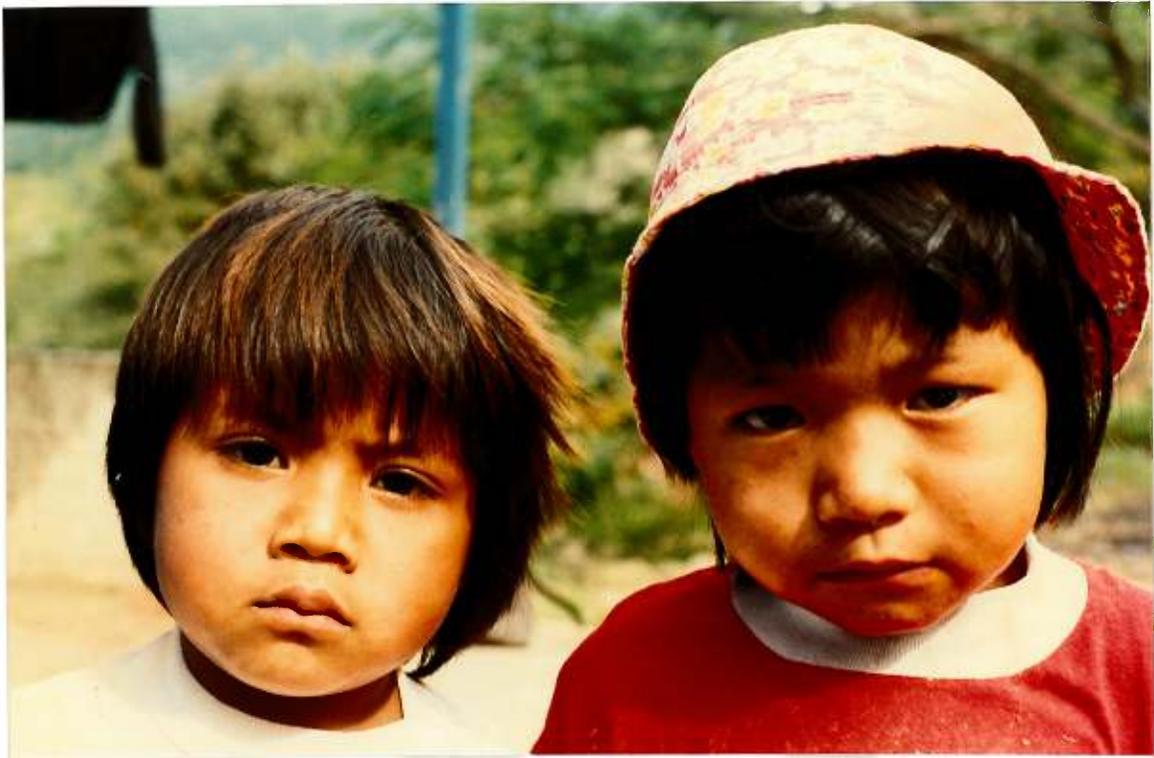


Figure 39.

Enfants mbya du Village de Massiambu



Figure 40. Enfants mbya du Village de Massiambu



Figure 41.

Adolescents du Village de Massiambu



Figure 42. Vieux chamane et jeune mère mbya du Village de Massiambu

4.8 L'économie et la réciprocité

4.8.1 L'agriculture et la chasse

D'après les documents historiques (Melia, 1987), les Guarani avaient les mêmes équipements et presque les mêmes stratégies de subsistance que les autres groupes de la famille tupi-guarani, étant donné que l'agriculture, la chasse et la pêche, étaient très semblables, par exemple, à celles des Tupinambas. Staden (1557/1988 : 77, 87, 159 et 165-166) rapporte que ces Indiens cultivaient le maïs et le manioc comme leurs principales sources de nourriture et que, comme les Guarani, ils avaient: le *cauim*, boisson fermentée, faite de maïs et de manioc; le *beijus*, nourriture aussi faite de farine de manioc; la chasse et la pêche; et le fruit du palmier. Pratiquement tous les voyageurs du XVI^e siècle font référence à l'importance du maïs et du manioc pour les peuples tupi-guarani, soulignant les techniques de culture et la période de maturation de ces végétaux:

...c'est au mois de novembre que le maïs est mûr, l'*awati*, avec lequel on prépare une boisson appelée *cauim*. Ils y mélangeaient aussi un peu de racine de manioc (...) Ils se réjouissent un an à l'avance à attendre les vendanges (...) Lorsqu'ils veulent planter, ils abattent les arbres là où ils vont semer et les mettent à sécher pendant trois mois. Alors ils les brûlent, et ensuite plantent le manioc (...) entre les troncs d'arbres. (Staden, 1557/1988 : 77 et 162)

Les lettres des conquérants et les premières chroniques des voyageurs font référence à des activités agricoles (Melia, *ibid.*), la ressource économique la plus importante des Guarani historiques et actuels. Les registres des premiers contacts entre Européens et Guarani confirment et renforcent les données archéologiques (Melia, 1990 : 35), quant à l'abondance d'aliments entre ces peuples. Toutefois, encore selon ces documents, pour la « mentalité parasite » de l'explorateur et du conquérant espagnol qui rentrait par le Rio da Prata, longeant le cours du Rio Paraguay, pénétrant par le bassin du Rio Paraná et du Rio Uruguay, « c'était toujours fort agréable de se retrouver dans cette abondance de produits agricoles des terres guarani » (Melia, *ibid.*). Dans une lettre de 1541, le gouverneur Martinez de Irala affirme que « l'abondance de vivres est telle qu'elle pourrait nourrir non seulement ceux qui y vivent mais encore trois mille autres hommes » (Melia, *ibid.* : 23).

En se référant à cette « abondance divine » des terres guarani du XVI^e siècle, Cabeza de Vaca

(1541/1988 : 144-158) déclare: «on découvrit les premières peuplades, nommées del Campo et quelques villages indiens guarani ...ils cultivent du maïs et du manioc ». Les Indiens apportèrent une grande quantité de vivres à ce voyageur et à ses hommes, des canards, du miel, du maïs, des patates et d'autres fruits. Cabeza de Vaca (*ibid.* : 213, 226 et 229) affirme que les Guarani étaient de grands cultivateurs, montrant comment ils cultivaient la terre, et cite les animaux que ces Indiens chassaient, notamment les cerfs, tapirs, loutres et porcs. Montoya (1639/1985 : 144) signale la fertilité de la terre guarani au Paraguay, soulignant aussi l'importance du maïs et du manioc: «... le printemps revint après une grande sécheresse. L'on recommença à travailler rudement, chacun plantant trois ou quatre fois, encourageant la terre à offrir ses fruits... Les Indiens remplirent les dépôts de maïs. Le manioc, comme pain quotidien, fut d'une bonne récolte, et tous genres de légumes abondèrent ». Schaden (1974 : 37) souligne l'importance de l'agriculture, qui (avec l'artisanat, comme on le verra) est la principale source économique pour la majorité des Guarani actuels. Cependant, à cause des invasions¹⁶⁵ et, par conséquent, la réduction de ses terres, la pollution des rivières, la destruction des forêts; la chasse, la pêche, la récolte et l'agriculture donne place à l'artisanat. Le contact constant avec la population blanche sur le littoral, le commerce de l'artisanat, la possession d'argent, les aliments et les objets d'origine industrielle, provoquent de grands changements dans les relations économiques et de réciprocité guarani.. Malgré cela, en fonction de la forte réciprocité existant encore entre les Mbya, pour ceux-ci la recherche du profit n'existe que pour l'échange de vivres et de services avec les Blancs et autres Indiens.

Actuellement, le maïs et le manioc sont les principaux aliments cultivés par les Mbya. L'agriculture guarani obéit à un calendrier rigoureux, en fonction des aspects écologiques et mythiques (qui seront abordés plus tard). En mai et en juin, ils commencent le défrichage des terrains (lorsque sont retirés les troncs d'arbres brûlés, les mauvaises herbes, etc.) pour la culture du maïs, qui est planté en août et en octobre. La récolte se fait au mois de janvier, lors de la *Nhenmogarai*, « la fête du baptême du maïs et d'autres aliments » (cette période coïncide avec le baptême des enfants, voir chapitre sur la religion). Aujourd'hui, les Mbya cultivent également le « maïs dur » ou *awati tupi*, qui signifie « maïs étranger » ou « maïs du civilisé », car il est plus facile à cultiver et sa valeur commerciale est plus grande. Pour eux, le maïs est un aliment sacré, dont l'importance est fondamentale. Il en existe plusieurs types, généralement au grain mou, donnant ses fruits de deux à trois mois et mûrit en quatre

¹⁶⁵ Par exemple, les terres des *Kayowa de Panambi*, 250.000 hectares situés à la frontière entre le Paraguay et l'état de Mato Grosso do Sul, ont été vendues par les Blancs, pour l'exploitation de l'agriculture du café, dans la décade de 1950. Un journal brésilien renommé, avait même annoncé ces terres, le 21 mars 1953, sous le titre « L'achat de terres pour la culture du café dans le Paraguay » (Schaden, 1974 : 37).

mois. On souligne que le maïs dur est cultivé à part pour ne pas mélanger les semences¹⁶⁶. Voici les six types de maïs les plus rencontrés dans les *awatity*, « champs de maïs », des Mbya du littoral:

1- *Awati tim* ou *xim*, « couleur blanche » - petite plante (environ 1,5 mètre) à l'épi petit (15 centimètre environ) et blanc¹⁶⁷.

Awati dju « jaune » - grande plante (2 mètre environ) à l'épi grand (20 centimètre environ) et jaune.

3- *Awati paraguaçu* « nom sacré de la mer » - grande plante à l'épi grand, et plusieurs couleurs, jaune, rouge, noire et blanche.

4- *Awati tupi* « maïs du blanc » - grande plante, à l'épi grand et jaune.

5- *Awati takua* « bambou » - petite plante à l'épi blanc, fine et longue (comme le bambou).

6- *Awati ovy* « vert » - petite plante à l'épi noir (ou bleu foncé) et grand.

Dans la diète guarani, la *mandio*, « manioc », occupe la deuxième place après le maïs. Ce tubercule résistant pousse dans des terrain incultes inclinés et rocheux. Planté surtout au mois de mai, il est très consommé, surtout lorsque le maïs commence à disparaître. Il est disponible pratiquement toute l'année, c'est pour cela qu'il est considéré comme un aliment permanent¹⁶⁸. Les Guarani actuels travaillent la terre surtout en août et septembre (mois des défrichements), aussi bien dans les plantations locales que chez les fermiers, en dehors du village¹⁶⁹. Outre le maïs et le manioc, les Mbya cultivent aussi les haricots, *kumanda*, (planté deux fois par an, avec le maïs et récolté en novembre ou planté en janvier et récolté en avril), la patate douce, *jeti* et la canne à sucre, plantées en mai et récoltées un an après; l'herbe mate, *ka'a*, récoltée de juin à octobre; et le *mandu'i*, « cacahouète », plantée en janvier et récoltée en juillet, celle-ci très appréciée et consommée par les Mbya du littoral.

Quant aux phases de la lune, les Mbya suivent les règles suivantes: 1- *Jacy pyau*, « nouvelle lune » - on plante le manioc, mais c'est une mauvaise période pour couper le bois et le bambou pour la fabrication de maisons et de paniers. L'époque ne convient pas non plus pour garder les graines pour la nouvelle récolte, en raison des parasites, les aliments sont donc consommés dans les premiers mois. Les herbes médicinales deviennent très puissantes contre les maladies; 2- *Jacy nhepytum*, « pleine lune » - moment idéal pour planter et cueillir les graines qui serviront aux moissons suivantes, et pour récolter les cannes, le bois et labourer la terre, car les mauvaises herbes mettent plus longtemps à pousser; 3- *Jacy mbytepy*, « lune décroissante » - moment le moins propice pour les activités

¹⁶⁶ Les épis qui ont des graines mélangées ne sont destinées qu'à la consommation immédiate, jamais pour la moisson.

¹⁶⁷ Selon les descriptions faites par les Mbya eux-mêmes.

¹⁶⁸ Les Mbya n'ont pas fait référence aux différentes espèces de manioc.

¹⁶⁹ Avec l'artisanat, ce type de service est actuellement presque l'unique ressource que les Mbya ont pour

agricoles; 4- *Jacy endy mbyte*, « lune croissante » - bonne période pour planter le manioc et la patate douce. Selon Timoteo, un de nos principaux informateurs: « ...nous plantons toujours *mandio* avec les bananes, la canne à sucre et les oranges. A la fin de l'année, les Mbya défrichent les terrains pour recommencer à planter à la fin du mois de septembre. Alors nous plantons l'*awati*, la patate douce, le manioc et la canne à sucre. A la nouvelle lune, je vais planter du manioc et en juillet je plante des haricots et les arachides. C'est comme ça, on fait selon la volonté de *Kuaray* car c'est comme ça qu'il fait. Après février, on ne plante plus le maïs, seulement en septembre, quand on plante aussi la canne à sucre. Quant au manioc, il pousse toute l'année ».

Comme on l'a vu dans le chapitre historique (et comme nous le verrons dans le chapitre sur la religion et la médecine), le *ka'a*, « *mate* », est encore aujourd'hui très populaire chez les Guarani. Nos informateurs parlent de son origine mythique et de ses qualités de divination, selon Timoteo: « *ka'a* est de *Karai*, car sa fille voulait prendre du thé mais il n'en avait pas. Alors *Karai* plante (en Guarani, il utilise l'expression *djera*, « créer » ou « générer ») cette herbe. C'est pour ça que c'est très important pour nous aujourd'hui, hommes, femmes, d'emporter l'herbe à la prière, pour que l'*opygua* souffle de la fumée dessus afin de savoir combien de temps la personne va vivre ». Ce Mbya mentionne également la *xandja'u* ou *ya para*, la pastèque, très cultivée par ces Indiens, qui, selon lui, est très en rapport avec la femme et possède les mêmes caractéristiques mystiques que l'herbe *mate*: « la femme emporte la semence de la pastèque pour que l'*opygua* souffle aussi *tatatchina* « fumée de pipe » pour savoir si l'esprit de la femme est bon ou mauvais. L'*opygua* sait toujours car il suit toujours le Dieu ». Raimundo Benites, un vieil indien Mbya, parle des « principaux plats guarani », qui sont généralement préparées à partir du maïs et du manioc, expliquant qu'il existe un moment précis pour leur consommation:

Kaguidju, est un mélange de maïs broyé, mangé vers 4 ou 5 heures du matin car c'est un aliment léger, et il faut être léger pour prier à 7 heures du matin. Après, c'est le *mbaipy*¹⁷⁰, sorte de potée de viande de *Jacy*. Le *mbaipy* ressemble au *kaguidju*. Il y a le *djety reregua mbapy*, à base de patate douce et de maïs broyé mélangés et cuits. Il y a le *rora piru*, qui aussi est fait de maïs broyé et tamisé; après on retire la farine qui reste et on en fait une bouillie. Il y a le *rora ruitchim* qui est aussi une farine, plus sèche que la *rora piru*, mais celle-ci est plus sacrée parce qu'elle est des Guarani anciens. Il y a une autre nourriture aussi qui est des anciens, la *mbaipy tanimbury*, à base de maïs et de cendres qu'on fait bouillir avec de l'eau dans une marmite pendant 15 minutes. Il faut toujours utiliser la *iacutchá*, cuiller faite de bambou. Et il y a encore le *mbyta*, maïs râpé mélangé avec le *pira*, qui peut être fait avec toutes sortes de poisson, enrobé d'une feuille de *Caité*, type de palmier qu'on appelle *pegua'o* (*Mauritia sp.*), et rôti. Le Guarani mange aussi beaucoup de *mbodjape*, sorte de petit pain au

obtenir de argent.

¹⁷⁰ À ce moment, notre informateur cite deux personnages d'un épisode du « Cycle des frères », qui sera abordé dans le chapitre sur les mythes.

maïs et à l'eau, rôti dans les cendres. Quand il y a beaucoup de *mandu'i*, on le mange avec des pommes de terres cuites ou rôties, c'est le *tembi'u*. Un autre, c'est le *djopara*, bouillie de maïs avec des haricots « nouveau-nés », le *kumanda pytam'i*, sorte de haricot vert long. Le *kora* est une farine de manioc et de maïs. *Hu'ixim* est fait de farine de maïs et de farine de cacahouète broyée. On mange aussi beaucoup de *beiju*, fait de manioc et d'eau puis rôti sur une surface chaude. Le *mbyta* est un petit gâteau de maïs vert et eau. Comme boisson, on a le *kaguidjy*, fabriqué du maïs fermenté. Nous, on n'est pas comme les Jurua qui n'ont qu'une sorte de maïs, l'*awati tupi*; on en a plusieurs sortes, pour manger cuit ou rôti, à n'importe quel moment. Ça, ce sont les plats que je connais depuis le temps où je vivais dans la forêt vierge en Argentine, quand je n'avais jamais vu un Blanc, ça c'est vraiment la nourriture des anciens que *Kuaray* nous a envoyée.

Actuellement, la récolte, la chasse et la pêche sont des activités secondaires des Mbya à cause du déboisement et du manque de terres (dont les meilleures sont entre les mains des Blancs), mais gardent leur importance idéologique. Ils se considèrent « indiens de la forêts » et accordent beaucoup d'importance à la chasse, surtout du coati, du tatou, du sanglier tant en respectant cependant l'époque d'accouplement des animaux. Pour attraper les petits mammifères, les Mbya utilisent surtout le *mundeu*, piège de bambou et de bois placé près des plantations et des arbres fruitiers, utilisant les fruits comme appât¹⁷¹. Selon ces Mbya, chaque animal a une plante qui lui appartient et l'attire (par exemple: la banane attire le tatou). Il y a aussi des plantes cultivées pour repousser des animaux dangereux comme le *nandipaba* (*Genipa americana*), utilisée contre les jaguars (déjà cité dans le chapitre sur l'écologie guarani).

La stratégie principale de chasse chez les Guarani consiste à attendre l'animal, immobile dans la forêt, pour le surprendre¹⁷². Selon les Mbya, les viandes sont dégustées de plusieurs façons: 1- *ço'o cui*, « harina de carne » (*çoo, ço'o* ou *o'o*, Dooley, 1982 : 230; « viande »); 2- *ço'o mbichi*, « carne affada »; 3- *ço'o mimôî*, « cozida »; 4- *ço'o ypira*, « carne cruda »; 5- *ço'o ricûera*, « caldo de carne »; 6- *ço'o tyni*, « carne feca » (aussi, *pira tini*, « pefcado feco »); et 7- séchée au soleil¹⁷³. Selon Mario Kuaray, l'un de nos informateurs, « après avoir mangé la viande, il prend du l'herbe mate chez lui ou dans l'*opy*, notre petite église, car la viande, ce n'est pas comme le maïs, alors on doit se reposer un peu après l'avoir ingérée. On a un type de viande fait avec la farine de maïs et de l'eau, introduite dans la tige de bambou. Après l'avoir fermée, on la met sur le feu pour rôtir, puis, quand elle est cuite, on la coupe et on en mange le boudin qui en sort, toujours accompagné d'une variété de

¹⁷¹ Les Guarani nomment les activités de chasse et de pêche par les expressions: *poraca, ayeporaca guihobo* c'est-à-dire « voy a bufcar algo, pefcar, o caçar », ou encore, *ayeporaca guitecobo*, « ando a caça, o pefca », le nom *yéporacahara*, désignant en même temps pêcheur et chasseur (Montoya, *ibid.* : 316). Chez Montoya (*ibid.* : 242 et 405), on a aussi rencontré les expressions suivantes, ayant trait probablement à l'activité de chasse, pêche et/ou récolte: *yupi rari tequara che*, « ando en bufca de comida ».

¹⁷² D'après Montoya (*ibid.* : 101 et 347-350) *cotiru, coti, puesto, yru, poner*, signifie « esperar en el camino alguno en celada, o esperar el caçador la caça ».

¹⁷³ Méthodes de cuisson de la viande, selon le dictionnaire de Montoya (1639 : 117, 284, 386 et 392).

viande. Ça s'appelle *ka'i epoxi*, qui veut dire « selles de singe » (rires), car ça y ressemble vraiment! Il y a l'*omoka'em*, viande de tatou cuit tout entier, avec le *awati ku'im*. Et aussi le *ço'o mimoim*, viande de petite bête cuite et mangée seule ». Généralement, on mange la chair de mammifères, de volaille, de poisson et de reptiles, cuites, rôties ou frites, sans aucune garniture. Nous présenterons maintenant un tableau des animaux mentionnés par les Mbya lors de nos recherches (voir photos dans l'annexe, Cimardi et Rosário, 1996)¹⁷⁴.

Tableau II : Animaux mentionnés par les Mbya

- 1- Tivy ou Tivi- Jaguatirica (*Felis pardalis*) et/ou félins en général¹⁷⁵: *Mbarakadja* - Jaguar (*Pantera onça*), *Guaçu'aram* - Puma (*Felis concolor*)
- 2- *Guara'i* - Loup (*Chrysocyon brachyurus*)
- 3- *Guaxu puku* ou *Guaxu'i* - Cerf (Famille *Cervidae*: *Blastocerus dichotomus*, *Ozotocerus bezoarticus*, *Mazama americana*)
- 4- *Kaguare* ou *Yaky* - Fourmilier (*Tamandua tetradactyla* et *Myrmecophaga tridactyla*)
- 5- *Tatu* ou *Tatu podju* - Tatou (*Euphactus sexcinctus*, *Dasyus novemcinctus*, *Dasyus septemcinctus*, *Priodontes giganteus* et *Cabassous unicinctus*)
- 6- *Tapi'i* ou *Mborevy* - Tapir (*Tapirus terrestris*)
- 7- *Jaitcha*, *Mbyku para* ou *Paka* - Agouti (*Agouti pac*)
- 8- *Koati* ou *Ti'y* - Coati (*Nasua nasua*)
- 9- *Akuti* - Cutia (*Dasyprocta azarae* et *Dasyprocta aguti*)
- 10- *Bykurem*, *Mbyku'um* ou *Xavapem* - Gamba (*Philander opossum*, *Lutreolina crassicaudata*, *Didelphis marsupialis*, *Chironectes minimus*); *Jaguare* - Zorriho (*Conepatus chinga*)
- 11- *Tapixi* - Lièvre (*Sylvilagus brasiliensis*, et toute la Famille *Leporidae*)
- 12- *ka'i* - Singes en général: *Karadja'um* - Singe clou (*Cebus apella*); *Karadja dju* - Bugio (*Alouatta guariba*), *Karadja* - Guariba-preto (*Alouatta caraya*)
- 13- *Kotchi* ou *Kure*: porc en général *Tateto* - Sanglier ou Pécari (*Tayassu tajacu*); *Mamba'i* - Queixada (*Tayassu albirostris*)
- 14- *Jagua* - Chiens en général: chien sauvage (*Canis brasiliensis*, *Cerdocyon thous* et *Dusicyon gymnocercus*), Renard sauvage (*Cerdocyon thous*)
- 15- *Angudja*, *Angudja guaçu* - Rat des marécages (*Myocastor coypus*), Préa (*Cavia aperea* - cette classification inclut aussi plusieurs animaux des familles: *Muridae*, *Cricetidae*, *Echimyidae* et de la sous-famille *Dactylomyinae*)
- 16- *Ka'api'yva* - Capivara (*Hydrochaeris hydrochaeris*)
- 17- *Yypo* ou *Guairaka* - Lontre (*Lutra longicaudis*); *Eira* - Irara (*Eira barbara*); *Rovo'i* - Ariranha (*Pteroneura brasiliensis*)
- 18- *Mboi* - Serpents en général
- 19- *Tedju*, *Tedju guaxu*, *Tedju jagua*, *Tedju retovape*, *Tedju ro'i* ou *Ytcho* - Lézards en général
- 20- *karumbe* - Tortue (*Testudo tabulata*)
- 21- *kyvy kyvy'i* - *Tatu'i* ou *Tatuirá* (*Aegla platensis*, de la famille *Aegliidae*)
- 22- *Pira* - Poissons en général

¹⁷⁴ Cette taxonomie obéit aux critères guarani. Etant donné les différences entre les classifications zoologiques mbya et occidentale, il était impossible d'identifier précisément tous les animaux, les noms cités ici sont en général leurs noms scientifiques probables. Outre l'identification visuelle des Indiens, par des photos ou en présence de l'animal lui-même, nous avons eu recours aux biologistes de l'Université Fédérale de Santa Catarina, Brésil.

¹⁷⁵ Ces expressions générales peuvent être accompagnées par la particule du pluriel, *-kery*, comme: *Tyvy kuery*, « tous les félins », ou, selon nos informateurs, « une espèce ». Remarquons qu'il est temporairement ou définitivement interdit d'ingérer la chair de certains animaux, comme les *tyvy* (comme nous le verrons dans les derniers chapitres).

- 23- *Mbopi* - Chauve-souris (*Carollia perspicillata*, *Sturnira lilium*, *Artibeus lituratus*, *Pygoderma bilabiatum*, *Desmodus rotundus*, *Myotis ruber*, *Lasiurus borealis blossevillii*, *Molossops temminckii*, *Molossops brachymeles*, *Tadarida molossus*)
- 24- *Guyra* - Oiseaux en général
- 25- *Pira'u'a* (qui signifie « manger des poissons ») - Nouette (*Fulmarus glacialisoides*)
- 26- *Tampe* - Trinta-reis (*Sterna hirundinacea* »)
- 27- *Oko'i* - Garce, cette classe inclut: *Guiraxim* - Savacu (*Nycticorax nycticorax*, *Cosmerodius albus*), *Araku pytam* (*Aramides cajanea*)
- 28- *Jauaci* - Martim-pescador (*Ceryle torquata*)
- 29- *Inhambu pytam* - Inambu (*Crypturellus tataupa*, *Crypturellus obsoletus*)
- 30- *Ypekum*, *Txivere* ou *Guiry* - Pica-pau (*Calaptes melanochloros*, *Veniliornis spilogaster*, *Colaptes C. campestrisoides*), *Arapaçu* (*Xiphocolaptes albicollis*)
- 31- *Kumpinham* - Borralhara (*Mackenziaena severa*)
- 32- *Tugua'i tyryry'i*¹⁷⁶ - Pipui (*Symallaxis cinerascens*)
- 33- *Mero'o* - Choca-da-mata (*Thamnophilus caerulescens*)
- 34- *Djarati'i* - Papa-formiga-de-gruta (*Myrmecyza loricata*)
- 35- *Araponga* - Araponga (*Procnias nudicollis*)
- 36- *Tangara* - Tangara (*Chiroxiphia caudata*), *Saira* (*Tangara peruviana*, *Tangara cyanocephala*)
- 37- *Ka'apim dovy* - Gralha (*Cyanocorax caeruleus*, *Cyanocorax chrysops*)
- 38- *Japu'i* - Tecelao (*Cacicus chrysopterus*)
- 39- *Tapera* - Tesourinha (*Tyrannus savana*)
- 40- *Bydju* - Hirondelle (*Stelgidopteryx ruficollis*, *Hirundo pyrhoneota*, *Alopocheilidon fucata*)
- 41- *Avi'a* - Sabia (*Embernagra platensis*)
- 42- *Ype* - Canards et canards sauvages (*Anas versicolor*, *Netta peposaca*, *Amazonetta brasiliensis*, *Mergus octosetaceus*, *Heteronetta atricapilla*, *Platyrinchus mystaceus*, *Platyrinchus leucoryphus*)
- 43- *Uru* - Poules en général
- 44- *Apykatcu* ou *Jerutxi* - Pigeon (*Columbia livia*, *Columbia picazuro*, *Columbia cayennensis*, *Columbia plumbea*, *Columbia talpacoti*, *Columbia picui*, *Claravis godefrida*, *Leptotila verreauxi*, *Leptotila rufaxilla*, *Geotrygon montana*)
- 45- *Tukam* ou *Tukam mirim* - Toucan (*Ramphastos dicolors*, *Ramphasto vitelinus*)
- 46- *Paraka* ou *Arapasa'i* - Perroquet (*Amazona brasiliensis*, *Amazona aesti*, *Amazona vinacea*)
- 47- *Yruvadja* ou *Kairum rim* - Canari (*Pyrrhura frontalis*, *Forpus xanthopterygius*, *Pionopsitta pileta*, *Pionus masimiliani*)
- 48- *Jaku*, *Jakupem* ou *Jaku ete* - Jacu (*Penelope supercilialis*, *Penelope obscura*, *Pipile jacutinga*)¹⁷⁷
- 49- *Urucure'a* - Hibou (*Tyto alba*, *Otus choliba*, *Otus atricapillus*, *Pulsatrix perspillata*, *Pulsatrix koeniswaldiana*, *Ciccaba huhula*, *Strix hylophila*, *Rhinoptynx clamator*, *Asio stygius*)
- 50- *Taguato* ou *Taguato'i* - Aigle et Faucon (*Harpia harpyja*; Ordre Falconiformes: *Harpagus diodon*, *Falco femoralis*, *Rupornis magnirostris*, *Morphnus guianensis*, *Spizastur melonoleucus*, *Spizaetus ornatus*, *Milvago chimango*, *Elanus leucurus*)
- 51- *Maino'i* - Colibri ou Beija-flôr (Famille trochilidae: *Romphodon naevius*, *Phaethornis eurynome*, *Eupetomena macroura*, *Melanotrochilus fuscus*, *Stephanoxis lalandi*, *Chlorostilbon aureoventris*, *Hylocharis chrysura*, *Leucochloris albicollis*, *Amazilia versicolor*, *Calliphlox amethystina*)
- 52- *Xapirem* - Urubu (*Sorcoramphus papa*, *Cathartes aura*, *Caragyps atratus*)

¹⁷⁶ Comme beaucoup d'autres animaux, il s'agit d'une onomatopée, car selon les Mbya, « cet oiseau chante comme ça ».

¹⁷⁷ Ces oiseaux habitent dans les régions de forêts, notamment les piémonts de l'atlantique, où il existe des cœurs de palmiers en abondance (*Euterpe edulis*), base de leur alimentation. Les Mbya incluent aussi l'*Uru* (*Odontophorus capueira*) dans la classe des *Jaku*.

53- *Popo* - Papillons et Mariposas

54- *Ta'y* - Fourmis en général.

Faisant référence à José Fernandes Kamba Puku, Mbya du village de Barragem (São Paulo), un des *opygua* guarani les plus connus, Leonardo da Silva parle des *Ka'aguy gua* ou « esprits protecteurs des animaux »:

Avant que les hommes du village ne partent à la chasse, José Fernandes a parlé au *Ka'aguy gua tateto*, qui est l'esprit maître des sangliers pour qu'il donne un peu plus d'animaux à la communauté¹⁷⁸. Après, il leur a dit d'aller le lendemain à midi quelque part dans la forêt, et que là ils allaient rencontrer les sangliers. Les chasseurs ont suivi le conseil, et ça a vraiment réussi, ils ont attrapé deux sangliers, moi, j'ai tout vu! Parler avec les *Ka'aguy gua* c'est comme parler avec le maître de la création de la poule, car toute création a un maître, il faut le respecter. Donc il faut toujours parler à *Ka'aguy gua* de chaque animal. Mais il faut être un *opygua* pour se communiquer avec ces *Ka'aguy gua*, car ils sont puissants, et si on ne sait pas s'y prendre, ça peut être très dangereux .

Timoteo, un des chamanes du village du Morro dos Cavalos, nous parle de l'existence de « noms secrets d'animaux » qui, selon lui, serait la clé de la communication non seulement avec les esprits protecteurs, mais aussi avec les bêtes de la forêt, déterminant ainsi la réussite de la chasse:

Xirakua, kydja, takuarape [il refuse de donner le sens de ces mots, qui ne sont pas dans les dictionnaires], on doit utiliser ces noms pour parler aux bêtes, et seulement la nuit pour ne pas effrayer le *Ka'aguy gua*. Si on fait ça pendant la journée, le *Ka'aguy gua* s'en va, et alors quand on a besoin de chasser, il n'y a plus rien. Ces esprits nous laissent toujours une bête à manger, c'est pour ça qu'on ne peut pas chasser tout d'un seul coup. On ne peut pas douter des esprits, comme ça il y aura toujours une bête pour nourrir les enfants et les vieux. C'est ainsi, il y a toujours un esprit qui protège chaque bête de la terre, de l'eau et de l'air, on ne peut pas faire comme le Blanc qui tue tout d'un seul coup. Ainsi est *nhande reko*, alors on le respecte.

Contrairement à ce que peuvent penser certains auteurs (comme Mélia, 1987), la pêche a toujours joué un rôle économique important chez les Guarani, comme le décrivent certains chroniqueurs du XVIe siècle: « la pêche locale est très bonne » (Ramirez, 1528); « ils ont et tuent beaucoup de poissons » (Moguer, 1530, tous les deux cités par Noelli, *ibid.* : 358); « il y a abondance de poissons dans les rivières » (Cabeza de Vaca, 1542, *ibid.* : 56). Toutefois, actuellement, la pêche est une activité secondaire. Les Mbya ne consomment pas de crustacés ni d'autres produits d'origine marine, même ceux cités de façon peu précise dans la littérature guarani (Melia, *ibid.* : 32), comme le *tatu'i*. Selon nos informateurs, ces crustacés qui vivent enterrés en grande quantité dans le sable des plages ont une grande importance mythologique car « ils ont aidé *Nhanderu* à construire le monde, créant et

¹⁷⁸ Cadogan (1949b : 668) déclare que les Mbya utilisent des « noms secrets »: « para referirse a animales

retirant la terre du petit trou du sol ».

Les Guarani du Brésil ne récoltent qu'entre les mois de mai et octobre, obéissant au calendrier suivant: au mois de mai, 44 espèces différentes; en juin, 33 espèces; en juillet, 34 espèces; en août, 31 espèces; en septembre, 35 espèces; et en octobre 47 espèces (Noelli, *ibid.* : 314-324). Le fruit du « pin » *kuri* (*Araucaria angustifolia*), est un des végétaux les plus consommés par les Guarani vivant près des régions élevées des montagnes du sud et sud-est du Brésil, cité aussi par les chroniqueurs de l'époque de la conquête (comme par exemple, Cabeza de Vaca, *ibid.* : 213). Le végétal le plus important, tant au niveau économique que mythologique, est le *pindo*, « palmier » (*Arecastrum romanzoffianum*). Il donne ses fruits entre octobre et mai, qui sont ingérés crus, rôtis, bouillis ou broyés. Comme on l'a déjà vu, les feuilles du *pindo* servent à fabriquer des paniers, revêtir des lits et couvrir les habitations, outre son importance dans le contexte mythique et religieux à des fins bien spécifiques c'est certainement une des espèces que les Guarani maniaient de manière à former des concentrations. Dans le dictionnaire de Montoya (1639/1876 : 296)¹⁷⁹, il est en rapport à *pindotiba*, soit « palmeiral ». D'autres fruits importants cités par l'auteur (*ibid.* : 329 et 331), rencontrés également chez les Mbya actuels sont: 1- deux espèces de *karaguata* (*Bromelia sp.*): a) donne ses fruits de janvier à juin (*Bromelia antiacantha*) et b) de décembre à la fin février (*Bromelia balansae*), soit cuits soit bouillis pour la fabrication de jus; 2- *Nana* ou « abacaxi » (*Ananas bracteatus*), appelés aussi *karaguata* par les Mbya, qui mûrit de mars à juin, consommé cru ou rôti¹⁸⁰; 3- *Gwembe* (*Philodendron bipinnatifidum*), liane dont les fibres de la pelure (comme nous le verrons) sont utilisées comme attaches (comme les colonisateurs du XVI^e siècle le faisaient déjà), et dont le fruit mûrit de décembre à la fin février, consommé cru, rôti ou cuit. Parmi ces espèces, quelques-unes sont employées à des fins médicinales (comme nous le verrons dans le chapitre sur la religion et la médecine).

Actuellement, la récolte se fait soit en fonction de l'artisanat (nous le verrons plus tard, les Mbya collectent le bambou, les lianes et le bois), des habitations (bois, lianes, et feuilles de toiture), des herbes médicinales, soit pour obtenir quelques produits comestibles comme des insectes, des fruits¹⁸¹

quando suponen hallarse éstos en las cercanias, y para que no se asusten y alejen ».

¹⁷⁹ Comme nous l'avons vu précédemment, nous essayerons toujours de comparer la nomenclature des Guarani historiques à l'aide du dictionnaire de Montoya, à celle des Mbya actuels, au moyen de nos données de terrain et du dictionnaire de R.A. Dooley, dans le but de tracer un profil de ressemblances et de différences entre les deux.

¹⁸⁰ Dans le dictionnaire de Montoya (*ibid.* : 166 et 234), il y a encore deux autres fruits de la même famille, la « pina filueftre, o no filueftre », observés chez les Mbya, dont la « pina silvestre » (*Bromelia sp.*) et la « pina nao-silvestre » (*Ananas bracteatus*), espèce domestiquée apportée d'Amazonie.

¹⁸¹ Nous ne reprendrons pas la question de la consommation des fruits, traitée dans le chapitre sur l'écologie

et du miel. La consommation d'insectes fut une source de protéines importante dans la diète des groupes d'agriculteurs d'origine amazonienne (Beckerman, cité par Noelli, *ibid.* : 362). Aujourd'hui, ils ne consomment que la « larve du palmier » qui provient d'un tronc pourri de palmier (*Arecastrum romanzoffianum*), de la *yakarati'a* (*Rhinostomus barbirostris*), et des *mbokaya tambu* ou *mbucu* (*Rhynchophorus palmarum*). D'après nos informations, ces arbres sont abattus à la nouvelle lune, surtout en été et en automne, pour faciliter l'extraction des larves de ces insectes quand ils sont plus gros et plus abondants, comme l'explique Miraglia:

J'ai vu les Ava du fleuve Amambai dans le Mato Grosso abattre des pindo et les couper en morceaux de 2 mètres, avec des haches (...) Quelques mois après, j'ai vu les femmes taillader les tuyaux de pindo perpendiculairement à la terre, provoquant ainsi la chute de la sciure et des larves. Le pindo peut atteindre 30 mètres de haut (moyenne 20 mètres). En estimant longueur du pindo égale à 16 mètres, inférieure à la réelle, on obtient 8 morceaux de 8 mètres de chaque palmier. J'ai vérifié que chacun de ces tronçons produit en moyenne 5 kg de larves. (Miraglia, 1737, in.: *Manuscritos da Coleção de Angelis*, 1952 : 364)

La collecte du miel est très importante pour les Mbya actuels¹⁸², comme le remarquent les ethnographes historiques et contemporains qui décrivent les techniques de sa consommation et de stockage. (Miraglia, *ibid.* : 369). Montoya (1639/1985 : 17) déclare que les Guarani connaissaient d'innombrables espèces *eiru*, « abeilles »: « on cueille de neuf à dix espèces d'abeilles sylvestres, qui ne se laissent jamais apprivoiser et sont élevées dans les forêts ». Lors de l'analyse du Mythe des Frères, chez les Guarani de la province du Paraná, au sud du Brésil, Lévi-Strauss (1966 : 247) souligne l'importance mythique du miel: « alors l'aîné découvrit du miel dans un tronc d'arbre, et il éleva son cadet en ne le nourrissant que de miel », et ensuite, « quand les indiens trouvent un nid d'abeilles, ils ne mangent jamais les larves, et ils laissent une quantité de miel suffisante pour les nourrir; cela, par gratitude envers les abeilles qui ont nourri le dieu ». Actuellement, lors de la collecte du miel, les Mbya ne détruisent pas totalement la ruche, la laissant récupérer pour une utilisation future. D'après Timóteo Karai: « il faut qu'on laisse un petit peu de miel pour les abeilles, comme *Kuaray* l'a fait aussi » (cette question sera analysée dans le chapitre sur les mythes). La collecte se fait généralement lors des matinées froides de l'hiver et de l'automne, car les abeilles restent immobiles lorsqu'elles sortent de la ruche. Les Guarani mangent ces gâteaux de miel avec le pollen, des larves et du miel, approvisionnant une part dans des récipients en verre bien étanches. Une

guarani.

¹⁸² D'après le texte mythique guarani, l'*Ayvu Rapyta* (Cadogan, 1953) pendant la création de la première terre, le « Colibri » nourrit avec le miel du paradis, le *Nhanderu*, le « Dieu », qui fumait sa pipe. Dans *Du miel aux cendres* (1966), Lévi-Strauss, souligne l'importance mythique du miel pour les Indiens des Amériques, en faisant opposition entre cela et le tabac (*Nicotiana tabacum*). Dans le chapitre sur la religion nous verrons la relation entre le miel et le tabac.

technique intéressante pour repérer les ruches dans les forêts consiste à attacher une petite plume d'oiseau à une abeille et de la suivre. Chez les Mbya du littoral du Brésil, on retrouve les espèces d'abeilles suivantes:

- 1- *Eiropa* - « abeille du Blanc », ou d'origine européenne
- 2- *Pyinguara mirim* - petite et noire
- 3- *Jate'i* - petite et jaune, produit le meilleur miel
- 4- *Eiravydjy* - noire et plus grande que les autres espèces natives, produit un miel clair et sucré
- 5- *Eiribykyraça* - grande et jaune
- 6- *Mandori* - petite et noire
- 7- *Evora* - grande et jaune, mais plus petite que la *Eiribykyraça*
- 8- *Tapechua* - grande, noire et très agressive
- 9- *Eirakuainhancim* - petite et noire, aux caractéristiques morphologiques différentes de la *Mandori*
- 10- *Eiruçu* - petite, noire, considérée pacifique, connue par les Mbya comme « coupe les cheveux »
- 11- *Eirapu'a* - petite, noire et agressive aussi « coupe les cheveux »
- 12- *Eitxu'i* - fait des ruches rondes dans les cimes des arbres, elle est grande et jaune
- 13- *Eitxu guaçu* - fait des ruches dans des trous dans le sol, elle est grande et jaune
- 14- *Yvy'ei* - produit du bon miel, et vit sous la terre comme la précédente.
- 15- *Tata'ei* - petite et jaune, produit du miel excellent, c'est la plus agressive, car quand elle pique, ça « brûle comme le feu » (*tata*, « fogo »).

Selon quelques documents de l'époque, les Guarani historiques n'avaient pratiquement pas de contraintes quant à l'utilisation des ressources végétales et animales de leur région, mais, en tant qu'agriculteurs, ils préféraient plutôt les végétaux (Melia, 1987). L'expression *tembiu ti beyramo au ço'o*, « s'il n'y a pas de nourriture, je mange de la viande », ou *tembiu po yepe au ço'o*, « aunque auia que comer, comi carne » (Montoya, *ibid.* : 405), montre bien la différence entre la diète à tendance végétale et la viande, aliment d'importance secondaire. Il va de soi que les Mbya actuels ont encore quelques restrictions quant à la consommation de certains aliments. Selon Staden (1554 : 163), le sel était interdit chez les Tupinamba qui croyaient que son ingestion excessive rendait la vie plus courte. Les Mbya évitent le sucre, la graisse industrialisée (huile de soja, margarines et graisses concentrées d'origine animale) et surtout le sel. Cependant, face à la situation actuelle défavorable et à l'état de santé précaire de certains enfants, plusieurs communautés guarani des « points d'arrêt » ne disposent que d'aliments industrialisés. Si l'on considère les 722 espèces végétales et animales connues par les Guarani (Noelli, 1993 : 342-343 et 354-357), on en conclut que du point de vue alimentaire, ils sont des « généralistes ».

À travers les mythes, M. Larricq (1993 : 90-91) établit un rapport entre économie et parenté, signalant que: « Casi toda la botanica y la zoologia Mbya (quizas podriamos decir guarani) formam parte de uma extensa rede de relaciones miticas que se actualizan en el trajinar del monte (c'est à dire

de la forêt) y en los ritos que lo garantizan como beneficioso... El caracter publico de la distribucion de varios productos del monte contrasta con la redistribucion que el 'mapa' del parentesco orienta cotidianamente ». Enfin, selon les recherches sur l'agriculture indigène, la plantation guarani dépasse pratiquement toutes celles des autres groupes voisins en variété de denrées (Noelli, 1993 : 281-288)¹⁸³. Pendant leurs voyages, ils échangent avec leurs voisins des semences de différents types de maïs, pour les apporter dans leur communauté. Probablement, la variété actuelle de végétaux alimentaires est le résultat du travail de maniement des espèces, étant donné que les Guarani sont en recherche constante de nouvelles variétés.

4.8.2 L'artisanat

L'agriculture et la commercialisation de l'artisanat sont actuellement les sources économiques principales des Mbya, dont la fabrication de paniers représente une forte caractéristique culturelle : « expresion de un grupo étnico definido, fuera del cual no se realiza una artesanía con estas características » (E.M. Waag, 1972 : 150-151). Il est fréquent de voir des Guarani sur les routes de grande circulation touristique¹⁸⁴ ou dans les rues des villes du sud et du sud-est du Brésil vendant leurs objets, petits arcs et petites flèches, figures zoomorphiques de bois, *mbaraca mirim* ou hochets, colliers et bracelets faits de plusieurs espèces de graines, éventails et surtout *adjaka* « paniers »¹⁸⁵ (voir aussi, Litaiff, 1996 : 71-72). Pour la fabrication de ces objets, ils utilisent les matières premières¹⁸⁶ : trois types de bambou - *takuapi* (*Merostachus clusenii*), *takurembo* (*Chusquea remosissima*), et *takuarusu* (*Cuadua trinni*). Pour les attacher, coudre ou renforcer ces pièces d'artisanat (ou aussi, comme nous l'avons vu, précédemment pour les toitures), ils utilisent la couverture rouge et résistante de la liane *guembé* ou *guembepi* (*Phylodendron selloun*). Ils utilisent

¹⁸³ Les ethnobiologistes constatent que la capacité de support autour des anciens villages était élargie artificiellement par les Guarani par l'aménagement de l'environnement. Ces locaux de « collectes artificielles » seraient plus nombreux que les « locaux naturels ». Selon A. Neves (cité par Noelli, *ibid.* : 306 et 312), les stratégies de maniement et de modification du paysage naturel pratiquées dans le but d'augmenter la production alimentaire du milieu (y compris les protéines) sont étonnantes, démontrant que « les communautés natives auraient abdiqué de stratégies très créatives pour faire face à des contraintes originelles de l'environnement ».

¹⁸⁴ A. R. Ramos (1980 : 208) déclare que les Guarani de l'état du Paraná vivent actuellement exclusivement de la vente de l'artisanat commercial. En 1993 et 1996 nous avons aussi rencontré sur le littoral de ce même état beaucoup de Mbya vendant de l'artisanat aux touristes.

¹⁸⁵ Chez les Guarani historiques, nous pouvons rencontrer des objets de bambou pour transporter, presser et éventer, comme nous avons vu dans le chapitre sur l'écologie, où nous avons aussi vu des matériaux utilisés dans la confection de ces objets et d'autres tels les bracelets, colliers et boucles d'oreilles.

¹⁸⁶ Nous soulignons ici la similarité entre les objets des Guarani historiques et ceux que nous rencontrons chez les Mbya actuels (Litaiff, 1996).

le tronc et les feuilles du palmier de type *pindo* (principalement le *Cocos ramanzoffiana*) dans l'artisanat et la construction de maisons (cela est de grande importance mythologique, comme nous le verrons dans le chapitre sur les mythes). Pour la fabrication de paniers, le bambou est coupé en début de maturation et divisé en petites factions longitudinales. D'abord en deux parties puis en parties plus petites. Cela fait, commence alors le processus assez lent qui consiste à découper le bambou en de fines tiges de fibre (Litaiff, 1996 : 73). L'usage de teintures végétales est en voie de disparition à cause du déboisement, celles-ci sont donc remplacées par des colorants artificiels (comme pour les tissus et le papier carbone) dans la peinture des bambous, des plumes (surtout de poules) et d'autres objets. Tout Mbya, quelque soit le sexe ou l'âge, peut se consacrer à l'artisanat, chez lui ou dehors, devant la maison, sous un arbre ou dans le local de la vente, à toute heure de la journée, mais jamais la nuit (rappelons que les enfants sont initiés à cet art par les plus âgés, en les imitant). Le tressage du *adjaka* se fait à partir de la base, fixant les deux fibres épaisses de bambou croisées diagonalement, servant de support jusqu'à son achèvement. La base terminée, les côtés sont alors commencés, avec la même technique de tressage, mais utilisant des fibres colorées dans l'ornementation des paniers. Il existe trois dessins de base de tressage: *ipara jaça*, en forme de croix; *ipara icy*, en forme de « S »; ou *ipara kora*, en forme de losange¹⁸⁷.

Les arcs, variant de 0,35 à 1,5 m sont fabriqués à partir de la partie centrale du tronc flexible et résistant du palmier *pindo* et de fibre de liane *guembe*, fixé aux extrémités. Les arcs de plus grande taille ont leur partie centrale recouverte d'un tressage de fibre de bambou¹⁸⁸, et/ou ornementés de plumes. Les flèches sont fabriquées à partir d'un cylindre mince de bambou et leur pointe à partir de tout bois résistant disponible, dont la taille varie selon la longueur de l'arc, qui varie de 30 à 65 centimètres.

Les Guarani reproduisent leur connaissance des formes et des particularités de la faune de leur région à travers la fabrication de figures zoomorphes faites sur des bois tendres (cités et identifiés dans le chapitre sur l'écologie). W. Hanke (1939 : 356) a remarqué l'existence de ces figures faites de cire chez les Guarani du Paraguay, jamais au Brésil. Les animaux représentés chez les Mbya du Brésil sont le *tivy* « puma », le tatou, la coati, le tapir, la paca, le toucan, et les colibris. Certains de ces animaux reproduits (le puma, la *paca* et le pécaré) et certains objets artisanaux (*adjaka*, l'arc et la flèche) constituent des références mythologiques importantes (voir photos dans les pages suivantes).

¹⁸⁷ Quelques types de paniers ont des couvercles faite de bambou et *guembe*, d'autres ont aussi bretelles de cette liane.

¹⁸⁸ Les Mbya dénomment ce type tressage *adjaka para*. Schaden (1963 : 90-91) déclare que les Chiripa de São Paulo apprirent l'artisanat avec les Mbya.



Figure 43.

La confection des paniers



Figure 44.

La confection des paniers



Figure 45.

La confection des paniers



Figure 46.

L'artisan des animaux en bois

La plupart des Mbya ont commercialisé l'artisanat après être arrivés sur le littoral, comme option de survie. Dans les villages éloignés de la côte, où il n'y a pas de tourisme, ils disposaient encore de quelques bons terrains pour exploiter l'agriculture et la fabrication de paniers n'était que pour leur usage interne. Algemiro da Silva, du village de Bracui, Rio de Janeiro, affirme que son groupe a commencé à vendre de l'artisanat lorsqu'ils quittèrent leur village de Chapecó (situé à la frontière de Santa Catarina et de l'Argentine) pour aller habiter sur l'île de la Cotinga, sur le littoral du Paraná, toujours au sud du Brésil. Selon notre informateur, le fait de commercialiser l'artisanat a eu une influence sur l'esthétique de celui-ci, cette dernière devenant alors plus importante que son utilité:

C'est à Cotinga, que nous avons commencé à faire des arcs, des flèches et des *mbaraka* pour vendre aux touristes. On faisait déjà des petites paniers, mais c'était différent., on ne les vendait pas. Ce qu'on vend le plus, c'est l'*adjaka*, le panier, mais il y a des endroits où il n'y a pas beaucoup de *takuara*, comme à Cotinga, alors c'est difficile. Pendant la semaine on ne vend pas beaucoup, mais le week-end ça se vend bien. Quand on est sur la route, les gens passent en voiture, s'arrêtent par curiosité et alors ils achètent. C'est mon père qui m'a appris tout ça, alors aujourd'hui je fabrique l'artisanat pour vendre. Je sais que les paniers sont un peu différents de celles qu'on avait quand on habitait loin de la mer. Avant c'était simple et résistant, maintenant il faut que ce soit coloré. On utilise le panier pour ranger un peu de tout, de la nourriture, des vêtements, des graines... Ici près de la mer, la terre n'est pas bonne pour planter, s'il n'y avait pas l'artisanat, on serait déjà mort de faim.

Cependant, selon Luiz Eusebio, du même village, les Mbya remplacent peu à peu l'usage interne des paniers par des objets industrialisés: « on les utilise de moins en moins car quand on va faire des courses, on prend un sac du Jurua. Avant on utilisait l'*adjaka* pour ça, maintenant c'est mieux de les vendre que de s'en servir ». L'artisanat est donc une adaptation aux exigences du marché actuel d'objets autrefois destinés à l'usage quotidien des Guarani (dont quelques uns le sont encore), leur objectif pratique ayant ainsi diminué.

Les Mbya sont conscients des transformations subies par leur culture après leur venue sur le littoral et de leur tendance à s'approcher de la population blanche: « là-bas à l'intérieur, on était toujours loin du Blanc, parce qu'on ne dépendait pas de lui. Ici sur le littoral, c'est différent, il n'y a pas d'autre moyen », souligne le cacique Augusto da Silva. Pour les Mbya, l'artisanat est passé d'une solution à un problème, comme déclare le Cacique Vera Mirim du village Bracui:

Maintenant le Guarani travaille très longtemps pour fabriquer et ensuite pour vendre l'artisanat pour avoir de l'argent. La terre n'est pas bonne, alors il ne plante presque rien. Il ne veut plus travailler dans les plantations. Aujourd'hui, c'est plus facile de vendre des paniers et avec l'argent acheter ce qu'il faut, plutôt que de planter dans cette terre mauvaise, où rien ne pousse. Il y a des endroits où on pourrait même récupérer la terre, mais c'est très difficile, c'est trop de travail. Comment peut-on travailler sans manger?

Le vieux leader continue: « maintenant on doit bien comprendre le système du Jurua, sinon ce sera la famine ». Si d'une part la commercialisation de l'artisanat a résolu la question de l'infertilité et du manque de terres, d'autre part elle a provoqué d'autres problèmes graves. De nombreux vieux Mbya critiquent la consommation exagérée d'aliments industrialisés, surtout le sucre, le café, la farine, la farine de maïs, les boissons pétillantes et les conserves. Les agents de la santé du gouvernement, qui, durant plusieurs années, suivirent quelques groupes guarani qui se déplaçaient de l'intérieur vers le littoral brésilien, nous informent que les maladies ont augmenté, notamment chez les enfants: « on se soucie toujours de respecter le rythme de voyage des Indiens, observant les arrêts et leur diète durant cette période. Lorsque le groupe de João da Silva, le cacique de Bracui est arrivé sur le littoral du Paraná, ils étaient naturellement très fatigués car ils avaient fait tout le trajet à pied. Heureusement, personne n'est mort, quelques enfants et quelques vieux sont tombés malades, mais ce n'était rien de grave, tous se sont bien remis. Cependant, après quelques années, on s'est aperçu que le nombre de malades et de décès avait augmenté, surtout chez les enfants en bas âge » (Carla Pires, enfermeira da FUNAI / Rio de Janeiro). Onorio Benites, un vieux mbya qui passa une grande partie de sa vie à l'intérieur du pays observe:

Avant, quand on devait acheter quelque chose du Blanc, il suffisait de vendre un peu de notre production de maïs ou un autre aliment. Là-bas, à l'intérieur, la terre était bien meilleure pour planter, alors on ne faisait des paniers que pour notre usage, pour transporter le manioc, ces choses-là. On ne faisait pas d'artisanat pour vendre, car tout le monde plantait. Quand on est arrivés à l'île de Cotinga, au Paraná, les terrains étaient petits et la terre mauvaise, la terre de bonne qualité appartenait aux Blancs. Alors, les Mbya qui étaient là, nous ont appris de faire l'artisanat et on a commencé à vendre aux touristes. Comme la nouvelle terre était inculte, on a pris l'argent qu'on gagnait et on a commencé à acheter de la « nourriture en sachet » (nourriture industrialisée), celle du Jurua. Autrement, nous serions morts de faim. Aujourd'hui, il y a peu de forêts, et ça c'est très triste pour nous, qui sommes plus âgés et qui sommes habitués à planter. Quelques Indiens ont perdu l'habitude de planter et se sont mis à vendre l'artisanat. Ces Indiens ont appris à aimer l'argent et ont quitté les champs de plantation, avant c'était pas comme ça. L'argent entre les mains de l'Indien, c'est très dangereux, surtout chez les plus jeunes, car l'Indien qui gagne de l'argent le dépense d'un seul coup, il y en a qui achètent de l'eau de vie et la boivent jusqu'à la mort. Maintenant, on habite à Bracui, ici non plus la terre n'est pas bonne, mais il y a beaucoup de touristes et on vend beaucoup d'artisanat. Alors ici c'est aussi la même chose, il y a des Indiens qui ne veulent plus planter parce que la terre est mauvaise, c'est plus facile de vendre de l'artisanat, et avec l'argent acheter la nourriture des Blancs. Maintenant il y a beaucoup d'enfants qui ont faim et qui sont malades, il y en a qui meurent. Moi, je suis très triste de les voir tous ainsi. Le maïs est un aliment fortifiant, mais ce genre de nourriture des Blancs fait du mal aux Indiens, car c'est faible, et les enfants meurent parce que les mamans ne comprennent pas ça. L'aliment, c'est quelque chose de sacré, c'est Dieu qui a laissé le maïs, le manioc, l'abeille et la chasse, pour que nous les mangions. Mais maintenant il manque de presque tout, alors on doit aller au marché du Jurua et acheter. Avant, le marché de l'Indien était la forêt, maintenant ça change .

Pour le Mbya, aussi bien la chasse et la pêche que la récolte (également matière première pour l'artisanat) ne sont pas uniquement des activités économiques, mais aussi une manière de vivre

conformément aux principes de *nhande reko*. Ces habitudes et d'autres encore, à effet catalyseur, mettent en relation et rapprochent la dimension idéale aux actions concrètes du quotidien. Enfin, on signale que ces activités de subsistance sont incluses dans le cycle de réciprocité.

4.8.3 Le *mboraiupa*, la réciprocité guarani

Les Guarani appellent *mboraiupa* ou *mborayu* la relation de réciprocité ou de solidarité entre les individus de leur groupe. Au XVI^e siècle, Staden (1557/1988 : 159 et 167) remarqua la réciprocité chez les Tupinamba du littoral sud-est du Brésil: « celui qui attrape beaucoup de poissons les partage avec celui qui en prend peu... Il est rare d'avoir des conflits. Ils sont très généreux entre eux, celui qui a plus donne à celui qui a moins ». Le jésuite Manuel da Nobrega signale que dans les communautés tupinamba: « los que son amigos biven en grande concordia entre si y amase mucho, y guardan bien lo que comunmente se dize que aimi corum omnia sumt communia. Si uno dellos mata un pece, todos comen del y los mismo de qualquier animal de casa » (Soares, 1997 : 138). Au XVII^e siècle, Montoya (1639/1876 : 196) remarqua aussi la réciprocité chez les Guarani du Paraguay. Selon lui, l'expression *ore no mba'e*, signifie « nos choses communes »; au contraire de *yi yoi yaretei*, « avare ». Les conquérants et les jésuites étaient étonnés du système de réciprocité tupi-guarani: « ...son todos labradores y tiene cada uno labranza aparte, y en pasando de once anos, tienen ya su labranza los muchachos, a que se ayudan unos a otros con mucha conformidad; no tienen compras ni ventas, porque con libertad y sin interés se socorren en sus necesidades, usando de mucha liberalidad con los pasajeros, y con esto el hurto, viven en paz y sin litigios » (Montoya, 1985/1628 : 107). Le contact avec les Européens a représenté un grand changement dans l'économie des peuples tupi-guarani.

Pour les Guarani, la guerre a aussi signifié d'importants circuits de réciprocité. Comme on l'a déjà vu (dans le deuxième chapitre), pendant la période de la colonisation, les peuples du *Chaco* étaient les ennemis des Guarani. À la suite de Sahlins, Roulet (*ibid.* : 53) affirme que la guerre est caractérisée par la « réciprocité négative », « la apropiacion egoista, la obtencion por medio de subterfugios o de la fuerza ». En opposition à celle-ci, les échanges de biens et de services réalisés selon le principe de la « réciprocité généralisée », seraient « la ayuda dada libremente o el 'don puro' sin expectativas de retribucion »; ainsi que la « réciprocité équilibrée », qui est « la entrega habitual del equivalente de la cosa recibida sin demoras ». D'après le principe de la réciprocité, l'idée de « servir » pour les

Guarani, était incompatible à celle des conquérants. Le service par parenté et amitié, par exemple, était en contradiction avec l'économie de marché européenne.

Entre 1537 et 1545 au moins trois conflits de résistance culturelle ont été enregistrés, avec des conséquences violentes dues à l'égoïsme des espagnols: « todos ellos se fundaron en el rechazo a la pretension espanola de recibir sin dar, que no contemplaba las legitimas expectativas de reciprocidad de los Guarani, y en el desajuste manifiesto que esta situacion generaba en las relaciones sociales » (Roulet, *ibid.* : 278). Hélène Clastres (1975 : 125) souligne que la « philosophie mbya » de l'homme et de la société permet de comprendre comment l'éthique individuelle peut s'articuler au respect d'une éthique collective. D'après les Mbya, pour être un authentique Guarani, il faut suivre des règles sociales qui interdisent l'égoïsme, l'inceste, la violence, etc. Celles-ci sont toutes les qualités relatives à *mborayu*, qui définit précisément l'éthique collective. Le *mborayu* « est l'expression la plus profonde de la solidarité tribale, ce qui porte chacun à reconnaître l'autre, et, partant, à accepter les règles qui valent pour tous » (*ibid.*). Le *mboraiupa* en tant que concept central dans le système guarani est donc fondamental pour comprendre comment les vérités collectives et les idées mythiques deviennent des croyances et des pratiques individuelles. Un chamane guarani du Paraguay nous parle de l'importance religieuse de la réciprocité: « habiendo conseguido la plenitud de tus frutos, darás de comer de ellos a todos tus projimos sin excepcion. Los frutos perfectos son producidos para que de ellos coman todos, y no para que sean objeto de tacanería. Dando de comer a todos, sólo así, sólo viendo Nuestro Padre Primero nuestro amor a todos, alargará nuestros días para que podamos sembrar repetidas veces » (Cadogan, 1954 : 131). Melia (1990 : 41-45) déclare que toute la vie sociale guarani est possible, à condition que l'économie de réciprocité généralisée, lie les familles, les villages, les régions, et les territoires séparés. Selon cet auteur, même la conception de *Yvy mara ey* est un des éléments du système de réciprocité car c'est dans cette terre qu'on peut vivre librement la réciprocité et par conséquent, l'exercice des relations sociales. Selon Melia, ce sont les caractéristiques comme la mobilité et la religiosité qui définissent les Guarani, aussi bien que la façon particulière de vivre la réciprocité. Celle-ci n'est pas seulement un état en soi, mais aussi une histoire à refaire chaque jour à travers leurs actions.

La réciprocité est effectivement pratiquée de plusieurs façons chez les Guarani, comme par exemple le *potyro*, ou *nhanho pytywo* (littéralement, « plusieurs mains jointes », ou populairement, « mutirão »), qui est le fait de travailler ensemble. A partir du dictionnaire de Montoya, Melia (1989 : 13) confirme que « el potyro, si economicamente es trabajo en comun, socialmente es pepy, convite ». Selon Schaden (1974 : 50-54) le *potyro* (*puxiru* ou *puxirao*) en tant que travail collectif, représente

encore aujourd'hui une des institutions coopératives les plus importantes à travers lesquelles sont rattachés économiquement les différents groupes de parenté dans une même communauté. Le *potyro* doit être interprété comme une des expressions les plus fortes du *mboraiupa*, c'est-à-dire de solidarité entre les groupes voisins ou groupes locaux qui s'entraident. Souvent, la participation ne dépasse pas le cadre de la parenté, c'est-à-dire de deux ou trois grandes familles liées entre elles par des alliances. Chaque famille plante pour soi et se considère propriétaire de ses plantations, cependant, la consommation est faite de façon communautaire, surtout lors des famines. Le « propriétaire du *puxirao* », c'est-à-dire la personne qui bénéficie du travail collectif des plantations, par l'abattis et/ou la construction d'une maison, la conservation et le nettoyage de chemins, etc., doit fournir la boisson et la nourriture à tous les participants, préparée par les femmes qui ne participent pas aux travaux lourds. Le travail collectif devient jour de fête et de confirmation de la manière d'être guarani. Chez les Mbya qui vendent des objets indigènes aux touristes, tout individu peut convoquer ou inviter les compagnons du village pour travailler avec lui, durant un ou plusieurs jours, dans la fabrication de l'artisanat. Après la vente des produits, les bénéfices sont distribués entre tous les participants du projet. On a observé, par exemple, un Mbya faisant des sculptures en bois en utilisant des outils prêtés par un autre Indien, qui a gagné aussi de l'argent après la vente de l'artisanat. En plus des « groupes de travail », il existe aussi les *karuguaçu tei'i pe*, invitation collective et publique à manger ou « groupes de manger »¹⁸⁹. Ces activités collectives englobent l'institution du *çoo* (ou *ço'o*), « viande » et « être invité ». Le *ço'o* ou *caru guaçu*, *combite* « grande nourriture », oblige les participants à réaliser des voyages courts ou longs (voir derniers chapitres). Il est important de souligner ici que, comme dans toute la vie sociale guarani, ces invitations varient en fonction des catégories d'âge et de sexe, connues et respectées par tous les membres de la communauté¹⁹⁰. L'économie de réciprocité est encore aujourd'hui un des points centraux de la dynamique sociale guarani. Selon la vision de Leonardo da Silva:

¹⁸⁹ Chez les Guarani historiques, les familles nucléaires mangeaient dans un même plat, assis autour du foyer, dans la maison communale: *chepoibiribê opoe naembepe*, « manger ensemble dans un plat » (Montoya, 1639/1876 : 93, 172, 249 et 320). En général, les Mbya actuels emploient l'expression *ço'o tcho'o* pour inviter tous les parents et la famille à travailler, boire ou manger ensemble, mais jamais dans la même assiette.

¹⁹⁰ « A diferencia de lo que sucedia en las sociedades agricolas europeas, donde el grueso de la faema recaia sobre los hombres, en el Paraguay eram las mujeres quienes sembraban y consehaban el maiz, la mandioca y el algodon mientras criaban a sus hijos. Eram también ellas quienes se ocupaban de la cocina, del hilado y tejido, de la alfareria y la cesteria, y quienes acarreaban la lena y el agua necessarias en la cocina. Por su parte, los varones se consagraban a la caza, la pesca y la recoleccion de plantas, insectos o larvas del bosque, y a algunas tareas colectivas mas pesadas como el desmonte y la posterior limpieza de los terrenos abiertos al cultivo, segun las técnicas de la agricultura de roza. También acupaban su tiempo fabricando canoas e implementos para la caza, la pesca y la guerra... De este modo, los hombres del grupo proveian a sus familias de carne fresca, principal fuente proteinas de su dieta, y las mujeres se ocupaban de los cultivos que proporcionaban los hidratos de carbono necessarios a una alimentacion balanceada presentes sobre todo en el

Tout le *nhande reko marangatu* est pratiqué dans le *mboraiupa*, dans la solidarité. C'est pour ça qu'on dit toujours *tembiu'i nhambodja'o aidjavipe*, qui veut dire que tous doivent donner de la nourriture aux frères qui viennent nous visiter. Notre Dieu nous dit de faire ainsi dans le *nhande rekoram idjypy* [mythes], donc c'est ainsi que les Guarani purs font aussi.

Pour les Mbya, *mbora'i upa* est le sentiment le plus sublime qui unit non seulement les individus de la communauté, mais aussi tous les Mbya, c'est la manifestation du « grand amour envers la famille »¹⁹¹. Nos informateurs, conscients de leur unité en tant que groupe ethnique, affirment que « les communautés peuvent être différentes mais le peuple est égal et l'amour est le même pour tous ». Selon le principe de *mboraiupa* contenu dans le système *teko*, le bonheur pour chacun ne peut exister que si tous les Mbya sont également heureux, même ceux qui sont dans les villages les plus distants: « ceux qu'on n'a jamais connus, on demande à *Tupa* pour qu'ils soient heureux aussi » (Mario Kuaray, Massiambu). Les plus âgés affirment que pour être *nhande vy'a*, « tous heureux »: « on doit avoir beaucoup d'amour envers les parents, voir tout le monde bien dans la communauté, en bonne santé et heureux. C'est la seule manière de se sentir tous heureux aussi ». Leonardo da Silva affirme que, lors d'une visite au village de Massiambu, il s'est aperçu que: « lorsqu'un Indien va dans la forêt pour prendre quelque chose pour lui, du bois, du bambou pour faire de l'artisanat, il en prend toujours pour les autres aussi ». Leonardo souligne que pour tous les Mbya, *mboraiupa* est le sentiment d'unification politique, économique et religieuse de toutes les communautés guarani-mbya:

Quand il y a réunion, le leader parle toujours de l'importance du système, *nhande reko*, et de préserver l'union, à travers la solidarité, c'est pour ça que *mboraiupa* est si important pour nous. Il fait vivre les Mbya comme une famille, comme des frères. Alors on dit *tembi'uha'e djavy'ipe* « aliment pour tous » qui veut dire diviser la nourriture avec toute la famille, ceux qui ont en donnent à ceux qui n'en ont pas. Quand on donne, on ne demande rien en retour, et on dit toujours *nhambodja'o pa'i ha'e djavy'ipe*, « distribuer tout ce qu'on a avec les autres ». Généralement on utilise seulement le *nhambodja'o*, car le mot distribuer signifie déjà « pour tous », car tous reçoivent. Pour nous, le pire défaut pour un Guarani c'est de refuser de donner l'aliment, de la nourriture, de l'aide aux autres, dans son village ou dans un autre. Ça c'est parce que le Guarani, pur Mbya, est une seule communauté, on a l'habitude de tout faire ensemble, travailler, manger, prier toujours ensemble. Lorsqu'un Mbya rappelle le *nhande rekoram idjypy*, qui est notre histoire dans notre système, il voit que *mboraiupa* est une bonne façon de vivre, car c'est Dieu, *Kuaray*, qui l'a envoyé pour que nous le suivions.

Comme on l'a vu ci-dessus, la chasse, les produits achetés, cultivés ou collectés sont souvent partagés entre les parents proches et/ou les habitants de la communauté, en fonction de la quantité et selon les besoins, c'est-à-dire selon la capacité de travail des hommes et le nombre de membres de

maiz y la mandioca » (Roulet, 1993 : 72).

¹⁹¹ Les Mbya se réfèrent non seulement aux individus de leur communauté, mais aussi à tous les Mbya des autres villages comme *etaram*, « la famille ».

chaque famille nucléaire et/ou étendue. Les caciques en sont les principaux agents distributeurs, car c'est sur eux que retombe pratiquement toute la responsabilité d'équilibrer les relations internes et externes de réciprocité. C'est d'eux aussi que doivent venir les exemples d'actes de solidarité, car, dans ces cas, les Mbya ne se contentent pas que de belles paroles, comme affirme Leonardo Vera:

C'est pour ça que le Guarani n'échange pas mais pratique la *mboraiupa*, *nhenhopytyuo* ou *nhenhoboaty*, qui veut dire solidarité, ça c'est dans *nhande reko*, pour nous ça c'est très sacré. Les caciques disent toujours en réunion « on va avoir la *mboraiupa* », qui est la donation, l'harmonie, la solidarité. *Nhande reko* nous dit toujours d'aider les autres, quand on aide les parents, on s'aide soi-même. C'est pour ça que les Guarani aiment aider sans rien demander en retour. D'ailleurs, les personnes aiment donner quelque chose, ça peut être n'importe quoi, une babiole, aider dans le travail, par exemple. Moi, j'aime recevoir, mais je suis encore plus heureux quand je donne. *Mboraiupa* vient principalement à travers les histoires de notre système [les mythes], **c'est pour ça qu'elle est toujours à l'intérieur de nous-mêmes**. Les plus âgés disent toujours que si ça n'existait pas, on serait détruit. Alors pour ça on a la *mboraiupa*, il n'en existe qu'une, et elle nous apporte l'union. Ça, pour nous, c'est un mot sacré qu'on utilise pour notre propre vie. C'est un principe qu'on pratique toujours pour savoir comment agir face à la nature, à la famille, pour savoir comment l'homme et la femme doivent se respecter.

Pour les Mbya, la *mboraiupa*, aussi bien que tous les principes qui orientent leurs pratiques quotidiennes, sont contenus dans le *nhande rekoram idjypy*, leurs mythes, et sont transmis aux individus à travers le *teko*, les habitudes ou les « dispositions corporelles » (selon P. Bourdieu, 1972 et 1994). Lors de nos entretiens sur ces questions, les Mbya ont utilisé plusieurs fois l'expression, *imbare reça'im poram'i*, qui, selon eux, signifie une forme collective de pensée basée sur le *teko*:

Ça c'est une bonne pensée, qui apporte toujours des choses sur le *nhande reko*, et beaucoup de joie. Autrefois, il n'y avait que cette forme de pensée, tous les Guarani pensaient comme ça. Mais aujourd'hui il existe aussi le *na'im imbare reça'im*, qui est une pensée négative. Cela c'est parce qu'aujourd'hui tout a changé, il y a toujours quelqu'un qui ne pense pas aux bonnes choses. Moi je ne suis pas comme ça, ma pensée est toujours pour le bien, pour *Nhanderu*. Je sais qu'il existe beaucoup d'Indiens différents de nous, avec un autre type de pensée. Mais la plupart des Mbya pensent presque la même chose, où qu'il soit, s'il est Guarani pur, il pense comme ça, *imbare reça'im poram'i*. Il est sûr que chaque famille a sa façon de s'organiser dans sa maison, mais en général c'est la même chose. Le mari sort plus de chez lui pour aller chercher de quoi fabriquer l'artisanat, de la nourriture, parfois il va pêcher, et la femme s'occupe de la maison, des enfants, ou elle fait de l'artisanat. Quand on va dans la forêt prendre quelque chose, on ne prend pas que pour nous, tout le monde prend toujours pour ceux qui en ont besoin, ça pour nous c'est *mboraiupa*. Tout ce qu'on fait est lié à ce type de pensée bonne. On dit au Blanc que ça c'est notre manière de penser et d'agir, ça c'est la pensée de chacun d'entre nous. C'est pour ça qu'on est différent des Jurua, qui pensent d'une façon et agissent d'une autre façon, ils nous disent une chose mais pensent à une autre, ça on le sait. Et ils appellent ça la politique [rires]! (Leonardo Vera)

A partir de ces informations et de nos observations durant une période de « dix années de recherche » chez les Mbya, nous concluons que, à quelques exceptions près, la plupart d'entre eux se comportent

effectivement selon leurs règles collectives. Comme on l'a souvent vu, lorsqu'un individu arrive chez un Indien, celui-ci le salue et l'invite à coucher chez lui et lui offre à boire et à manger. Ce comportement est clairement indiqué dans les principes du *teko* et dans les mythes guarani (nous le verrons plus tard). « Mais nous, on ne donne rien en attendant quelque chose en échange, on donne parce qu'on est généreux », affirme le Cacique Adolfo Gonçalves, du village de Rio Silveira, sur le littoral de São Paulo, traçant aussi une relation étiologique entre *mboraiupa* et religion:

On agit tous ainsi, vous avez déjà remarqué que c'est ainsi que ça marche chez nous. Le Guarani dit alors *tambi'u djavy'ipe e rambodjapa'i*, qui veut dire qu'on doit distribuer à toutes les personnes. C'est ainsi parce que tout le système et toutes les choses qui existent viennent directement de *Nhanderu Tenondegua*, et il nous a donné tout gratuitement, Indien ou Blanc. *Kuaray* a aussi une participation très grande, mais le père lui-même, le responsable de tout est *Tenondegua*, *Kuaray* n'est que celui qui nous a apporté notre système. Le Dieu a tout donné à tous, Indiens et Blancs, mais le Blanc veut tout pour lui.

Selon nos informateurs principaux, les Blancs s'étonnent de leur façon de vivre et la discriminent:

Ils disent que l'Indien est paresseux, mais le Blanc est trop gourmand, il veut tout pour lui, par contre, l'Indien n'est pas ambitieux, il ne plante que ce dont il a besoin. Le Blanc fait plus que le nécessaire sous prétexte d'aider les autres, de contribuer pour le pays, mais en vérité c'est pour l'argent, c'est une politique où on produit plus pour dominer les autres. Parfois je pense que le Jurua est naïf, croyant que l'Indien ne se rend pas compte de ça. En vérité, ce que l'Indien ne sait pas faire, c'est dire ce qu'il pense en bon portugais. C'est pour ça que les Guarani n'ont pas de grandes plantations et n'en auront jamais, parce qu'ils n'en ont pas besoin. Ça c'est *Nhande reko*. Pour changer cela, il faudrait changer tout notre système. Les Guarani sont comme ça, ils n'ont pas de grandes plantations. C'est vrai qu'on ne se soucie pas beaucoup du futur, seulement du présent. Et ça c'est parce qu'on croit vraiment en *Nhanderu*, qui est généreux avec ses enfants. On sait que si on prie et si on pratique *mboraiupa* et tout *nhande reko*, il ne nous manquera rien. Ça c'est parce que le Mbya pur suit toujours le *nhande rekoram idjypy*, qui rappelle toujours la façon correcte de vivre, parce que c'est *Kuaray* qui nous l'a donné pour qu'on le suive. (Leonardo Vera)

Dans ce cadre, les Mbya cherchent à inventer des moyens de sauvegarder les facteurs culturels les plus importants des interventions colonisatrices de ces institutions ou d'autres, dont la religion et la médecine, considérées inséparables selon l'idéologie guarani, qui seront abordées maintenant.

4.9 Religion et médecine guarani

Comme on l'a vu auparavant, les Européens persécutèrent les Guarani principalement à cause de leur façon de vivre. En ce qui concerne la religion, Cabeza de Vaca (1541/1980 : 228) chercha par des

actes et des discours « convenables à détourner de l'idolâtrie les naturels... leur disant de brûler les idoles, de les abandonner et de croire au vrai Dieu, qui a créé le ciel, la terre, les hommes... et toutes les autres choses, et qu'ils adoraient le diable qui les trompait ». Selon Cabeza de Vaca (*ibid.* : 229), les Indiens brûlèrent ainsi « beaucoup d'idoles, bien que les chefs indiens fussent terrorisés, disant que le diable les tuerait, et qu'il était très irrité. Aussitôt que l'église fut construite et que l'on eut dit la messe, le diable quitta le pays, les Indiens se tranquillisèrent et n'eurent plus peur ». Toutefois, à travers des tactiques actives (les guerres et révoltes) et passives (le *jakore* et le *nhande apu*), les Guarani réussirent pendant des siècles à maintenir leur culture, notamment leur religion, en résistant au projet jésuite de conversion et au violent processus colonial européen. Jean Vellard (1933 : 375), qui était chez les Mbya du Paraguay au début de ce siècle, observa que ces Guarani cachaient avec soin toutes leurs pratiques religieuses aux étrangers: « malgré mes efforts je me suis longtemps heurté à des dénégations formelles pour ce qui touchait leur mythologie et leur culte ». Comme on l'a vu aussi, au cours de la période du contact avec les Européens, les Mbya développèrent des moyens de dissimulation, fermant les fenêtres qui donnent accès à leur culture. Celles-ci sont aujourd'hui les principales stratégies de résistance culturelle institutionnalisée. Selon nos données, le *nhanderupa* et le *djakore* sont toujours utilisés, quand ils sont interpellés par des étrangers sur leur religion. Ainsi, ce n'est qu'après quelques années de terrain, et plus précisément après que nous avons reçu un « nom guarani », que les Mbya se confièrent à nous, et le voile fut retiré pour que nous puissions approfondir notre connaissance de leur culture, et principalement, des aspects ayant trait à la religion.

D'après les Mbya, *Nhanderu Tenondegua*, leur Dieu majeur, créateur de l'univers, de la terre, de la forêt, des animaux et des propres Guarani¹⁹², se désintéresse totalement de son œuvre après l'avoir créée, car « il vit tellement loin qu'il ne s'adresse jamais à nous ». Dans presque tous leurs besoins, ils recourent premièrement à *Kuaray*, ensuite à *Tupa*, *Jakaira* et *Karai*. *Kuaray* est le plus grand protecteur des Mbya, qui ont grand soin de demander leur assistance. Ces quatre Dieux (avec, bien sûr, *Nhanderu Tenondegua*) sont les principales divinités des Mbya de l'actualité. Ils possèdent plusieurs attributions, dont le fait de donner au moment de leur naissance, les qualités et les défauts, tant physiques que moraux, qui caractériseront la personnalité de chaque individu jusqu'à sa mort. Dans le panthéon des divinités mbya, vivant en *ara mbyte*, « le centre du ciel », accompagné de son épouse *Nhandecy Ete*, on retrouve *Nhanderu Ete* ou *Nhanderu Tenondegua*, « Notre premier vrai père ». Dans un système hiérarchique, ces Dieux sont suivis par leurs quatre fils: *Kuaray* ou *Nhanmandu* (identifié avec le soleil); *Jakaira* (situé aussi au zénith à côté de *Nhanderu*

¹⁹² Selon les Mbya, *Nhanderu Tenondegua* est également le créateur des autres Indiens et aussi des hommes blancs.

Tenondegua, c'est le Dieu du brouillard et des nuages roses figurant à l'horizon à l'aube et en fin d'après-midi); *Karai* (habitant de l'orient, lié à la mer et au feu); *Tupa* (habitant de l'occident, lié aux tempêtes, à la mer et à la pluie). Tous ces Dieux étant toujours accompagnés de leur femme: *Kuaray Chy Ete*, *Jakaira Chy Ete*, *Karai Chy Ete* et *Tupa Chy Ete*. Les Dieux sont aidés par les *Sondarogua*, « Esprits-protecteurs », qui à leur tour sont aidés dans leur office par d'autres esprits moindres, qui s'occupent de l'exécution de la volonté des divinités majeures. Au bas de ceux-ci viennent les *Ne'eng Ru Ete*, *Ne'eng Cy Ete*, les « pères et mères des esprits des Guarani », les esprits qui gouvernent la nature (comme les esprits des rivières, des lacs, des sources d'eau, des montagnes, des forêts, des arbres, des animaux, etc.) et plusieurs types d'esprits nuisibles. Voici le cadre complet du panthéon mbya:

Nhanderu Tenondegua ou *Nhamandu Mirim* (Dieu majeur), épouse – *Nhandecy*, *Yva'i*. Ses fils sont:

- 1- *Nhamandu Ru Ete*, *Nhamandu Mirim*, ou *Kuaray*, épouse - *Jechuka Mirim* ou *Jechuka Cy Ete*
- 2- *Jakaira Ru Ete* ou *Jakaira Mirim*, épouse - *Ara Mirim* ou *Yva Mirim*
- 3- *Tupa Ru Ete* ou *Tupa Mirim*, épouse - *Para Cy Ete*
- 4- *Karai Ru Ete*, épouse - *Kerechu Ey Ete*.

Les *Sondaros* de ces Dieux sont: (le nom de chaque *Sondaro* correspond au Dieu qu'il sert, étant donné que certains Dieux en possèdent deux):

- 1- de *Nhamandu Ru Ete* est *Nhamandu Ra'i Pyaguaçu*, épouse - *Jeçuka*; *Nhamandu Mirim*, épouse - *Yva Mirim*
- 2- celui de *Jakaira Ru Ete* - *Jakaira Ra'i Pyaguaçu*, épouse - *Tatatchim*; *Jakaira Ra'i Mirim*, épouse - ne possède pas
- 3- celui de *Tupa Ru Ete* - *Tupa Ra'i Pyaguaçu*, épouse - *Para'i*
- 4- celui de *Karai Ru Ete* s'appelle - *Karai Ra'i Pyaguaçu*, et son épouse s'appelle *Kerechu*.

Le chamane mbya Timoteo Karai, du village de Morro dos Cavalos, dans l'état de Santa Catarina, sud du Brésil, parle des Dieux mbya, de leurs *Sondaros* et de leurs épouses:

Quand il y a du vent, c'est peut-être *Tupa* qui va visiter la ville de *Karai*. L'épouse de *Karai* est *Keretchu*, celle de *Tupa* est *Para*, celle de *Jakaira Pyaguaçu* est *Tatatchim*, celle de *Jakaira Mirim* est *Ara Mirim*, celle de *Kuaray Pyaguaçu* est *Jeçuka*, celle de *Nhamandu Mirim* est *Yva Mirim* et celle de *Nhanderu Tenondegua* est *Yva'i*. Le père de *Nhamandu Pyaguaçu* est *Nhamandu Mirim*, qui est aussi *Nhanderu Tenondegua*, le plus grand de tous. Ce n'est pas le même Dieu qui vient au monde, mais bien son *Sondaro*. *Nhamandu Mirim* n'envoie aucun *Sondaro* parce qu'il trouve que le monde n'est plus bon. D'abord le Dieu créa le monde, après il fit les Dieux à travers l'*odjapo vaekue*, qui est une « parole du Dieu ».

Chaque Mbya possède un « nom portugais », nom occidental utilisé lors de ses contacts avec la

population blanche, et un « nom guarani » ou « nom spirituel » lié à l'esprit humain immortel. La notion d'âme, très importante, constitue la clé indispensable non seulement pour la compréhension de la personne mais aussi de la cosmologie et de tout le système religieux guarani « Por su parte, la noción del alma se torna comprensible con mayor facilidad a partir de las creencias relativas a la concepción » (Schaden, 1974 : 107). Selon Melia (*ibid.* : 34), le principe de la conception de l'être humain est différent dans les trois groupes guarani du Brésil. Quant aux parties de l'âme, cet auteur affirme que: « la alma sublime y el nucleo inicial de la persona es la 'palabra': ayvu o nhe'eng como tal, porcion divina por participacion; palabra-alma que, por su mismo origen, esta destinada a volver a uno de los Padres de quien procede; es buena e indestructible. Otras 'almas' seran la 'sombra': 'an'; la 'pasion': 'asygua', que tiene algo de genio animal encarnado; o el 'modo de ser imperfecto': Teko achy con sus manifestaciones de mal caracter, agresividad o simple condicion telurica y corporal ».

Pour les Mbya, outre le corps, *cherete*, l'être humain possède deux âmes, ou plutôt deux aspects de l'âme: 1- le *Nhe'eng*, « mot-âme », esprit bénéfique en rapport direct avec la parole et les *Nhe'eng ru*, « Pères de l'esprit », ou « ceux qui envoient les esprits sur terre » - qui sera abordé plus tard - fortement lié à *teko* ou *nhande reko*, qui comprennent les bonnes actions, prescrites par *Nhanderu Kuaray*; 2- le *mbogua*, *angue*, ou *teky*, esprit maléfique, appelé aussi « fantôme », lié au *teko achy*, « mauvaises habitudes » ou « forme imparfaite d'être ». Cette deuxième âme, qui provient des actes soumis à la réprobation¹⁹³, est responsable de toutes les infortunes, y compris les infirmités. Il est important de souligner que le *mbogua* n'est pas inhérent à la personne, il apparaît lorsque l'enfant peut discerner les bonnes actions des mauvaises et cède consciemment aux « tentations ». Selon les Mbya, ces individus sont alors punis durant leur vie sur la terre par *Nhandedjara*, « Notre Seigneur », qui est un autre nom pour *Tupa*. Dans le cas particulier des Chamanes, le *Ne'eng* peut se retirer du corps et voyager vers des régions éloignées du cosmos, démontrant une certaine autonomie par rapport à d'autres parties, cependant si les deux esprits se retirent en même temps de son corps, il risque de mourir. Pour les Mbya, la partie divine de l'être humain est située dans *Nhe'eng apy*, « lieu du mot-âme » ou « gorge »; quant au *angue*, il est fixé au dos. Quand quelqu'un meurt, le *angue* hantera la terre pendant quelques mois «comme un fantôme ». Pendant cette période, il peut molester les habitants du village, provoquant des maladies, des affaiblissements physiques et spirituels et la mort. Pour les Guarani, le mot est la manifestation de la partie immortelle de l'âme; et le *angue*, par contre, serait la corruption ou un écho de l'esprit immortel, une ombre qui hante les forêts et les

¹⁹³ Selon Cadogan (1949 : 31) et Nimuendaju (1987 : 92), les Mbya ainsi que les Chiripa distinguent *mbogua* de *Mba'é pochy*, qui est la personnification du mal et désigne aussi un mauvais chamane.

chemins la nuit, émettant des sons semblables aux pleurs d'un enfant. C'est pour cette raison que les Mbya ne sortent jamais le soir, évitant surtout les petits chemins, où le *angue* sera toujours aux aguets: « la nuit, quand on passe par le chemin du village et qu'on sent un vent glacé qui nous frappe, il faut faire très attention, c'est le *mbugua* qui nous touche. Ça c'est très dangereux car c'est peut être la mort nous appelle. Alors il n'y a que les Dieux, à travers l'*opygua* qui peut nous sauver de la force du *mbugua*, c'est eux qui peuvent nous protéger », déclare, Silvio Duarte, un informateur indigène du village du Morro dos Cavalos. L'*opygua*, comme les Mbya dénomment leurs chamanes, placent une barrière invisible tout autour du village, formée par des esprits auxiliaires ou *Sondaros* des Dieux, qui protègent la communauté de l'assaut du *angue* et d'autres esprits maléfiques étrangers (d'après eux, ces esprits sont aussi envoyés par les Blancs). Le chamane mbya Timoteo affirme au sujet des *angue*:

Quand on prie, on parle avec *Nhanderu* et il répond, alors on appelle *Yvy mara ey*, utilisant toujours le *petygua* et le *popygua*. Mais c'est notre âme qui prie vraiment, *Ne'en kuery*, c'est elle qui parle avec le Dieu et après elle nous explique, c'est parce qu'elle est en nous et nous gouverne. Quand on meurt, cette âme va au ciel, et le *angue* reste ici sur terre. Pendant la journée, ce *mbugua* reste dans le cimetière, mais la nuit il s'envole avec le vent et va visiter d'autres cimetières. Il y a des Indiens qui ont très peur de lui, moi pas, mais on doit toujours le respecter. Si quelqu'un de la famille meurt et on devient triste, alors le *angue* de ce parent veut nous emporter pour qu'on ne souffre plus. Si une personne rêve d'un parent mort, elle ne peut pas rester triste, il faut oublier le mort et demander au père de son esprit qu'il ne soit pas triste non plus. Il faut prendre sa pipe et prier beaucoup, avec le coeur, ce n'est même pas nécessaire de parler car *Nhanderu* sait, il voit tout. Mais le *angue* est très dangereux, la personne peut même mourir. Il faut faire attention, si tu rêves que *angue* nous donne des choses, de la nourriture, de l'eau, ce n'est pas bon parce que ces choses vont te faire du mal le matin au lever. C'est très dangereux, c'est seulement un *opygua* qui peut l'éloigner, avec son *popygua* et beaucoup de prière. Il y a aussi le *Sondaro aka'ingua*, alors le *angue* n'est pas suffisant, il a peur, et ça parce que l'*opygua* a le *popygua* en main et ça c'est une défense très forte.

Selon Melia (1991 : 26), les trois éléments qui constituent la religion guarani sont les paroles sacrées¹⁹⁴, les rituels (comme les chants et les danses des prières ou *porahei*), et la mythologie, étant donné que, pour cet auteur, celle-ci est le point de départ de toute la religion. L'importance de la religion dans la totalité de la culture guarani est soulignée par cet auteur (*ibid.* : 51), qui fait référence à la cosmologie et au discours mythique. Pour cet auteur, la religion, manifestée au plan rituel s'exprime aussi à travers un prodigieux discours mythique qui montre les origines de la façon d'être des Guarani: « En el caso de los Guarani, como ya ha sido notado para otros pueblos de la familia tupi-guarani, el 'idioma simbolico' que se manifiesta en el 'plano ceremonial y metafisico' es también la forma mas adecuada para comprender la sociedad, en la cual las reglas y estructuras

¹⁹⁴ D'après Melia (*ibid.* : 29), « la característica que especifica la psicología y la teología guarani es la peculiar experiencia religiosa de la palabra ».

sociales difficilement se distinguent de las reglas y estructura cosmologicas, ya que forman un unico sistema entre si y lo que constituye este sistema son estructuras de reciprocidad »¹⁹⁵. L. Cadogan (1946) écrit dans un des documents les plus importants sur la religion des Mbya, divisée en deux parties: 1- Mots sacrés ou ésotériques, appelés *Nhe'eng poram tenondé*, c'est-à-dire, « les premiers beaux mots » (ou encore, « Mots divins »), divulgués seulement aux membres du groupe et à des personnes non-mbya vraiment fiables. Ces « textes sacrés » sont le *Maino'i reky upy kue*, « Les premiers actes du colibri », qui parle de l'apparition de *Nhanderu Papa'i Tenondegua*, le Dieu suprême, de la création de *Yvy tenonde*, la « première terre »; et *Ayvu rapyta*, « fondement de l'idiome du discours humain »¹⁹⁶, qui discourt de la création du *nhe'eng*' (comme on l'a vu, « langage ou la partie sacrée de l'esprit humain »)¹⁹⁷; l'envoi de ces esprits à la terre par les Dieux *Nhe'eng ru ete*, « les vrais pères du mot-âme » et des prières ou des mots de ces Dieux adressés à leurs enfants mbya; 2- Des mots ordinaires ou ésotériques, accessibles aussi aux non-guarani connus par le groupe. Cette seconde partie comprend le mythe de *Yvy Ry'u*, le « déluge », et celui de la création de *Yvy pyahu*, la « nouvelle terre » (qui seront analysés dans le chapitre sur les mythes guarani). Lorsque Cadogan (1953 : 128) demanda à deux leaders religieux du Paraguay (Cacique Kachirito de Paso Jovai et Pablo Vera) la signification de l'expression *Ayvu rapyta* ils répondirent unanimement:

Ayvu Rapyta o guero-jera o guero-yvara Nhanderu Tenonde dhe'eng mbyte ra', « el fundamento del lenguaje humano lo creo nuestro Primer Padre, e hizo que formara parte de su divinidad, para médula de la palabra-alma »; *Ayvu rapyta dhe'eng pyy Nhanderu Tenonde Kuery yvy rypa re o pu'am va'eram gua'y reta o mbou ma vy o mbo-ja'o aguam*, « el fundamento del lenguaje humano es la palabra-alma originaria, la que nuestros primeros padres, al enviar sus numerosos hijos a la morada terrenal para erguirse, les repartirian ».

Afin d'illustrer l'importance non seulement politique (comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents), mais religieuse de la parole pour les Guarani, il est nécessaire de signaler ces deux beaux chants ou textes qui, selon les Mbya, leur furent révélés directement par *Nhanderu Tenondegua*, avant son départ définitif aux cieux:

¹⁹⁵ Ici, la réciprocité est clairement utilisée par l'auteur dans le sens, je dirais, de « concept colle », qui réunit plusieurs parties d'un ensemble ou d'un tout, sans lequel, selon lui, elles seraient désarticulées et indépendantes. R. Crépeau (dans une communication personnelle, en janvier 1998) rappelle que la conception holiste, qui, selon lui, serait plus proche de la pensée guarani, définit un élément d'un système seulement par rapport à un tout, en opposition à une conception atomiste. Selon nous, la réciprocité ne constituerait qu'un élément de *teko* (nous y reviendrons à la fin de cette thèse).

¹⁹⁶ Selon Montoya (1639/1876 : 25), l'expression *aybu* signifie « ruido mormullo de los que hablan ».

¹⁹⁷ Pour les Mbya, Chiripa et Kayowa: a) la « parole » et la part divine de l'esprit humain sont la même chose, ou soit *nhe'eng*; b) la partie impure de l'esprit humain est aussi désignée par le même mot, *angué* (Cadogan, 1946 : 17).

Es uno de esos cantos, muchas veces en forma de plegaria, que los Mbya-guarani entonan, mediante los cuales se esfuerzan por obtener la fuerza de lo alto y que el grupo reunido en la casa de las plegarias escucha reverente con exclamaciones de aprobacion... El don de la palabra por parte de los Padres 'divinos' y la participacion de la palabra por parte de los mortales, marca lo que es y lo puede llegar a ser un Guarani. (Melia, 1991 : 32)¹⁹⁸

Soucieux de l'originalité non seulement de la religion mais également de toute la culture mbya, Cadogan (1953) soutient la thèse de la « pureté » de ces textes par rapport à des influences chrétiennes. Toutefois, nous pouvons constater la présence de quelques éléments originaires de la genèse chrétienne, transmis probablement aux Guarani à partir du catéchisme jésuite, ceci ne diminuant cependant en aucun cas son importance ni son originalité structurale (le texte est originalement en guarani et espagnol).

Le *Maino'i reko ypy kue*, « las primitivas costumbres del Colibri » (Cadogan, 1953 : 36-41):

- *Nhanderu Pa-pa Tenonde guete ram o mbojera pytü yma gui*

- Nuestro Primer Padre el Absoluto (ultimo-ultimo) se creo a si mismo (surgio) en medio de las tinieblas primigenias

- *Yvara oy-pyte, apyka apua'i pytü yma mbyte re oguero-jera*

- Las divinas plantas de los pies, el pequeno asiento redondo, en medio de las tinieblas primigenias los creo, en el curso de su evolution¹⁹⁹

- *Yvara jechaka mbae kuaa, yvara rendupa, yvara po pyte yvyra'i, yvara po pyte rekam poty, o guero-jera Nhamandu'i pytü yma mbyte re*

- El reflejo de la divina sabiduria (organo de la vista), el divino oye-lo-todo (organo del oido), las divinas palmas de las manos con la vara insignia... las ramas floridas (dedo y unas), las creo Nhamandu'i en el curso de su evolucion, en medio de las tinieblas primigenias

- *Yvara apyte katu jeguaka poty ychapy recha Yvara jeguaka poty mbyte rupi guyra yma Maino'i o veve oikovy*

- De la divina coronilla excelsa de las flores del adorno de plumas eram (son) gotas de rocío. Por entre medio de las flores del divino adorno de plumas el pajarito primigenio, el Colibri, volaba revoloteando

- *Nhanderu Tenondegua o yvara rete o guero-jera'i jave oikavy yvy yma'i re oiko oikovy o yvy rupa ram'i oikua'a ey mboyve o jeupe o yva ram o yvy ram oiko ypy'i va ekue oikua'a ey mboyve'i o jeupe Maino'i o mbo-jejuruei Nhamandu yvaraka'a, Maino'i*

- Nuestro Primer Padre creaba en el curso de su evolucion, su divino cuerpo, existia en medio de los vientos primigenios, antes de haber concebido su futura morada terrenal, antes de haber concebido su futuro firmamento, su futura tierra que originariamente surgieron, el Colibri le refrescaba la boca, el que sustentaba a Nhamandu'i con productos del Paraiso, fué el Colibri

- *Nhanderu Nhamandu Tenondegua o yva ram o guero-jera ey mboyve'i pytum A'é ndo echai*

¹⁹⁸ Lors de nos recherches sur le terrain, on a observé plusieurs fois pendant les prières dans l'*opy*, la même situation décrite par cet auteur.

¹⁹⁹ Selon Pierre Clastres (1990 : 17-18), la traduction que Cadogan propose pour *oguero-jera*, ou *mbojera* est un exemple « d'injection » dans la pensée guarani d'une catégorie qui lui est absente, une idée typiquement occidentale. Nous considérerons pour nos analyses la vision des Mbya actuels, qui utilisent les termes « générer » ou « créer » pour la traduction du mot *mbojera*, tout en respectant, dans ces textes, la traduction de Cadogan, car c'est la plus acceptée dans la littérature courante, évitant ainsi de nouveaux problèmes de traduction (nous reviendrons sur ce point plus tard).

Kuaray oiko ey ramo jepe o py'a jechaka re A'è oiko oikovy o yvara py mba'e kua'a py o nhe mbo Kuaray'i oiny

- Nuestro Padre Nhamandu, el Primero, antes de haber creado, en el curso de su evolucion, su futuro Paraiso, El no vio tinieblas, aunque el Sol aun no existiera, El existia iluminado por el reflejo de su propio corazon, hacia que le sirvise de Sol la sabiduria contenida dentro de sua propia divinidad

- Nhamandu Ru Ete Tenondegua yvytu yma'i re oiko oikovy o pytu'ui'a oiny apy Urukure'a'i omo-pytum'i oiny omo-nhendu ma pytum rupa

- El verdadero Padre Nhamandu, el Primero, existia en medio de los vientos originarios, y en los lugares en donde descansaba, la Lechuza producia tinieblas, ya hacia que se tuviese presciencia *del* lecho de tinieblas (noche)

- Nhanderu Ete Tenondegua o yva ram o guero-jera ey mbovyve'i Yvy Tenondé o guero-jero ey mbovyve'i yvytu yma'i re A'e oiko oikovy Nhanderu oiko'i ague yvytu yma o jeupity jevy ma rar yma o jeupity nhavom ara yma nhe mo-kandire o jeupity nhavom

- Antes de haber el verdadero Padre Nhamandu, el Primero, creado, en el curso de su evolucion, su futuro Paraiso, antes de haber creado, en el curso de su evolucion, la Primera Tierra, el existia en medio de los vientos originarios, el viento originario en que existia nuestro Padre se vuelve a alcanzar cada vez que se alcanza el tiempo-espacio originario (invierno, en el vocabulario religioso), cada vez que se llega al resurgimiento del tiempo-espacio primitivo (invierno)

- Ara yma opa remove tajy poty py yvytu ova ara pyau py oiko ma yvytu pyau, ara pyau ara pyau nhemo Kandire²⁰⁰

- En cuanto termina la época primitiva, durante el florecimiento del Lapacho, los vientos se mudam al tiempo-espacio nuevo, ya surgen los vientos nuevos (norte y nor-este), se produce la resurreccion del tiempo-espacio (ou, primavera)

L'Ayvu Rapyta, « el fundamento del lenguaje humano », (Cadogan, 1953 : 123-132):

- Nhamandu Ru Ete Tenondegua o yvara pete'im gui, o yvara-py mbae kua'agui, o kua'a ra ra vy ma, tataendy, tatachina o guero-monhemonha

- El verdadero Padre Nhamandu, el primero, de una pequena porcion de su propia divinidad, de la sabiduria contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduria creadora, hizo que se engendrasen llamas y neblina

- O am-my vy ma, o yvara py mbae kua'agui, o kua'a ra ra vy ma, Ayvu Rapyta ram 'i oikua'a o jeupe.

- Habiendo se erguido (asumido la forma humana), de la sabiduria contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduria creadora, concibio el origem del lenguaje humano

- O yvara py mba'e kua'agui a kua'a ra ra ma, Ayvu Rapyta o guero-jera, o guero-yvara Nhanderu

- De la sabiduria contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduria creadora, creo nuestro Padre, el fundamento del lenguaje humano, e hizo que formara parte de su propia divinidad

- Yvy oiko ey re, pytum yma mbyte re, mbae jekua'a ey re, Ayvu Rapyta ra'i o guero-jera o guero-yvara Nhamandu Ru Ete Tenondegua

- Antes de existir la tierra, en medio de las tinieblas primigenias, antes de tenerse conocimiento de las cosas, creo aquello que seria el fundamento del language humano... e hizo el verdadero primer Padre Nhamandu que formara parte de su propia divinidad

²⁰⁰ Selon les Mbya actuels, l'expression *kandire*, comme nous le verrons plus tard, peut être traduite par « immortalité ».

- *Ayvu Rapyta ram'i oikua'ama vy o jeupe, o yvara py mba'ekua'agui, o Kua'a ra ra vy ma²⁰¹, mborayu rapyta ram oikua'a o jeupe, yvy oiko ey re, pytum yma mbyte re, mba'e jekua'a ey re, a Kua'a ra ra vy ma, mbora yu rapyta ram'i, oikua'a o jeupe*
- Habiendo concebido el origen del futuro lenguaje humano... concibió el fundamento del amor (al projimo), antes de existir la tierra, en medio de las tinieblas primigenias, antes de tenerse conocimiento de las cosas, ...lo concibió el origen del amor
- *Ayvu Rapyta ram'i o guero-jera'i ma vy, mborayu peteim o guero-jera'i ma vy o yvara-py mbae kua'agui, o lua'a ra ra vy ma, mba'e a'am rapyta pete'im o guero-jera o jeupe...*
- Habiendo creado el fundamento del lenguaje humano, habiendo creado (una pequeña porción del) el amor... lo creo en su soledad (o: para si mismo), el origen de un solo himno sagrado
- *Yvy oiko ey re, pytum yma mbyte re, mba'e jekua'a ey re, mba'e a'am peteim'i o guero-jero o jeupe*
- Antes de existir la tierra, en medio de las tinieblas originarias, antes de conocerse las cosas...
- *Ayvu Rapyta ram 'i o guero-jera'i ma vy o jeupe...*
- Habiendo creado... el fundamento del futuro lenguaje humano...
- *o chareko inho ma mavem pe pa Ayvu Rapyta o mbo ja'o'i anguam, mborayu peteim'i o mbo ja'o'i anguam, mbae'a'am rapyta nheychyrom gui o mbo-ja'o'i anguam*
- Reflexiono profundamente sobre quién hacer participe del fundamento del lenguaje humano, sobre quién hacer participe del origen del amor, sobre quién hacer participe de las largas series de palabras que componían el origen del himno sagrado
- *O chareko inho ma vy...*
- Habiendo reflexionado profundamente...
- *o yvara irum o guero-jera*
- creo a quienes serían compañeros de su divinidad
- ...
- *Nhamandu pyaguachu o guero-jera, jechaka mbae kua'a reve o guero-jera, yvy oiko ey re pytum yma mbyte re, Nhamandu pyaguachu o guero-jera, gua'y reta ru ete ram, gua'y reta nhe'eng ru ete ram...*
- creo al Nhamandu de corazón grande (el Sol), lo creo simultáneamente con el reflejo de su sabiduría, en medio de las tinieblas primigenias, creo al Nhamandu de corazón grande para padre de sus futuros numerosos hijos (los Guaraní), para verdadero padre de las palabras-almas (las almas humanas) de sus futuros numerosos hijos...
- *A'é va'é rakykue gui... Karai Ru Ete ram, Jakaira Ru Ete ram, Tupa Ru Ete ram, o mbo yvara jekua'a, gua'y reta ru ete ram, gua'y reta nhe'eng ru ete ram, o mba-yvara jekua'a*
- A continuación (después de estas cosas - creo)... al verdadero padre de los futuros Kuarai, ...Jakaira, ...Tupa, les impartió consciencia de la divinidad... Para verdaderos padres de sus futuros numerosos hijos... de las palabras-almas de sus futuros numerosos hijos, les impartió consciencia de la divinidad
- *A'e va'e rakykue gui, Nhamandu Ru Ete o py'a rechei guanram o mbo-yvara jekua'a Nhamandu Chy Ete ram'i, Karai Ru Ete o mbo yvara jeku'a o pya rechei guanram, Karai Chy Ete ram'i*
- Una vez hechas estas cosas (a continuación), el verdadero Padre Nhamandu, para situarse frente a su corazón, hizo conectora de la divinidad a la futura verdadera madre de los Nhamandu, el verdadero Padre Karai, hizo conectora de la divinidad a quien se situaría frente a su corazón, a la futura verdadera madre de los Karai
- *Jakaira Ru Ete, a'e rami ave'i, o pya rechei re guanram, o mbo yvara jekua'a, Jakaira Chy Ete ram'i. Tupa Ru Ete, a'e rami ave'i, o pya rechei re guanram, o mbo yvara jekua'a Tupa Chy Ete ram'i*
- El verdadero Padre Jakaira, en la misma forma, para situar-se frente a su corazón, hizo conectora

²⁰¹ Le style emphatique est très utilisé chez les Guaraní, principalement dans les prières (ou « langage religieux », selon Cadogan) et dans d'autres rituels (comme il s'agit de répétitions, nous transcrivons seulement la version originale en guaraní).

de la divinidad a la verdadera futura madre de los Jakaira. El verdadero Padre Tupa, en la misma forma, a la que se situaría frente a su corazón, hizo conocedora de la divinidad, a la verdadera futura madre de los Tupa

- *Gu'u Tenondegua yvara py mbae kua'a o mboja'o rire ma, Ayvu Rapyta ram'i o mbo ja'o rire ma, mborayu rapyta'i o mboja'o rire ma, mba'e a'am nheychyrom ombo-ja'o rire ma, kua'a ra ra rapyta o guenho'am rire, a'o kue'i py: Nhe'eng Ru ete pavengatu, Nhe'eng Chy Ete pavengatu*

- En virtud de haber ellos asimilado parte de la sabiduría divina de su propio primer Padre, después de haber asimilado parte del fundamento del lenguaje humana, después de haber asimilado (inspirado en) el origen del amor al prójimo, después de haber asimilado las series de palabras del himno sagrado, después de haberse inspirado en los fundamentos de la sabiduría creadora, a ellos (los citados) también llamamos: excelsos verdaderos padres de la totalidad de las palabras-almas, excelsas verdaderas madres de la totalidad de las palabras-almas²⁰²

Le problème de l'authenticité de ces textes, en fonction des influences chrétiennes probables (comme des éléments de la Genèse) suscite certains débats, comme celui entre Pierre Clastres et L. Cadogan. Quelques auteurs (comme N. Diaz Martinez, 1985) remettent en question, même si ce n'est qu'indirectement, la fidélité des informations et des traductions de Cadogan. Toutefois, nos informateurs identifèrent ces textes comme étant de grande valeur religieuse, confirmant leur authenticité et leur importance pour l'entendement de la pensée et des pratiques guarani. Si l'on considère que la fusion d'éléments d'occidentalisation dans les textes indigènes est naturelle dans un contexte de contact interethnique, la discussion sur l'authenticité de la culture ne fait plus de sens. Cependant, Clastres (1974) fait une remarque pertinente en affirmant que la conception d'« évolution » n'existe pas dans l'idéologie guarani, et suggère son remplacement par l'expression « dédoublement », car, selon l'auteur, le verbe *jera* exprime, en effet, l'idée de dédoublement, l'auxiliaire *oguará* indiquant la forme pronominale, décrivant ainsi le mouvement de l'aile d'un oiseau se déployant, telle une fleur qui s'épanouit. Il en va de même pour le mode d'émergence de Dieu: comme une fleur déjà épanouie, elle apparaît de l'obscurité primordiale, sous l'effet de la lumière dont lui-même en est l'origine. Dans ce mouvement, il n'y a pas précisément d'évolution, mais la soustraction progressive, la nuit, des parties achevées qui composent le corps divin.

À partir de la vision de P. Clastres, nous pouvons traduire l'expression, *Nhanderu Pa-pa Tenonde oguero-jera* (dans le *Maino'i reko ypy kue*), par « *Nhanderu* se déploie lui-même dans son propre déploiement ». Cependant, nous pouvons argumenter que l'éloignement des ténèbres primitives équivaut à l'acte en soi de créer ou de générer (dans le cas de *Nhanderu*, auto-crédation ou auto-génération). Nos données de terrain confirment que les Mbya traduisent le concept *mbojera* par «

²⁰² P. Clastres (1974) a fait un résumé commenté de ces textes de Cadogan. Aussi dans le livre de Hélène Clastres (1975 : 146-153) on retrouve une bonne traduction en langue française de ces textes.

généraliser » ou « créer ». D'après le *Dictionnaire mbya-guarani* (1982 : 74), le terme *jera* signifie aussi « se détacher », et *mbojera*, « faire vivre l'esprit à nouveau après sa mort, renaître, ou créer du néant ». Le débat sur la sémantique de l'expression *jera* est donc intéressant, car si on analyse les traductions qui y sont attribuées (développement, génération, renaître, créer ou recréer), l'on constate un lien étroit entre le discours et l'attitude de la plupart des Mbya, la conception cosmologique et les actes attribués aux héros culturels guarani (voir chapitre sur la mythologie). L'idée de génération, de création, de conception implique une croyance en possibilité d'un surgissement des cendres. En effet, de la même façon que *Nhanderu Tenondegua* « s'épanouit » à partir de soi-même des ténèbres primitives, créant aussi le soleil, la terre et l'esprit humain à travers le comportement social et les pratiques religieuses du *teko*, les Mbya attendent la continuité de l'homme et de la culture guarani. Outre les contingences historiques et les spécificités du contexte actuel, les « mots divins » proférés par les chamanes Mbya durant les interminables rituels de *poraei*, les prières guarani, qui prêchent la recherche de la Terre sans mal à travers le *aguidje* et le *kandire*, mènent ces populations à la réalisation de certaines pratiques telles que les déplacements de population, convertissant ainsi des éléments de nature mythique et religieuse en attitudes.

4.9.1 Le chamanisme guarani et les « textes sacrés »

Comme nous l'avons vu dans le chapitre historique, l'œuvre de Montoya est parsemée d'images stéréotypées des Guarani du XVIIe, notamment de leur religion, démontrant l'ethnocentrisme et l'intolérance jésuite²⁰³. Cependant, l'auteur (1639/1985 : 182 et 230) y aborde d'importantes caractéristiques de cette culture, notamment le talent oratoire des chamanes qui, dans un discours éloquent sur les valeurs de leur système de vie, cherchaient à convaincre leur peuple à se restreindre aux principes du *teko* et à éviter une nouvelle doctrine étrangère. Lors d'un épisode assez intéressant de son livre « Conquête Spirituelle », Montoya raconte un rituel chamanique dont il fut témoin, résumant assez bien sa vision sur le credo natif :

²⁰³ A propos des conflits religieux entre prêtres et chamanes guarani, et se référant à ces derniers, Montoya (*ibid.* : 49-54) affirme que « ce n'est que par une punition... très saine, que l'on arrive à vaincre telles sortes de démons ».

Nous arrivâmes à un village dont le chef était non seulement un grand cacique, mais un mage, un sorcier familier au démon. Il s'appelait *Taubici*... Quand il voulait parler au démon, il faisait sortir tout le monde de chez lui, il ne voulait personne autour de lui, tout le monde devait être loin. Il gardait cependant ses quatre maîtresses préférées. Il faisait enlever une partie du toit de sa maison afin que le mauvais esprit pût entrer. Ce misérable s'évanouissait, se contorsionnait et les femmes l'aidaient, lui tenant les bras et la tête alors qu'il s'adonnait à des mouvements féroces. Avec de telles actions et fourberies, il disait bon nombre de mensonges sur des choses de l'avenir... (Montoya, *ibid.* : 229).

Staden (*ibid.* : 175) décrit l'extase chamanique chez les Tupinamba lors d'un rituel d'initiation des femmes: « Tout d'abord les sauvages se dirigent vers une chaumière, prenant ensuite une à une toutes les femmes de l'habitation pour les encenser. Ensuite, chacune doit crier, sauter et courir en cercle jusqu'à s'écrouler au sol, morte de fatigue ». Le chamane profère alors les paroles suivantes: « Voyez, vous êtes morte maintenant. Aussitôt je vous ferai vivre à nouveau », disant aussi que la néophyte est alors capable de prédire l'avenir, notamment lorsque les hommes partent à la guerre, elles doivent en « prophétiser »²⁰⁴ les résultats. Nous avons également vu dans le chapitre historique que dans certains mouvements de résistance, les chamanes cherchaient à convertir les Indiens baptisés par les Jésuites à leur ancienne religion. Selon Montoya (*ibid.* : 237), dans ces rituels ces chamanes utilisaient la formule « Je te débaptise », tout en lavant le corps de l'Indien, ils leur ôtaient leur nom chrétien et leur en donnaient de nouveaux noms guarani. Contrairement à l'image d'harmonie que beaucoup de jésuites répandaient, les hostilités entre religieux et Guarani étaient grandes, voire violentes, comme le prouve le témoignage suivant:

En beaucoup d'endroits, l'on vit que pour s'attirer les âmes, le démon chercha à imiter nos actions. Ce fut lui qui inventa la religion qui forgea le choix de douze mages ayant plus de 700 hommes, parmi lesquels ils choisissaient des danseurs, des chanteurs et des bouffons. Ils les envoyèrent secrètement à nos peuples, afin de nous éloigner du baptême avec leurs fables. Les dégâts chez les nouveaux convertis furent considérables... à partir des chrétiens qu'ils mangeaient dans la haine de la foi. Un bon nombre de fidèles réprimèrent leur insolence, et les vainqueurs étaient toujours nos indiens fidèles. Il y eut beaucoup d'infidèles morts ou capturés, dont l'un que l'on apportait bien ligoté, et qui dans cet état se disait **ami du soleil**, et qui en un certain temps se baissait pour le voir ou le visiter... (Montoya (*ibid.* : 238).

Lorsqu'il analyse la relation entre les paroles et les actions des chamanes guarani cités par Montoya, Métraux (1979 : 186-193) souligne le fait que ceux-ci croyaient être les ancêtres des héros-civilisateurs réapparus sur terre et cherchant à imiter leurs actes décrits dans leurs mythes. En observant un chamane de sa connaissance, qui était toujours accompagné d'un apprenti plus jeune,

²⁰⁴ Comme nous l'avons vu dans le chapitre historique, Montoya (1639/1985 : 48-49) signale qu'au XVII^e siècle, les Guarani du Paraguay utilisaient l'herbe mate dans ce même but. Nos informateurs Mbya affirment que les chamanes l'utilisent aussi pour prévoir l'avenir.

qu'il « avait créé avec la lumière de son visage » (comme dans le « Mythe des Frères » analysé à la fin de cette thèse), l'auteur se montre surpris de l'analogie existant entre le rôle assumé par « un tel sorcier » et le début du mythe des origines, tel qu'il est raconté par les *Apapocivas*, descendants de ces mêmes Guarani. Dans la version chiripa de ce mythe, *Nhanderuvucu* (ou *Kuaray*, comme pour les Mbya), « celui à la poitrine brillante » rencontre un compagnon, *Mbaecua'a* (ou *Jacy*), son frère, qu'il devra instruire sur les choses du monde²⁰⁵. Cette relation entre frères mythiques peut être comparée à celle des parents (ou des frères aînés) guarani, qui enseignent à leurs enfants la sociabilité, et à celle du chamane qui initie son apprenti aux connaissances de son office, insistant toujours sur l'importance de la continuité de *teko* et de l'unification des *tekoa*.

Au XVI^e siècle, Staden (1988/1557 : 173) constate la présence de **chamanes voyageurs** (ou *Karai*, selon Métraux 1979) chez les Tupinamba de la côte brésilienne: « Il y a parmi eux des personnes qu'ils appellent pajé... Ils flânent une fois par an à travers la terre, ils vont dans toutes les chaumières en disant qu'un esprit, venu de loin, de l'étranger, les a visités, et que tout ce qu'ils demandaient leur était accordé ». Le père jésuite Manoel da Nobrega (1549, cité par Soares, 1997 : 203), souligne que les chamanes Tupinamba prophétisaient l'événement de la Terre sans Mal, leur assurant que: « no curen de trabajar, ni vayan a la roça, que el mantimiento por si crecera, y que nunca les faltara que comer, y que por si vendra a casa, y que las aguijadas se yran a cavar, y las flechas se yran al mato por caça para su senor, y que han de matar mucho de sus contrarios; y captivaran muchos para sus comeres. Y prometerles larga vida, y que las viejas se han de tornar moças, y las hijas que las den a quien quisieren, y otras cosas semejantes les dize y promete ». Pour montrer l'importance des *Karai* dans l'unification des villages d'un territoire, Roulet (1993 : 86) nous rappelle qu'une des possibilités d'accès à la chefferie, tant pour les Tupi que pour les Guarani du XVI^e siècle était « la possession de grandes poderes shamanicos... estos dones aparecian unidos a una exceptional oratoria... La mayoria de estos shamanes -llamados Karai por los indigenas- eran itinerantes, circulaban de aldea en aldea, gozaban de gran prestigio en extensas comarcas, pero no eran jefes politicos de un grupo concreto ». Soulignons ici que les Mbya actuels font référence aux *Karai* itinérants, utilisant les expressions *Nhanderu Mirim* ou *Kesuitas* (nous analyserons cette question dans les chapitres sur la mythologie et sur les déplacements guarani). Nos informateurs confirment que ces personnages seraient **d'anciens chamanes qui ont atteint la Terre sans Mal et**

²⁰⁵ L'on remarque ici une forte ressemblance entre la version chiripa de ces mythes et la version mbya rapportée par Cadogan, notamment dans l'épisode où *Nhanderu Tenondegua* se crée lui-même et le monde, illuminé par le reflet de la lumière émanant de son propre cœur. *Kuaray* crée et instruit son frère *Jacy* sur les choses du monde. On s'aperçoit ainsi que dans de nombreuses situations du quotidien, les Mbya essaient aussi de suivre les attitudes de leurs héros mythiques.

qui circulent encore sur les routes proches des villages guarani. Le chamane Timoteo Karai signale: « je l'ai vu moi-même, tous les ans, il passe ici sur la route, devant nous. Mais il ne passe que près des petits villages où il y a des ruines » (nous y reviendrons). Montoya (*ibid.* : 54) affirme que durant les rituels chamaniques dont il fut témoin au XVII^e siècle, les « sorciers » guarani circulaient dans les villages pratiquant la divination à l'aide des chants des oiseaux et suçant les blessures des infirmes, desquelles ils retiraient avec leur bouche et grâce à leur vertu des objets comme des arêtes de poisson ou un morceau de charbon, qui seraient la cause de leurs maux. »²⁰⁶. L'auteur (*ibid.* : 91) rencontra encore d'autres différences entre chamanes « souffleurs », « suceurs » et « enterreurs »: « *payé-porosu'uva...* hechicero chupador que ejercia su arte chupando la region afetada. *Paye-poropichiva*, hechicero refregador ». Actuellement, les Mbya unifient ces trois types de chamanes, utilisant le mot *poropeju'a* pour désigner les « guérisseurs » (*peju* signifie « souffler ») ou, littéralement, « celui qui souffle sur les autres personnes ».

D'après M. Eliade (1995 : 3), le chamanisme est un fait social qui concerne la totalité de la société et de ses institutions, un fait qui est à la fois religieux, symbolique, économique, politique, esthétique. Le chamanisme, qui n'est pas une religion, mais un élément central de celle-ci, c'est un système qui implique une vision particulière du monde et de la personne, car « il suppose une alliance spécifique entre les hommes et les Dieux, et il est contraint par une fonction, celle du chamane²⁰⁷, qui est de prévenir tout déséquilibre et répondre à toute infortune: l'expliquer, la prévenir, la soulager est donc un ensemble d'idées justifiant un ensemble d'actes » (*ibid.* : 5). Perrin (*ibid.* : 23-26) souligne encore que les trois voies d'accès au chamanisme sont: a) l'élection divine ou spontanée (le désir personnel de devenir chamane), qui est associé à une discontinuité, est manifeste comme « ouverture au monde-autre »; b) une quête, une recherche active, lorsque celui qui désire devenir chamane s'inflige des épreuves, des rites de passage ou des rites d'initiation hallucinogènes; c) la cession familiale, ou héritage, dans la famille ou le clan, qui peut être transmise par des ancêtres morts. Dans nos recherches, nous n'avons rencontré que les deux premiers types d'initiation chamanique chez les Mbya. Quelques maladies, les rêves, des faits bizarres ou les signes de naissance, peuvent être des indices d'une élection chamanique. Aujourd'hui le rôle principal du chamane guarani en tant que chef politique et religieux, est d'assurer l'établissement de l'ordre social tant dans son village que dans les autres communautés les unifiant.

²⁰⁶ Dans le dictionnaire guarani de Montoya (1639/1876 : 91) on rencontre aussi l'expression *Carai* ou *Karai*, avec cette même définition rencontrée chez Staden et Nobrega.

²⁰⁷ Le mot *chamane* (ou *shramana*, en sanscrit; *shaman*, en anglais), qui apparaît pour la première fois dans la littérature en 1699 (M. Isbrande), est d'origine sibérienne. Comme Perrin (1995 : 10), on choisira cette

Les Guarani appellent *opy*, « maison de prière », le lieu où se déroulent toutes les activités religieuses collectives. C'est une maison longue, rectangulaire, toujours orientée est-ouest, aux murs sans fenêtre, avec une seule porte à l'ouest, ou l'une à l'ouest et l'autre à l'est. Les Mbya actuels utilisent la dénomination *opygua* (« celui qui prie », littéralement, « celui qui est dans l'*opy* ») ou *Nhanderu*, « notre père » pour se référer aux chamanes. Pour ces Guarani, il existe deux types d'*opygua*: 1- ceux qui ne possèdent que les connaissances sur les propriétés thérapeutiques de certaines plantes, pouvant présider des rituels de *poraei*, 2- ceux qui, outre leur connaissance des herbes médicinales, orientent les prières collectives, réalisent des rituels de cure retirant des objets du corps des malades en y exhalant la fumée de leur pipe²⁰⁸. Cependant, selon nos informateurs, tous deux ont la capacité de communiquer avec et de se transporter vers « un autre monde », ce qui contrarie en quelque sorte certaines définitions courantes de la littérature spécialisée sur leurs attributs et les types de chamanes (voir R.N. Viertler, 1982 et Perrin, 1995). Pour cette raison, dans ce travail nous adopterons le terme *opygua* comme nom générique désignant les chamanes guarani. A propos de cette nomenclature, Augusto da Silva déclare: « Ici nous avons ces deux types d'*opygua*: celui qui prie beaucoup et parle avec le Dieu qui lui apprend des choses sur les plantes, et lui à son tour les apprend à un plus jeune. Celui-là, on l'appelle *nhanderuvitcha*. Au Morro dos Cavalos, c'est Timoteo et Florêncio, son père, qui soignent en retirant la maladie et en la soufflant au loin, et qui connaissent aussi les herbes, c'est le second type ». Les Mbya classent encore leurs chamanes en quatre groupes distincts, en fonction de l'origine de leur nom spirituel (qui, comme nous l'avons vu, est en rapport avec le Dieu qui a envoyé son âme sur terre): « l'*opygua* de *Nhanderu Tenondegua* et de *Jakaira* s'appelle *Yvyraidja*; s'il est de *Tupa*, c'est *Yvyraidja Mirim*; de *Karai*, c'est *Karai*, simplement, et s'il est de *Kuaray*, c'est *Nhanderu Mirim* ». Après des années de contact avec ce peuple, nous avons obtenu des informations importantes de quelques vieillards qui, après plusieurs conversations, avouèrent être chamanes. Ces hommes affirmèrent que leur pouvoir vient des pierres qu'ils possèdent dans les deux mains, obtenues après toute une vie consacrée à ce chemin:

Nhanderu Tenondegua a donné à chaque *opygua* la *u'y mba'e kua*, qui est une « pierre de feu », que nous avons dans les mains. La couleur de cette pierre est toujours jaune or ou blanc argent. Tout Guarani qui possède cela doit suivre le chemin de l'*opygua*. S'il se trompe, il perd la pierre et tout son pouvoir, alors il ne peut plus guérir. Les *opygua* d'autrefois utilisaient cette pierre pour voir ce qui se passait avec un autre Guarani qui se trouvait dans un

forme, déjà proposée par Van Gennep en 1903, couramment utilisée aujourd'hui par les spécialistes.

²⁰⁸ Il est important de souligner ici la distinction que Crépeau (1997a : 9) fait entre « savoirs guidés » (qui se constituent à travers des alliances entre les humains et les esprits) et « savoirs non-guidés » (comme par exemple celui du traitement des maladies par les herbes), étant donné que les deux savoirs ne s'excluent pas car, comme dans le cas des Mbya, ils opèrent souvent dans le même champ.

autre lieu, même si c'était très loin. Tous les types d'*opygua* ont ça, même les *paje* très méchants qui peuvent faire le mal. Si l'*opygua* fait un geste du bras ainsi [il passe sa main sur son visage], tous tombent par terre, il utilise *u'y po'aka*, qui est la force de sa pierre, *po'aka* veut dire « force », « pouvoir ». Alors nous disons *nhanderuvitcha ipo'akave*, c'est-à-dire que notre chef a du pouvoir. Tous ceux qui prient ont cette lumière dans les mains, mais il faut développer ça, « étudier », car pour avoir vraiment le pouvoir, ça va dépendre de la vie qu'il mène. (Inacio Eusebio, vieil *opygua* mbya du village de Bracui)

Leonardo G. da Silva Vera Tupa, cacique du village de Três Palmeiras, dans le Espírito Santo, nous parle d'un autre type de classification chamanique, affirmant qu'il existe les *opygua* qui habitent une seule communauté, s'y consacrant totalement et l'*opygua* itinérant, qui passe sa vie dans des pèlerinages constants entre plusieurs villages. Cette curieuse déclaration est de grande valeur ethnographique car nous n'avons pas trouvé beaucoup de références sur ce personnage dans la littérature contemporaine guarani. Ce type d'*opygua* contrarie la définition de *Karai*, rencontrée chez les Tupinamba historiques qui habitaient la côte brésilienne, fournie par Staden et Nobrega. Leonardo fait encore référence à *Tchejary*, leader spirituel important, qui guida un grand groupe du sud jusqu'à la région la plus septentrionale du territoire guarani, au nord de l'état de Espírito Santo, fondant le village de Boa Esperança. Toutefois, après sa mort, ce village passa par un collapsus social et fut détruit par les Mbya eux-mêmes. Les os de cette grande chamane auraient fait l'objet d'un culte secret jusqu'à la reconstruction du village, qui fut divisé en deux communautés distinctes mais proches l'un de l'autre. Selon *Vera Tupa*:

Il existe deux types de '*rezador*' l'un doit son énergie à la communauté et à lui-même, l'autre ne doit son énergie qu'à lui-même. Ce dernier est le plus fort, mais s'il commet une faute, il perd plus. C'est le *Nhanderuvitxa* indépendant, au pouvoir spécial, qui voyage parmi les communautés. Il a son propre générateur d'énergie qui le soutient. Il y a aussi un autre type de prier qui est l'*opygua* de la communauté. Celui-ci n'a pas son générateur car sa force vient de la communauté. Les types sont égaux, il n'y a pas d'avantage de l'un par rapport à l'autre, mais si celui de la communauté se trompe, il a plus de possibilités de récupérer et de reprendre son poste. Mais si la communauté se trompe, il tombe avec elle, même si ce n'est pas que de sa faute. L'autre dépend beaucoup plus de lui-même, donc s'il se trompe, il est pratiquement liquidé. Et ça c'est parce qu'il n'a pas la communauté pour obtenir plus d'énergie, s'il ne se trompe pas, tant mieux pour lui, mais s'il se trompe il meurt. Même s'il y a deux prier dans une même communauté, l'*opygua* est un seul, les autres sont des assistants, c'est le leader qui parle, c'est lui qui donne les ordres, c'est lui le *Nhanderu* principal, l'*opy* n'étant coordonnée que par lui. Pour nous, qui sommes de la communauté, c'est toujours un avantage, plus on a d'*opygua*, mieux c'est, car chacun d'entre eux a une parole différente, sa propre façon. La force de l'*opygua* ne dépend pas que de lui, elle dépend aussi de sa communauté. Quand il étudie pour devenir *Nhanderu*, il écoute ses aînés et le sentiment qu'il éprouve croît avec l'étude. Il n'a pas le pouvoir direct de Dieu, mais d'un Dieu qui est à sa façon, celui qui lui a donné son esprit. Ce Dieu, *Tupa*, *Karai*, *Kuaray* ou *Jakaira* passe cette façon d'être au prier à qui il est attaché. Par exemple, celui qui est à *Tupa* est plus rapide pour la danse et le plus redoutable, etc. *Tchejary* était *kunham karai*, comme on appelle les femmes *opygua* liées à *Karai*, la plus forte que j'aie connue. Un jour elle m'a dit que *Tupa* m'estimait beaucoup. Le chemin que le *opygua* suit est décidé par elle et par la communauté.

Si la communauté commet une faute, la communauté paie aussi. C'est ce qui s'est passé avec *Tchejary*, et ça c'est parce qu'elle se dédiait beaucoup à sa communauté. Mais à la fin, elle y est arrivée, Dieu a eu pitié d'elle. Après sa mort, la foudre a frappé son tombeau et *Tupa* l'a emmenée. *Tchejary* m'a dit qu'après sa mort le village serait maudit, et qu'il y aurait des disputes de famille. Elle a dit que ceux qui voulaient être mieux devraient quitter le village. Tout ce qu'elle a dit est arrivé, c'est pour ça que j'ai fondé *Três Palmeiras*. Elle m'a dit aussi que je serais *opygua*. Quand j'étais plus jeune mon nom était *Karai Mirim*, je n'arrivais pas à parler aux Blancs, je n'arrivais à dire les choses qu'au Dieu ou aux Guarani. Un jour, *Tchejary* a vu que mon esprit avait changé alors elle a changé mon nom aussi, aujourd'hui je suis *Vera Tupa*, elle a réussi encore une fois. Toutes ses paroles étaient très sages, elles nous parlaient toujours de l'importance de la religion de Dieu et de *nhande reko*, c'était toujours très beau. (Leonardo da Silva Vera)

Selon nos informateurs, un chamane plus âgé, connu parmi les Mbya comme *Arandu*, c'est-à-dire « sage », est toujours le responsable de l'initiation des plus jeunes, passant ses connaissances de manière informelle à travers la pratique, par l'observation et la répétition. Les nouveaux sont soumis à une période d'instruction lorsque leurs « maîtres » leur transmettent aussi les prières et les danses, essentielles à l'acquisition de la sagesse et de la force spirituelle. *Arokadju*, un Indien mbya du littoral qui se soumettait à cette initiation par un vieux chamane déclara que pour être un vrai *opygua*, le néophyte cherche une liaison directe avec les « esprits auxiliaires », c'est-à-dire avec les *Sondaros* du Dieu qui a envoyé son âme. Cela permet sa participation dans des rituels de guérison chamannique au cours desquels il pourra expulser les maladies hors du corps du malade en suçant et en crachant, et avec la fumée de sa pipe qui permet la communication avec les Dieux. *Arokadju* décrit ainsi la cérémonie:

Avec la fumée, on apporte et on souffle le mal au loin, ou alors on le crache et il s'en va, tout ça avec l'aide de l'esprit. Le lendemain le malade est guéri. Il existe beaucoup d'esprits qui causent les maladies: esprit pierre, forêt, eau, pointe de flèche, plume, que l'esprit met dans le corps du malade, et aussi l'esprit des personnes elles-mêmes. C'est le *nhanderu* de la communauté, qui guérit la maladie et fait la prière. On apprend ces choses mais c'est très difficile, on apprend avec les plus âgés. Moi je parle de ça mais je sais que c'est très difficile pour vous, *Jurua*, de comprendre. Par exemple: je fume ma pipe, le *petyngua* jusqu'au vertige, alors on se lie à l'esprit. Quand on a le vertige, l'esprit vient et emmène le *nhanderu* vers une autre terre. J'y suis arrivé la première fois avec l'aide du *nhanderu* de mon village de Ubatuba, à São Paulo. Alors je me suis senti très bien, je me sentais léger, fort et j'ai guéri beaucoup de personnes. J'en suis très heureux et je veux continuer, c'est mon chemin, mon rôle dans la communauté. Pour cette raison, mon nom dans la langue guarani est *Arokadju*, c'est-à-dire celui qui est guidé par les esprits de la terre jaune, qui est la terre sacrée, la terre sans fin, ou dans notre langue, *Yvy mara ey*. C'est là que je vais quand je fume mon *petyngua*, c'est là aussi que vont tous les *Nhanderu* quand ils prient²⁰⁹.

Nos informateurs affirment que les chamanes ont le pouvoir d'éloigner les maux, aidant ainsi la

²⁰⁹ Cependant, les spécialistes de la guérison ne sont pas toujours les dirigeants des cérémonies religieuses.

communauté, mais ils peuvent aussi les conjurer contre eux-mêmes ou faire tuer des individus d'autres villages. Actuellement, les Mbya emploient les mots *paje*, *i paje*, ou *mba'evyky* pour désigner un chamane du mal, un sorcier. Critiquant la nomenclature utilisée par les Blancs pour désigner les chefs religieux guarani, le cacique Augusto da Silva signale que le mot *paje* est inadéquat pour se référer à *l'opygua*. Augusto avoue que dans la stratégie du *jakore*, les Mbya n'utilisent le terme *paje* que pour se référer à leurs leaders religieux face aux hommes blancs. Selon lui, « le mot utilisé par les anciens pour parler du *paje* est *ipadje va'e mba'evyky*. Tous les Guarani le savent, mais malgré ça, ils emploient *paje* parce que c'est ainsi que le Jurua parle, alors on le fait rien que pour tromper le Jurua, qui ne sait jamais rien du Guarani » (cacique Augusto da Silva). Pour le vieux leader, le terme correct pour s'adresser à un chamane est *opygua*, ou *Nhanderu*: « ce sont les bons 'rezadores' de la communauté. Comme l'*opygua* nomme les autres enfants, alors le Guarani nomme le *opygua nhanderu*, si c'est une femme, alors c'est *Nhandecy* ». Chez les Mbya et dans d'autres groupes guarani, il y a des cas de chamanes du mal qui furent tués, accusés d'avoir « ensorcelé » et/ou tué un autre indien. W. Hanke (1939 : 356)²¹⁰ et Nimuendaju (1987 : 93-94), par exemple, rapportent des expériences vécues chez les Guarani du Paraguay, de l'intérieur et du littoral du Brésil, lorsqu'ils furent témoins des conflits dûs à la sorcellerie. Ici, il était chez les *Apapokuva*:

Les personnes qui ensorcellent les autres avec des maladies sont appelées *moanjary*, « seigneurs du venin »²¹¹. Personne n'admet être *moanjary*, mais on sait qu'il y en a et qu'il y en a eu (...) Normalement, les hordes diverses s'accusent mutuellement de sorcellerie et se craignent à cause de ça. Il n'est pas rare qu'on attribue des maladies à un étranger agrégé au groupe (...) Dans la bande de *Joguyroquy* vivait un *Kaygua* [l'auteur utilise ce terme pour se référer aux Mbya] appelé *Uembe* qui avait une fille adoptive, qui s'est mariée à un neveu de *Joguyroquy*. Il est mort peu de temps après son mariage. *Uembe* maria alors la fille à un autre jeune de la horde. Celui-ci ne la traitait pas comme son beau-père le voulait, et un jour ils eurent une mésentente. Peu de temps après, ce deuxième gendre de *Uembe* mourut en quelques jours. Il paraissait évident que le *Kaygua* était *moanjary* et qu'il avait tué les deux maris de sa fille adoptive. Il fut chassé tel un animal sauvage, mais arriva à s'enfuir... (Nimuendaju 1987 : 93-94)

Chez les Mbya, nous avons été témoin de plusieurs cas de sorcellerie, dont quelques uns suivis de persécution ou de la mort de l'accusé. Ci-dessous, nous citons un cas qui nous a été rapporté par un vieux Mbya, spécialement intéressant car il met en rapport la sorcellerie avec la figure du félin mythique, transformé ici en jaguar:

²¹⁰ Cet auteur raconte que lors d'un voyage au Paraguay, elle dut intervenir auprès des Mbya de cette région pour qu'ils ne tuent pas une vieille femme accusée de pratiquer la sorcellerie.

²¹¹ La traduction présentée par Nimuendaju n'est pas correcte car selon nos informateurs (Mbya et Chiripa) et le dictionnaire de R.A. Dooley (1982 : 115 et 70, respectivement), les mots *moam* signifient « remède » et *jary*, « grand-père », littéralement, « grand-père du remède », c'est-à-dire celui qui enseigne aux autres les

En 1977, j'étais dans un village²¹² où habitait une femme de mauvaise réputation chez les Indiens et qui était enceinte. Lorsque cette femme eut ses deux enfants, des jumeaux, les Indiens, surtout les Chiripa, décidèrent de les tuer tous les trois. Moi, qui étais contre, je l'ai tout de suite dit au chef du Poste indigène, qui était Jurua et qui était lui aussi contre. Il ne put sauver que les deux bébés, car lorsqu'il arriva sur place la femme était déjà morte. Mais les Indiens réclamèrent les deux enfants pour les tuer. Le chef du poste leur dit alors qu'il n'allait pas leur donner les enfants. Il fit enterrer la femme et leur dit d'en finir avec cette histoire. Cette nuit-là, un grand jaguar apparut qui rôdait en rugissant autour du Poste, où dormaient le chef, sa famille et les deux enfants. Le lendemain, les Indiens appelèrent le chef du Poste et allèrent avec lui retirer le cadavre de la femme enterrée. A leur grande surprise, le corps de cette femme était presque hors de la tombe, d'où elle serait sortie pour aller chercher ses enfants. Les Indiens étaient très agités, ils prirent le corps et le brûlèrent, jetant les cendres dans la rivière qui traversait le village. Ensuite, ils demandèrent encore une fois les deux enfants au chef du village, qui fut catégorique. Celui-ci les prit et les emmena dans un endroit inconnu, loin du village. S'il ne les avait pas pris, ces enfants seraient morts comme leur mère.

Lors d'un discours dirigé à sa communauté et aussi à l'anthropologue présent, le cacique mbya Vera Mirim affirma que « nous n'avons pas l'habitude de tuer les jumeaux, ni même un seul » rajoutant emphatiquement que « ce sont les Chiripa qui font cela. Nous ne le faisons jamais, nous sommes Mbya, pur Guarani! ». Nous verrons plus tard, dans le chapitre sur les mythes, que les Mbya ne considèrent pas les deux frères mythiques comme des jumeaux, car « ils étaient bien différents, l'un plus grand, l'autre plus petit. Il y avait *Jacy*, qui ne savait rien, il devait tout apprendre, alors son frère *Kuaray*, l'aîné, lui apprenait tout. ***Kuaray* connaissait tout, c'est lui qui créa toutes les choses de ce monde, ensuite il les apprit aux Mbya. Maintenant nous avons cette connaissance et nous la suivons, il faut que ce soit comme ça, il ne suffit pas de penser, on doit agir aussi.** C'est pour ça que tout le monde suit les *opygua*, ils savent vraiment les choses du Dieu », affirme Florêncio Vera, un Mbya âgé d'environ 76 ans. Les Guarani du littoral voient la figure des jumeaux comme une polarité car comme l'un est la personnification de l'esprit divin ou *Ne'eng*, englobant tout le côté bénéfique de l'être, l'autre est forcément le fruit des erreurs humaines ou *Teko achy*, l'incarnation du mal. Selon le contexte de l'histoire de sorcellerie, le frère cadet peut aussi être en relation avec *Mbae pochy*, le sorcier, et il est souvent nécessaire de l'exterminer. Comme on l'a vu précédemment, l'être humain naît déjà avec le *Ne'eng* et après, durant sa vie, il développe le côté négatif de l'âme humaine. Comme il s'agit de nouveau-nés, les *opygua* ne peuvent distinguer l'incarnation du mal (car selon eux, l'esprit n'est pas encore dans le corps), et ils décident parfois de sacrifier les deux. Les Mbya attendent alors que leurs chamanes, à travers leurs actes et leurs paroles sacrées fassent retourner sur terre le bon esprit qui naîtrait. Le chamanisme peut enfin être défini comme un art de la parole et un langage du corps (Perrin, 1995 : 61). Les chants chamaniques sont vus comme des « pseudo-langages

connaissances sur les herbes médicinales.

²¹² A la demande de l'informateur, nous ne révélerons pas son nom ni celui du village, mais seulement le fait que l'informateur ait habité avec les Mbya et les Chiripa.

», incompréhensibles pour le public non initié; les mots spéciaux ou sacrés n'étant accessibles qu'à certaines personnes présentes, comme les souffles et les interjections qui traduisent la peine du chamane et ses luttes dans le monde-autre²¹³.

4.9.2 Les belles paroles du discours sacré

Comme on l'a vu dans le *Maino'i reko ypy kue* « Premières coutumes du Colibri », qui montre la cosmologie mbya, avant même de créer la Terre, *Nhanderu Tenondegua* créa le *Ne'eng*, « esprit humain » ou « langage ». Selon les Mbya, il existe deux types de vocabulaire: un langage commun, du quotidien et un autre, religieux et secret, le *Nhanderu Ayvu*, « langue de Dieu ». Les leaders spirituels affirment que lorsqu'ils communiquent avec les humains, les Dieux utilisent ce vocabulaire qui, d'après eux, serait un langage différent de l'ordinaire. Cependant, cet idiome « secret » ne doit pas être confondu avec le *Nhe'eng poram*, qui sont les « beaux mots » comprenant les mythes ésotériques guarani, le *Maino'i reko ypy kue* et le *Ayvu Rapyta*. Dans une analyse comparative à partir du *Tesoro de la Lengva Gvarani* de Montoya, Nimuendaju (1987 : 17-25) déclare que les Chiripa ne désignent pas leur langue par le terme courant du guarani ancien *Ava-nhe'eng*, (« parole-âme humain ») ou seulement *Nhe'eng* (selon l'orthographe du *Dictionnaire de Montoya*, 1639/1876 : 246); mais par *nhande* (ou *ore-*) *ayvu* (ou *aibu*, aussi Montoya, *ibid.* : 25), qui signifie seulement « nos mots »²¹⁴. Il est probable que les expressions *nhe'eng* et *ayvu* aient changé de sens de façon particulière dans la langue *apapokuva*, contribuant fortement à la formation de la langue chiripa. Rappelons enfin que *nhe'eng* en mbya signifie « Mot-âme » ou « langue », alors que dans le *apapokuva* et dans le Chiripa actuel, cela désigne simplement les sons émis par les animaux, ne se référant jamais à la parole humaine. Par contre, selon Nimuendaju, le mot *apapokuva* désignant « langue », *ayvu*, en guarani ancien signifiait seulement « bruit ». Mais cet auteur commet ici une erreur, car dans le *Dictionnaire de Montoya* (*ibid.* : 25), le vocable *aybu* signifie bien « bruit », mais aussi le murmure de personnes qui parlent: «...ruido, mormullo de los que hablan, y de rios ». Il est important de souligner enfin que, si d'une part, les langues qui sont à l'origine du Chiripa se sont

²¹³ En général, dans la vision chamanique guarani ce « monde-ci » est comme un double du « monde-autre ».

²¹⁴ Selon le dictionnaire de Montoya (*ibid.* : 246), le terme *ne'e* ou *nhe'eng*, signifie « palabras, lenguaje », et désigne aussi l'idée de réciprocité, ou « d'échange ».

éloignées du « guarani ancien », d'autre part, selon Nimuendaju (1987), la langue mbya actuelle a beaucoup de ressemblances avec le guarani parlé au XVI^e siècle²¹⁵.

D'après H. Clastres (1975 : 106-108), les belles paroles sont les mots sacrés et véritables que seuls les *opygua* sont capables de dire, car: « c'est le langage commun des Dieux et des hommes: paroles que le prophète dit aux Dieux ou, et c'est le même, que les Dieux adressent à ceux qui savent écouter. *Ayvu porã*, le beau langage (c'est ainsi que les Mbya désignent l'ensemble de leurs traditions sacrées) c'est le langage commun des Dieux, le seul aussi qu'ils aiment à entendre. Sa spécificité est marquée par un vocabulaire qui n'appartient en propre: un certain nombre de termes que l'on rencontre dans l'*ayvu porã* et qui traduisent des notions abstraites (savoir-pouvoir créateur; complétude; force spirituelle, etc.) ne sont jamais utilisées dans le langage courant et n'y ont pas d'équivalent; leur usage n'étant que religieux... *Nhe'eng* signifie également âme: à la fois ce qui anime et ce qui en l'homme est divin et impérissable. Deux significations que le mythe prend soin de ne pas séparer puisqu'il précise que *Nhamandu* se dressa et conçut le langage ». Quant à la capacité de rhétorique des leaders religieux guarani et à l'ampleur réflexive des « intellectuels natifs », Melia (1991 : 57) signale:

Entre los Guarani no hay una categoria de personas que se especialice en explicar la religion o crear un discurso particular sobre ella... las tres clases de paje se definen por la posesion de un numero mayor o menor de cantos inspirados, la actuacion ritual y el uso de poderes magicos. Lo que es comun a todos, si embargo, es que cada uno, a sua manera, es capaz de dar razon de usos propios conocimientos y experiencias... Es ésta una constatacion etnografica presente en las obras de quienes han tratado seriamente de los Guarani.

Pendant nos recherches, les Mbya soulignèrent plusieurs fois l'importance de la langue en tant que facteur d'identité et d'unification culturelle: « l'Indien, qu'il soit né au Paraguay, en Argentine ou au Brésil, si c'est un Mbya, c'est pareil, ce sont tous des purs Guarani. Pour être vraiment Mbya, il faut parler la langue, mais pour parler la langue il faut habiter au village. Pour nous, les Chiripa ne sont pas les mêmes que nous, ils ne sont pas très Guarani parce qu'ils ne parlent plus notre langue, ils ne parlent que portugais, même les enfants. Par contre, pour les Mbya, tout est pareil, c'est la même langue, les mêmes idées, tout le monde vit de la même façon, il n'y a pas de différence ». Quant à l'importance de la parole sacrée guarani, notre informateur Adolfo Vera, cacique du village de Rio

²¹⁵ Comme on l'a vu dans les chapitres précédents (lorsque nous avons comparé les termes de parenté et d'autres expressions des Mbya modernes à des termes du dictionnaire de Montoya) et dans d'autres travaux (Litaiiff, 1996, et des données collectées sur le terrain de 1992 à 1997), finalement, ci-dessus et chez J. Vellard (1937 : 373).

Silveira (littoral nord de l'état de São Paulo), remarque que:

L'homme blanc ne peut comprendre ces mots, s'il les écoute, il ne les comprend pas du tout. Ces mots font partie de notre système et il n'y a que nous qui pouvons en ressentir l'émotion lorsque l'opygua parle. Le Blanc ne ressent rien, alors il ne va pas comprendre. *Ayvu Raputa* est le début de *Nhande rekoram idjypy*, qui sont les mots qui racontent notre histoire (c'est-à-dire les mythes), c'est pour ça que la plupart d'entre nous ne les révèle pas. Ces mots sont très importants parce qu'ils sont prononcés directement par *Nhanderu Tenondegua*, et il ne permet pas que nous les disions aux autres, alors on doit utiliser *jakore*. Quand l'opygua prie dans l'opy, *Nhanderu* lui révèle le futur, lui disant ce qui va se passer, non seulement l'avenir mais aussi beaucoup d'autres choses. Et ça, c'est parce qu'il se soucie beaucoup de ses enfants, alors il nous prévient toujours. Et pour cela il utilise le mot sacré que moi-même je comprends parfois. Quand l'opygua parle dans la maison des prières, il ne fait pas que répéter les mots de *Nhanderu*, c'est le Dieu lui-même qui parle à travers ses lèvres. C'est le *mba'e rexeim poram'i* [littéralement: « quelque chose qui est devant nous » nous l'ajoutons] qui est la pensée de *Nhanderu*, c'est la pensée de Dieu qui pense dans notre tête, alors on n'a plus aucune pensée mauvaise.

Adolfo révèle quelques « paroles de Dieu », comme *Tuixa've*, « grandir plus », *tuixa*, « grandir », *ve* « plus ». *Idjaguydje* est un mot encore plus sacré, qui veut dire « enchanté ». *Nda idjaguydje'i* signifie que quelqu'un « n'a pas été enchanté ». *Yvyra'i kanga omonhe ery pya'u*, « l'os sacré devient neuf, ou ressuscite », ou « l'os sacré se renouvelle ». *Yvyra'i* est « sacré »; *kanga*, « os »; *omonhe ery*, « vivre à nouveau ».

En novembre 1996, nous étions dans le village de Rio Silveira à São Paulo, pour participer à une grande réunion sur la religion Guarani, avec quelques chamanes mbya. Il y eut une discussion sur la publication de leurs « mots sacrés ». Selon la plupart des *opygua* présents, ni les mythes ésotériques, ni les « mots secrets » n'auraient dû être publiés: « tous doivent écouter les *opygua*, je crois que ces mots du Dieu ne sont destinés qu'à nous, et quand les Jurua les écoutent, ils n'y comprennent rien, il n'y a que nous qui puissions les comprendre et sentir leur émotion », déclare un chamane âgé. Je demande alors l'avis de *Vera Mirim*, un jeune apprenti de 17 ans, qui répond avec effusion:

Ce problème est très important pour nous. C'est pour ça que je pense que ces paroles ne peuvent pas apparaître dans un livre car non seulement cela peut vexer les Guarani, mais c'est contre la volonté de Dieu. C'est la langue des anges, elle a été faite que pour nous. Ce sont les mots qu'on dit dans l'opy. Ça fait plus de trois ans que je les étudie, je les ai déjà entendus directement de *Nhanderu*, car quand je suis dans l'opy, c'est lui qui parle à travers ma bouche, à ce moment je sens une lumière émaner de ma tête et de mes mains. C'est pour ça qu'on ne peut pas révéler nos mots, l'homme blanc ne comprend pas et n'y croit pas. Mais les Mbya n'ont pas besoin que les Blancs croient en notre religion, c'est même mieux qu'ils ne sachent pas qu'elle existe, autrement ils voudront en finir avec notre religion.

En somme, ces paroles sacrées (qui ont trait au secret) ne sont utilisés par les chamanes que lors

d'occasions spéciales (que l'on verra à la fin de ce chapitre) ou lors de rituels religieux comme celui que nous analyserons ensuite.

4.9.3 Le *poraei* et le *nhemongarai*, les rites mbya

Dans certaines *opy* ou « maison de prière », il y a un ou plusieurs hamacs, où l'*opygua* ou un autre membre de sa famille peut se reposer. Dans cette grande maison se déroule le rituel collectif de le *poraei* (littéralement, « chanter » ou « prier »)²¹⁶, quand les chamanes profèrent les « paroles sacrées ». Le *poraei* débute en général à sept heures du soir et se termine à minuit, mais peut parfois durer toute la nuit. Il y a aussi les prières individuelles (à ne pas confondre avec les « mots sacrés ») qui sont des prières enseignées par les plus âgés, ou bien révélées lors d'un rêve pendant le sommeil par l'esprit d'un parent proche décédé. L'individu se sert de cette prière dans plusieurs occasions de sa vie, en tenant secret son contenu. Les prières peuvent aussi guider un esprit dans son voyage au ciel, dans un rêve, après la mort ou lorsque celui-ci se dirige sur terre pour incarner un nouvel être à sa naissance (ce rituel sera décrit à la fin de ce chapitre). Quant aux chants religieux guarani, selon Melia (1991 : 39) il y a aussi ceux qui sont « individuelles, porque son don de los espíritus a determinadas personas, las oraciones y cantos son también una fuerza para la comunidad, que al escucharlos y 'danzarlos' se identifica con ellos y se siente reconfortada. Es gracias a las oraciones y rezos que los Guaraní sienten que el mundo puede atrasar su futura e inevitable destrucción ». Outre les paroles sacrées, les Mbya ont d'autres prières, qui, selon eux, peuvent être prononcées individuellement ou collectivement. Vellard (1933 : 376-386) enregistra auprès des Mbya du Paraguay quelques-unes de ces prières, identiques à celles fournies par nos informateurs mbya habitant dans des villages différents, étant donné que presque tous les autres Indiens de la communauté connaissaient aussi ces prières. Nous en avons choisi quelques-unes, les plus semblables à celles-là que nous avons écoutées chez les Mbya d'aujourd'hui²¹⁷.

1- Prière à *Nhamandu*:

²¹⁶ Dans le *Dictionnaire de Montoya* (1639/1876 : 316), les mots *poraei* (ou *mborahei*), signifient « chant ».

²¹⁷ Les Mbya ne nous ont pas permis d'enregistrer leurs prières, ainsi nous avons transcrit celles enregistrées par Vellard. Cependant la transcription en langue guarani faite par l'auteur n'est pas correcte, donc on écrira seulement la traduction en français.

Ecoute, notre père, nous nous levons de nouveau. Fais que nous nous levions en bonne santé. Personne ne t'est supérieur. Fais que nous nous reposions tranquillement. Que rien ne manque parmi nous. Que nos cœurs²¹⁸ soient aussi en bonne santé. La santé vient de toi, toi seul tu sais tout cela.

2- Prière à *Nhamandu* avant de partir en voyage:

Ecoute *Nhamandu*, permets-nous de partir, fais-nous voyager sans accidents. Que tes fils veillent bien sur nous. Fais-nous voyager sans difficultés là-bas dans la forêt (route ou village) où nous allons. Au matin fais-nous de nouveau partir. Fais-nous voyager de nouveau. Permets-nous de nouveau de voyager et de prier. Nous irons ensuite de nouveau dans la forêt. Permets-nous de nouveau au matin. Fais-nous bien repartir. Nous marcherons de nouveau dans la forêt. Fais lever en bonne santé les petits enfants et fais-nous revenir en très bonne santé dans notre village auprès de nos épouses.

3- Prière avant de partir à la chasse:

Nhamandu, sois favorable. Fais-nous tuer un animal en ton nom. Rends-nous propice le gibier afin que nous rentrions à notre village auprès de nos épouses. Rends-nous propice le pécari. Fais veiller tes fils sur nous; qu'ils nous rendent propices le tapir et le chevreuil; qu'ils nous les fassent tuer et les rapporter à nos épouses afin que nous soyons tous contents.

4- Prière pour une plantation:

Ecoute, ô *Nhamandu*. Pussions-nous faire notre plantation. Que nos plantations poussent bien. Fais que je sois bien portant et que ce que j'aurai planté en ton nom, *Nhamandu*, pousse bien.

5- Prière d'un malade pour obtenir sa guérison et prière pour un malade:

Ecoute, ô *Nhamandu* ce que je te dis. Veille sur tes fils. Fais qu'ils se lèvent de nouveau; qu'ils se lèvent de nouveau bien portants afin que je me réjouisse. Sois-moi favorable, *Nhamandu*. Fais que je me lève de nouveau. Fais veiller tes fils sur moi. Que je me lève de nouveau. Rends-moi la santé comme dans le passé pour tes fils.

Quant au contenu des *poraei*, Darcy Vera, cacique du village de Morro dos Cavalos, affirme que

lorsqu'un Guarani prie chez lui ou à l'*opy*, il peut aussi prononcer de petites prières sous forme de phrases, comme par exemple: « *Nhanderu oca idjure 'i, oca idju*, qui veut dire qu'il demande à aller à la 'Terre jaune de Dieu', appelée aussi *ramuma, oca mara ey*, qui est une terre sans mal. On l'appelle aussi *Yvy mara ey* ou *Yvy dju*, qui est également 'Terre sans Mal' ou 'Terre éternelle' », explique Vera. Les Mbya demandent assez souvent au Dieu *Kuaray* d'aller à cette terre. Mais pour cela, ils disent, « il faut d'abord demander à être *Aguidje*, c'est-à-dire qu'on va arriver à échapper à la mort ici même, dans ce monde, alors on va au ciel, à un autre monde, où est *Yvy mara ey*. Après on devient *Kandire*, ce qui dans notre langue pure veut dire qu'on ne sera jamais plus vieux, ni homme ni femme. Alors tout et tout le monde devient plus neuf, se renouvelle, l'os ne pourrit plus et va aussi à *Yvy dju* », complète Darcy Vera. Cet informateur affirme que chacun des Dieux guarani a son chant particulier, proféré individuellement ou collectivement: « *Tarova* est un chant qui se chante plus fort dans l'*opy*, avec toute la communauté. Il y a le *Tarova Jakaira*, chanté uniquement pour *Jakaira*; le *Tupa Tarova*, pour *Tupa*; *Karai Tarova*, pour *Karai*; *Kuaray Tarova*; et le *Nhanderu Tarova*, pour *Nhanderu Tenondegua* ». Darcy dit encore qu'il existe une autre prière, un chant individuel, le *Dje Papa Mirim*, qui est un « chanté plus bas, pour que presque personne ne l'entende, comme le *Dje Papa*, chanté pour *Tupa*; *Dje Papa Mirim*, pour *Karai*; *Mbae'am*, pour *Kuaray* et *Nhanderu Tenondegua*. On doit beaucoup respecter cette prière car elle est très sacrée. En Argentine ou au Paraguay, tous les *opygua* connaissent ces chants. *Jakaira* n'a pas le *Dje Para Mirim*, seulement le *Tarova*, parce que, pour lui, il faut chanter plus fort ».

Les objets rencontrés dans l'*opy*, sont: des *takuapy* (ou *taquapu*), bâtons de bambou de 1 mètre, instruments utilisés seulement par les femmes pendant le *poraei* et avec lesquels les danseuses frappent le sol en marquant le rythme de la musique; les *popygua* ou *yvyra 'i* instruments strictement masculin utilisés dans presque tous les rituels, qui peuvent être de deux types, un plus grand (1,40 mètres) et l'autre plus petit formé par des bâtons de 30 centimètres environ, liés par une corde de fibre végétale (voir la culture matérielle décrite dans le chapitre sur les villages mbya). Chez les Chiripa, on remarque l'usage de croix, mais pas chez les Mbya. Aussi bien chez les Chiripa que dans quelques villages Mbya, on peut rencontrer le *mbaraka* (ou *maraca*), hochet, qui est aussi un autre instrument musical important. Selon Schaden (1974), les *mbaraka* sont utilisés actuellement dans des rituels de prière collective dans les trois groupes guarani du Brésil. Chez les Mbya, son usage est destiné à l'artisanat commercial²¹⁹. Staden (1557/1988 : 173-174) décrit le *mbaraka* également chez

²¹⁸ Voir dans médecine, dans ce chapitre, la vision mbya du cœur et de la maladie.

²¹⁹ Nous avons rencontré quelques groupes mbya du littoral des états de São Paulo et Espírito Santo, qui utilisent ces objets dans leurs rituels de *poraei*. Cependant, il faut souligner qu'ils cohabitent avec les Chiripa.

les Tupinamba, qui est identique à celui d'aujourd'hui: « les sauvages croient à une chose qui grandit comme une citrouille. C'est grand... et creux à l'intérieur. On y incruste un petit bâton, on y fait une ouverture comme une bouche et on y met à l'intérieur des petites pierres, à la façon d'un hochet. Ils le secouent en chantant et en dansant. Ils l'appellent *maraca*, chacun des hommes en possédait un ». Grâce à un esprit « venu de loin, de l'étranger, qui les visitait », ces chamanes obtenaient la faculté de faire parler tous les hochets et de leur donner du pouvoir. L'auteur décrit des rituels importants de la *mbaraka* chez les Tupinamba:

Chacun voulait que sa maraca ait du pouvoir. Ils préparent une grande fête, boivent et chantent (...) On vide une chaumière où aucune femme et aucun enfant ne peuvent demeurer (...) les sorciers ordonnent à chacun de peindre leur maraca en rouge, de la couvrir de plumes et de rentrer, afin de donner le pouvoir de la parole aux maracas. En rentrant, les devins s'asseyent les premiers et gardent leur maraca au sol, à leur côté. Les autres les posent à leurs pieds, donnant à chaque sorcier un cadeau - flèches, plumes ou ornements qu'ils apportent pendus aux oreilles, pour que leur idole ne soit pas oublié. Une fois tout le monde réuni, le divinateur prend la maraca de chacun et l'encense avec une herbe appelée *pitim*. Il la tient alors bien contre sa bouche, la secoue et lui dit: « Ne'eng kora », « si tu es là, parle maintenant ». Rapidement et à haute voix, il prononce un mot de telle façon qu'on ne peut savoir si c'est lui ou la maraca qui le dit. Les personnes présentes croient que c'est la maraca qui a parlé (...) Et il continue ainsi avec toutes les autres maracas, chacun croyant alors posséder une maraca au grand pouvoir. Les devins leur ordonnent alors de partir à la guerre capturer les ennemis, car les esprits qui sont dans les maracas apprécient la chair des esclaves. Ils s'en vont tous à la guerre. Lorsque le paje, le sorcier a divinisé toutes les maracas, il les reprend une à une, l'appelant par « fils chéri », lui fait une petite chaumière où il la met, lui offrant de la nourriture et lui supplie de donner tout ce dont il a besoin. Ce sont alors leurs dieux. (Staden, *ibid.* : 174).

Pour accentuer l'importance de son *popygua*, le chamane Mario Kuaray affirme qu'aucun Blanc ne peut le toucher car:

C'est *Nhanderu* qui a fait faire *popygua*. Tous les *opygua* arrivent à deviner le temps par le *popygua*. Si la pluie menace, le son du *popygua* devient plus grave; si le temps va se remettre, le son est plus aigu et plein de gouttelettes d'eau. Une fois Dieu m'a parlé en disant que je devais prier tous les jours avec mon *popygua* et mon *petyngua*. Dès lors, je prie toujours, ça fait déjà 30 ans. Lorsque Dieu créa les choses du monde, il a tout développé au fur et à mesure, une chose à la fois, pierre, bête, arbre, forêt, tout. Maintenant on doit tout entretenir, priant et frappant le *popygua*.

Le chamane Timoteo nous a montré son petit *popygua* fait de deux petites tiges de bois foncé de 33 cm lié par une pierre d'*imbira*, et un autre plus grand, fait à partir d'une seule tige de bois foncé mesurant 1 mètre. Selon nos informateurs, ce dernier objet n'est utilisé que dans les maisons de prières, pour donner du rythme à le *poraei*; et le plus petit est toujours porté par le chamane lors de ses voyages pour effrayer les *mbogua* « fantômes » et pour saluer les autres *opygua*. Lorsqu'on

frappe les tiges l'une contre l'autre, l'*opygua* plus petit reproduit un son métallique. Timoteo parle des deux types de *popygua*, soulignant à la fin la relation de causalité entre les éléments de sa religion et *teko*, le système culturel:

On a toujours ces deux *opygua*, le grand, long doit rester dans l'*opy* pour prier, le petit est pour le *Sondaro*, il l'utilise l'après midi ou le soir dans la cour. Celui-ci, c'est pour montrer la force d'*opygua*, pour écarter les mauvais esprits. Alors avec le grand *popygua*, l'*opygua* a le pouvoir de veiller sur le village et d'éloigner le mal, car en lui est concentré le pouvoir de Dieu. L'autre *popygua*, le plus petit, est également utilisé dans la cour pour écarter le mal, renforçant la santé et le bien-être de toute la communauté. C'est pour ça qu'il est très sacré, *Nhanderu Tenonde* a encore aujourd'hui son *popygua* chez lui. C'est sur le bout de ce *popygua* que le Dieu a fait le monde, et maintenant il soutient toute la terre. Quand les Guarani veulent qu'il pleuve, ils demandent aux *opygua* de laver leur *popygua* dans la rivière, ensuite ils chantent tous avec beaucoup de foi pour demander à Dieu d'envoyer la pluie, et la pluie vient. C'est pour ça que les *opygua* ont aussi le leur, ça fait partie de l'esprit de chacun de nous. Cet esprit chante dans le *popygua* qui est toujours dans l'*opy*, c'est pour ça qu'on doit y souffler beaucoup de *tatatchina*, la fumée de *petyngua*. Quand on fait ça, si la fumée stagne, ça veut dire que l'*opygua* a l'esprit fort et la santé bonne. Mais s'il ne s'arrête pas sur le *popygua*, alors ça veut dire que l'*opygua* est encore faible. Lorsque l'*opygua* arrive à mettre la fumée sur la tige, il met en même temps la fumée sur tout le village et tout va mieux. Où qu'on soit, l'important c'est de ne pas oublier notre *popygua* ni notre Dieu, car c'est lui qui donne la force et la santé, c'est lui qui fait que les choses arrivent ou non. Surtout dans les *opygua*, on doit être en alerte pour recevoir la force et la sagesse de *Nhanderu Tenondegua*, et pouvoir maintenir ainsi notre système. Alors on va pouvoir comprendre pourquoi les choses se passent et aider, guider notre peuple.

Un autre objet important rencontré chez les Mbya c'est *Tupa odjapi vaekue*, qui est un petit « T », d'environ 1,3 millimètre sur 4 millimètre, fait d'un tronc d'arbre atteint par la foudre. Ils retirent un morceau de la partie carbonisée pour fabriquer le *Tupa odjapi vaekue*. Ensuite ils le pendent au cou à l'aide d'une cordelette d'*imbira*: « Il paraît que c'est comme un remède pour guérir n'importe quelle maladie. Si on y croit vraiment, le *Tupa odjapi vaekue* nous donne toujours le courage pour tout dans la vie, lutte, travail, guérison... Les anciens guarani qui le savaient très bien disaient que du temps où on n'utilisait pas le feu du Blanc, où il n'y avait que les choses de l'Indien, quand il y avait des éclairs et que la foudre frappait un arbre, ils utilisaient ce feu. Les plus âgés disent aussi que si ce feu atteint un adulte ou un enfant, ce n'est rien, parce qu'il ne fait que le bien. L'*opygua* qui étudie correctement les choses du Dieu peut même prendre en main une boule brillante de feu venant de l'arbre brûlé par la foudre de *Tupa*. Alors, s'il regarde cette boule brillante de feu, il va pouvoir apercevoir un autre village lointain. Ça c'est parce que c'est *Kuaray* lui-même qui nous l'a appris, il sait tout. Mais ça, on ne peut jamais le dire à un Blanc, car c'est une chose de Dieu », affirme Timoteo, mettant en rapport les attitudes, les connaissances et les mythes. Nous avons constaté que beaucoup de Mbya des deux sexes et de tous les âges utilisaient l'*odjapi vaekue*. Notre informateur déclara enfin, que cette amulette doit être utilisée seulement après que la personne ait reçu son nom

spirituel car « c'est ainsi que *Nhanderu* nous a appris, alors c'est comme ça qu'on fait. Tous peuvent porter *Tupa odjapi vaekue* après la *Nhemongara'i* ».

4.9.3 Le rituel de *nhemongarai*

Staden (1557/1988 : 169) affirme que les Tupinamba « prennent leur nom des animaux sauvages, étant donnée qu'après la naissance un nom est donné au garçon qui ne le porte que jusqu'au moment où il est capable de se battre et de tuer ses ennemis. Alors il reçoit autant de noms que d'ennemis qu'il aura tués ». Comme chez les Tupinamba, Montoya (1639/1985 : 53) observa chez les Guarani du Paraguay l'habitude du baptême liée à l'anthropophagie, quand ils s'attribuaient un nom à eux-mêmes et à leurs enfants:

Ils nourrissent l'ennemi capturé, lui donnant le choix de sa nourriture aussi bien que des femmes, qu'il choisit à son gré. Lorsqu'il est bien empâté, on le tue solennellement. Tous touchent de leur main ce corps mort, le frappant une fois avec un morceau de bois, chacun s'emparant de son nom. On se partage les parties de ce corps dans la communauté, que l'on cuit dans beaucoup d'eau pour en faire une potée. Il s'agit d'une fête très spéciale pour les Guarani.

Les Mbya font ainsi référence à la conception humaine: « Esta por tomar asiento un ser que sera la alegria de los bien amados... a los adornados con plumas, a las adornadas, envia, pues, a nuestra tierra, una palabra buena que ahi ponga el pie » (Cadogan, 1953 : 40). Melia (1991 : 33) observe alors que « en esta metáfora se contiene la idea guarani de como es concebido un nuevo ser humano. El hombre, al nacer, sera una palabra que se pone de pie y se yergue hasta su estatura plenamente humana. Los Padres de las palabras-alma, desde sus respectivos cielos, se comunican, generalmente a través del sueño, con el que ha de ser padre. Y es la palabra sonada la quem comunicada a la mujer, toma asiento en ella u comienza la concepcion del nuevo ser humano ». Schaden (1974 : 108) ajoute que, selon les Guarani, le nouvel enfant est envoyé « par ceux qui sont en haut », comme sont appelés les pères des esprits, et alors « el padre la recibe en sueño, cuenta el sueño a la madre y ésta queda embarazada... La palabra 'toma asiento' en el seno de la madre - onhembo apyka -, tal como la palabra que descende sobre el chaman, él mismo sentado en un banquito ritual en forma de 'tigre'. Conception de un ser humano y conception del conto chamanico se identifican ». Toutefois Melia (1991 : 35) observe que « entre los Mbya... cuando el niño no tiene nombre es sujeto de colera, raiz y

origen de todo mal ». Sur cette question les Guarani rappellent les paroles des « pères des esprits »: « solamente cuando se llamen por los nombres que nosotros los Padres de la palabra les damos, dejaran de encolerizar-se ». Ces noms sont les «noms spirituels » ou les « noms guarani ».

C'est au début de l'année, pendant le mois de janvier ou février, que se déroule l'une des célébrations les plus importantes de la culture guarani, le *nhemongarai*, ou littéralement, « notre baptême ». Ce rituel prend place dans l'*opy*, où la communauté guarani se retrouve pour « découvrir le nom de l'esprit des enfants ». L'*opygua* invoque alors les *Nhe'eng Ru Ete* « père de l'esprit » pour savoir de quelle direction viennent le nom et l'esprit de l'enfant. Toutefois s'il arrive que le chamane ne découvre pas le nom de l'enfant, c'est signe qu'aucune parole ne s'est incarnée en lui et qu'il ne survivra pas. Pour les Guarani, la mort, c'est la perte de la parole, car, comme on l'a vu, la parole et l'âme sont les mêmes choses, *ne'eng*, c'est-à-dire le principe vital²²⁰. Les Mbya baptisent leurs enfants collectivement, généralement en janvier, époque des récoltes de maïs²²¹. En effet, il existe chez les Guarani un calendrier religieux et social marqué par le cycle du maïs, entraînant une concentration sociale annuelle lors de la récolte de ce végétal, qui a lieu une fois dans l'année. C'est précisément cet événement qui marque le début de *nhemongara'i*. Parallèlement à cela, il existe des occasions de bénédiction d'autres aliments et de tous les membres de la communauté: « ça c'est pour que l'aliment soit abondant toute l'année, ainsi le maïs et les enfants poussent et tout le peuple est en bonne santé. C'est pour ça que tous les ans on fait *Nhemongara'i* à toute la communauté, pour donner de la force à chacun. Nous le faisons aux enfants quand ils commencent à marcher, à parler et aussi aux adultes pour renforcer leur nom, leur esprit, autrement il s'en va et la personne meurt », affirme Timoteo²²². La cérémonie du baptême représente nécessairement pour les Mbya l'incarnation du mot-âme chez l'enfant. C'est à travers la conception que les créatures célestes viennent au monde, envoyées par les puissances respectives responsables de l'envoi de ces esprits et par le gouvernement du cosmos. Les *nhe'eng* « esprits » viennent surtout d'une région du firmament située au centre du ciel *ara mbyté* ou dans la direction sud (vents d'origine, selon le *Ayvu Rapyta*). Schaden (1974 : 112)

²²⁰ H. Clastres (1975 : 108) nous rappelle que les anciens Tupi considèrent le malade comme étant déjà mort et on l'enterrait lorsqu'il ne pouvait plus parler. Selon cet auteur: « âme au sens où elle est principe vital, souffle qui anime et qui maintient dressé, la parole est aussi ce par quoi l'homme participe de la divinité lui qui fut envoyé sur la terre pour en être le dépositaire. C'est pourquoi, à l'âme-parole qu'il envoie s'incarner dans un nouvel enfant le *Nhe'eng Ru* dit: eh bien, va sur la terre, mon fils; souviens-toi de moi dans ton être debout, et je ferai que circule ma parole pour t'être souvenu de moi ».

²²¹ Pour cette raison, ce rituel est aussi appelé *nhemongarai awaty*, « baptême du maïs », ou « baptême des fruits ».

²²² Selon Larricq (1993 : 92): « en el nemongara'i - celebracion realizada en momentos claves del ciclo productivo - cumpliendo con el ritual, el hombre sera representado por el fruto del gwembe... La mujer, en cambio, estara presente en este 'bautismo de los frutos' a través del mobjape, los pequenos panes de maiz cocidos con la ceniza del fagon ».

confirme que, selon les Guarani, la fonction primordiale de l'âme (d'origine divine) est de conférer à l'homme le don du langage (d'où le nom *Nhe'eng*, ou *Ayvu*). Cependant, si l'âme d'un animal incarne un enfant, elle devra être éliminée, car cela signifierait la manifestation du mal (comme on l'a vu, fruit du *teko achy kuery*, « mauvaises habitudes »), pouvant entraîner de grands malheurs au groupe²²³.

Selon notre informateur Adolfo Vera « dans la *nhemongarai*, quand *Nhanderu* révèle à l'*opygua* l'esprit qui est venu chez l'enfant, l'esprit qu'il envoie, l'*opygua* fait un geste de la main et dit à tous le nom de l'enfant. La parole de *Nhanderu*, nous l'appelons *Ayvu Rapyta*, ou *nhande yvypy emondo nhe'eng engui poram ypopyrom vy*, c'est-à-dire que Dieu crée un esprit bon et l'envoie sur terre. A un certain moment, *Nhanderu* dit: *nhande yvypy emondo*, 'envoyer une chose très bonne', qui est à moi ». C'est vers l'âge d'un an, lorsque l'enfant commence à marcher, que ses parents l'emmenent à l'*opy* pour qu'elle écoute le nom de son esprit, proféré par *Nhanderu*, qui parle par la bouche du chamane. Lorsque toute la communauté est réunie dans l'*opy*, les *opygua* (souvent plus d'un) exécutent un type de *Sondaro*, accompagnés de leur *mbaraka* et d'un groupe de femmes qui, debout, en rangs, frappent leur *takuapu* contre le sol en dansant et chantant un *poraei*. Ensuite, muni de son *popygua* et du *petyngua*, le chamane principal ou *mita renoi*, qui signifie « celui qui dira le nom de l'enfant », profère quelques mots que l'on identifie comme des parties des mythes ésotériques. Ensuite, les parents se dirigent à l'*opygua* en disant ces mots: « *ikatupy ma oiko che memby'i ery aendu chevy ma aru* », « notre fils est déjà parmi nous, alors nous l'emmenons pour écouter son nom ». Le *mita renoi* répond, « *ery naendu va'era* », « allons écouter son nom ». En transe, le chamane souffle la fumée de sa pipe sur la tête de l'enfant et après avoir communiqué avec le *Nhe'eng ru* qui a envoyé l'esprit de l'enfant, il « découvre » et profère son nom en guarani. A partir de ce moment commence son éducation, visant surtout le contrôle du *mbogua*, la facette terrestre de l'âme qui, comme nous l'avons vu, est responsable du développement du *teko achy*, les mauvaises habitudes.

Il est important de souligner que la naissance d'un enfant pourra également être annoncée dans un rêve, ce qui signifie une expérience révélatrice et donc très importante. Même si le rêve ne représente pas une expérience réelle et palpable, il peut être source de savoir et de pouvoir car « celui qui rêve connaît et peut davantage que celui qui ne rêve pas » (Nimuendaju, 1987 : 34). C'est pour cette raison que les chamanes cultivent le rêve comme une des sources les plus importantes de savoir et de pouvoir. Selon Nimuendaju (*ibid.* : 35), les Indiens prennent souvent des résolutions à priori

²²³ Dans le mythe de *Kapita Chiku*, nous rencontrerons un épisode similaire à ce comportement des Mbya, dont le cas des jumeaux, enfants de la « femme jaguar », rapporté ci-dessus (ces questions seront analysées

inexplicables, apparemment illogiques et absurdes, « tel phénomène, dont l'origine est dans les rêves, se manifeste principalement dans la disparition mystérieuse de familles entières d'indiens qui menaient leur vie calmement quelque part »²²⁴. Schaden (1974 : 108) donne un exemple de la relation étroite entre la conception et le rêve, dans lequel l'esprit du père d'un Indien guarani qui avait perdu son fils lui dit que sa femme allait accoucher d'un enfant. Selon cet Indien, il vit son père dans un rêve lui apportant un enfant par la main et disant: « ouvre la porte pour qu'il entre ». Rêvant encore, l'Indien ouvrit la porte de la maison et reçut l'enfant que son père lui présentait. Il prit l'enfant et son père lui dit: « donne-le à ta femme ». Quelques mois plus tard, la femme de cet Indien accoucha. Ainsi, les Mbya croient que le rêve est une forme de communication divine, une porte qui s'ouvre à la demeure de *Nhanderu Tenondegua*.

Adolfo Vera affirme que le mot-âme, *idjapyka potamavy*, « est un mot très sacré que Dieu prononce toujours pour envoyer *nhe'eng*, qui est aussi un esprit, pour vivre sur terre. Il n'y a que les *opygua* qui reçoivent ces mots à travers *Nhanderu*, ce n'est pas tout le monde qui peut parler au Dieu. Lorsque l'*opygua* dit *idjapyka potamavy*, cela signifie que Dieu a déjà prononcé le mot et a déjà créé cet esprit qui viendra au monde. Et ça c'est parce que la parole de Dieu est *nhe'eng* ». Les *Nhe'eng ru*, « pères du mot-âme » sont les responsables de l'envoi des esprits humains au monde. Chacun de ces « pères des esprits » est lié à un des quatre Dieux principaux et envoie les esprits dont les noms sont en rapport avec un Dieu. Adolfo Vera affirme que les mots sacrés proférés par le chamane durant le rituel de *nhemongara'i*, dans le but de découvrir le nom spirituel de l'enfant ou *nhe'enguy poram*, signifient « esprit bon guarani ». Selon cet informateur:

Quand l'*opygua* est en train de prier, il parle à travers le *Nhanderu*. Il utilise alors ces mots à travers Dieu, moi-même je ne comprends pas ces mots. Quand il parle, il a un *mbaraka* en main, *opygua*, et il fait un geste de la main. Pour les femmes, *kunham* il dit *Jeçukava*. C'est ainsi: *nhembo derovy ara'i idjapyka pota mavy*; ça veut dire que le Dieu prononce le mot de la venue d'un esprit au monde. Tous ces mots dits par l'*opygua* à l'*opy* sont les paroles de Dieu. Alors il dit: *nhande yvypy emondo dhe'em enguy pora ipopyromvy*, qui signifie, « ici est le Dieu qui crée l'esprit pour l'envoyer ici sur terre ».

Comme nous l'avons déjà vu, les Mbya s'auto dénomment *Jeguakava tenonde pora gue'i*²²⁵, « Premiers hommes beaux ». Ces noms génériques sont très « sacrés » car ils ont été donnés directement par *Nhanderu Tenondegua*, qui les utilise avec le nom spirituel de chaque personne pour

dans le chapitre sur les mythes guarani).

²²⁴ Nimuendaju (*ibid.* : 63) affirme que tous les grands leaders religieux guarani cherchent la Terre sans mal, celle-ci pouvant aussi être inspirée par des rêves.

²²⁵ *Jeguakava* est l'ornement de la tête fait en plumes d'oiseaux, porté uniquement par les hommes et symbole de masculinité. L'ornement féminin est le *Jechuka*.

communiquer avec ses « enfants cadets ». C'est pour cette raison qu'ils les cachent soigneusement des étrangers. Un Guarani peut recevoir son nom d'un répertoire limité, divisé en quatre classes représentées par les quatre Dieux principaux qui mènent les *ne'eng ru ete*, c'est-à-dire les responsables de l'envoi des esprits au monde. Tout cela doit se passer selon le système de parenté qui définit les relations sociales par les mariages (interdictions - inceste, alliances entre groupes familiaux)²²⁶ et les droits et les obligations d'un individu envers la famille et la communauté. Ci-dessous, le répertoire de noms utilisés par les Mbya à partir des grandes divinités:

- 1- *Kuaray* ou *Nhamandu*- noms masculins: *Kuaray Mirim*, *Kuaray Mimby* (parmi les noms masculins, ceux-ci sont les plus rares chez les Mbya - selon ces indiens, « *Kuaray* ne veut plus envoyer ses enfants sur cette terre sale »); noms féminins: *Jechuka*, *Ara Mirim*, *Ara Poty*, *Ara 'i'*²²⁷.
- 2- *Jakaira*- noms masculins: (nous n'avons rencontré personne au nom masculin lié à ce Dieu, pour les mêmes raisons citées pour *Kuaray*²²⁸); noms féminins: *Yva* (qui est le nom féminin le plus rare).
- 3- *Karai* - noms masculins: *Karai Tataendy*, *Karai Mirim*; noms féminins: *Kerechu*, *Kerechu Poty*.
- 4- *Tupa* ou *Nhandedjara* - noms masculins: *Vera Mirim*, *Vera Poty*, *Vera Sunum*, *Vera Tupa*; noms féminins: *Para*, *Para Djera*²²⁹.

Autrefois, le mariage entre « frères spirituels » n'était pas permis (Cadogan 1946, Melia, 1987), c'est-à-dire entre hommes et femmes dont l'esprit provenaient du même Dieu, comme dans le cas de *Vera* et *Para*. Cependant, en fonction de la chute démographique, ce cadre a changé, car selon nos informateurs, si ces restrictions étaient respectées actuellement (considérant le tabou de l'inceste entre parents consanguin, encore en usage), l'union endogame serait impossible. Selon le vieux mbya Florencio:

Avant c'était différent, l'homme et la femme qui avaient l'esprit du même Dieu ne pouvaient pas se marier, aujourd'hui ce n'est plus interdit, sauf si c'est des parents de même sang. Ça c'est parce que les Mbya se sont habitués aux choses du Blanc. Aujourd'hui il y a très peu de Mbya, car si *Vera* ne peut pas se marier à *Para* et *Karai* à *Kerechu*, il va devoir se marier à un

²²⁶ Nos informateurs guarani affirment que les *Vera* ne peuvent se marier aux *Para* car ils sont enfants du même dieu (*Tupa*), ils seraient donc « frères spirituels ». Toutefois nous retrouvons chez les Mbya quelques cas de mariage entre frères spirituels, analysés dans le dernier chapitre.

²²⁷ Outre son usage pour le diminutif, comme « petit », ou « petite », vu précédemment, la particule « -'i » sert à un registre respectueux pour s'adresser aux plus âgés ou illustres, comme les chamanes et les caciques.

²²⁸ Selon les Mbya, les enfants de *Kuaray* et *Jakaira* « sont très sensibles, ne supportant pas de voir le monde si sale à la fin. Pour cela, ils souffrent beaucoup alors *Kuaray* et *Jakaira* ne commandent plus, ce sont les autres qui le font, mais ils meurent rapidement ». Les noms masculins et féminins les plus courants actuellement chez les Mbya du littoral brésilien sont les enfants de *Karai* et *Tupa*, représentant 90% du total de la population.

²²⁹ Il existe d'autres variations de tous ces noms masculins et féminins, mais beaucoup plus rares.

Blanc ou à un autre Indien. Il faut que ce soit comme ça, autrement les Mbya vont se mélanger à d'autres Indiens, ou pis, à un Jurua, et ça, ça ne va pas.

Nous avons remarqué le cas suivant: Afonso Claudio da Silva, ou *Karai Tukumbo* (son nom guarani), jeune mbya du village de Rio Silveira, est venu à Massiambu pour se marier à *Kerechu*, fille du chamane mbya Mario Kuaray (et le jeune homme va habiter avec la famille de sa femme).

Lors de nos recherches auprès des Mbya, nous avons assisté à quelques rituels de *nhemongara'i*. Nous en décrivons un à titre d'exemple. La cérémonie commença à quatre heures de l'après midi avec l'exécution du *Sondaro* face à Timoteo, Mario Kuaray, cacique Augusto et sa femme *Para'i*, tous les *opygua* des villages de Morro dos Cavalos et Massiambu. Il y avait aussi Narciso, frère de Timoteo qui jouait de la *rave* et Silvio, beau-frère de Mario et gendre du cacique qui jouait le *mbaraka*. Ceux qui ne dansaient pas parlaient, fumaient la *petyngua* et buvaient du *mate*. À dix-huit heures, tous rentrèrent dans l'*opy*, précédés de Mario et de ses deux filles et Augusto, sa femme, sa fille et ses petits-enfants, Timoteo et toute sa famille, trente personnes environ en tout. À l'intérieur de l'*opy*, ils continuaient à fumer et à boire le *maté*. L'éclairage consistait en quelques bougies et un feu central. Mario souffla la fumée de sa pipe dans les deux coins du fond de la maison de prières (tous retournés vers l'est), sur les deux *mbaraka*, les *takuapu* et les *popygua*. Il commença alors un *Nhanderu ayvu*, paroles rituelles dont nous pûmes identifier les parties du *Ayvu Rapyta*, évoquant *Nhanderu Tenonde* et les quatre Dieux guarani principaux, *Karai*, *Tupa*, *Kuaray* et *Jakaira*, marchant quatre pas en avant et ensuite en arrière. Après cela, Timoteo proféra un dialogue rituel avec tous les Indiens présents qui répondaient ou répétaient ses paroles, orientés par *Para'i* (selon les Mbya, il s'agit d'un langage sacré, différent de celui du quotidien, semblable à la « poésie »), répétant les mêmes actes que Mario²³⁰. Lui aussi souffla la *tatachina*, ou fumée de pipe, sur les mêmes objets que Mario, y compris sur les deux coins de l'est de l'*opy*. *Para'i*, appelée aussi *Kunham Yvyraidja*, titre des *opygua* liées à *Tupa*, répéta les mêmes paroles (dont le nom des mêmes Dieux et quelques autres expressions importantes comme *aguidje*, *popygua*, *Yvy Dju*, *Yvy mbyté*, etc.) et les mêmes actes des autres *opygua*, se référant à tous comme *jeguakava* e *jetchukava*. Après *Para'i*, Timoteo recommença à jouer son *mbaraka*, commençant un nouveau *poraei*, chantant et dansant accompagné d'un groupe de cinq femmes d'âges différents qui, main dans la main, dansaient et chantaient, frappant encore leur *takuapu*. Elles sautillaient, alternant les pieds au sol, parcourant tout le devant est de l'*opy*, allant du côté nord au côté sud et retournant sur place. Les deux femmes des extrémités

²³⁰ Il est important de souligner qu'il nous a été interdit d'enregistrer, photographier et même décrire les actes réalisés par les chamanes car, selon les Mbya, ce sont des mouvements adressés uniquement à *Nhanderu Tenondegua*.

(*Para'i*, femme de Timoteo et *Jechuka*, la fille aînée de Mário) chantaient plus fort accompagnées de *kunham yvyraidja* et d'une de leurs filles plus âgées. Après une demi heure, toutes les danseuses et les *opygua* se retournèrent face au public (tournant le dos à l'est) et commencèrent une danse circulaire, aux pas alternés, comme une marche. Après vingt minutes, elles retournèrent à la position initiale, exécutant à nouveau la danse précédente, mais plus rapidement, frappant des pieds plus fortement. A un certain moment, tous rentrèrent en extase, sautant et criant plus fort, avec plus d'enthousiasme, jusqu'au moment où Timoteo poussa un cri et tous les danseurs s'arrêtèrent, demeurant inertes. Cette première partie du rituel dura environ une heure et demie. Après cette partie, Mario *Kuaray* répéta le même *poraei* que celle de Timoteo, accompagné des mêmes femmes, exécutant les mêmes gestes et utilisant les mêmes objets. La seule différence fut que durant cette partie du rituel, *Para'i* et Timoteo exhalèrent la *tatachina* sur la tête de tous (sauf des danseuses et des autres *opygua*), s'attardant sur les enfants. Ensuite, Mario accompagné de Timoteo et de son neveu, assis par terre, dans les deux coins de l'*opy*, exécutèrent les mêmes mouvements, paroles et chants. Puis ce fut le tour de Narciso. Mário acheva alors cette partie du rituel, évoquant encore une fois tous les Dieux et finalement, *karai piaguaçu*, le *Sondaro* du Dieu de la direction de la mer, *Karai*.

Nous rentrons alors dans la deuxième phase de la *nhemongara'i*, qui est le baptême des enfants et des aliments. Le cacique Augusto se leva et dit aux parents d'emmener leurs enfants pour que les *Opygua*, dorénavant leurs parrains, découvrirent la direction de leur esprit et donc leur nom. Augusto Karai déclara que Timoteo devait faire un « renforcement de notre nom guarani » et également celui d'autres adultes présents pour le « fixer » définitivement. Il dit que Timoteo parlerait à notre esprit et à l'« esprit messager » lié à la région céleste d'où provient notre esprit. Timoteo, qui coordonnait cette partie de la *nhemongara'i*, demanda alors à tous ceux qui allaient être baptisés de s'asseoir sur des petit tabourets, dans la partie est de l'*opy*, en face du mur où étaient tous les objets du rituel et, comme nous l'avons vu, vers où tous s'étaient tournés. Il évoqua encore les quatre Dieux principaux et *Karai Piaguaçu*, chantant et circulant autour de nous, suivi de tous les hommes qui répondaient au dialogue et des femmes qui chantaient et jouaient le *takuapu*. Timoteo souffla plusieurs fois la fumée de *petyngua* sur notre tête, répétant deux fois le nom de chacun des baptisés pour le confirmer. Ce serait là la découverte des noms des enfants et la confirmation des noms des adultes. Tous les trois *opygua* dansèrent et chantèrent devant nous, le cacique à notre droite. Le rituel se termina lorsque quelques hommes et quelques femmes rentrèrent, portant des paniers contenant maïs, manioc, bananes, herbe mate, etc. (comme il faisait assez sombre, nous ne pûmes identifier les végétaux). Ensuite tous se retirèrent en silence, retournant chez eux. Le *nhemongarai* dura quatre

heures à peu près, se terminant à minuit. Selon Timoteo: « dans le *nhemongarai*, l'homme apporte toujours du miel ou de l'herbe mate, et la femme le maïs et d'autres fruits. Ils font cela pour voir si la vie est juste, pour savoir si elle sera longue, s'ils ont encore un ou dix ans de vie ». Mario *Kuaray* dit: « quand je suis dans l'*opy* à faire le *nhemongarai*, je demande toujours à tous les Dieux, surtout à *Karay Tenondegua* et *Kunhm Karai Tenondegua*, sa femme, de nous envoyer les esprits des enfants et de nous aider à aller à *Yvy mara ey* ». Timoteo confirma les trois esprits des hommes, *Karai, Vera* et *Kuaray*; et les cinq esprits des femmes: *Yva, Para, Ara, Kerechu* et *Jechuka*:

Les noms de famille peuvent être *Poty, Mirim, Tataendy, Ne'eru, Djedaju* et *Sunum*. Le *Karai Tataendy* s'occupe du feu, celui qui porte ce nom vit au service de *Karai* et s'occupe de son énergie, le feu. Il y a aussi le *Karai Ypua*, sorte de *Sondaro*, il s'occupe de la porte, il est très sacré. *Karai Mirim* prie dans l'*opy*, il n'en sort presque pas. *Vera Mirim* ne vit que près de l'*opy*. *Vera Sunum* est de l'eau, de la pluie, alors il ne peut pas s'occuper du feu. La foudre qui vient de la tempête est comme une porte qui s'ouvre pour *Yvy dju*. Elle s'ouvre un peu mais se ferme aussitôt que l'hiver arrive. Mon nom est *Karai Mirim* et mon esprit est le messenger de *Karai Ru Ete*, le Dieu qui est en face de la porte de *Yvy mara ey*, la porte de l'éternité.

Si l'on trace un schéma synoptique de la relation des Dieux, le local cosmique, le nom de leur *opygua* et le nom des esprits qu'ils ont envoyés au monde, nous arrivons à la situation suivante: 1- *Kuaray* - « comme il est le soleil, il sort de la maison de *Karai*, à l'est, et va à la maison de *Tupa*, à l'ouest »; ses *opygua* s'appellent *Nhanderu*, et possèdent des pierres dans les deux mains qui brillent comme la lumière du soleil, et « une lueur sur la tête qui brille comme l'or ». L'esprit qu'il envoie s'appelle *Kuaray* pour les hommes et *Jechuka* pour les femmes. 2 - Le centre du zénith est divisé en deux parties, l'une habitée par *Jakaira* et l'autre par *Nhanderu Tenondegua*, « là tout est blanc-argent ou jaune-or, tout luit comme le soleil ». Les *opygua* liés à ces Dieux s'appellent *Yvyra'idja*; cependant, aujourd'hui il n'existe plus d'*opygua* de *Nhanderu Tenondegua* et de *Jakaira*, qui auraient alors des pierres blanches ou jaune clair, respectivement. Les noms des esprits envoyés par *Jakaira* (considérant que *Nhanderu Tenondegua* n'envoie pas d'esprits) serait *Vera Rete* pour les hommes et *Yva'i* pour les femmes, mais « il n'envoie plus d'esprits car la terre est trop vieille et sale ». 3 - *Karai* - habite à l'est, et « dans sa maison *karai amba*, tout est jaune »; l'*opygua* de *Karai* s'appelle aussi *Karai*, « il possède une pierre de lumière jaune dans les mains »; le nom des esprits qu'il envoie est aussi *Karai* pour les hommes et *Kerexu* pour les femmes. 4 - *Tupa* - son *amba*, sa « maison » (dans le sens de local) est situé à l'ouest, selon nos informateurs: « là-bas à *Tupa amba*, où habite *Tupa*, c'est comme un *epeko yro'i xim*, « miroir de glace blanc », parce que là tout est blanc et plat »²³¹;

²³¹ Il est important de souligner que les couleurs *ju*, « jaune »; *xim*, « blanc »; et *ovy*, « vert » (ou « bleu »; mais ici « vert », car pour les Mbya le bleu et le rouge représentent le mal), sont considérées sacrées, les deux premières étant directement en rapport avec les divinités et avec *Yvy mara ey*. Le vert, associé aux

de noms formées à partir des quatre *nhe'eng ru*, « pères des esprits », peuvent être vues comme des « étalons » ou des modèles de comportement, car c'est à partir d'actes pratiqués dans les mythes guarani par le Dieu père de son esprit que se forge le caractère de l'individu et son rôle social. En effet, dans le Mythe des Frères, *Kuaray* apparaît comme un sage, bon pêcheur, etc.; il y a chez les Mbya quelques individus au nom *Kuaray* qui sont de grands conseillers religieux et constamment sollicités pour les parties de pêche. Les *Vera* et les *Karai* possèdent généralement le profil de leader politique²³³, mais ce trait de personnalité et de comportement inscrit dans la classe de noms influence mais ne détermine pas le caractère effectif du sujet, celui-ci étant dépendant de sa biographie et/ou des contingences historiques²³⁴. Le nom guarani peut être vu alors comme un répertoire de rôles sociaux, une mémoire sociale collective qui règle les relations internes du groupe. Les Mbya cachent leur « nom guarani » car ils ont honte du Blanc, ne montrant que leur « nom jurua » (comme ils appellent les Occidentaux et qui signifie « poils autour de la bouche »), empêchant ainsi l'accès à leur organisation sociale.

Selon Carneiro da Cunha (1973 : 13), le « prototype » de personnalité associé à des personnages mythiques clé (comme on le verra dans le Mythe des Frères), sont comme des « persona »²³⁵ que les êtres humains choisissent de suivre. Ici, en principe, « l'individu et la personne se confondent », car chacun a son rôle social, toutefois contrôlé par la communauté. **Selon nous, ces « personnalités mythiques » fonctionnent comme mesure, à partir desquelles les individus d'une société cherchent des modèles (ou anti-modèles) de conduite qui, selon le contexte, pourront être suivis ou non.** Dans le cas des Mbya, l'histoire du contact fomenta des situations qui les menèrent, même dans des conditions de vie très adverses (ou justement en fonction de ces conditions!), à créer des ressources internes efficaces, car elles ont permis le développement d'un contrôle effectif des déviations individuelles. Chaque fois que le contexte l'exige, ces dispositifs sont mis en oeuvre afin d'assurer la continuité de *teko*. Viveiros de Castro (1986 : 118-119) affirme que la théorie de la personne qui soutient l'idée d'âme (et de mort) constitue le point de départ pour aborder toutes les sociétés tupi-guarani, dans la mesure où c'est en elle que sont interceptés les différents domaines

²³³ La terminaison des noms spirituels influencent fortement la personnalité de l'individu, par exemple: ceux qui portent le nom *Mirim* sont plus tranquilles et dévoués à la religion; les *Tataendy* sont plus agressifs, ce sont de bons *Sondaros*, etc.

²³⁴ Comme nous le verrons, malgré l'influence du groupe, les Mbya accordent beaucoup d'importance aux choix individuels. Toute la collectivité s'efforce pour aider chaque individu qui, à son tour, devra faire de même avec les autres (réciprocité). Cependant, le destin de l'individu n'est défini que par lui-même qui est responsable de ses attitudes.

²³⁵ « Persona », au sens attribué par les romains, masque, personnage, caractère, c'est-à-dire l'unité personnelle (Marcel Mauss, 1974 : 209-241). L'expression « étalon » (modèle ou anti-modèle de comportement) a été suggérée par R. Crépeau, communication personnelle (cette question sera abordée dans

cosmologiques et qu'est inclut le jeu du « Même » et de « L'autre », base de la philosophie sociale tupi-guarani. À partir de l'affirmation de Schaden citée ci-dessus, selon laquelle la conception de l'âme humaine est la clé du système religieux, réglant aussi toute la vie sociale, Viveiros de Castro suppose la possibilité de l'existence à priori d'une catégorie de personne dans toute société humaine:

Si le travail de réaliser « l'histoire sociale des catégories de l'esprit humain » (selon Mauss) entraîne nécessairement une variation historique des formes et des contenus par ces catégories - encore que, selon l'inspiration évolutionniste qui accompagnait les inventaires des catégories de l'Ecole sociologique française, ce n'est que lentement que la notion de Personne se consolida en tant que fait métaphysique et moral et se confondit avec l'intériorité du « moi » - mais il n'en est pas moins que, du masque clanique à la Raison Pure (...), il s'agit de l'histoire d'une même archi-catégorie, celle de la Personne (...) Je ne vois donc pas comment ne pas déduire, soit de l'amas de papiers (ou plutôt de leur agencement), soit de « l'idéologie sur ce qui constitue l'individualité d'un homme » (ou plutôt de la logique sous-jacente à cette idéologie), une catégorie de Personne, pour toute société. Ce qui ne veut pas dire qu'elle se réduise à, ou se situe dans, les rôles sociaux ou « idéologie native ». (Viveiros de Castro, *ibid.* : 118-119)

L'auteur (*ibid.* : 125) soutient alors que, si pour toute société, la catégorie Personne doit non seulement être « cherchée » mais construite par l'analyse, notamment, dans le cas de sociétés comme celle des Guarani, qui ont développé un discours explicite et complexe sur ce thème. Cependant, nous sommes d'accord avec Carneiro da Cunha (1973 : 12) lorsqu'elle affirme que ce principe ne doit pas être postulé, mais cherché à partir de la réalité concrète et, nous ajouterions, de l'analyse du discours natif sur ces catégories. Finalement, dans ces sociétés, les processus symboliques de production des corps et des identités sont centraux pour la compréhension des formes de constitution du tout social, comme c'est le cas de la culture mbya. Un autre élément important de ce tout vient de la conception de la mort, fortement manifestée par l'exégèse du « culte des os ».

4.9.4 Le culte des os

Ce rituel est fondé sur le fait que les Guarani cherchent à maintenir une relation de continuité avec les morts, notamment par la croyance dans la Terre sans Mal (comme on le verra dans les derniers chapitres). La question est analysée par J-P. Chaumeil (1997) qui essaye de démontrer que la forme archétypale du deuil dans les basses terres sud-américaines ne passerait pas nécessairement par l'oubli des défunts. En utilisant aussi l'exemple mbya-guarani, l'auteur (*ibid.* : 83) affirme que la

les derniers chapitres de cette thèse).

cosmologiques et qu'est inclut le jeu du « Même » et de « L'autre », base de la philosophie sociale tupi-guarani. À partir de l'affirmation de Schaden citée ci-dessus, selon laquelle la conception de l'âme humaine est la clé du système religieux, réglant aussi toute la vie sociale, Viveiros de Castro suppose la possibilité de l'existence à priori d'une catégorie de personne dans toute société humaine:

Si le travail de réaliser « l'histoire sociale des catégories de l'esprit humain » (selon Mauss) entraîne nécessairement une variation historique des formes et des contenus par ces catégories - encore que, selon l'inspiration évolutionniste qui accompagnait les inventaires des catégories de l'Ecole sociologique française, ce n'est que lentement que la notion de Personne se consolida en tant que fait métaphysique et moral et se confondit avec l'intériorité du « moi » - mais il n'en est pas moins que, du masque clanique à la Raison Pure (...), il s'agit de l'histoire d'une même archi-catégorie, celle de la Personne (...) Je ne vois donc pas comment ne pas déduire, soit de l'amas de papiers (ou plutôt de leur agencement), soit de « l'idéologie sur ce qui constitue l'individualité d'un homme » (ou plutôt de la logique sous-jacente à cette idéologie), une catégorie de Personne, pour toute société. Ce qui ne veut pas dire qu'elle se réduise à, ou se situe dans, les rôles sociaux ou « idéologie native ». (Viveiros de Castro, *ibid.* : 118-119)

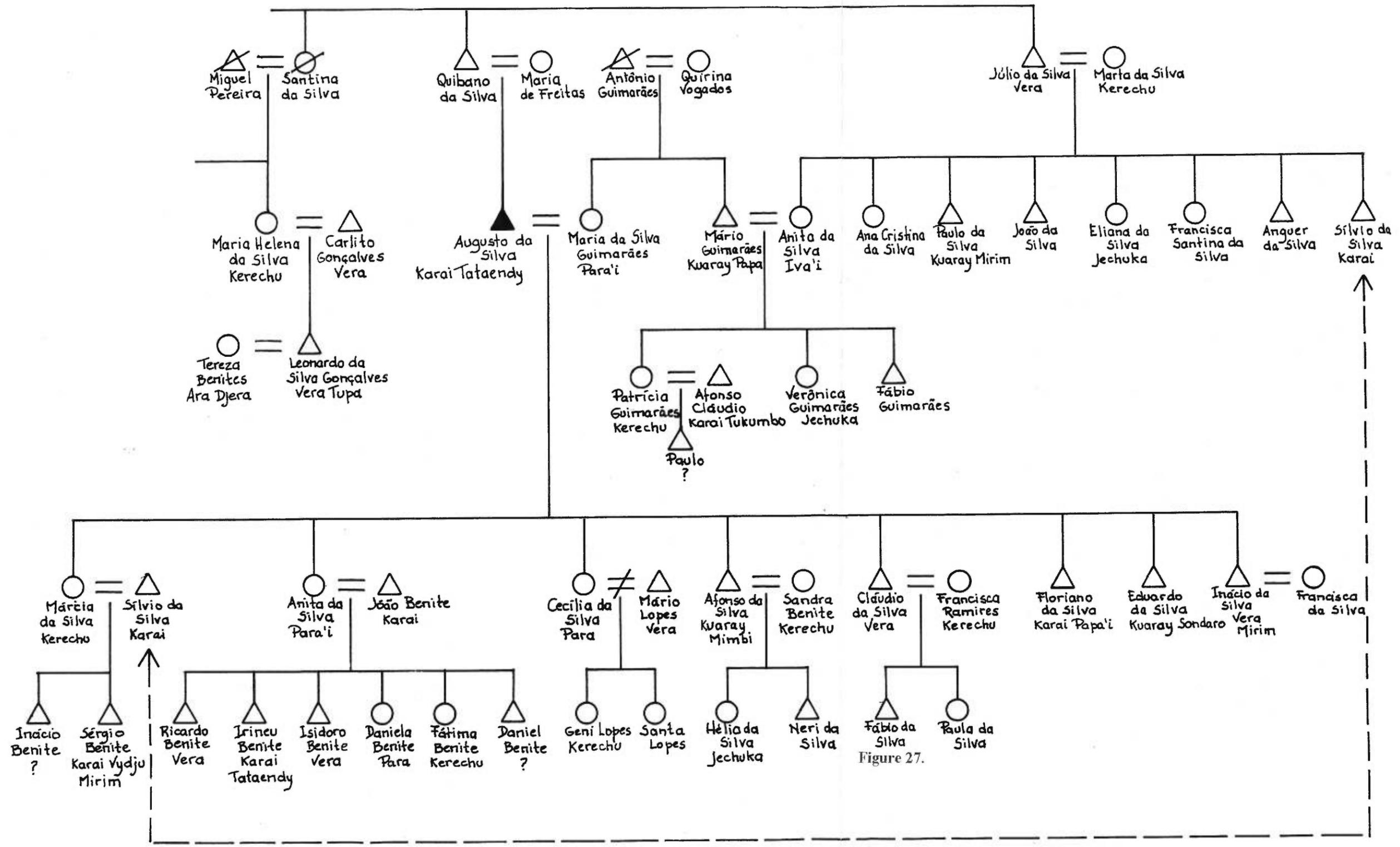
L'auteur (*ibid.* : 125) soutient alors que, si pour toute société, la catégorie Personne doit non seulement être « cherchée » mais construite par l'analyse, notamment, dans le cas de sociétés comme celle des Guarani, qui ont développé un discours explicite et complexe sur ce thème. Cependant, nous sommes d'accord avec Carneiro da Cunha (1973 : 12) lorsqu'elle affirme que ce principe ne doit pas être postulé, mais cherché à partir de la réalité concrète et, nous ajouterions, de l'analyse du discours natif sur ces catégories. Finalement, dans ces sociétés, les processus symboliques de production des corps et des identités sont centraux pour la compréhension des formes de constitution du tout social, comme c'est le cas de la culture mbya. Un autre élément important de ce tout vient de la conception de la mort, fortement manifestée par l'exégèse du « culte des os ».

4.9.4 Le culte des os

Ce rituel est fondé sur le fait que les Guarani cherchent à maintenir une relation de continuité avec les morts, notamment par la croyance dans la Terre sans Mal (comme on le verra dans les derniers chapitres). La question est analysée par J-P. Chaumeil (1997) qui essaye de démontrer que la forme archétypale du deuil dans les basses terres sud-américaines ne passerait pas nécessairement par l'oubli des défunts. En utilisant aussi l'exemple mbya-guarani, l'auteur (*ibid.* : 83) affirme que la

les derniers chapitres de cette thèse).

Village de Massiambu



Village de Morro dos Cavalos

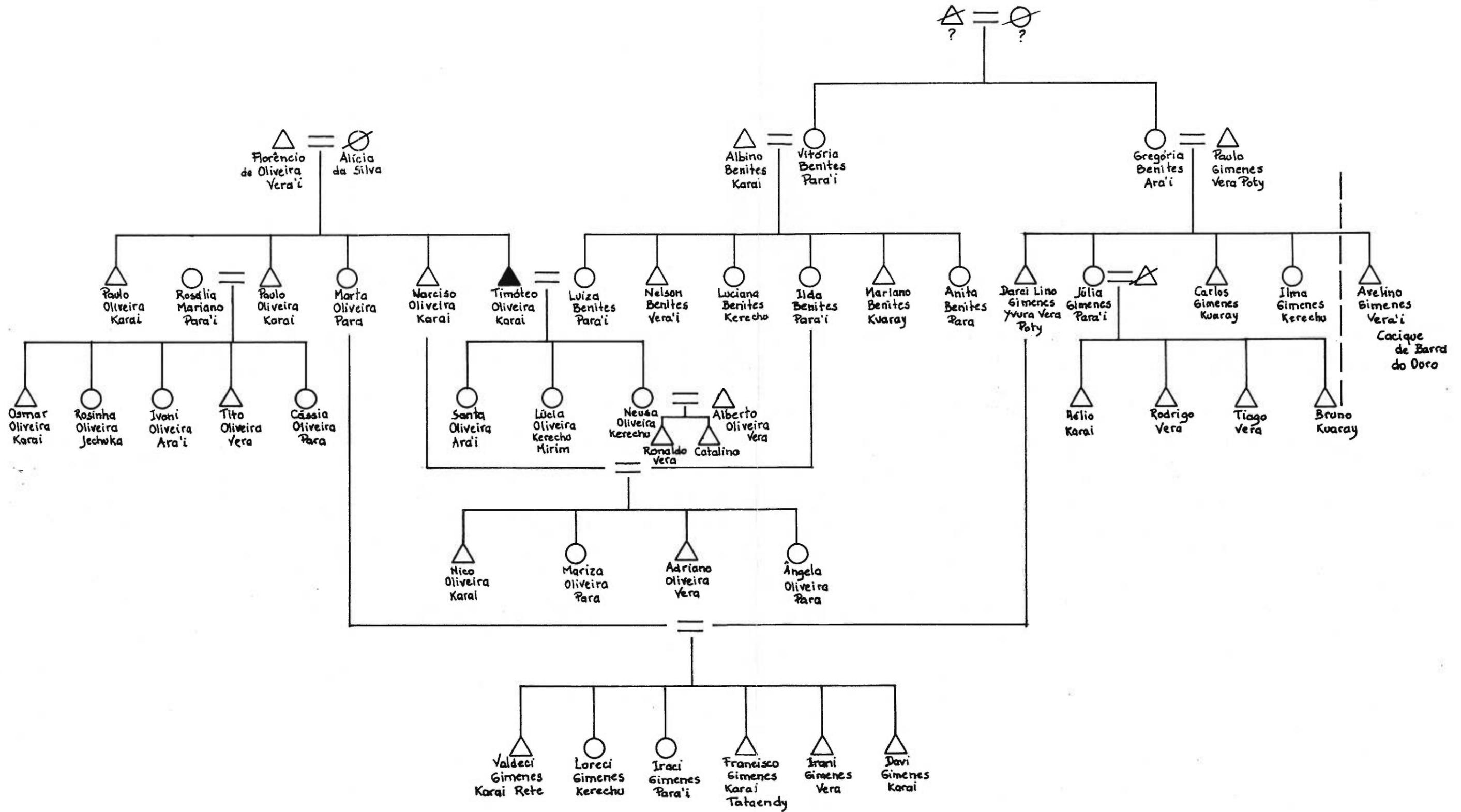


Figure 29.

mbya, est l'un des éléments de base de leur religion²³⁶. Cet auteur affirme que le rituel du « culte des os » est lié à la croyance selon laquelle ne réincarne que celui dont le squelette sera conservé. Dans les temps historiques, ce rituel fut pourchassé implacablement par les religieux de la compagnie de Jésus, qui profanèrent souvent les locaux de culte, brûlant les os, mêmes ceux des chamanes, révéérés par les Guarani, et les accusèrent de sorcellerie et de culte au démon. Ci-dessous, Montoya nous parle de ces cultes par le biais ethnocentrique et colonialiste en affirmant:

Ils n'eurent jamais d'idoles, malgré que le démon leur imposait déjà l'idée de vénérer les os de quelques indiens qui avaient été des magiciens connus (...) un jeune homme révéla à un père, sous grand secret, que dans trois maisons il y avait trois corps de morts (...) Ces trois indiens auraient ressuscité et vivaient maintenant en chair, ainsi qu'ils le faisaient avant de mourir (...) À la vue de cela, nous nous rassemblâmes, cinq grands prêtres pour traiter le cas et nous décidâmes d'aller en nombre de quatre, chercher, à l'aube, dans le plus grand silence, ces corps (...) Le Père Francisco Diaz et son compagnon s'aventurèrent dans les ténèbres dans une vallée sauvage. Et arrivant au sommet de la montagne, ils y découvrirent un temple où étaient honorés ces os secs. Il y avait tout autour beaucoup de chapelles où logeaient les pèlerins, presque comme pour les neuvaines, car le démon veut tout imiter (...) nuit et jour les pèlerins étaient présents (...) C'était un temple de grande capacité, bien ornementé, où deux portes s'ouvraient sur une salle où se trouvait le corps, pendu à deux morceaux de bois dans un hamac ou balançoire. Les cordes étaient garnies de plumes colorées, et quelques étoffes garnies aussi de plumes colorées et peintes couvraient le hamac. Il y avait encore quelques ustensiles avec lesquels les indiens parfumaient le local dans lequel, à part le prêtre, personne n'osait rentrer. Celui-ci posait les questions à l'oracle (...) Dans tout le temple, il y avait des offrandes de fruits natifs, dans des paniers curieux, accrochés aux murs et aux morceaux de bois. Le prêtre s'en nourrissait, partageant les restes avec les paysans et leur assurant la bénédiction de leurs récoltes. Les prêtres ramassèrent les os, avec les plumes et les ornements, les emportant silencieusement au village, sans que personne ne le sût. (Montoya, 1639/1985 : 52 et 104-105).

Montoya continue en disant qu'après avoir rencontré un temple récemment abandonné (car les Indiens avaient été avertis des objectifs des prêtres) et après avoir escaladé des montagnes et des gouffres, il aperçut un autre temple où l'on pratiquait aussi le culte des os. Montoya (*ibid.* : 106) affirme encore qu'il rencontra un indien qui lui dit que les corps de deux chamanes avaient demandé à être retirés du premier temple pour être transportés au second, ou vers un autre local plus sûr et lointain. L'Indien affirma à Montoya que « le corps vénéré dans ce temple-là commença à crier, suppliant qu'on l'enlève de là, 'emportez-moi d'ici', disait-il, 'retirez-moi de cet endroit parce que ces hommes méchants viennent me chercher afin de me brûler' ». Les Indiens s'enfuirent alors avec les corps dans la forêt, essayant de les éloigner de la haine des prêtres qui les poursuivaient. Lorsque

²³⁶ D'après Cadogan (1955 : 2 et 1951 : 197), les Mbya du Paraguay conservent les os des chamanes morts, car ils croient que ceux-ci pourront ressusciter pour entraîner le groupe à la recherche de *Yvy mara ey*. L'auteur cite comme exemple le mythe de *Takua Vera*, très connu chez les Mbya actuels, qui rapporte le culte des os (qui sera analysé dans ce chapitre et à la fin de cette thèse). Rappelons qu'à partir de l'analyse de documents historiques, Métraux (1979 : 74) signale également le culte des os chez les Tupinambas du XVI^e siècle.

Montoya et son compagnon furent réunis au groupe, presque tous les Indiens s'enfuirent, sauf deux qui essayèrent d'attaquer les prêtres qui résistèrent et arrivèrent à les capturer. Montoya (*ibid.* : 106) dit encore: « nous ouvrîmes les hamacs et aperçûmes quelques os... revêtus de plumes... Un des corps était celui d'un grand mage, très ancien, et l'autre, on l'avait encore vu vivant, lors de notre premier passage dans cette province, d'après son aspect, il devait avoir 120 ans ». Ce Jésuite (*ibid.* : 109) termine en disant qu'en arrivant à la Mission, il fit avec d'autres prêtres un grand feu où ils brûlèrent les os de tous ces chamanes, en présence de la communauté guarani. Dès lors, ceux-ci commencèrent à cacher ce rituel important, construisant de petites maisons de culte à l'intérieur des forêts. Montoya (*ibid.*: 54) parle aussi de la conception de mort et du type d'enterrement pratiqué par les Guarani de la période de la conquête: « Les guarani croyaient que l'âme des morts les accompagnait dans leur tombeau, mais de manière séparée. Ainsi, beaucoup d'entre eux enterraient les morts dans de grandes urnes ou entailles, une assiette à la bouche, enfoncée jusqu'à la gorge, pour que l'âme y fût bien accommodée. Et lorsqu'on enterrait les chrétiens sous terre, une petite vieille à l'air dissimulé, munie d'un petit et curieux tamis, l'agitait dans la sépulture, comme pour en retirer quelque chose. Les Indiens disaient que c'était une façon de retirer l'âme du défunt pour qu'elle ne pérît pas avec le défunt²³⁷.

Actuellement, les Mbya évitent radicalement de parler du culte des os, mais on sait qu'il est encore pratiqué. Selon nos informateurs, ce rituel se passe ainsi: le corps est enterré jusqu'à sa putréfaction et exhumé après quelques mois. Les os, *yvyra'i kaga*, sont lavés à l'eau courante d'une rivière ou d'une source jusqu'à en retirer toute la chair²³⁸, et déposés dans une boîte en cèdre²³⁹ ou bambou, fabriqué spécialement pour cela. Cette boîte restera dans l'*opy* afin que les os soient vénérés à travers les danses et les chants (voir aussi Cadogan, 1950b : 242-243), jusqu'à ce que le chamane (ou les chamanes) responsable du rituel reçoive un message des Dieux annonçant la résurrection de l'âme. Selon un de nos informateurs, « quand un Indien meurt, il va au ciel, mais son corps reste sur terre, et

²³⁷ Pour le rituel de la mort chez les Mbya voir Litaiff (1996 : 96-97). Dans ces pages nous décrivons en détail la cérémonie d'enterrement d'un enfant mbya. Rappelons qu'un Mbya ne pourra être enterré dans un cimetière de sa communauté que s'il meurt dans les limites du village, au contraire (si par exemple il meurt dans un hôpital) il devra être enterré dans un cimetière de Blancs (et son âme aura plus de difficultés à atteindre la terre sans mal).

²³⁸ Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, pour les Mbya le cèdre, ou *Yguary*, est très sacré, car c'est l'arbre de l'immortalité, par où descendent les « paroles-âmes » des Guarani. Selon le cacique mbya du village de Bracui (Rio de Janeiro), « quand l'esprit vient sur terre il descend d'abord dans le cèdre. S'il n'y a pas de cèdre l'esprit se trompe d'endroit! ».

²³⁹ Pour les Mbya, actuellement le sang et la chair sont contaminés par les aliments (et par les mauvaises habitudes) des Blancs. Ainsi on doit en retirer les os qui sont la véritable charpente de l'être humain, ils font que l'homme soit érigé (ce qui pour les Guarani signifie être vivant): « le sang et la chair qui restent polluent la terre » qui devra alors être détruite pour être refaite » (voir chapitre sur les mythes).

seul le corps reste sur terre, dans le *yvyra'irupa* ou *yvyra'kuarenda*, c'est-à-dire le cimetière, les os, on les appelle *ikaingue*. Alors Dieu va le renouveler et il revient sur terre. C'est comme ça, le corps reste sur terre, l'os va au ciel pour que Dieu le renouvelle. Quand l'indien meurt, il est enterré par l'*opygua*. Alors on doit faire une boîte de bambou... et après emporter le corps pour qu'il prie. On doit toujours suivre le *Nhanderu Tenonde*, on doit prier jusqu'à ce qu'il se lève, alors il se remet à vivre dans l'os. Si on ne fait pas exactement comme le veut *Nhanderu*, le mort ne revient plus. Aujourd'hui c'est plus difficile, car presque tout est changé ici sur terre. Autrefois, les *opygua* parlaient toujours avec Dieu, qui leur a dit qu'il reviendrait tous les ans 2000 pour ressusciter ceux qui étaient encore morts, c'est pour ça qu'il n'y a presque plus d'os du Guarani ».

Les principaux auteurs des études sur les rites sont A. Van Gennep (1909), qui employa pour la première fois l'expression « *rite de passage* »²⁴⁰; et V. Turner qui apporta aussi des contributions centrales pour l'élaboration des modèles déterminant les types et les phases du rituel, en analysant leur signification. Afin d'étudier le rituel en lui-même et pour lui-même, de comprendre en quoi il constitue un objet distinct de la mythologie et de déterminer ses caractéristiques spécifiques, Lévi-Strauss (1971 : 598), le troisième nom important pour les études de rite, soutient que le mythe peut apparaître sous deux modalités bien différentes: 1. explicites - récits, œuvres (complètes) de plein droit, comme une littérature; et 2. implicites - qui n'existent qu'à l'état de notes ou de fragments: « au lieu qu'un fil conducteur les rassemble, chacune reste liée à telle ou telle phase du rituel... et c'est seulement à l'occasion d'actes rituels que ces représentations mythiques se trouveront évoquées ». Les mythes implicites sont donc des fragments de discours, « solidaires de constructs non linguistiques, ils perdent toute affinité avec la langue parce qu'ils consisteraient en paroles sacrées - inintelligibles pour le vulgaire ou provenant d'une langue archaïque que personne ne comprend plus... ». Enfin, selon lui, la mythologie explicite et implicite constitue deux modes distincts d'une réalité identique. Critiquant des théoriciens du rituel comme V. Turner et Leach, Lévi-Strauss affirme que ceux-là, ainsi que d'autres auteurs, ne distinguent qu'occasionnellement ces deux modes d'existence de la mythologie. D'après l'auteur:

Au lieu, donc, de traiter ensemble les problèmes posés par les mythes, explicites et implicites,

²⁴⁰ Van Gennep soutient que les rites de passage s'emploient à séparer des individus ou des groupes d'individus d'un statut pour les agréger à l'autre. Donc, tout individu passe par plusieurs statuts au cours de sa vie et les transitions sont fréquemment marquées par des rites diversement élaborés selon les sociétés. D'après l'auteur, les rites présentent d'un point de vue formel, une structure ternaire associant « une phase de séparation où l'individu sort de son état antérieur; une phase de latence, où l'individu est entre deux statuts; et une phase d'agrégation, où la personne acquiert son nouvel état ». (J.C. Muller, 1986 : 630-633)

et de faire des rites l'objet d'une étude séparée, ils placent la coupure entre la mythologie explicite d'une part, à laquelle ils réservent arbitrairement le nom de mythologie, et d'autre part les gloses ou exégèses du rituel (...) sont cependant de l'ordre du mythe (...) (critique) ils réunissent et confondent (la mythologie implicite) avec les rites proprement dits (...) En prétendant, au départ, donner du rituel une définition spécifique qui le distingue de la mythologie, on commence par laisser dans le premier toutes sortes d'éléments qui appartiennent en fait à la seconde (la mythologie), on mélange tout, et on se retrouve en fin de compte dans une confusion (...) (donc) il convient (...) d'en détacher (du rituel) d'abord toute la mythologie implicite qui adhère au rituel sans en faire réellement partie, c'est-à-dire des croyances et des représentations qui relèvent d'une philosophie naturelle au même titre que les mythes... (Lévi-Strauss, *ibid.* : 598)

Lévi-Strauss (*ibid.* : 600-601) affirme encore que tout le rituel consiste en paroles sacrées; en actes, comme en gestes corporels; et en objets diversement choisis et manipulés, les trois hors du langage; cela diffère de la mythologie implicite qui est dans le langage. Alors, l'auteur souligne trois questions centrales pour les études des rites: de quelle manière distinctive parle-t-on?, comment gesticule-t-on? et, quels critères président au choix des objets et à leur manipulation? Selon lui, les gestes et les objets ont une « fonction pratique ». Ceux-là remplacent des paroles, étant donné que chacun « connote un système d'idées », et en les utilisant, le rituel condense sous forme concrète et unitaire des procédures, qui, sans cela, seraient discursives. Le rituel substitue plutôt les gestes et les choses à leur expression analytique:

...on s'abstiendra de rechercher ce que disent (...) (mais oui) comment elles disent (...) (ou comment elles font, car) s'applique aussi au choix et à la manipulation des objets comme à l'exécution des gestes (...) le rituel fait un appel constant à deux procédés, d'une part le morcellement (attribue des valeurs discriminatoires aux moindres nuances (...) taxonomies (...) la droite ou la gauche, le haut ou le bas (...) de même pour le discours) d'autre part la répétition (...) Du morcellement (...) se ramène à (...) de répétition (...) qui constitue en quelque sorte sa limite. Des différences devenues infinitésimales tendent à se confondre dans une quasi identité (...) correspondant chacun à un grand découpage de l'univers et de la société (...) (sont) complémentaires (...) En morcelant des opérations qu'il détaille à l'infini et qu'il répète sans se lasser, le rituel s'adonne à un rapetassage minutieux, il bouche des interstices, et il nourrit ainsi l'illusion du continu à partir du discontinu. Son souci (...) de répéter par le morcellement, et de multiplier par la répétition, les plus petites unités constitutives du vécu (...) garanti contre toute coupure ou interruption (...) l'opposition entre le rite et le mythe est celle du vivre et du penser, et le rituel représente une abâtardissement de la pensée consenti aux servitudes de la vie (...) Cette tentative éperdue, toujours vouée à l'échec, pour rétablir la continuité d'un vécu démantelé sous l'effet du schématisme que lui a substitué la spéculation mythique, constitue l'essence du rituel... (Lévi-Strauss, *ibid.* : 600-603).

On a vu ci-dessus qu'au cours du rituel nocturne du *poraei*, le chamane récite des mots qui appartiennent aux « mythes sacrés » ou la « mythologie ésotérique » mbya (le *Ne'eng pora tenonde* et le *Ayvu rapyta* - voir les chapitres sur la religion et sur les mythes). Ces mots parlent de la création de l'univers, de l'esprit humain et de la nécessité de la préservation de *teko*. Les chamanes guarani

pratiquent également le rituel de guérison en récitant des passages de ces mythes, réaffirmant leurs croyances et établissent des relations entre les mythes et leur vécu. C'est l'efficacité des symboles rituels qui garantit la liaison entre mythes et réalité. Selon Lévi-Strauss (1958 : 17, 218 et 221-223)²⁴¹, « que la mythologie du chamane ne corresponde pas à une réalité objective est sans importance: le malade y croit, et il est membre d'une société qui y croit... l'efficacité symbolique consisterait précisément en cette 'propriété inductrice' que posséderaient, les unes par rapport aux autres, des structures formellement homologues pouvant s'édifier, avec des matériaux différents, aux différents stades du vivant: processus organiques, psychisme inconscient, pensée réfléchie ». Ainsi, les « transformations des détails du mythe a-t-elle pour but d'éveiller une réaction organique correspondante. C'est donc l'efficacité symbolique qui garantit l'harmonie du parallélisme entre mythe et opérations », car celle-là fait que le mythe se transforme en croyances collectives, qui peuvent établir des habitudes d'action²⁴². Des anthropologues comme V. Turner (cité par Muller, 1986 : 633) soulignent l'aspect communicationnel du rite. L'auteur voit le rite comme un discours (ou un « méta-discours ») que la société tient sur elle-même tant à travers les exégèses qu'en donnent les intéressés que par les actes qu'ils accomplissent. Pour Turner (*ibid.*) les symboles rituels communiqueraient aux participants et aux spectateurs un message précisant les valeurs plus centrales de la société. Sur ces questions R. Crépeau se demande comment les pratiques rituelles contribuent à la transmission de valeurs normatives et à la transformation d'acteurs sociaux, en suggérant que:

...pour décrire le cérémonialisme dans les sociétés humaines, nous avons avantage à considérer la société du point de vue de l'interaction communicationnelle des agents linguistiques constructeurs qui la composent (...); interaction qui se caractérise par une indétermination découlant du fait que le sens est quelque chose que les agents construisent dans le but de créer un ordre dans le flux de l'expérience. Au niveau des interactions quotidiennes, cette indétermination laisse place à l'existence réelle ou potentielle de variation libre, de dérive sémantique et de multivocité. (Crépeau, 1993 : 80)

Comme le mythe est une sorte de « méta-langage », Lévi-Strauss considère le rite comme un « para-langage » puisque la relation sémantique de la langue y est remplacée par une croyance sur la pratique en soi. En ce sens, on peut dire que l'ignorance de la signification des symboles rituels par les participants dans certains contextes ne pose plus de problème, si l'on pose que ce qui importe

²⁴¹ Dans *Structure et dialectique* (*ibid.* : 257-266), l'auteur analyse la relation entre mythe et rite, et il observe que: « il faudra renoncer à chercher le rapport du mythe et du rituel dans une sorte de causalité mécanique, mais concevoir leur relation sur le plan d'une dialectique, accessible seulement à la condition de les savoir, au préalable, réduits l'un et l'autre à leurs éléments structuraux ».

²⁴² Bourdieu (1994 : 124) affirme que l'efficacité symbolique met en œuvre un accord social sur le sens du monde.

c'est l'accord tacite sur un usage contextuel des objets, des gestes, de la parole, et de la musique. Le rituel « ne possède pas comme caractéristique de communiquer un message, au sens de la théorie classique²⁴³, mais plutôt d'impliquer... et de rendre manifeste... la volonté de communiquer des interlocuteurs par le respect mutuel de certaines règles socialement reconnues » (Crépeau, 1993 : 93). Alors, ce qui est le plus important dans le rite, c'est la reconnaissance, par le sens commun, du pouvoir des symboles et la nécessité de les utiliser: « c'est comme si, dans le monde symbolique, se réalisait un consensus *phatique*: on n'est pas d'accord sur ce que le symbole veut dire mais on est d'accord pour lui reconnaître un pouvoir sémiotique » (U. Eco, cité par Crépeau, *ibid.*). La « force centripète » du symbole nous renvoie à la dynamique des jeux de pouvoir existant entre les acteurs sociaux. Sur cette question l'auteur affirme:

...la dynamique sociale sur laquelle le rite opère une recatégorisation en classes axiologiques, surmontant la segmentation et la mutivocité de la pragmatique quotidienne dans une tentative jamais achevée de stabilisation du social et de la lutte contre la différenciation des usages. Si on peut affirmer que le rite constitue un processus de motivation du social au sens où il met en scène une représentation idéalisée des normes et des règles - qu'il réactive et définit à la fois - devant régir les rapports d'interaction des acteurs, c'est cependant en tant que tentative d'établir une régularité dans un monde social qui n'est que construction, négociation et indétermination, bref où la continuité du vécu n'a rien d'univoque, qu'il faut décrire son action. (Crépeau, *ibid.* : 93-94)

Lévi-Strauss (1964 : 343) soutient que le mythe « tourne résolument le dos au continu pour découper et désarticuler le monde au moyen de distinctions, de contrastes et d'oppositions » au contraire du rite qui part des unités discrètes qui lui sont imposées par cette conceptualisation préalable du réel ... court après le continu et cherche à le rejoindre, bien que la rupture initiale opérée par la pensée mythique rende la tâche impossible à jamais ». Lévi-Strauss veut que le rituel soit en partie une réaction spontanée au vécu: « Le rituel n'est pas une réaction à la vie, il est une réaction à ce que la pensée a fait d'elle... il répond à la façon dont l'homme pense le monde ». Nonobstant, Crépeau (1993 : 81), affirme que: « le mythe ne signifie pas l'esprit mais utilise le découpage linguistique du monde (ex. les classifications animales) pour fonder une réflexion sur le système des rapports humains dans un discours de nature idéologique constituant le matériau du rite ». Le mythe du déluge introduit le rituel du *poraei*, car dansant et chantant, *Karai Joupie* et son épouse (qui est sa tante paternelle) réussissent à s'élever en emmenant leur corps, jusqu'à *Yvy mara ey*. Comme on a vu auparavant, au cours du rituel de guérison et des prières nocturnes (le *poraei*) le chamane guarani récite des mots qui appartiennent, selon nous, à la mythologie « ésotérique » des *Mbya*. Comme Lévi-

²⁴³ Dans son texte sur la cérémonie de la *guayusa* et le dialogue rituel, Crépeau (1993 : 93) souligne que tout

Strauss (1971 : 561) l'a souligné, le mythe instaure la discontinuité, mais celle-ci prend appui sur un ordre sous-jacent, un continu, que le mythe décrit pour aussitôt l'abolir. Le mythe va du polyadisme (le discontinu ou le discours) au monisme (ou le continu) pour atteindre encore une fois le polyadisme social (comme exemple: le mythe mbya qui raconte la création de *Nhanderu Tenondegua*); par contre le rite part du polyadisme pour essayer d'atteindre le monisme. Selon Lévi-Strauss (1991 : 113), la mythologie suppose donc une théorie du rituel, qui, à son tour, a pour origine et pour condition un retour de l'homme à la nature. Le rituel fait appel à des événements antécédents narrés par les mythes implicites, qui invoquent un état chronologiquement antérieur à un phénomène social ou naturel: « de son côté, le mythe se situe dans un autre domaine, historique ou cosmologique, et fait appel à des phénomènes d'une autre nature que les pratiques qu'il situe par rapport à l'ordre sous-jacent qu'il énonce » (Crépeau, 1994 : 156). Le rite devient pour les Mbya, « le lieu où se situent l'ordre sous-jacent permettant d'organiser l'interprétation et de trancher une question mettant en jeu la signification d'un énoncé mythologique ». Ainsi que leurs mythes, les Mbya considèrent le rituel du *poraei* comme un des axes de leur identité qui cherche à affirmer son unité devant la société nationale²⁴⁴. À travers leurs mythes et leurs rites les Mbya contrôlent l'imperméabilité de leurs frontières, cherchant leur capacité maximale, réaffirmant leurs croyances, et établissant des relations entre leur idéologie et leur vécu. Enfin, selon Lévi-Strauss (1983 : 259), la fonction propre du rituel est de préserver la continuité du vécu. En essayant de briser les limites qui organisent le discontinu, les belles paroles des *opygua*, le rythme des *mbaraka* et des *takuapu* se rapportent à la continuité mythique initiale, les temps où les « fils de *Nhanderu Tenondegua* » vivaient *mara ey*, « sans maux ».

4.10 La médecine: les plantes et les esprits

Selon nous, outre les aspects matériels, les maux qui affectent la santé des Mbya sont étroitement liés à leur cosmologie. Il y aurait donc un double aspect de la maladie et de la thérapie chamanique. Dans un rituel, « après avoir assuré le retour de l'âme, le chamane peut sucer la partie atteinte pour en extraire le mal du corps du malade, le matérialiser et l'exhiber. Pour atteindre l'efficacité thérapeutique, le chamane offre à son patient un discours et un spectacle, qui décrit leurs rencontres

glissement sémantique peut même s'avérer fatal à la poursuite de la communication.

avec les êtres du monde-autre, ses gestes, ses dire sont des métaphores du processus de guérison... la maladie est extraite du corps du malade... qui est amené ainsi à interpréter à nouveau son état » (Perrin, *ibid.* : 67-70). Pour Lévi-Strauss (1958), l'« efficacité symbolique », comme on l'a vu, viendrait de la « propriété inductrice », à travers l'homologie de structure entre le chant et le processus physiologique; donc une homologie de structure entre l'organique et le mythique. Selon Perrin (*ibid.* : 71-72), les actes et les chants dans un rituel de guérison expriment la lutte du chamane contre les puissances malignes et les éléments pathogènes, désignant aussi le retour de l'équilibre et des principes vitaux. Dans cette situation, les gestes et les dire des chamanes sont souvent de véritables « métaphores du processus de guérison ».

Comme on l'a vu au début de ce chapitre, tous les malheurs, y compris les infirmités, sont des conséquences de *teko achy*, la façon imparfaite d'être, les « mauvaises » actions de l'individu qui ne suit pas *teko poram*, les « bonnes habitudes », qui est la « façon d'être Guarani ». Etant donné que beaucoup de Mbya n'observent pas les lois du groupe, actuellement *teko achy* s'est beaucoup développé par rapport à *nhe'eng*, le côté divin de l'esprit humain, augmentant ainsi les maux qui les affligent, qui peuvent être de plusieurs natures, comme des problèmes sociaux, des cataclysmes et des épidémies. Cependant, comme il leur paraît illicite que leurs fils restent sur terre exposés aux effets pernicieux *teko achy*, sans aucun moyen de défense, les Dieux révélèrent aux Guarani les *poam reko achy kuery*, « remèdes pour les imperfections »: « ...los medicamentos para combatirlas fueron divulgados a la humanidad por los dioses. Nande Ru Pa'i Rete Kuaray - nuestro Padre, el Señor del cuerpo resplandeciente como el Sol - hijo del Creador de la tierra en que vivemos y de una mujer Mbya-guarani, al abandonar la tierra y dejar al hombre para que labrara su propio destino, divulgo a sus hijos los hombres, las virtudes terapéuticas de todas las yerbas medicinales y otras sustancias medicamentosas » (Cadogan, 1949 : 25). En cueillant des herbes médicinales, le Mbya invoque toujours *Pa'i Rete Kuaray*, car, comme il est considéré par les Mbya « le père de la culture Guarani »²⁴⁵, il est aussi le fondateur de sa médecine. Dans la seconde décennie de ce siècle, Cadogan (*ibid.* : 26) remarqua chez les Mbya du Paraguay, dans des villages proches de la région où Montoya construisit une de ses Missions, une prière très semblable à celle rencontrée aujourd'hui chez les Mbya du littoral: « Bien, Padre mio, siendo tu el que concibio las costumbres de los que portariam el emblema de la masculinidad y el emblema de la feminidad²⁴⁶ en la morada terrena, y que concibio los

²⁴⁴ Sur la question de l'identité sociale des cultures indigènes, voir Crépeau (1994) et Litaiff (1996).

²⁴⁵ Selon les Mbya, c'est *Kuaray* lui-même qui transmet à ses fils ces règles de conduite (ou *teko kuery*).

²⁴⁶ Les *jeguakavas* et les *jchukavas* sont les ornements de tête en plumes pour les hommes et les femmes, respectivement. Cela se réfère aux Mbya choisis ou aux fils préférés de dieu (car ce sont eux qui portent ces ornements).

remédios para los males producidos por teko achy kuery, a ti me encomiendo al coger este remedio, para que tus numerosos enviados hogan que sea eficaz ».

En ce qui concerne les autres peuples qui font partie de la famille linguistique, les Guaraní sont probablement ceux qui accumulèrent le plus de connaissance sur la qualité thérapeutique de certaines de végétaux de leur écosystème (Noelli, *ibid.*). Comme nous l'avons vu auparavant, dans le chapitre sur l'écologie guarani, Cadogan (1955 : 10) classa plus de 400 noms de plantes utilisées par les Guaraní du Paraguay, dont 198 médicinales. On a vu également, dans le même chapitre, que Martinez-Crovetto (cité par Noelli, *ibid.* : 241) écrivit qu'un groupe de Mbya-guarani connaissait presque la moitié de la flore de la région où il vivait, employant 438 plantes des 639 connues, dont la plupart étaient médicinales et alimentaires. Les Mbya dénomment leurs médicaments *poam reko achy kuery* (ou simplement *poam kuery*, « nos remèdes »), qui, dans la plupart des cas, sont préparés sous forme d'infusion ou de thé à partir de feuilles, racines, tiges de plantes ou troncs d'arbres²⁴⁷. Nos informateurs décrivent quelques uns des principaux remèdes de la forêt des Mbya du littoral brésilien et parlèrent de la relation entre les maladies et le contact avec l'homme blanc :

Quand j'étais enfant, et que j'étais dans la forêt, que je commençais à tousser, avec de la fièvre, mes grands-parents faisaient un médicament utilisant le *Guiné ou Pipi'i* (*Petiveria Alliaceares*), la pelure de la racine mélangée avec la graisse de *Aguara'i*, le Chien sauvage. C'est une sorte d'onguent qu'on se met le soir, avant d'aller dormir, sur la poitrine. Le matin je n'avais plus de fièvre, je me sentais bien à nouveau. Cette herbe c'est aussi pour la grippe, les maux de tête et la fièvre. Les *opygua* l'utilisent pour extraire des bêtes, des pierres etc., que les sorciers envoient. *Ipadjuku'a*, sert à diluer les sécrétions, c'est fait avec le *itchonguy*, un bois dont on retire la couche externe, j'ai un arbre ici. Quand j'avais 12 ans, j'ai eu le *Mbiru'a*, la rougeole, mes grands-parents ont fait un médicament avec la *graxa de kaapiva*, qui est Capivara, ou *karpintchu*, celui de l'eau, il y a deux noms en guarani, on ne prend qu'une cuillerée à thé et ça sèche, ça guérit. Capivara est le meilleur remède du monde pour les anciens, mais les nouveaux ne le savent pas, aussi, ils ne s'en servent jamais, ils ne se servent que des médicaments des Blancs. Il y a aussi le *Pindo ropo*, pour la vessie. La semaine passée j'en ai donné à ma femme, elle avait mal et de la fièvre. Quand on a des pierres au rein, les *opygua* retirent cette pierre qui vient de la terre, alors on peut prendre aussi ce médicament, c'est pour ça aussi, elle se défait toute seule²⁴⁸. Mais aujourd'hui il y a beaucoup de choses différentes, maintenant avec le *teko achy*, nous mourons, avant il n'y avait pas de *teko achy*, aujourd'hui la plupart des *opygua* en ont, celui qui n'en a pas veut aller à *Yvy mara*

²⁴⁷ Quelques-uns de ces remèdes ne seront pas révélés, à la demande des Mbya, qui les considèrent « très sacrés ». Cette pratique de garder secret est un autre exemple de l'institution du *jakore*, c'est-à-dire que lorsqu'il s'agit d'un thème tabou, les Mbya changent de sujet et ne nous renseignent pas sur leur pharmacologie. Nous avons assisté plusieurs fois à cette attitude lorsqu'ils étaient face à des agents de santé, des religieux, des chercheurs ou des curieux. Augusto da Silva nous relate un mythe sur l'origine de l'interdiction de certaines herbes médicinales : « Un vieux *opygua* n'arrivait pas à guérir un malade, alors le Dieu est venu, *Nhanderu*, lui montra chaque herbe avec son indication. Mais *Nhanderu* lui dit de ne jamais rien dire, ni au Jurua ni aux autres Indiens ». Les prières de guérison proférées par les chamanes sont également gardées secrètes.

²⁴⁸ Nimuendaju (1987 : 92) parle de la conception guarani des affections aussi comme quelque chose de matériel que les chamanes doivent retirer du corps du malade (nous y reviendrons).

ey. C'est après le Jurua qu'on a eu tout ça, parce qu'aujourd'hui on ne prie plus, c'est pour ça qu'on devient *teko atchy*. Parce que avant avec *Nhanderu nhembo'e*, on ne mourait pas, mais on n'y arrive plus. Se marier à un Blanc, prendre une femme qu'on ne connaît pas, c'est *teko atchy* aussi. Avant, il n'y avait pas de maladies, aujourd'hui il y en a. *Teko poram* c'est quand la personne a un bon comportement, quand elle ne reste que dans son village avec la famille, prie beaucoup. Mais *teko atchy kuery* c'est mauvais, ça apporte la maladie. Il y avait une indienne de ma famille, fille de mon oncle, qui est morte du SIDA dans le village de Corveta. Elle avait 25 ans mais était déjà sur la route, elle a habité à la ville de *Itajai* pendant 9 ans, elle a fini par attraper la maladie du Blanc. On ne savait rien sur cette maladie, jusqu'à ce qu'elle l'attrape. Mais je sais qu'il y a des *opygua* qui connaissent des médicaments pour tuer toutes les bêtes du sang, mais personne ne peut le dire²⁴⁹». (Artur Vera, Morro dos Cavalos)

Cette liste contient quelques unes des herbes médicinales les plus importantes rencontrées dans tous les villages mbya du littoral (non mentionnées ci-dessus - voir photos en annexe)²⁵⁰:

Tableau III : Les herbes médicinales

- 1- *Pegua'o pytam* (Crête du coq, *Celosia cristata* L.) - plante à la fleur rouge, le thé de la fleur et de la racine guérit la migraine.
- 2- *Kutua poam* ou *Jakare ruguai* (Carqueja, *Pulchea* sp.) - arbuste aux petites feuilles vertes, le thé de ces feuilles guérit les gripes, la toux et la pneumonie.
- 3- *Memby vendja* - contraceptif masculin et féminin.
- 4- *Mandarim* (*Tangerina* ou *Vergamota*) - faire le thé avec les feuilles pour guérir la grippe et la bronchite.
- 5- *Lurano* (Pêssego) - cueillir seulement les vendredis et faire le thé avec 12 feuilles, pour la migraine.
- 6- *Djuacy'i* (*Blepharocalyx salicifolius*) - plante petite et verte, faire l'infusion avec la racine pour la diarrhée et les douleurs d'estomac.
- 7- *Jagua pinda* ou *Yvyra'i* (probablement *Capparis* sp.) - plante petite et verte, le thé fait avec la racine empêche de vomir.
- 8- *Pyno guaçu* (Urtiga) - petit arbuste aux épines sur la tige, mettre toute la plante, avec la racine dans l'alcool pour guérir les rhumatismes, les inflammations aux reins et à la vessie.
- 9- *Pakoa* (Banana) - retirer la tige molle et blanche de l'arbre, le matin, presser jusqu'à obtention d'une pâte puis mélanger avec une cuillère de miel, prendre pendant 6 jours, 3 fois par jour contre la toux très forte (tuberculose).
- 10- *Yva'um* (*Cedrela fissilis*) - petit arbuste vert, faire le thé avec les feuilles, prendre un demi verre par jour, pour aider lors de l'accouchement, lorsque l'enfant a des difficultés à naître (augmente la dilatation vaginale).
- 11- *Yvoty dji* (*Oenothera mollissima* ou *Gossypium* sp.) - fleur petite et jaune qui pousse sur un petit arbuste, on doit mâcher une petite quantité de cette fleur (quatre ou cinq), et frotter 4 ou 5 feuilles sur le visage et les paumes des deux mains. Ça sert à éviter les conflits avec la famille et la communauté, calmer les chiens, et les « hommes et femmes nerveux ».
- 12- *Vervena* (Gervao, *Bulbostylis capillares*) - plante petite aux feuilles vertes fines et longues, faire du thé avec les feuilles pressées, chauffer dans l'eau sans faire bouillir. Utilisé exclusivement pour les adultes, indiqué pour les maux de tête et la diarrhée.

²⁴⁹ Les Mbya cachent l'identification d'une herbe qui, selon eux, est capable de tuer plusieurs sortes de virus, inclut celui du SIDA.

²⁵⁰ Pour identifier les herbes nous utilisons la définition fournie par les Mbya, qui affirment que la majorité de leurs médicaments sont très sacrés. Donc, seulement quelques unes de ces herbes ont ici leur nom scientifique. Dans le chapitre sur l'écologie guarani, on peut rencontrer l'identification de quelques unes de ces herbes. Ici on n'a pas inclus les herbes déjà citées ci-dessus comme la Guiné.

- 13- *Para para'i* (*Phyllanthus sp.*) - plante petite et verte, contraceptif féminin, faire le thé avec l'écorce de la tige et de la racine, prendre une tasse trois fois en un seul jour. Après, il ne faut pas prendre de café ni de sucre pour ne pas annuler son effet. Cela agit durant 5 ans, et si ingéré plus d'une fois peut provoquer la stérilité.
- 14- *Guapo'y* (*Ficus sp.*) - grand parasite aux feuilles larges, vertes et marrons, qui pousse sur un autre arbre, provoquant sa mort par écrasement. Retirer la sève blanche à la nouvelle lune et s'en mettre sur les poignets, genoux et chevilles, « comme ça, le *Sondaro* est beaucoup plus fort, presque imbattable dans les luttes. Il n'attrape jamais de maladies et lors de l'enfance, grandit plus. Les femmes aussi peuvent l'utiliser ». On peut en faire aussi un thé avec une partie du tronc.
- 15- *Yxongy* (*Solanum américainun*) - arbre de taille moyenne, avec beaucoup de branches sortant du sol. Presser l'écorce et la mélanger à de la graisse de poule, cela devient rougeâtre. Usage topique contre la pneumonie, la frotter contre la poitrine.
- 16- *Araça* (*Psidium sp.*) - arbre, faire un thé avec ses feuilles vertes pour soigner les maux de ventre et la diarrhée.
- 17- *Guavirova* ou *Guavira* (*Camponanesia rhombea* ou *Camponanesia xanthocarpa*) - arbuste aux feuilles vertes et larges (généralement, on plante des bananiers à ses côtés). Presser les feuilles jusqu'à l'obtention d'une pâte, usage topique, anti-champignons, à l'effet déodorant.
- 18- *Adjaka poam* ou *Tedju Ka'a Yvate* (*Polisala panculata*) - plante grimpante fine et verte, utilisée pour séduire quelqu'un ou éviter des conflits: « cueillir le jeudi, répétant le nom de la personne. Après, la mettre dans un papier et le vendredi suivant, à six heures, presser la plante et la mélanger avec la salive, répétant encore une fois le nom de la personne. Ensuite, rencontrer cette personne et causer. Répéter le vendredi suivant et ensuite, jeter tout dehors. On peut utiliser aussi une petite branche, seulement le vendredi pour parfumer et attirer une amoureuse » [son usage est interdit car il peut être utilisé dans la sorcellerie - nous n'avons pu obtenir plus de détails]. Les Mbya frottent leur artisanat avec cette plante pour en faciliter la vente.
- 19- *Vacapy* (*Pata-de-vaca*, *Tanasetum vulgare*) - petite plante aux feuilles vertes et larges, utilisée contre les inflammations en général.
- 20- *Ka'are* (*Guaco*, *Micania sp.*) - plante petite et verte, faire une infusion de ses feuilles contre les douleurs d'estomac.
- 21- *Koram Ka'a* (*Phylloanthus sp.*) - plante petite et verte, utilisée pour séduire les personnes, « le jeudi, cueillir, en cueillir deux, répétant le nom de la personne à séduire, bien la presser et la laisser dans l'eau. Le vendredi matin, se laver le visage avec cette eau à ne faire qu'une fois, et après, jeter. Lors de la première rencontre, la personne ne va pas vous aimer, mais à la seconde, bien et va dire: « L'autre jour je ne t'ai pas aimé(e), mais maintenant bien ». Alors vous devez lui dire que vous ne la voulez plus, mais le lendemain vous lui dites que vous l'aimez et elle voudra rester avec vous [en général, les Mbya n'aiment pas cette herbe car elle peut être utilisée aussi en sorcellerie].
- 22- *Da'urandi* ou *Djarandi* (ou *Jaborandi*, *Piper sp.*) - plante petite aux feuilles vertes et larges, on peut la mâcher crue ou la brûler directement sur le feu et ensuite la mâcher. Utilisée contre la toux en général.
- 23- *Karaguata do mato* (*Aloe arborescens*) - semblable à l'ananas, en retirer la partie centrale, la cuire, la presser et la mélanger avec du miel, contre la diarrhée et les vomissements.
- 24- *Tadjy* (Ipê) - contraceptif masculin, en faire un thé avec l'écorce du tronc et le mélanger avec du miel, deux verres par jour, pendant trois jours. Indiqué aussi pour les coliques féminines.
- 25- *Tadjy* ou *Karaguata'i* (*Bromelia sp.*) - parasite utilisée après l'accouchement contre les douleurs. On en brûle quelques feuilles puis on en fait un thé avec le reste. A boire chaud, un ou deux verres pendant trois jours.
- 26- *Djavy randi'i* (probablement *Caloponium sericeum*) - feuille verte large qui pousse sur les pierres. Presser les feuilles avec une cuillère et mettre dans un verre d'eau chaude, attendre quelques minutes et boire un verre quatre fois par jour. Contre la rougeole et la varicelle.
- 27- *Ytchongy* (Açoita cavalo, *Veronia alerpoides*) - plante de taille moyenne aux feuilles vertes étroites et à la tige longue. Faire un thé avec l'écorce seule et en prendre un verre plusieurs fois par

jour, contre la toux.

28- *Poré'u'i* (*Schinus sp.*) - plante petite et verte, en faire un thé de ses feuilles contre les vomissements, usage pédiatrique.

29- *Yvyvadjá rembi'u* (Arueira) - arbre, en faire un thé avec l'écorce contre l'asthme, la bronchite et les toux en général (très sacrée).

30- *Kyryum guaçu* - couper la tige et en retirer l'écorce. Utiliser la sève qui en sort sur les brûlures légères ou graves.

31- *Yvyra nhamandu*, *Yvyra nhe'eng ry* ou *Yguary* (Cèdre) - faire un thé avec l'écorce pour des problèmes cardiaques, le diabète et les inflammations en général²⁵¹.

32- *Yvyra paje* (*Myrocarpus frondosus*) - grand arbre semblable au cèdre, en faire un thé avec l'écorce, pour les reins.

33- *Pengue poam* - parasite vert et fin, en forme de veines, qui pousse sur les troncs des arbres. Presser jusqu'à obtention d'une pâte, à utiliser sur les fractures. Combiné avec le *Yvyra paje*, combat aussi les inflammations rénales, il en existe trois espèces aux mêmes propriétés: *mirim*, *guaçu*, et *'i*.

34- *Tatu ruguai* - petite plante verte, en faire un thé avec la tige, contre les douleurs d'estomac ou gastrite (très sacrée).

35- *Karadja ka'a* (Erva-de-bugiu, *Cyperus sesquiflorus*) - parasite aux petites feuilles vertes qui pousse sur le haut des grands arbres contre les problèmes de cœur comme la tachycardie, et le rhumatisme.

36- *Ambere mboi* (Erva-de-passarinho) - plante grimpante très commune, petite liane verte qui pousse sur le tronc des arbres. En faire un thé, contre les douleurs post- accouchement et les infections utérines (sacrée).

37- *Ype nhandy* (Graisse de canard) - faire bouillir, laisser refroidir, usage topique pour le rhumatisme: « le canard est toujours dans l'eau et n'a jamais de rhumatisme ».

38- *Nhaurandi* (*Anthemis sp.*) - plante de taille moyenne aux feuilles vertes et grandes, en forme de cœur, en faire un thé avec les feuilles, contre la grippe.

39- *Ka'a pi'i kanxim* (Capim citron ou Cidro, *Luziola sp.*) - graminée, en faire une infusion des feuilles, pour les problèmes de sang, a un effet tranquillisant.

40- *Ka'a pi'i'a* (Larme de la Sainte Vierge, *Coix lacryma jobi*) - facilite l'accouchement et sert aussi à tout le système urinaire, broyer les semences, les mélanger aux feuilles et en faire une infusion.

41- *Amba'i pytam* (*Pelophorum dubium*) - arbuste aux feuilles rougeâtres et grandes, mettre dans l'eau chaude et y baigner les enfants pour les calmer quand ils pleurent.

42- *Yvyrapodju* ou *Yvyra rapodju* (Espinheira santa, *Seguieria sp.*) - plante à la racine à l'écorce jaune, mais rouge à l'intérieur. En faire un thé avec l'écorce, pour « nettoyer » l'estomac et le sang.

43- *Amba'i houvy* ou *Yvyra kanti* (Queue de singe, *Capparis sp.*) - plante petite et verte, faire un thé contre la vermineuse.

44- *Ture'um poam* (*Mikania sp.*) - parasite aux feuilles vertes qui pousse sur les arbres, « en faire un thé, mettre sur la tête et en boire un demi verre trois fois par jour, pour les bonnes pensées, contre la tristesse, la mélancolie ».

45- *Cipo rakuam* - (Liane mil hommes, *Chiococca brachiata*), en retirer l'écorce et faire un thé avec la partie inférieure, contre la *ndepe racy*, « douleur à l'estomac », bon aussi contre les inflammations en général.

46- *Taturuguai* - thé pour guérir les douleurs au cœur et à l'estomac (sacrée).

47- *Ka'a votory* (*Hypericum connatum*) - plante de taille moyenne, aux feuilles vertes, aux petites fleurs jaunes, « pour le cœur agité. Calme les chiens, les femmes et les hommes nerveux ».

48- *Yvyra muam* (*Dalbergia variabilis*) - petite plante verte, en faire un thé, contre la fièvre en général.

²⁵¹ Comme on a vu ci-dessus, les auteurs comme Melia (1991 : 47) et Cadogan (1955), qui ont écrit des articles sur le cèdre (déjà identifié auparavant), signalent la grande valeur médicale, religieuse et mythique de cet arbre.

49- *Cipo iro (Aristolachia triangularis)* - parasite des arbres, sous forme d'infusion combat les douleurs d'estomac ou gastrite.

50- *Ka'a um'i (Mamona, Ricinus communis L.)* - plante aux feuilles rouge, à mettre dans l'eau du bain des enfants pour faire baisser la fièvre.

D'après les explications des Mbya, la mythologie justifie le pouvoir des plantes. Timoteo, comme les autres chamanes, nous confia que lorsqu'on cueille une écorce d'arbre pour en faire un médicament, il faut prendre seulement la partie orientée vers le lever du soleil [nous avons pu l'observer lors d'une opération sur un cèdre]:

C'est la partie la plus forte car *Karay* la regarde, alors elle récupère vite, mais c'est un secret. Ici je connais plus de soixante herbes, j'ai déjà guéri beaucoup enfants, mais il y a des gens qui ne me font pas confiance, ils ont peur et courent à l'hôpital. Si on fait confiance à *Nhanderu*, il faut d'abord prévenir l'*opygua*, et si ça ne va pas alors aller à l'hôpital. Mais les médicaments de la forêt, ce n'est pas comme les comprimés, on peut en prendre plus, ça ne fait pas de mal. Ici on ne prend pas de médicaments du Jurua. Autrefois, les bêtes de la forêt venaient ronger l'écorce du tronc de *Yvyra* pour ne pas attraper de maladies. Avant on baignait aussi les enfants dans l'eau avec l'écorce de *Yvyra paje* pour qu'ils ne soient pas malades. Aujourd'hui c'est très difficile, on n'en trouve presque plus, ici il n'y en a presque plus. Quant on prend une écorce pour faire le médicament, il faut que ce soit toujours orienté vers le lever du soleil. C'est *Nhanderu* qui guérit de tout. Si c'est une maladie de Blanc, pneumonie, tuberculose, variole, rougeole, il peut aussi guérir, ça dépend de la prière. Si l'*opygua* prie bien, il guérit tout. Mais ça dépend aussi de la maladie, s'il y en a plusieurs, alors c'est difficile. Si on ne prie pas, si on ne pense pas à Dieu, alors c'est difficile, on devient malade. S'il y a des enfants en bas âge, *Nhanderu* peut les emmener rien que pour montrer qu'il est là, qu'il faut toujours prier, c'est comme ça .

Ronaldo Karai, vingt ans, dit qu'autrefois, seuls les plus âgés et les religieux connaissaient l'existence de ces herbes, et qu'aujourd'hui il existe une préoccupation plus grande de la part des parents dans le sens d'apprendre tout ça à leurs enfants qui, à leur tour, les communiquent aux autres jeunes et enfants. Cette opération, selon les Mbya, basée sur les mythes (voir chapitre sur les mythes guarani) est une sorte de tentative de contrôle et d'unification des informations qui circulent au sein de la communauté, et est souvent réussie.

Même avec la présence active des chamanes et l'usage constant de ces herbes, comme nous l'avons vu précédemment (dans le chapitre sur les villages guarani), presque toutes les communautés mbya et chiripa que nous avons visitées possédaient un poste d'infirmiers, souvent gérée et maintenue par la FUNAI ou par la préfecture municipale. Les villages qui n'ont pas de postes sont visités par des agents des secrétariats municipaux de santé ou le Ministère de la Santé. Comme on l'a vu également, la présence de ces professionnels, si d'une part elle se fait nécessaire actuellement, d'autre part entraîne de grands problèmes chez les Mbya, qui évitent la présence des Blancs dans leurs villages,

surtout en fonction de l'interférence dans les démarches thérapeutiques internes. Les Mbya font une forte distinction entre « maladie d'Indien » et « maladie de Jurua », séparant les infirmités d'origine spirituelle, traitées par l'*opygua*; et les maladies d'origine matérielle, qui doivent être soignées par le médecin blanc. Les « maladies de Jurua », plus fréquentes chez les Mbya du littoral et, selon eux, causés par le contact avec les Blancs, sont: la pneumonie, les gripes, la tuberculose, les bronchites, les troubles cardio-vasculaires, les verminoses, quelques maladies cardiaques, la cécité, les maladies rénales et la dénutrition, très grave chez les enfants. Quelques aînés mbya nous confièrent que beaucoup de ces maladies ont leur origine dans l'usage de « médicaments du Jurua » et dans l'alimentation. Notre informateur Timoteo affirme n'avoir jamais fait usage de l'allopathie et rarement de graisse animale, de sel ou de sucre, et que, pour cette raison, il n'a jamais eu de maladie grave. Les Indiens plus âgés déclarent qu'actuellement les jeunes préfèrent le résultat plus rapide des « médicaments des Blancs » aux herbes des chamanes. En effet, Inácio Eusébio, un vieux guérisseur mbya affirme:

Si c'est une maladie de Blanc, le médecin blanc soigne; mais si c'est une maladie d'Indien, une maladie de l'esprit, seul l'*opygua* arrive à soigner avec les herbes et les prières. Moi j'ai toujours utilisé les médicaments de la forêt faits par l'*opygua*, et je m'en remets, mais il faut avoir la foi, autrement on continue malade, si on croit en *Nhanderu*, alors il aide, mais il faut croire aussi en l'*opygua*. Autrement, il n'y a rien à faire, tout est fini. Le problème, c'est que les plus jeunes ne croient pas beaucoup aux médicaments des Indiens, ils ne connaissent pas bien les thés, les herbes, tout ça. Après ils attrapent la grippe, la migraine et prennent des comprimés du Jurua. Alors ils sont vite guéris, sans même aller dans la forêt pour se procurer des herbes. Il y a des cas où on n'a même pas besoin de remède, mais l'infirmière est là. Si elle n'était pas là, l'Indien prendrait des médicaments avec l'*opygua*. Moi, j'ai habité près des Blancs et je sais qu'ils ont beaucoup de médicaments que les Indiens ont adoptés. Si leurs remèdes étaient si bons, ils n'iraient pas les chercher dans la forêt et nous donner les leurs. Alors l'Indien est toujours malade en prenant des médicaments du Jurua et le Blanc guérit toujours avec le médicament des Indiens, on n'y comprend rien!

Dans une même communauté, plusieurs chamanes peuvent exister, dont l'un est toujours considéré *opygua guaçu* ou « *opygua* principal », c'est l'orienteur et le contrôleur des activités des autres chamanes, ses subalternes. Lorsque se présente une question polémique, c'est celui-ci qui a le dernier mot, cherchant un consensus. Une autre grande différence est que, selon Leonardo, « tout *opygua* a le pouvoir, cependant les uns plus que d'autres. Les plus âgés et ceux qui n'ont jamais commis d'erreur arrivent à concentrer plus de force, les plus jeunes ou ceux qui se trompent davantage, ou n'ont pas bien suivi *nhande reko*, ont moins de pouvoir ». Une informatrice du village de Bracui, Rio de Janeiro, qui n'a pas voulu s'identifier, déclare: « quand on est malade, l'*opygua guaçu* soigne avec ses remèdes et ses prières. Les autres savent le faire aussi, mais lui c'est le plus grand et le plus fort. Il m'a déjà soignée et j'ai guéri. Parfois, il y a un *opygua* d'une autre communauté qui vient et qui

sait faire un autre remède, un type de thé. Il est toujours bien reçu. C'est difficile à savoir comment ils fabriquent certains remèdes, et celui qui sait ne le dit pas, moi je le sais. Ce que je sais aussi, c'est que les *opygua* disent que pour guérir il faut croire beaucoup et suivre *nhande reko* ». A partir de l'opinion des Mbya, la « maladie d'Indien » est fondée sur une étiologie holiste, surtout par le fait qu'elle est liée à des facteurs causaux (matériels et spirituels), qui agissent généralement simultanément. Ces maladies peuvent être causées par manque de respect envers les esprits qui dominent certaines régions (comme des cours d'eau, etc.; « il faut demander la permission d'entrer dans ces endroits »), mariage avec un non-Mbya, sorcellerie (quelqu'un envoie un objet qui rentre dans le corps de la victime pour causer ces maux), ou une cause matérielle, comme des piqûres d'animaux, des épines, des accidents, etc.). Cependant, les Mbya croient que tous ces facteurs causaux, même agissant ensemble, sont liés au non respect de *nhande reko* (qui, comme on l'a vu, entraîne l'augmentation de *teko achy*, le côté pervers de l'esprit humain). Ici, comme chaque fois que nos informateurs essaient d'expliquer ou de définir des questions sur leur culture, focalisant l'un des aspects les plus spécifiques, nous nous apercevons que la pensée guarani renvoie toujours à *teko*, qui selon ces Indiens, est la totalité qui contient ces facteurs et tous les autres qui les constituent.

Le chamane guérit les malades chez eux, chez lui ou dans l'*opy*. Pendant notre séjour chez les Mbya, nous avons assisté et entendu plusieurs histoires de guérison réalisées par de grands chamanes. Une informatrice parle d'un symptôme de « maladie d'Indien » et de la guérison de sa mère: « Ma mère était presque morte, elle avait mal au cœur, les pieds froids, elle ne mangeait plus et rêvait toutes les nuits de mon frère qui est déjà mort. Elle est très vieille, elle a *nhe'eng ndova* « esprit malheureux » ce qui veut dire que son âme est triste et très faible, si elle ne va pas voir l'*opygua*, elle va mourir ». Selon notre informatrice, quelques jours plus tard, sa mère a été guérie par le chamane de son village. Timoteo, l'*opygua* de Morro dos Cavalos, déclare que les Mbya appellent *paropyua*, « celui qui souffle la maladie » ou « celui qui suce la maladie », et *tetymoroytxam* « maladies spirituelles », ou « maladies d'Indien »:

Mal de tête, les pieds froids, manque d'appétit, tristesse, rêves avec des parents morts, tous ces symptômes peuvent mener à la mort. C'est comme ça, le Dieu marque la mort, et quand c'est le moment, il n'y a rien à faire. Quand Dieu ne la marque pas, le malade prend un médicament, l'*opygua* prie, il guérit. Le Guarani n'a peur de rien, s'il est avec Dieu, il n'a peur de rien. Si *Nhanderu* ne veut pas, alors ça ne se passe pas, quand Dieu nous regarde, rien ne peut nous faire de mal, ni un revolver. Ça c'est le plus important pour nous, c'est pour ça qu'on n'oublie jamais le Dieu, alors il n'y a que le bien qui nous arrive, même le Jurua aide le Guarani.

Le cacique Augusto affirme que Timoteo est un « grand *Karai*, qui soigne tout », et qu'il a déjà

guéri son fils, qui était allé l'après-midi prendre un bain dans une source d'eau, et revint chez lui malade, avec beaucoup de fièvre. Le cacique souligne:

C'est arrivé parce qu'il n'a pas parlé à l'esprit maître de l'eau. Maintenant il va bien, c'était une maladie d'Indien, de l'esprit, mais Timoteo a prié et l'a guéri, c'est un grand *Karai* [comme ils appellent l'*opygua* dont l'esprit est envoyé par le Dieu *Karai*], il a beaucoup de force. C'est toujours comme ça, si vous rentrez chez quelqu'un sans demander la permission, le propriétaire ne sera pas content et va se fâcher. C'est ainsi avec tout le monde, l'eau, la pierre, l'arbre, les bêtes, tout a un propriétaire, et si vous rentrez sans demander, vous aurez des problèmes. C'est *Nhanderu* lui-même qui laisse l'esprit envoyer le mal pour rappeler qu'on ne peut pas entrer, on ne peut jamais l'oublier.

Pendant notre séjour à la maison de Timoteo, dans le village de Morro dos Cavalos, à Santa Catarina, sa fille est tombée malade. Notre informateur nous a dit que ses deux filles étaient en promenade dans une forêt. Quand elles sont arrivées au bord d'un lac où il y avait une source d'eau, l'esprit maître du lieu a déposé une pierre dans le corps de la fillette plus petite: « ma fille est tombée malade parce qu'elle n'a pas demandé la permission à l'esprit maître de l'eau, alors il a envoyé la pierre de feu et elle est devenue *iko atchy*, qui veut dire 'souffrir', 'tomber malade' ». A dix-neuf heures, Timoteo, accompagné de sa famille, commença un *poraei* pour guérir sa fille. Après quelques heures de chant, Timoteo, agitant son *mbaraka*, accompagné de sa femme qui frappait le *takuapu*, commença à sucer avec sa bouche et exhala de la fumée de *petyngua* sur la tête et le ventre de la malade. Narciso, frère plus jeune de Timoteo, était présent avec sa famille, sa femme et trois enfants. Dans la maison, éclairée par une seule bougie, il prit le grand *popygua* dans l'une des mains et de l'autre, il en prit un plus petit, formant deux petites tiges de bois. Après, il exhala la fumée de son *petyngua* sur les deux *popygua* et sur un *mbaraka mirim* qu'il tenait durant certaines parties de la prière. À un certain moment, il prit son *mbaraka*, l'accorda, en donna un autre à son fils et, accompagné de sa femme et de sa belle-soeur, qui tenait le *takuapu*, commença à chanter et à jouer en proférant une série de petites prières dirigées à *Nhanderu Tenondegua* (selon Timoteo, apprise par *Tchejary*), *Nhamandu* (ou *Kuaray*) et aux *Nhanderu Mirim*. Le rituel se termina après quatre heures, peu avant minuit, lorsque Timoteo fit une dernière prière demandant des terres à *Nhanderu Tenondegua*, pour qu'il pût continuer à vivre selon *teko* et se préparer à aller à *Yvy mara ey*. Timoteo parla encore de l'importance de l'océan pour les Guarani, accentuant que, par principe, ils ne se baignent dans la mer qu'une ou deux fois par an, en janvier et février, lors du rituel de *Nhemongara'i*: « les Guarani quittent les bons villages de l'intérieur pour venir habiter sur le littoral, où la terre est mauvaise, rien que pour rester près de la mer. Ici tout a plus de vigueur, nous, les *opygua* aussi, on a plus de force. C'est *Nhanderu* qui nous a envoyé, c'est toujours lui qui nous oriente ». Timoteo affirme que lorsque le mal est provoqué par la « sorcellerie de *Mba'evyky* »

(*mbadje* ou *ipadje va'e*), qui veut dire « *paje* ou Sorcier très fort », la personne peut mourir presque immédiatement: « parce que c'est le *Mba'evyky* qui le demande à *Nhanderu*, alors, il n'y a plus rien à faire ». Notre informateur dit encore que lui et d'autres *opygua* arrivèrent à soigner une blessure sur le visage de la fille du cacique Augusto da Silva (dont le diagnostic dans un hôpital avait été un cancer). Selon lui, cette maladie était la conséquence d'un ensorcellement fait par son ex-mari, un *paje* connu de la région. Pendant le rituel de guérison, le groupe de chamanes retirèrent beaucoup de « bêtes noires de son visage ». Suite à cette guérison, en 1994 (cette femme vit encore en 1999), ce sorcier fut retrouvé mort sur une autoroute, écrasé par un camion. Timoteo dit que les autres chamanes demandèrent à *Nhanderu* de tuer ce *paje*, pour que la maladie soit définitivement guérie: « si on ne le fait pas, l'autre *paje* découvre et tue la femme et nous tous aussi ».

Un autre épisode très intéressant se passa à la fin de 1996, dans le village de Bracui (Rio de Janeiro). Aldo Vera, fils du cacique *Vera Mirim*, tomba malade après avoir rêvé de Francisco Karai, son cousin mort quelques jours auparavant. « Alors », raconte le vieux cacique, « il devint perturbé, il marchait dans le village et dans la forêt en pleurant, même la nuit, sans arrêt ». Quelques jours plus tard, lorsque nous descendions le chemin étroit qui relie le village à une route asphaltée, Aldo apparut tout à coup au milieu des arbustes, demandant à être emmené vers un autre village: « Je ne peux plus rester ici, je veux partir, je veux un ticket d'autobus pour aller à Santa Catarina, là bas il y a des *opygua* puissants. Ici à Bracui je ne suis pas bien, non pas parce que je suis malade, mais parce que les choses changent, ils ont même mis une croix dans le village ». A la fin de l'après-midi, quand nous arrivâmes à l'arrêt d'autobus sur la route asphaltée, Aldo s'agenouilla dans la direction du coucher du soleil et commença à gesticuler, proférant des mots en guarani que nous reconnûmes comme une prières, pleurant beaucoup. Les Blancs qui attendaient l'autobus à l'arrêt s'approchèrent, étonnés de la scène. Après deux heures de conversation, j'arrivai à le convaincre à retourner au village, accompagnant un groupe d'Indiens qui retournaient chez eux, à condition de demander au chef du poste de santé de l'aider. La semaine suivante, un médecin du secrétariat de santé de la ville de Angra dos Reis, près du village, s'intéressa au cas et après quelques séances, durant lesquelles Aldo affirma que son cousin mort avait retiré et emporté son cœur durant un rêve, réalisa un « rituel » dans son cabinet, en lui « rendant son cœur », arrivant ainsi à guérir le fils du cacique. Les médecins et les Indiens présents au rituel confirmèrent tout cela. Le cacique *Vera Mirim* dit que la mort de Francisco avait été provoquée par un autre Indien (qu'il n'a pas voulu identifier) qui lui avait prêté de l'argent. Comme le cousin de Aldo n'avait pu le rembourser, celui-ci l'aurait menacé de mort: « si tu ne paies pas de cette façon, tu paieras d'une autre ». Tout à coup, Francisco changea de comportement et accusa l'homme de sorcellerie, affirmant qu'il ne tarderait pas à mourir. En effet, il

tomba malade, fut emmené à l'hôpital de l'usine nucléaire, où il mourut peu de temps après. Les leaders se réunirent et emmenèrent l'accusé à la place centrale du village, où ils l'interrogèrent. Comme il était muet et nerveux, ne répondant à aucune des questions qui lui étaient posées, les leaders décidèrent de le tuer, brûlant son corps et jetant les cendres dans la source qui traverse le village. Mais le chef du poste intervint, appelé par l'infirmière, et emmena le « sorcier » vers un local inconnu. Un vieil *opygua*, oncle maternel de Francisco, qui selon la victime, aurait été averti de sa mort par *Nhanderu*, vint à Bracui spécialement pour accompagner l'enterrement de son neveu. Quelques jours après l'enterrement de Francisco, les Mbya réalisèrent le *Sondaro* durant trois jours, menés par les *opygua* présents, y compris l'oncle maternel du défunt. Quelques mois plus tard, nous apprîmes que l'homme accusé de la mort du cousin de Aldo était décédé, victime d'une maladie non identifiée. Lorsque nous voulûmes en savoir plus, le cacique *Vera Mirim* répondit ironiquement et énigmatiquement: « le plus fort l'emporte sur le plus faible, celui qui est avec *Nhanderu* ne tombe pas. C'est lui qui protège le vainqueur, c'est pour ça que le plus fort a plus de pouvoir. En vérité, personne ne sait si c'est une maladie d'Indien ou de Blanc qui a emporté le *paje* ».

La frontière entre la « maladie de Blanc » et la « maladie d'Indien » n'est pas toujours claire. Dans certains cas, l'on perçoit le dilemme de certains *opygua* quant à l'origine des maux de leurs malades. Nous avons témoigné la lutte d'un chamane du village de Massiambu qui essayait de sauver son fils de deux ans, qui, malgré tout son amour, son affection et son dévouement, se retrouva tuberculeux et mal nourri. Le père de l'enfant ne savait s'il devait continuer une série de rituels pour la guérison ou s'il devait faire appel à un médecin blanc. Dans sa logique, si la maladie ne cédait pas avec les séances de chamanisme, cela devait donc être une « maladie de Jurua ». Selon les Mbya, « les maladies des Blancs, la bronchite, la pneumonie, la tuberculose, la grippe, doivent être soignées par le médecin jurua. Si c'est un mal de tête, alors c'est une maladie d'Indien, et c'est l'affaire de l'*opygua*, il n'y a que lui qui sait ». Toutefois, l'on observa, dans d'autres villages, la résistance de ces Guarani face à la médecine occidentale. Dans la plupart des cas, les *opygua* désistèrent et n'envoyèrent leurs malades dans les hôpitaux qu'après avoir épuisé toutes les ressources possibles. Nous vîmes un chamane essayer de guérir un malade jusqu'à épuisement total, un autre *opygua* plus âgé (donc plus puissant) dut l'aider. Quant aux différences de personnalité entre les chamanes, les Mbya affirment que « les *opygua* sont comme les communautés, chacun a ses caractéristiques, mais tous suivent *nhande reko* de la même manière. Les Blancs, eux, sont différents de nous, mais ils se ressemblent tous, mais malgré ça notre Dieu peut veiller sur eux ». *Djekupe*, c'est le Dieu guarani responsable des relations avec les alliés étrangers, « ce Dieu rentre en contact avec d'autres systèmes d'Indiens ou de Blancs », déclara le chamane Timoteo Karai, durant un rituel pour l'extirpation de

pierres de nos reins. Lors de cette cérémonie, nous entendîmes à plusieurs reprises l'*opygua* évoquer ce Dieu, pendant qu'il suçait les pierres et les expulsait, soufflant toujours la fumée de sa pipe sur la tête et sur les points où étaient situés les organes malades. Après ce rituel, Timoteo nous donna un *popygua*, en disant que dorénavant nous aurions la protection spécifique de *Djekupe* et de *Karai Ru Ete* « le Dieu qui a envoyé notre esprit ».

A partir de la période de contact et au long du processus d'adaptation aux nouvelles valeurs étrangères, les Mbya développèrent un discours sur la relation entre leur culture et les cultures occidentales, centré notamment sur la religion. En essayant d'établir un parallélisme entre la religion chrétienne et la guarani, Timóteo affirme que:

Quand le Christ est venu dans ce monde, il enseigna beaucoup de choses tant aux Jurua qu'aux Indiens. Mais le Jurua nous dit toujours: « vous avez un autre Dieu, l'Indien a un autre Dieu ». Mais ce n'est pas comme ça, car Jésus n'apprit pas qu'au Jurua seul. S'il y avait un Dieu rien que pour les Blancs et s'il n'y en avait pas pour les Indiens, *Kuaray* ne nous aurait pas tout appris. Il ne nous aurait pas montré la nuit de *Jacy*, qui est la lune, il n'aurait pas non plus montré son travail, qui consiste à illuminer notre terre, qui est le monde de l'Indien et du Jurua. Celui qui enseigne *Yvy mara ey*, c'est *Kuaray*. C'est pour ça que l'Indien doit toujours se souvenir du Dieu et faire le *poraei*, *nhemongarai*, et bien suivre *nhande reko*. *Kuaray* est né ici dans ce monde, Jésus aussi, car comme les deux sont les mêmes, les deux sont fils de Dieu, de *Nhanderu*, les deux sont allés à *Yvy dju*. Dans notre langue, *Kuaray* se dit aussi *Nhamandu Ru Ete*, qui veut dire « notre père qui marche », pour vous, les Blancs, il s'appelle soleil. *Kuaray* comme le Christ, est aussi parti de cette terre, il n'a pas arrêté et est allé éclairer le monde. Maintenant la lumière va s'éteindre, mais les *opygua* avaient déjà prévu cela, c'est pour ça que les Jurua s'étonnent de ces choses sacrées, et nous, pas. Les *opyguas* savent très bien ces choses, c'est pour ça que la partie la plus importante de notre système est la religion, et pour moi le reste est moins important. Tout ça c'est notre vie, la religion, la plantation, tout appartient à notre système *teko*.

Nous observons ici encore une fois la relation de hiérarchie que l'idéologie mbya établit entre les aspects qui forment leur culture, où *teko* apparaît toujours comme une totalité englobante, suivi par la religion qui serait antérieure à d'autres éléments.

* * *

Pour conclure, outre les différences culturelles entre villages et groupes guarani, il est important de considérer les interprétations personnelles, non seulement des « intellectuels natifs » mais aussi des autres Mbya, sur des questions importantes comme la religion et les mythes. Schaden (1969 : 106) rappelle que, même à l'intérieur d'un même village, ou des mêmes groupes qui forment l'ethnie guarani, ces divergences et ces contradictions sont si nombreuses et accentuées qu'il devient

pratiquement impossible de présenter la religion à partir de formules « dogmatiques » ou définitives. L'auteur (*ibid.* : 107), se référant au caractère « individuel » de la religion guarani, accentue le rôle actif de l'individu dans la société, particulièrement en ce qui concerne l'interprétation des paroles des Dieux: « il est important de ne pas mépriser le rôle extraordinaire de la vie religieuse individuelle, car en toute circonstance la personne peut rentrer en contact avec le surnaturel, recevant consolation, conseils et révélations de divinités ou d'esprits protecteurs, c'est-à-dire que chacun a ses expériences religieuses propres, selon son caractère et les tendances mystiques de sa personnalité ». Selon notre observation et les paroles de nos informateurs, malgré les interprétations individuelles et les diversités de personnalité, les Mbya ont démontré une grande préoccupation de maintenir, à travers *teko*, l'unité de leur culture et de leur société. Nous avons remarqué un mouvement politique de résistance important, mené par de jeunes guarani, visant l'uniformité de *teko* et surtout de la religion. D'autre part, nous avons vu également que les leaders politiques ou religieux internes sont souvent des personnes plus âgées. Selon Leonardo Vera, qui est grand leader charismatique:

Notre projet ici est de reprendre la totalité de la force du *nhande reko*, nous préparons déjà le local pour la maison des prières. Aujourd'hui notre système ici au nord de notre *guara* est un peu mélangé, car on subit l'influence d'autres cultures. Une communauté dépend beaucoup du leader et de sa politique, car un village est structuré en fonction de la conjoncture politique de son chef. Pour nous, Guarani, la religion est toujours ce qu'il y a de plus important. C'est pour cela que nous disons qu'avant, rien de mal ne se passait, alors qu'aujourd'hui, les enfants pensent différemment, ils se laissent influencer par l'illusion matérielle des *Jurua*. C'est comme les moyens de communication qui éblouissent les plus jeunes, leur faisant croire qu'ils rendent la vie meilleure. Nous, leaders, nous devons encourager les jeunes à valoriser non seulement l'importance de la religion, mais de tout notre système.

Comme nous pouvons le remarquer, d'après les Mbya, tant le discours religieux que le discours qui traite de tous les autres secteurs de la société, ne seront valables que dans leur contexte *teko*. Partant de la question soulevée dans la littérature guarani (voir chapitre théorique) en ce qui concerne les influences chrétiennes sur la religion de ces Indiens, B. Melia (1991 : 59) souligne:

En todos los casos la reguaranizacion de estos elementos es tan fuerte, que apenas se puede notar el significante « cristano », mientras el significado esta dado por el sistema guarani, prevalece siempre la semantica guarani (...) las ideas sobre el mundo sobrenatural, sean de caracter psicologica o mitologica, nos son traducidas y comunicadas por individuos concretos que se tienen por inspirados, y lo propio de esos individuos es que se sienten, cada uno de ellos, creadores de sus propias mitologias. Si ellos explican algo, no explican solamente un texto normativo anterior a ellos mismos, sino lo que acaban de escuchar y cantar como palabra inspirada.

Dans ce contexte, la figure mythologique du *Kesuita* ou *Nhanderu Mirim* (qui sera analysée dans le chapitre sur les mythes guarani) apparaît comme une fusion de la dynamique socio-culturelle guarani

et des vestiges chrétiens jésuites, constituant un bon exemple de la grande capacité de synthèse et de réinterprétation de ces peuples. Finalement, comme le souligne Crépeau (communication personnelle, 1998), en comparaison à d'autres sociétés indigènes, notamment celles de son entourage comme les Guaraní-chiripa, les *Kaingang* et les *Xokleng*, les Mbya peuvent être considérés comme un cas particulier de survie conçue via l'idéologie religieuse. À partir de l'analyse du contexte historique et contemporain, abordée au cours des ces derniers chapitres, le discours sur la Terre sans Mal et les déplacements de populations, constitueraient des indices qu'un changement important est en train de s'opérer au cœur de la société mbya.

* * *



Figure 47.

Construction de l'Opy du Village de Massiambu



Figure 48.

Le maïs et l'herbe mate

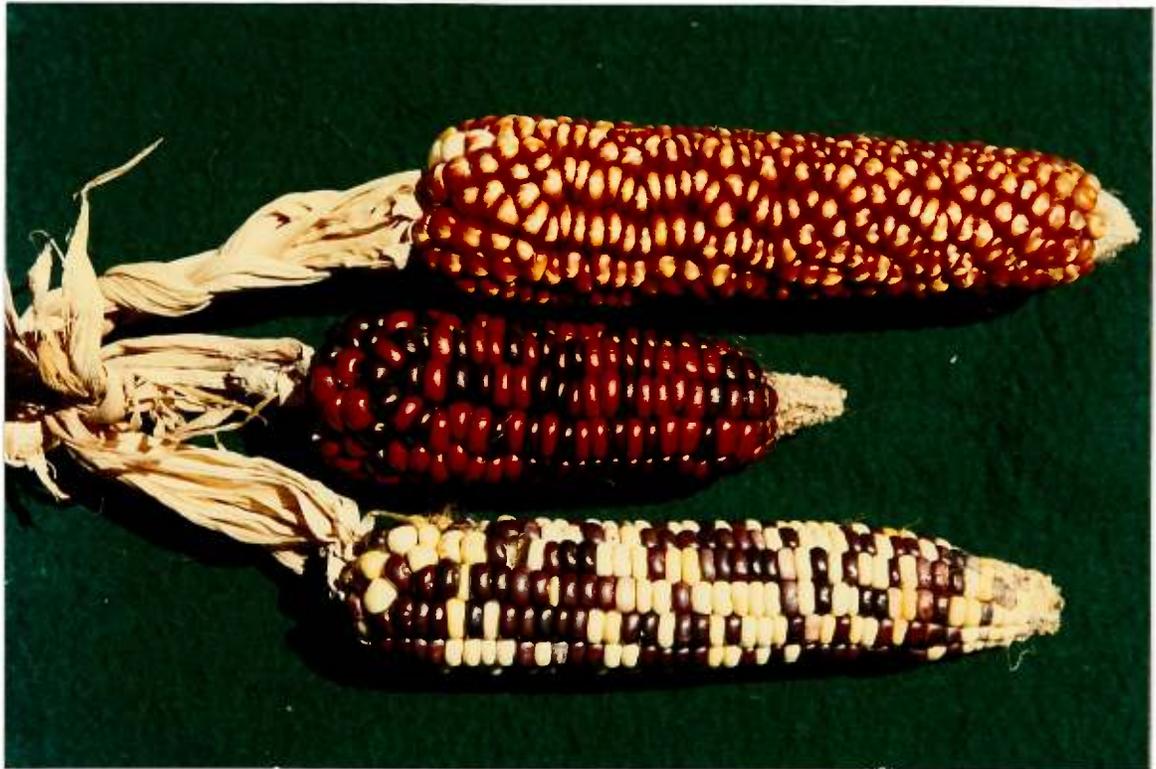


Figure 49.

Awaty, le maïs guarani

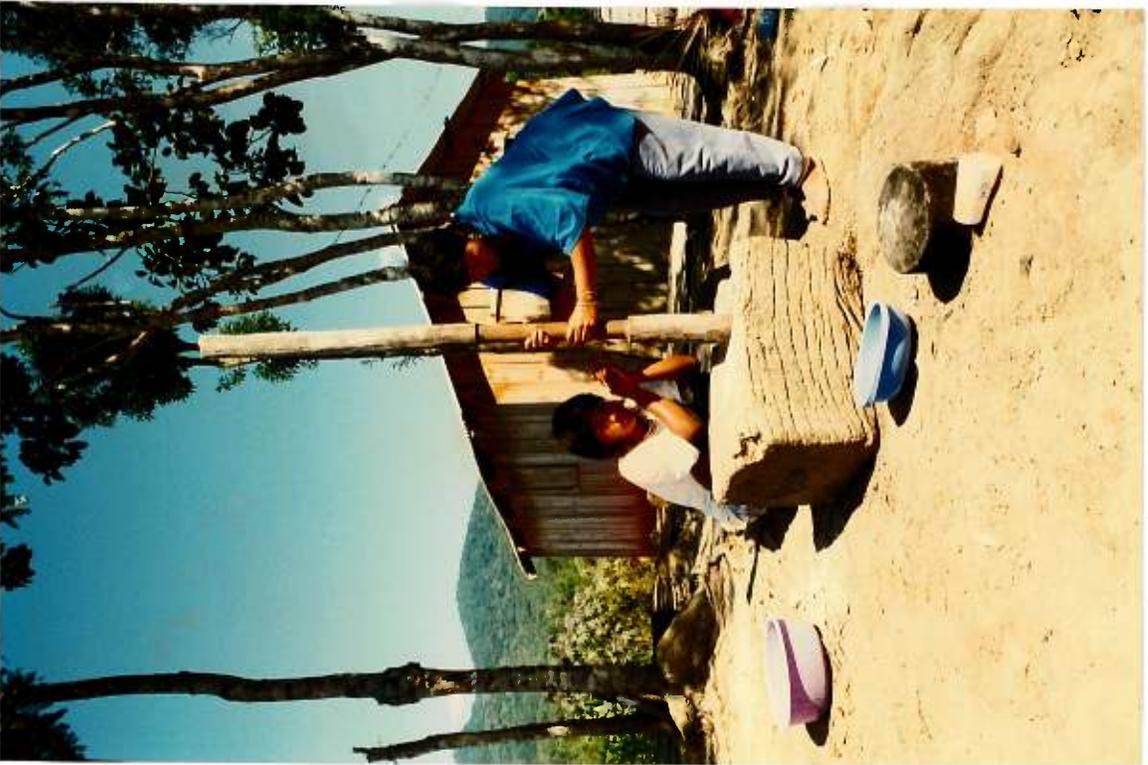


Figure 50.

La préparation de la farine de maïs

Chapitre V. Les mythes guarani

Nous, le restant des enfants de *Nhanderu Tenondegua*, essayons de suivre ses instructions. Alors, seuls nos frères *Nhanderu Mirim* nous donnent la force pour continuer à pratiquer tout ce qu'il nous a appris. Nous savons qu'aujourd'hui tout est difficile pour nous, que nous avons tout dépassé et que nous avons vaincu les erreurs. (Tchejary Kunham Karai Tatachi, 1993)

Le champ mythique constitue une voie importante pour la connaissance ethnographique. Dans ce chapitre, nous proposons une approche synchronique et diachronique des mythes qui sont encore en circulation chez les Mbya d'aujourd'hui. On utilisera donc le texte de André Thevet (*Cosmographie universelle*, 1575), qui vécut chez les Tupinamba au XVI^e siècle; ceux de Leon Cadogan (1946, 1959, 1953 et 1955), qui, comme on a vu, au début du XX^e siècle enregistra les mythes et les coutumes des Mbya du Paraguay; le texte de Curt Nimuendaju Unkel (1914/1985), qui traite des versions chiripa de ces mêmes mythes enregistrés aussi au début du XX^e siècle; et les versions mbya et chiripa de ces mythes que nous avons enregistrées chez les Guarani actuels qui habitent le littoral brésilien. Notre objectif est de dégager les ressemblances et les différences les plus significatives entre les versions des principaux récits communs aux peuples Tupi et ceux des Guarani, qui appartiennent à la même branche linguistique et qui ont des mythes très semblables. Les thèmes abordés par le discours mythique sont la création première de la terre et des hommes; le « Mythe du déluge »; la création de la deuxième terre, inclus dans les « Mythe des frères » ou le « Cycle des jumeaux »; et le « Mythe du feu ». Ensuite le contenu de cette démarche sera confronté à celui du chapitre suivant qui abordera la question de la mobilité guarani qui constitue notre objet final.

D'après la classification proposée par Leon Cadogan (1946 et 1954), comme on l'a vu dans le chapitre théorique de cette thèse, les récits guarani sont divisés en deux genres, à savoir: 1. les « mythes ésotériques » ou sacrés - dont les fragments ne sont chantés que dans l'opy pendant le rituel de *poraei*. Cette catégorie inclut le *Maino'i reko ypy kue* et l'*Ayvu Rapyta*, mythes cosmogoniques selon lesquels le dieu crée son propre corps, l'univers, les astres, la terre et les premiers hommes; 2. les « mythes exotériques » ou non sacrés - les textes non chantés qui se divisent en deux catégories: a- les mythes du déluge, des frères et de la conquête du feu; et b- les récits ethno-historiques de l'histoire ancienne et récente, qui traitent par exemple de la conquête de l'Amérique du Sud par les Portugais et les Espagnols, les conflits armés avec les colonisateurs; les déplacements de populations mbya et chiripa et leur arrivée au littoral brésilien. On ajoutera aussi les récits de la situation contemporaine

guarani et les histoires de vie²⁵². Remarquons que les Mbya discernent clairement ces deux types de récits, les mythiques et les historiques. Pourtant nos informateurs utilisent presque toujours les récits mythiques pour confirmer ou expliquer les événements historiques, comme par exemple, « nous sommes ici au bord de la mer car la Terre sans mal commence après la mer, et c'est là-bas que *Kuaray* est allé habiter », disent les Mbya. On s'aperçoit alors que la distinction entre mythes et récits historiques s'éclaircit quand nous demandons aux Guarani les ressemblances entre ces différents types de récits: « les Blancs ne donnent pas de valeur aux histoires qui ne sont pas écrites. C'est pour ça qu'ils ne respectent pas le *nhande rekoram idjypy*, l'histoire de l'origine de *nhande reko*. Alors on ne peut pas la mélanger avec les histoires de notre lutte dans ce monde d'aujourd'hui », répondent toujours nos interlocuteurs. La différence entre le monde mythique et le monde historique apparaît dans le discours mbya non seulement en fonction de la diachronie, mais aussi en fonction de la valeur intrinsèque des faits narrés (quel est le fait le plus important, celui qui vient en premier, etc.). Nous commencerons par aborder les récits mythiques, les autres types des récits seront traités dans le prochain chapitre, lorsque nous aborderons la mobilité guarani. À l'aide des nouvelles propositions théoriques envisagées au début de cette thèse, nous prétendons enfin faire avancer la discussion sur la question de la relation entre mythes et pratiques des Mbya.

5.1 Les mythes de la création de *Yvy Tenonde*, la « première terre »

Lorsque Staden (1557/1989 : 167-168) demanda aux Tupinambas quelle était l'origine de leurs ornements et de leur coiffure, ils répondirent que leurs ancêtres les avaient vus sur un homme dénommé *Maire-monan*, personnage mythique qui leur aurait aussi appris toutes ses coutumes. D'après l'analyse de la littérature et les observations des coutumes des peuples guarani, Métraux (1979 : 186) signale qu'au moyen de leurs paroles et de leurs actions, les chamanes tupinambas imiteraient les héros civilisateurs de leurs mythes. En 1550, Thevet nota des mythes importants qui lui furent transmis directement par les Tupinambas du littoral de Rio de Janeiro. Malgré la vision ethnocentrique de son auteur, on constate l'importance ethnographique de sa *Cosmographie universelle*. En ce qui concerne les mythes, il affirme: « ce suivant le récit qu'ils m'en ont fait,

²⁵² Nous avons abordé les récits ethno-historiques dans un autre travail (Litaiff, 1996). Quelques versions des mythes traités dans cette étude ne seront pas reproduites intégralement, nous n'en aborderons que quelques épisodes nécessaires pour notre démonstration.

conversant avec eux familièrement; scavoir est, de leur croyances, touchant l'origine des choses, et la venue de leurs Prophètes, qu'ils appellent Caraibas et Pageez, à fin que ceux qui ont fréquenté familièrement cest abstracteur de secrets, et qui a esté Caraibe en leur terre, ayant de quoy philosopher sur ce qu'ils ont ouy dire à leurs pères et ancêtres » (in: Métraux, *ibid.* : 197-208). Les informateurs de Thevet lui racontent le mythe de l'origine de la première terre, des animaux et de la mer. Ces récits font référence aussi à un grand incendie qui aurait détruit la première terre. Comme on le verra ensuite, ceux-ci sont très semblables à ceux des Guarani actuels. Selon l'auteur:

La première connaissance que ces Sauvages ont de ce qui surpasse la terre, et d'un qu'ils appellent *Monan*, auquel ils attribuent les mêmes perfections que nous faisons à Dieu, le disant sans fin ni commencement, et de tout temps, et lequel a créé le Ciel, la Terre, et les oyseaux et animaux qui sont en eux, sans toutefois faire mention de la mer, ne d'*Aman Atouppae*, qui sont les nues d'eau en leur langue, disans que la mer a esté faite par un inconvenient advenu en terre, qui auparavant estoit unie et platte, sans montaigne quelconque, produisant toutes choses pour l'usage des hommes (...) Comme ainsi soit que les hommes vesquissent à leur plaisir, jouissant de ce que produisoit la terre, aidee de la rousee du ciel, advint qu'ils s'oublirent en leurs façons de faire (...) (et) ils commencerent à mépriser *Monan*, lequel pour lors ils disent, que demuroit parmy eux, et y frequentoit fort familièrement. *Monan* voyant l'ingratitude des hommes, leur meschanceté, et (...) se retira d'eux: puis feit descendre *Tatta*, qui est le feu du ciel, lequel brusla et consumma tout ce qui estoit sur la face de la terre (...) de telle maniere qu'elle fut redigee en la forme que la voyons, sçavoir en vallons, collines et montaignes, et en la largeur estendue de quelque belle campagne. (Thevet, *ibid.* : 197-199)

Ainsi que les Guarani des Missions jésuites, les Tupinamba virent les Européens comme les fils légitimes de leur dieu précepteur *Maire-Monan*, en fonction de la nouvelle technologie apportée par les colonisateurs. Selon Thevet (*ibid.* : 203): « voyant que nous savons faire plus de choses qu'eux, et que nos exercices leur apparissent admirables, ils dissent que nous sommes les successeurs et vrais enfants de Maire-monan et que sa vraye race s'est tournée en nos terres, la ou ils en sont privés, a cause du deluge, et pource qu'ils furent meschans a l'endroit de ce second Maire-monan... ». Thevet (*ibid.* : 204) narre le mythe de l'origine du manioc, du maïs et du haricot, en soulignant que « ceste histoire... qui est couche, non en escrit, mais en la simple mémoire de chacun, est bonne pour leur contentement ». L'auteur (*ibid.* : 205) relate aussi l'histoire de *Maire Pochy*, un double ou l'aspect destructif de la personnalité de *Maire-monan*²⁵³, signalant ses actions cosmologiques et sa fabuleuse capacité de provoquer des transformations. Après beaucoup d'aventures sur la terre, *Maire Pochy* transforme les parents de son épouse en animaux et son fils en une grande pierre qui sépare la terre de

²⁵³ Selon l'analyse de Métraux (*ibid.*) des textes de Thevet, pour les Tupinamba *Maire-Monan* et *Monan-Pochy* seraient aussi des doubles d'un même personnage.

la mer²⁵⁴, pour le punir: « son fils voulant le suivre, à fin d'apprendre ses secrets, fut pour un temps vancerty en une grande pierre laquelle separoit la mer d'avec la terre ». Finalement après avoir créé les ornements de tête, qui identifieront ses fils Tupinamba, le dieu s'élève au ciel, laissant son fils *Temendonare* comme son successeur, ensuite le convertit en sa forme originale. Dans ce récit, Thevet (*ibid.* : 202) montre aussi comment les Tupinamba, selon eux-mêmes, reçurent du dieu leurs fondements et leurs règles sociales, notamment la solidarité et la réciprocité²⁵⁵.

Ce Maire et grand Caraïbe (...) estoit homme fort solitaire, vivant de peu, et faisans grande abstinence, non que pour cela luy ou ceux qui le hantoient, suyvisent quelque exercice de religion, fors qu'ils se monstroient Angatouren, sçavoir bons et debonnaire et gracieux à toutes les personnes, sans que sa grande familiarité causast aucun prejudice à son prochain (...) Or ce dequoy le Caraïbe leur parloit c'estoit non de la consideration de la vie eternelle (...) ains seulement leur apprenoit la grandeur du Ciel, ainsi qu'il la pouvoit comprendre, le cours du Soleil (Kourassi) et de la Lune (Jassi), et ce fut le premier qui leur apprint les Cherippy couares, c'est-à-dire, les ames estres immortelles, sans passer plus outre en l'estat auquel elles sont, estans sortis de leur corps. Leur apprint en outre, quels fructs, abres, et plantes estoient bons ou mauvais, venimeux ou salutaires (...) C'est de l'institution ce grand Caraïbe, qu'ils usent de certaine ceremonie envers les enfans nouveaux-nez, à fin qu'ils deviennent bons et vaillans au fait de guerre.

Leon Cadogan (1953 et 1954), grand connaisseur des mythes mbya, recueillit au début du XXe siècle au Paraguay, les mythes sur leur genèse où l'on retrouve des mêmes éléments enregistrés quatre siècles auparavant par Thevet chez les Tupinamba. S'appuyant sur le travail exemplaire de Cadogan, quelques auteurs purent contribuer à l'étude des mythes guarani. Dans son livre sur les paroles sacrées, P. Clastres (1974) commenta quelques textes guarani à partir des originaux de Cadogan, notamment *Maino'i reko ypy kue* et *l'Ayvu Rapyta*, mythes de la création de la première terre *Yvy Tenonde*, du déluge *Yvy Ru'u*, de la création de la deuxième terre *Yvy Pyau*, et quelques versions du mythe des frères (à partir de Nimuendaju et Thevet). Comme on l'a vu au début de cette thèse, H. Clastres (1975) utilisa également les données de Cadogan et de Thevet pour analyser le phénomène guarani de la quête de la Terre sans Mal. En effet, nous le savons déjà, d'après les Mbya c'est *Nhanderu Tenondegua* qui a créé la première terre, après avoir engendré l'univers. Ci-dessous, l'importante version Mbya du mythe cosmogonique de la création de la « Première terre » ou *Yvy tenonde*, enregistrée par Cadogan (1954, *Ayvu Rapyta*, chapitre III : 37-46):

- Nhamandu Ru Ete tenondegua, o yvy rupa ram'i oikua'a ma vy o jeupe, o yvara py mba'e kua'a gui, o kua'a rara vy ma, o *ppygua* rapyta'i re yvy o guero-monhemonha'i oiny.

²⁵⁴ Cela serait la « Serra do mar », ou les « Montagnes de la mer », qui est parallèle au littoral sud sud-est brésilien. Comme on l'a vu auparavant, cette région est actuellement occupée par les Guarani (question qui sera vue dans le prochain chapitre).

²⁵⁵ Pour les Mbya, c'est Kuaray qui leur a laissé leur code de conduite.

- El verdadero Padre Nhamandu, el primero, habiendo concebido su futura morada terrenal, de la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora, hizo que en la extremidad de la vara-insignia fuera engendrandose la tierra.
- Pindovy o mbo-jera yvy mbyte ram re, amboa'e o mbo-jera Karai amba re, Pindovy o mbo-jera Tupa amba re, yvytu poram rapyta re o mbo-jera pondovy, ara uma rapyta re o mbo-jera pindovy, Pindovy peteim nhiruim o mbo-jera, Pindovy re o je jokua yvy rupa.
- Creo una palmera eterna (azul) en el futuro centro de la tierra, creo otra palmera eterna en la morada de Karai (oriente), creo una plamera eterna en la morada de Tupa (ocidente), en el origen de los buenos vientos (norte) creo una palmera eterna, en los orígenes del tiempo-espacio primigenio (sud) creo una palmera eterna, cinco palmeras eternas creo, en las palmeras eternas esta asegurada la morada terrenal.
- Mboapy mème rire oy yva, yva'i jyta irundy, yvyra'i py'i jyta. Yva'i tu'i va'e, yvytu py o aynha'i mondovy *Nhanderu*.
- Existen siete Paraísos, el firmamento descansa sobre cuatro columnas, sus columnas son varas-insignias. El extenso firmamento con vientos lo empujó nuestro Padre, enviándolo a su lugar.
- Yvyra'i mboapy py rangem o mboupa ramo, o ku'e poteri yva, a'e rami ramo, o mbo yta irundy yvyra'i py, a'e ramo ae, oy endanguam my, ndo ku'e ve'i ma...
- Habiéndole colocado primeramente tres columnas al paraíso éste se movía aun, por este motivo, le coloco cuatro columnas de varas-insignias, solo despues de esto estuvo en su debido lugar, y ja no se movia mas...
- *Nhanderu* Tenonde yvy rupa o guero-nhe'eng ypy'i va'ekue oguero-jae'o ypy va'ekue, yrypa'i, nhakyrám pytam'i. Yrypa yma oime *Nhanderu* yva rokare, a'anga'i te ma angym o pyta va'e yvy rupare.
- El primer ser que conto en la morada terrenal de nuestro Primer Padre, el que por primera vez entono su lamentacion (canto religioso) en ella, fue la pequena cigarra colorada. La cigarra colorada originaria esta en las afueras del Paraíso de *Nhanderu*, es solamente una imagen de ella la que queda en la morada terrenal.
- Yyma'i ko yja, y apo are. Nhande yvy py oy va'e a'ete ve ey ma, a'ete va'e oime *Nhanderu* yva rokare, a'anga'i te ma angym nhande yvy py oiko va'e.
- El 'Yyma'i' es el dueño de las aguas, el hacedor de la aguas. El que existe en nuestra tierra ya no es el verdadero, el verdadero esta en las afueras del Paraíso de nuestro Padre, ya no es mas que su imagen el que actualmente existe en nuestra tierra.
- *Nhanderu*, yvy o japo vy, ka'aguy mème araka'e, nhu'u jipo'i araka'e. A'e rami ramo, nhu'u rupa ram re o mba'apo va'eram tuku panranram'i o mbo'u. Tuku panranram, guevi oikutu ypy'i rembypy'i o nhemonha, a'e gui maen oiko nhu'u. Nhu'u o guero-panranram, o guero-chiri tuku panranram'i. A ete va'e *Nhanderu* yva roka re ma oime, angym o pyta va'e a'anga'i te ma.
- Cuando nuestro Padre hizo la tierra, he aqui que era todo bosques, campos no habia, dicen. Por este motivo, y para que trabajase en la formacion de praderas, creo al saltamontes verde. En donde el saltamontes clavo originariamente su extremidad inferior se engendraron matas de pasto; solamente entonces aparecieron las praderas. El saltamontes originario esta en las afueras del Paraíso de nuestro Padre, el que queda ahora no es mas que una imagen suya.
- Nhu'u o jekua'a'i ma vy, o guero nhe'endu ypy'i va'ekue, o guerovy'a ypy'i v'ekue, inamby pytam...
- En cuanto hubieron aparecido las praderas, el primero en entonar en ellos su canto, el primero en manifestar su regocijo por su aparicion, fue la perdiz vermejo...
- *Nhanderu* yvy rupa o mbo'ai ypy'i va'ekue, tatu'i. A'ete va ey ma tatu'i angym reve oiko va'e nhande yvy py, a'e va'e a'anga'i re'i te ma.
- El primero en remover la tierra en la morada terrenal de nuestro Padre fué el armadillo (ou 'tatu'i'). Ya no es el verdadero tatu el que existe hasta el presente en nuestra tierra este ya no es mas que su simple imagen.
- Pytum ja, Urukure'a'i, *Nhanderu* Kuaray, ko'em ja.

- La duena de las tinieblas es la Lechuza. Nuestro padre el Sol es dueno del amanecer .

Dans ce mythe cosmologique, *Nhanderu Temondegua* créa la terre à partir de l'extrémité de son « bâton-insigne » ou *popygua*. La terre est appuyée sur cinq palmiers qui définissent le centre et les quatre points cardinaux, à l'est Karai, à l'ouest Tupa, au nord les bons vents et au sud le temps-espace. Les sept firmaments existants reposent sur quatre *popygua*. Trois colonnes furent posées d'abord, puis la dernière qui fixa le « paradis » avant qu'il ne bougeât. Le premier être vivant à chanter le *poraei* fut la « cigale » colorée native. *Nhanderu* créa les *Yyma*, qui sont les esprits protecteurs des eaux, les sauterelles, les perdrix et les *tatu'i*, étant donné que les animaux d'aujourd'hui sont juste des « reflets » de ceux-là. Finalement *Nhanderu* créa la chouette pour marquer le début de la périodisation temporelle. Pour les Guarani, cette formation initiale du monde continue actuellement. Selon nos données, les Mbya connaissent bien aujourd'hui ce récit qui reprend quelques éléments de la genèse chrétienne. Malgré leur résistance à parler de ce « mythe ésotérique » en fonction de son caractère extrêmement sacré, lors de nos recherches sur le terrain nous avons pu en appréhender quelques versions, dont le récit de cacique Adolfo Vera, 32 ans, du village de Rio Silveira, littoral de São Paulo, en 1996, sur la création de la première terre:

Mon grand-père racontait qu'avant, au tout début du monde, le ciel n'avait pas cette lumière qu'on voit aujourd'hui, *Nhanderu* avait une luminosité dans sa poitrine et tout le reste était ténébres. Cette lumière était très forte, *Nhanderu* illuminait tout quand il le voulait, car il est vraiment très puissant. Avant que le monde et les créatures n'existent, il possédait déjà cette lumière, quand il devait marcher, penser, il la branchait et illuminait le monde entier. Mais il n'a pas créé le monde tout seul, il y a une petite bestiole qui fait un petit trou dans le sable, à la plage que nous, les Indiens guarani, on appelle *kiui kiui'i*, qui est le *tatu'i*. Cette petite bête faisait le monde car elle retirait un tout petit peu de terre de l'intérieur d'un petit trou, et à partir de ce rien il créa beaucoup. Alors le *kyvy kyvy'i* était là lorsque *Nhanderu* créa la terre. Il aida beaucoup avec le *Maino'i*, le colibri et le *kururu*, le « petit crapaud », qui lui aussi aida. C'est pour ça qu'aujourd'hui on ne peut jamais tuer ces petites bêtes. Après, *Nhanderu* créa la *urukure'a*, la « chouette », qui prévint le dieu qu'il faisait nuit. Il fit la terre sur son *popygua* et y posa cinq palmiers, une à chaque coin et le dernier au centre de la terre. Il s'assura que *Yvy Tenonde* fût bien ferme et s'en alla habiter *Yvy mara ey*. Ce temps de *nhande rekoram idjypy*, c'est le début de tout notre système, c'est l'histoire de notre peuple, du Guarani.

Plus de cinquante ans après, malgré la distance entre le Paraguay et le littoral du Brésil, les deux récits possèdent des caractéristiques très semblables. Soulignons la catégorie temps-espace, présente dans les deux récits à travers la création de la terre et de la périodicité. Selon la demande de Adolfo Vera, nous avons fait écouter l'enregistrement sur cassette de ce récit à Vera Mirim, cacique du village mbya de Bracui, dans l'état de Rio de Janeiro, qui confirma les paroles de Adolfo Vera, ajoutant quelques remarques importantes: « *Nhanderu* créa la terre lui-même avec la lumière qui

venait de sa poitrine et de sa pensée. Comme nous avons les yeux, qui sont notre lumière, il avait ce feu. Dieu peut faire tout ça, mais nous sommes comme une photo de lui, on lui ressemble mais on n'a pas ce pouvoir! *Ayvu Rapyta* est la parole du dieu, il a le pouvoir ». Vera Mirim ajoute encore que ces mots ne peuvent être employés au quotidien, seulement à l'intérieur de l'*opy* pendant les prières, « car ce sont des mots directs du dieu, on ne peut pas les dire pour n'importe quoi ».

5.2 Le Mythe du déluge

Comme dans d'autres lieux de la planète, les récits sur le déluge sont communs à plusieurs groupes tupi-guarani (Melia, 1987). Thevet (*ibid.*) enregistra une version tupinamba du mythe du déluge dans le mythe des frères. Dans ce récit *Sommay*, le fils de *Monan*, eut deux fils, dont l'aîné appelé *Tamendonare* et le plus jeune *Ariconte*, étant donné que seulement le premier est indiqué par les Tupinamba comme leur ancêtre. Dans le temps passé, une grande quantité d'eau détruisit la terre, provoquant la mort de la population. Mais les frères réussirent à y échapper avec leur famille en grimant sur les arbres et en allant vers les montagnes:

Tamendonare (disent-ils) estoit un grand mesnager, et bon père de famille, ayant femme et enfans, et se plaisant à cultiver la terre: Ariconte au contraire ne se soucioit de tout cela, seulement estoit ententif à la guerre, ne desirant qu'à subjuguer par sa puissance toutes les nations voisines, et mesmement son frère. Or advint un jour, que ce guerrier revenant d'une bataille, apporta le bras d'un sien ennemy à son frère Tamendonare, en luy disant avec grande fierté et arrogance, 'va craintif que tu es, j'auray ta femme et tes enfans en ma puissance, car tu n'es point assez fort pour te deffendre'. Le bon homme mesnager, oyant ainsi parler son frère, fut fort marry de son orgueil: Et pource luy, dit-il, 'si tu estois si vaillant, que tu dis, tu eusses apporté ton ennemy tout entier'. Ariconte indigné de ce reproche, jetta le dit bras contre la porte de la maison de son frère, mais à instant mesme, tout le village où ils estoient fut eslevé au Ciel, et ils demeurèrent bas en terre. Tamendonare voyant cecy, soit d'estonnement ou de dépit, frappa si rudement la terre, que de là sourdit une grande source d'eau, si hault, que en peu de temps elle atteignoit par dessus les colines et costaux, et sembloit surpasser la haulteur des nues, et laquelle persevera jusques à ce que la terre en fust couverte. Ce que voyans les deux frères, et soigneux de se sauver, monterent sur des montaignes les plus haultes de tout le pais. Et taschoient se sauver contremont les arbres avec leurs femmes. Ce qu'ils feirent aussi sçavoir est Tamendonare monta sur un arbre nommé Pindona [palmier] (...) y tirant avec luy l'une de ses femmes, et Ariconte monta avec sa femme sur un autre arbre nommé Genipar, à fin qu'ils veissent si les eaues s'abaissoient. Estans sur lesdits arbres, Ariconte donna du fruit d'iceluy à sa femme, luy disant: 'Romps de ce fruit, et en laisse choir en bas'. Ce qu'elle ayant faict, ils cogneurent au'il n'estoit point temps de descendre aux valles, et que les eaues estoient encor fort haultes. Ils tiennent que par ceste inondation tous les hommes et tous les animaux furent noyez, sauf les deux frères et leurs femmes, desquels sortient deux divers peuples apre le deluge, nommez Tonassëarres, surnommez Tupinambaux, et les Tonaiatz Hoyanans, surnommez Tominous, lesquels sont en discorde et guerre

perpetuelle tellement que les Tupinambaux se voulans glorifier, et disent, 'nous sommes descenduz de Tamendonare, et tu es yssu d'Ariconte: comme si par là ils vouloient inferer que Tamendonare estoit plus homme de bien qu'Ariconte. (Thevet, *ibid.* : 200-201)

Les deux frères étaient très différents, *Tamendonare* était pacifique et s'occupait de l'agriculture; *Ariconte* faisait la guerre et essayait d'entraîner son frère avec lui. Pour éviter les eaux, le peuple monta sur les montagnes les plus hautes, *Tamendonare* et l'une de ses femmes sur le palmier; et *Ariconte* et l'une de ses femmes sur le Genipar (*Zanthoxylum rhoifolium*). Toutefois, tout le peuple fut noyé sauf les frères et leurs femmes. *Tamendonare* est l'ancêtre des Tupinamba et *Ariconte*, des peuples ennemis. Hans Staden (1557/1989 : 174) enregistra aussi ce récit mais avec une différence: les frères s'échappèrent du déluge grâce aux palmiers ou avec un bateau. A. R. de Montoya (1639/1985 : 54) enregistra chez les anciens Guarani une version de ce même mythe, appelée *iporum* ou *yy porum*, qui signifie « la grande inondation » Métraux (1979 : 31-39) associe les diverses versions du mythe du déluge au mythe des frères. Selon lui, « à travers toutes ces différentes versions concernant le mythe du déluge chez les Tupi-guarani, deux éléments apparaissent à plusieurs reprises: la destruction de la terre par le feu et l'eau, et le lien étroit existant entre les jumeaux et le cataclysme ». Melia (1991 : 73) affirme que ces cataclysmes comprennent « l'imminent effondrement de la terre causé par la dégradation du *popygua* (selon les Mbya), ou de la croix *Kuruçu* (selon les Chiripa) qui la soutient, ou à l'invasion de ses ténèbres en fonction de l'arrivée de *mbopi u'um*, la « grande chauve-souris noire », ou du *Jagua rovy*, le « jaguar noir ». **Tous ces phénomènes proviennent de l'ouest et se dirigent vers l'est, c'est-à-dire vers la mer ou la direction du lever du soleil, sens de la plupart des déplacements des populations guarani.** Comme nous le verrons plus tard, quelques leaders mbya parlent de la nécessité de chercher ce mouvement de population également dans le sens sud - nord, c'est-à-dire selon le mythe cosmogonique, de l'« origine du temps-espace » vers la direction des « bons vents ». Nous présenterons ci-dessus une version apapokuva-chiripa, d'après le texte de Nimuendaju (*ibid.*) sur le mythe de la destruction de la première terre et de la création de la deuxième terre. Selon l'auteur, les indiens attribuent la cause de la destruction de la première terre à un grand incendie ou, d'après d'autres versions, à un déluge:

Nhanderuvuçu vint sur terre et dit à Guyraypoty²⁵⁶ « de chercher à danser parce que la terre va empirer! ». Ils ont dansé pendant trois ans, jusqu'au moment où ils entendirent le son de la foudre de la destruction. La terre s'effondrait constamment, **la terre s'effondrait à l'ouest...**

²⁵⁶ *Guyraypoty* fut un grand chef religieux chiripa, qui dans les temps mythiques, guida sa communauté dans un grand déplacement de population à la quête de la Terre sans mal.

ils marchèrent, marchèrent vers l'est vers le bord de mer (...) Quelque temps après, la terre s'effondra rapidement... Maintenant, dit-on, le mal va s'accélérer, ne plantez plus (...) furent les mots de *Nhandervuçu* à Guyraypoty, qui les transmit à ses fils. Ceux-ci ne plantèrent plus et demandèrent: « alors, comment fera-t-on? » « je vais faire apparaître ce qui sera notre alimentation » répondit Guyraypoty. Et ils marchèrent à nouveau, très loin (...) Et la terre brûlait rapidement... Ils demandèrent encore: « est-ce qu'il nous restera de la terre? » et il leur dit: « oui, car la montagne va retenir la mer²⁵⁷ », alors ils restèrent. « Mais maintenant, faites une maison... autrement, lorsque **l'eau viendra**, elle détruira tout », dit *Nhandervuçu* (...) et ils construisirent une maison de planches et recommencèrent à danser. « N'ayez pas peur lorsque l'eau se précipitera, car elle refroidira l'écorce de la terre. Dansez trois ans » (...) Alors l'eau se précipita sur la terre. « Soignez-vous, n'ayez pas peur! » dit *Nhandervuçu*. Guyraypoty chanta le *nhe'engara'i* et sa fille frappait avec le bambou de danse sur le sol. Alors la maison bougea, tourna et flotta sur l'eau, puis s'éleva. Ils arrivèrent à la porte du ciel, mais tout de suite après eux vint aussi l'eau. (Nimuendaju, *ibid.* : 155-156)

Dans les versions mbya, le mythe du déluge est toujours lié à l'union incestueuse d'un homme avec sa tante paternelle. Ainsi, un événement sociologique avait mis fin à *Yvy Tenonde* et à la civilisation d'hommes-dieu, ou les « fils cadets de *Nhanderu Tenondegua* ». Ce mythe est retrouvé chez les Mbya actuels, dont quelques épisodes sont très semblables aux versions tupinamba et *apapokuva*. Nous en citerons trois versions que nous avons recueillies dans les villages mbya du littoral brésilien, qui nous paraissent les plus significatives pour notre démonstration. La première fait référence à des situations bibliques, notre informateur nie l'inceste affirmant qu'il n'y eut qu'un léger contact corporel dû à la frayeur que les personnages éprouvèrent en apercevant le déluge imminent. Dans cette version, comme dans le mythe des frères (qui sera vu ensuite), le perroquet apparaît comme un émissaire des dieux et grand aide des héros. Il est donc important de relever que tant dans la première que dans la deuxième version, le « presque inceste » apparaît non comme étant la cause du déluge, mais son effet. Dans toutes les versions de ce mythe, le déluge se présente comme un facteur de division, créant une dichotomie primordiale: *Yvy Tenonde*, autrefois terre des immortels, est détruite, faisant place à *Yvy pya'u*, la nouvelle terre, lieu de la mort et à *Yvy mara ey*, terre de l'éternité.

Version 1 (Augusto da Silva *Karai*, cacique du village mbya de Massiambu, 1995):

Avant le déluge, il existait un premier monde qui dura presque mille ans. Cinq ans avant la fin, *Nhanderu* fit un signe aux cacique *opygua* qui avertirent les familles qu'il allait pleuvoir beaucoup, leur disant de faire des canots de sauvetage. Parmi eux, une tante et un neveu, les seuls célibataires, étaient très préoccupés, car les autres canots n'avaient que des couples. Mais ils étaient du même nombril, du même sang, et tante et neveu, c'est presque la mère! La mer avançait, et lorsque presque tout fut couvert par l'eau, ils commencèrent à danser, **mais le petit garçon s'effraya et prit sa tante par le bras**. Alors tous les autres s'en allèrent à *Yvy*

²⁵⁷ Là on observe une autre référence aux « Montagnes de la mer ».

mara ey, ils restèrent en arrière, pensant à une solution pour se sauver. Ils avaient de l'eau jusqu'au cou, et soudain l'eau cessa de monter. Alors un oiseau qui cherchait à s'abriter, se posa et fit ses crottes sur leur tête, car c'était le seul endroit disponible, mais ils ne s'en soucièrent pas, continuant à demander secours au dieu. A ce moment, ils entendirent des voix venant de la mer, ils aperçurent un *pindo ovy*, le palmier bleu, qui arrivait, avec un *paraka* qui parlait comme une personne, mais il n'était pas de ce monde, c'était un perroquet de dieu. Il venait en criant 'ne vous désespérez pas, je viens vous sauver'. Les deux ne répondaient pas, ils priaient. Lorsque *pindo ovy* arriva près d'eux, le perroquet leur dit de monter. **Alors le dieu vit qu'ils n'avaient rien fait, qu'il n'y avait pas de problème avec la tante et que le neveu l'avait respectée. S'il y avait eu jopie [inceste] ils n'auraient pas été sauvés, le dieu ne serait pas d'accord.** Ensuite, *Nhanderu Tenonde* leur trouva un endroit à *Yvy dju*, qui c'est ici dans ce monde, là-bas après Paraguaçu. Là on ne meurt plus, on y vit éternellement, mais cette seconde terre, celle de maintenant, c'est l'endroit de la mort.

Version 2 (*Vera Mirim*, cacique du village de Bracui, état de Rio de Janeiro, 1989):

Le dieu donna mille ans pour achever *Yvy Tenonde*. Dans ce premier monde, tout le peuple avait déjà une épouse, ils étaient tous mariés, alors ils n'avaient pas de problèmes et allèrent directement à *Yvy dju*. Mais il y avait deux célibataires qui ne pouvaient pas se marier car c'était la tante et son neveu. Quand vint le déluge, la mer s'éleva, le neveu s'effraya et prit sa tante par le bras. C'est pour ça qu'ils restèrent en arrière, ils n'allèrent pas à *Yvy mara ey*. Alors l'eau commença à monter à la jambe, la taille et les deux restèrent à prier beaucoup, jusqu'au moment où apparut le *pindo ovy*, et avant que l'eau ne couvrît tout, ils prièrent encore et furent sauvés. Mais le karay ne se maria pas avec sa tante, il lui prit le bras de peur.

En commentant cette version, notre informateur ajoute: « si on se marie avec la sœur du père, alors c'est fini, on ne peut plus aller à *Yvy dju*. Quand on est du même nombril, on ne peut pas se marier avec la mère, sœur, fille, petite fille, fille du frère, fille de la sœur, ni avec la sœur du père ou de la mère, avec ceux-là on ne peut pas se marier. On ne peut épouser que les parents de l'autre nombril, le côté de la belle-mère, du beau-père de mon fils, mais il faut être de la même race. » Dans cette version, comme dans la première, le neveu prit le bras de sa tante car il avait peur. Sept ans après, le même informateur nous donna une autre version de ce mythe, où *Vera Mirim* fait référence directement à *Karai Jeupie*, affirmant que le héros guarani a vraiment pratiqué l'inceste.

Version 3 (*Vera Mirim*, cacique du village de Bracui, 1996):

Il y a très longtemps, *Karai Jeupie* n'avait pas de femme, tous avaient mari et femme, sauf lui et sa tante. Alors ils se marièrent, mais cela déplut à *Nhanderu* qui fit venir beaucoup de pluie sur la terre. L'eau monta, et quand elle arriva au niveau de leurs jambes, repentis ils commencèrent à prier beaucoup. Ils prièrent, prièrent, jusqu'au moment où *Nhanderu* eut de la peine et envoya le perroquet apporter la *pindo ovy*, où les deux grimpèrent et furent sauvés. Ensuite ils visitèrent *Yvy mbyté*, le centre de la terre, et de là ils partirent pour *Yvy mara ey*, une île entourée d'eau, où on ne peut arriver qu'en bateau, c'est là que se trouve ce palmier.

Maintenant on meurt ici sur cette terre, alors on éprouve beaucoup de tristesse quand on se souvient de cette histoire.

Vera Mirim affirme que si *Karai Jupie* et sa tante paternelle n'avaient pas fait tant de *poraei*, ils n'auraient pas échappé au déluge: « ils ne peuvent y échapper, car celui qui ne respecte pas sa tante n'est pas de dieu, il est de *anham*. *Anham* veut que tout le monde meure et que tout finisse. Alors, le *Jeupie* doit mourir, celui qui survit ne peut pas être de *Anham* ». Sept ans après nous avoir raconté la version 2, *Vera Mirim* nous fait un autre récit, différent du précédent, dans lequel non seulement il affirme que *Karai Jeupie* a commis l'inceste, mais aussi que le cataclysme fut réellement le résultat de l'acte pratiqué par le héros, changeant ainsi les deux versions précédentes. Deux inversions importantes se produisent donc ici: *Karai Jeupie* commet vraiment l'inceste en se mariant à sa tante paternelle; cet acte étant la cause et non l'effet du déluge. Une des caractéristiques principales de ces récits est l'analogie à la question de la parenté. Selon la remarque ci-dessus, de *Vera Mirim*, les individus « de même nombril » ne peuvent se marier sous peine de désagrégation sociale. Le chamane mbya Timoteo *Karai Mirim* affirme: « Si on commet une faute, le *Karai Jeupie* vient et nous fait commettre plus de fautes encore, alors on va sur la terre de *Anham*. On ne peut plus aller à *Yvy dju* car il y a toujours *Anham*. C'est pour ça que, quand on prie *Karai*, on doit toujours demander quel est le *Karai* qui vient. Si c'est *Jeupie*, il faut le faire partir vite, s'il répond 'je suis mbya' et '*pochy ruvicha*', alors c'est lui, et on doit dire 'je ne vous veux pas', car il est comme *Anham* ». Contrairement au sens des deux premières versions, où *Karai Jeupie* apparaît comme le héros qui rentre dans la terre sans mal, pour le chamane Timoteo, dans ce mythe, il est condamné à habiter dans « la terre de *Anham* » pour avoir commis l'inceste. L'analyse plus approfondie de ces versions sera présentée à la fin de ce chapitre et dans le dernier chapitre de cette thèse. Nous nous contenterons ici de signaler la relation entre le modèle idéologique mythique et la réalité empirique. Si le déluge a été causé par l'inceste et l'incestueux appartient à *anham*, qui détermine la mort de l'individu et la désagrégation sociale, alors l'inceste représente la fin de la vie sociale: domaine mythique - inceste - déluge / domaine social - inceste - désagrégation sociale. En termes idéologiques, les Mbya et les Chiripa d'aujourd'hui interdisent la mariage entre cousin et tante paternelle, cependant, cette attitude n'a été observée que chez les Mbya. Malgré le fait qu'ils soient exogames, les Chiripa pratiquent parfois ce type d'union.

5.3 Le Mythe des frères et de la création de *Yvy Pya'u*, la « deuxième terre »

H. Clastres (*ibid.* : 24-26) déclara que non seulement le mythe du déluge, mais aussi celui des deux frères sont rencontrés dans la plupart des peuples de la famille tupi-guarani. Melia (1991 : 41-53) soutient que ces deux mythes qui font référence à la Terre sans Mal, sont antérieurs à la colonisation. L'auteur affirme encore que, comme dans le mythe du déluge, le mythe des frères: « es común a todos los Guarani, dela costa atlantica hasta la cordillera boliviana », soulignant que: « la estructura y el idioma simbolico del mito son muy arcaicos y ciertamente prehistóricos. La consonancia y analogia de este mito con otros mitos de tribus del tronco tupi, hace remontar la matriz mítica a dos o más milenios, cuando el tronco no presentaba las ramificaciones tribales que se dieron con el correr de los siglos ». Dans son livre Thevet (*ibid.* : 199-201) enregistre une version tupinamba du mythe de la création de la deuxième terre. Celle-ci se serait produite après le déluge, qui finit par un grand incendie:

Or de tous les hommes n'en y eut de sauvé qu'un, lequel se nommait Irin-mage, lequel Monan avoit transporté au Ciel (...) Cest Irin-mage voyant le tout ainsi destruit, s'adressa à Monan (...) « de quoy me servira de vivre, n'ayant aucun qui me soit semblable? » Monan à ces mots fut tant esmeu de compassion (...) (qu') il feit plouvoir en telle abondance sur la terre, que tout le feu fut estaint, et ne pouvans les eauës s'en retourner en hault, furent contraintes de s'arrester (...) dont cest amas d'eau fut appelé par eux Paranan, qui signifie amertume, ce que nous disons mer (...) Monan voyant que la terre estoit remise en sa premiere beauté, et la mer embellissoit la face d'icelle (...) luy semblant chose incommode que tout ce beau ornement demourast sans quelcun qui en fust le cultivateur, appela Irin-mage, auquel il donna une femme, à fin qu'il repeuplast de monde d'hommes meilleurs, que n'avoient esté ceux qui avoient esté les premiers habitateurs de la terre (...) De cest Irin-mage disoient-ils, que sortit un grand Caraibe, qu'ils tiennent pour Prophete (...) et a cause des oeuvres merveilleuses qu'il faisoit, luy imposèrent le nom de Maire-monan (...) Maire (...) signifie autant que transformateur²⁵⁸ (...) et Monan signifie autant que vieil et ancien (...) c'est luy, ainsi qu'ils disent, qui ordonne toutes choses selon son bon plaisir, les formant en plusieurs manieres, et puis les convertissant et changeant en diverses figures et formes de betes, oyseaux, poissons, et serpens, selon leur pais et habitation, changeant l'homme en beste, pour le punir de meschancete...

De même que le mythe de la création de la première terre, le mythe des frères passe du continu au discontinu. Dans la version tupinamba, au moyen de ses action transformatrices, Maire-monam est l'élément dont le rôle est de créer à partir de l'unité initiale la quantité et la diversité. Thevet (*ibid.* : 205-208) fait part d'une version tupinamba du mythe des frères très semblable aux versions des Guarani contemporains:

Maire, s'en estant allé avec son pere Coroubsouz au Ciel, succeda son fils, nommé Maire Ata, qui print une femme de son pais, et elle estant enceite, luy fantaisie de s'en aller és regions

²⁵⁸ Selon Thevet (*ibid.* : 205), *Maire*, qui signifie « père », est aussi le nom général pour tous les chamanes, ou, *Caraibes*.

lointaines, pour ce prenant sa femme, se meist en chemin... luy qui voulut l'esprover, la laissa toute seule... Le fruit qu'elle avoit au ventre parloit avec elle, et la confortait luy enseignant le chemin que son père avait suivy... Or ce fils du Caraïbe se commença à courroucer, et despiter contre sa mere, à cause qu'elle refusa de luy donner de petites legumes, qui estoient par les chamins et pource cessa il de luy donner response, et luy enseigner le chemin, qui fut cause que la pauvre femme s'esgara si bien que prenant un chemin pour l'autre.

La femme arrive donc à un village où habite un homme dénommé *Sorrigoys*, qui la viole. Malgré qu'elle soit déjà enceinte, (le fils « légitime » de *Monan*) la femme tombe enceinte d'un deuxième enfant, « le bâtard », fils de *Sorrigoys*. Après cela elle suit son chemin jusqu'à un autre village où elle meurt et est dévorée par un peuple méchant et cannibale: « Mais les deux enfants qui étaient dans le ventre, furent jettes commes excemens au lieu où l'on jette les baulieures et ordures des maisons. Et le jour d'apres, une femme s'en allant querir des racines les advisa jôians ensemble, et estant esmeue de pitié, les porta en sa maison et en peu de temps ils devindrent grands.. Or, estant la saison arrivée, qu'on cueilloy un fruit nommé Iuaia... ladite femme envoya les enfans Caraïbistes aux champs pour querir desdits fruits à fin de s'en sustenter, et estans dehors se souvindrent du cruel massacre qu'on avait faict de leur mere. Pour ce désireux s'en venger, s'en retournerent avec peu de fruits ». Essayant alors de tromper les habitants de cette ville, les frères affirment à la vieille femme qu'ils ont trouvé beaucoup de fruits savoureux près d'une rivière et invitent tous ceux du village à aller les cueillir. Le lendemain, les « anthropophages pervers » du village suivent les deux frères jusqu'à la rivière:

Le lieu où estoient ces fruits c'estoit une isle assez grande, et falloit passer un bras de mer. Ces galands, a fin de mieux tromper la compaignie, les firent attendre qu'ils eussent dressé leurs canoes pour passer. Ce que estant fait, comme tous les sauvages, qui avoient mangé de leur mère, furent au meillieu de l'eau, ceux cy comme successeurs du Caraïbe sur la force des transmutaions, feirent enfler la mer avec telle impetuosité et orage, que tous ceux qui passoient, furent submergez, et en un moment changez en diverses formes hideuses et figures de plusieurs animaux terrestres, si comme sont Loups, Chiens et Chats sauvages et autres semblables, lesquels sont appelez en leur langue, 'Ianare' et en y a plusieurs sortes.

Après ces aventures, les frères coururent le monde à la recherche de leur père *Maire Monan Ata*, jusqu'à la région de Cabo Frio, dans le littoral nord de l'état de Rio de Janeiro (où est aujourd'hui le village mbya de Bracui). Là-bas vivait un grand Caraïba, père des frères, qui se doutant, les mit à l'épreuve. Le frère cadet y succomba, mais fut ressuscité à plusieurs reprises par l'aîné. La troisième et dernière épreuve, appelée « Pêche de *Anham* » ou « *Agnen* », est un épisode très semblable à celui qui nous fut raconté par les Mbya: « ...pour ce leur commanda, qu'ils s'en allassent en un lieu nommé *Agnen pinaiticane*, 'lieu où Agnen pêche' qui est où ils disent que les morts bruslent et font seicher le posson nommé Alain, enjoignant à iceux de luy apporter l'amorce de laquelle Agnen (qui

est le maling esprit en leur langue, qui souvent les tourmente²⁵⁹, comme J'ay veu) prenoit le poisson Alain ». Le frère aîné envoya le cadet devant, comme il le fit lors des deux premières épreuves, afin que, si ce dernier commît une faute, comme il le fit dans les occasions précédentes, il pût le ressusciter encore une fois. Le cadet tenta de prendre l'appât de *Agnen*, toutefois: « ...il fut luy mesme pris par l'esprit Agnen, qui le meit en plusieurs pièces. Toutefois le légitime rassembla le tout, et le calfeutra si bien, que bastard fut remis en sa forme et beauté première... Guery qu'il est ils se plongèrent tous deux en l'eau et allèrent jusques au fond, en tirant ce qu'ils cherchoient à sçavoir l'amorce d'Agnen, avec laquelle il prenoit le poisson Alain, et ostant le hamesson, et tout le reste audit esprit Agnen, l'apporterent à leur père ». Finalement, après qu'ils eurent surmonté tous les obstacles, les deux frères achevèrent leurs aventures atteignant ainsi la maison céleste de leur père: « Maire Ata les avoüant pour ses enfans, les acolla et receut en sa maison », acheva Thevet.

Comme on l'a vu auparavant (chapitre sur religion et médecine), selon la cosmologie mbya et d'après la volonté de *Nhanderu Tenondegua*, le dieu *Jakaira* crée *Yvy Pya'u*, « la deuxième terre »: « El Creador, *Nhanderu Ete*, pide a uno de los Verdaderos Padres de las Palabras-almas que cree la nueva tierra para sustituir a la anterior. Karai Ru Ete no aceta, porque los hombres volveran a transgredir los preceptos divinos y que los dioses tendran nuevamente que destruir la tierra. Pide entonces il Creador a *Jakaira Ru Ete* que la cree, y éste acepta, prometiendole aliviar con su neblina vivificante, con el tabaco y con la pipa, los infortunios de la futura tierra de las imperfecciones », signale Cadogan (1978 : 67-68). Après que *Jakaira* eut créé la nouvelle terre, *Nhanderu Tenondegua* demanda à *Kuaray*, son fils aîné, de continuer sa création. Dans toutes les versions mbya, *Pa'i Rete Kuaray*, le « seigneur du corps resplendissant comme le soleil », créa *Jacy*, son frère cadet, la future lune. Nous remarquons quelques divergences quant à la paternité de *Kuaray*, car selon quelques Mbya, *Jakaira Ru Ete* serait le « père du soleil ». Cependant, la plupart d'entre eux affirment que le frère plus âgé est vraiment le fils de *Nhanderu Tenondegua* avec une jeune Mbya qui habitait *Yvy Mbyte*, le centre de la terre. Le « Cycle des frères » fut le mythe le plus raconté par nos informateurs durant les dix ans de recherche dans tous les villages guarani du Brésil, et la plupart des individus n'en connaissaient qu'une version fragmentée. Ce mythe cosmogonique traite des aventures vécues par les frères *Kuaray* et *Jacy* durant la continuation de la création de la seconde terre, mission sollicitée par son père. Dans cette narration complexe nous rencontrons des épisodes rapportés à: l'origine de la périodicité et de la vie brève (du fantôme *mbogua* et du Culte des os), l'origine des animaux (terrestres, aquatiques, volants et des insectes), à l'origine des végétaux (forêts, herbes

²⁵⁹ Nous pouvons percevoir ici une grande ressemblance entre « *Agnen* » et le « *Anham* » des Guarani.

médicinales et arbres fruitiers), les phénomènes météorologiques (comme les éclipses et les phases de la lune); la technologie (la chasse, les instruments de pêche, les corbeilles, arcs, flèches, etc.) et la Terre sans Mal. Une des différences les plus importantes entre les versions du mythe des frères, souligne Cadogan (1954 et 1946 : 36), réside dans le fait que, pour les Chiripa, *Kuaray* et *Jacy* sont jumeaux, alors que pour les Mbya ils ne sont que frères. Si l'on observe les versions mbya, un fils unique, le futur soleil, après sa naissance se dote par son pouvoir divin d'un frère cadet qui deviendra la lune.

Les Guarani, comme les anciens Tupi, tenaient les naissances gémellaires pour maléfiques, en mettant à mort l'un des jumeaux. Pour cette raison, les Mbya du littoral, comme ceux du Paraguay du début du siècle (Cadogan, *ibid.* : 38-39), ont aussi l'habitude de tuer l'un des jumeaux (comme dans le cas de la mère-jaguar sorcière vue dans le chapitre sur religion), car, comme on l'a vu, l'un d'eux serait porteur de tout le mal, alors que l'autre ne serait que le bien, et dans un être humain unique, le mal et le bien coexisteraient dans un certain équilibre. L'un des jumeaux serait donc l'incarnation des esprits maléfiques envoyés par *Mba'e Pochy* à la lignée de ceux qui auraient offensé les dieux pratiquant des actes incestueux ou d'infidélité. Quant à la question de la mort d'un des jumeaux, un jeune mbya déclara: « *Xera'y kuery même*, c'est comme cela que nous appelons tous nos enfants. Pour nous, ils ne sont jamais jumeaux car ce n'est pas bon, il y en a toujours un qui est fils de *Anham*, alors on ne peut pas le laisser vivre, et dès qu'il naît, on le met à plat ventre par terre et il meurt. S'il survit, ses parents meurent. L'*opygua* sait toujours lequel des deux est le fils de *Anham*. Depuis le début, *Nhanderu* a déjà montré que *Kuaray* et *Jacy* ne sont pas jumeaux, ils ne sont que frères, car c'est *Kuaray* qui a fait *Jacy*. *Kuaray* c'est Dieu, alors pour lui tout est facile ». Ce Mbya affirme qu'eux aussi, ils peuvent tuer un jumeau de façon passive, il suffit que la mère néglige exprès le fils supposé maléfique. Cependant, notre informateur mbya Timoteo Karay fait preuve d'une vision non manichéenne lorsqu'il affirme que « *Jacy* n'est pas méchant, il est un peu confus, et *Karay*, comme c'est l'aîné, il doit lui apprendre, lui montrer. C'est pour ça qu'ils ne peuvent être jumeaux, *Kuaray* est l'aîné, alors il apprend au plus jeune *Jacy*, avec le Mbya aussi c'est comme ça. » Comme nous l'avons vu dans le chapitre sur l'organisation sociale, il est fréquent de rencontrer chez les Mbya des groupes d'enfants explorant les forêts et participant à des activités dans les villages où les plus âgés orientent les plus jeunes, leur apprenant la chasse, les récoltes, etc. Quant à la relation entre les pratiques et les mythes mbya, M. Larricq (1993 : 89-90) déclare:

Acompañar a un hombre mayor es, en este sentido, asistir a verdaderas clases donde **todo conocimiento practico su correlato mítico y su referencia a lugares y ocasiones donde fue aprendido** o se dio de manera especial (...) La persona con quien uno va a pescar o a recoger

frutas esta constantemente haciendo que este conocimiento sea evidente, claro, y esta revelando su poder y aplicacion (...) el joven aprende como sacar miel, como pescar y como realizar las diferentes actividades de caceria y con estas tecnicas se le transfieren tambien los mitos correspondientes²⁶⁰.

Comme dans la version tupinamba, les Chiripa croient que les jumeaux ne sont pas du même père: « lorsqu'elle est enceinte, la femme ne peut pas avoir de rapports sexuels, ni même avec son mari, sinon elle aura un autre enfant, qui ne sera pas aussi bon que le premier, elle peut avoir un enfant de *Anham* », signale Alcindo *Karai* du village de Biguaçu. Comme nous le verrons ci-dessous, il existe ici des ressemblances avec la version *apakovuva*. D'après un épisode de la version chiripa que nous avons enregistrée, les taches lunaires furent causées par sa tante paternelle, qui marqua de résine végétale le visage du frère cadet pour l'avoir violée. Après cet épisode, il devient lune, et les pluies seraient causées par ses tentatives de retirer les marques de son visage. Lors de ses premières recherches au Brésil et au Paraguay, Schaden (1963 : 89 e 90-92) confirme ces informations, ajoutant que les jumeaux sont la preuve de l'infidélité de la femme, aussi bien chez les Chiripa que chez les Mbya, ces derniers tuant l'un des jumeaux car il serait l'enfant de *mbae ypy* ou petit enfant de *mbae potxy* la « grand-mère du jaguar ». Selon Alcindo *Karai*, notre informateur Chiripa, les phases de la lune sont également associées à l'agriculture: « *Kuaray* dit à *Jacy* de s'occuper du monde, mais comme il n'était pas très responsable, il s'endormait parfois et ne venait pas travailler. Alors *Kuaray* lui dit de s'occuper des récoltes, car les plantes n'exigent pas tellement de soins et il peut dormir quand bon lui semble ».

A partir de la signification des noms *Kuaray* et *Jacy*, nous pouvons mieux comprendre ces questions. Selon le dictionnaire mbya (1982 : 92) le mot *kua'a* signifie « savoir », « connaître » et *ra'y*, comme nous le savons, « est utilisé par les Guarani pour dénommer leur fils aîné ». Donc l'expression *Kuaray*, signifie « le fils aîné savant ». Dans le même dictionnaire (*ibid.* : 68 et 198) le mot *ja*, signifie « allons », ou encore « s'accrocher ou se lier à quelque chose ou à quelqu'un »; alors que *cy*, signifie « mère ». Donc, *Jacy* signifie « s'accrocher à sa mère ». Nous verrons que dans le mythe des frères, chaque fois que *Kuaray* cherche à ressusciter *Nhandecy*, sa mère tuée par le jaguar, *Jacy* l'appelle en s'accrochant à elle, essayant de lui sucer son lait, jusqu'à ce qu'elle tombe, retournant à la mort. Selon le mbya Leonardo *Vera Tupa* : « si elle était arrivée à se mettre debout, *Nhandecy* aurait vécu, mais *Jacy* n'a pas voulu ». Expliquant le rapport entre « rester debout » et l'expression

²⁶⁰ Selon Montoya (1639/1876 : 363) l'expression *teko* outre « cogérle fu cofumbre », peut aussi signifier « imiter ».

ikove, qui signifie « vivre », nos informateurs affirment que la mort de la mère des frères était inévitable parce qu'elle n'arrivait pas à se lever totalement pour se mettre debout ». Pour Leonardo, *Kuaray*, en tant que fils aîné et d'une certaine façon père de son frère cadet puisqu'il « l'a créé à partir de l'écorce du cèdre », l'instruit et le corrige, « c'est *Kuaray* qui a soulevé *Jacy*, c'est lui qui a fait revivre son petit frère ». Les Mbya, tout comme les Chiripa, croient que lorsqu'une femme enceinte éprouve un désir quelconque, c'est en réalité « l'enfant qui est en train de le demander à l'intérieur de son ventre ». Finalement, le mythe des frères joue un rôle social important, réglant les questions liées à la parenté et à l'inceste. Pendant nos dix ans de recherche chez les Guarani du littoral du Brésil, nous avons enregistré plusieurs versions du mythe des frères. Nous en présenterons **quinze**, qui ont trait aux objectifs de cette thèse. De ces récits, nous avons éliminé les versions trop semblables. Des les plus fragmentées, nous avons sélectionné les plus complètes, qui comportaient des aspects différents des autres versions. Comme nous l'avons proposé au début de ce chapitre, nous essayerons d'en montrer les différences et les points communs tout en soulignant leur rapport avec les pratiques guarani. Rappelons qu'à titre d'analyse diachronique, nous présenterons quelques versions narrées par le même individu au long de plusieurs années. Dans quelques unes d'entre elles, nos informateurs ont inclus les épisodes du mythe du déluge et de l'acquisition du feu, car selon eux, tout « est une seule histoire ». Ces versions seront ensuite comparées à celles de Thévet, celles de *Nimuendaju* et à celles que nous avons recueillies chez les Chiripa²⁶¹.

Version 1 (Adolfo Vera, 32 ans, cacique du village Rio Silveira, São Paulo, 1996):

Après que le dieu créa *Yvy Tenonde*, le premier monde, l'eau détruisit tout. Il y avait une femme indienne Guarani, *Nhandeci*, qui portait son enfant dans son ventre qui s'appelait *Kuaray*. *Nhanderu Tenondegua* alla habiter *Yvy dju*, car *Yvy Pya'u* qui est cette terre de maintenant, il la fit pour créer des gens et toutes les autres créatures, c'est pour cela qu'il construisit ce monde. Alors il ne pouvait plus rester ici. Mais avant de partir, *Nhanderu Tenondegua* lui donna ce feu du ciel, le soleil pour que son fils puisse travailler. Alors, pendant le voyage vers la maison de *Nhanderu*, *Nhandecy* emporta un *adjaka reti'i* [panier porté seulement par les femmes]. A la demande du fils, elle prit des fleurs de sortes différentes et les mit dans cet *adjaka*, qui était déjà rempli, mais le garçon continuait à demander encore des fleurs jusqu'à ce que la *mamanga* [ou *mamangava*, *Hymenoptera Vespidae*]²⁶² piqua *Nhandecy*, qui gronda le fils et celui-ci ne voulut plus lui indiquer le bon chemin. *Nhandecy* finit par prendre la route des *tivy*. Lorsqu'elle arriva, elle rencontra une vieille *tivy*, [jaguar] qui demanda à *Nhandecy* de retourner car ses enfants et petits-enfants étaient affamés. Mais la

²⁶¹ Rappelons qu'au début de notre contact avec les Mbya, ceux-ci refusaient de nous faire part de leurs mythes, affirmant ne pas avoir la permission de *Nhanderu*. Ce n'est qu'après avoir reçu un « nom guarani » qu'ils nous dévoilèrent des aspects jusqu'alors cachés de leur culture, nous révélant les mythes dans leur totalité.

²⁶² Tous les noms scientifiques d'animaux et de plantes furent identifiés auparavant, dans le chapitre consacré à écologie ou à la religion et médecine guarani.

mère resta et les *tivy* la mangèrent. *Kuaray* survécut et grandit rapidement pour venger sa mère. Il entreprit alors de tuer tous les *tivy*. *Kuaray* vit un arbre *guaviro* [*Campomanesia rhombea* ou *Campomanesia xanthocarpa*], alors il le frappa des mains trois fois et l'arbre grandit, donna des fruits très bons, il invita les *tivy* à aller de l'autre côté de la rivière manger des fruits. Quand les *tivy* traversaient la rivière, il fit tomber le pont et ils moururent tous noyés. L'arbre existe encore aujourd'hui, les *tivy* l'aiment beaucoup.

En prenant cette version résumée comme exemple, nous pouvons constater que dans leurs récits, généralement, les Guarani font un lien entre leurs mythes principaux, à savoir: le mythe de la création, de la première terre, du déluge, des deux frères et de l'acquisition du feu. Il est donc normal de retrouver en même temps dans ces récits deux ou plusieurs mythes qui peuvent alors être vus comme des épisodes, si l'on considère qu'ils forment tous une unité, ou un mythe unique, que nous appellerons le « Grand mythe guarani ». Rappelons aussi que dans beaucoup de cas, il est pratiquement impossible de séparer les épisodes sans briser la séquence du récit, ce qui pourra gêner l'appréhension de sa totalité. La version suivante représente bien la conception de l'unité mythique, car elle contient « Les premières coutumes des Colibri » (création du corps divin et de la première terre résumés), le *Ayvu Rapyta* (création du soleil, de l'homme et la suite de la première, résumé), le mythe du déluge et l'histoire complète des jumeaux qui comprend la création de la seconde terre, l'origine du feu et la pêche de *Anham*. Ces mythes ou épisodes sont retrouvés séparément dans les autres versions.

Version 2 (Timoteo *Karai Tateendy Mirim*, 34 ans, chamane village de Morro dos Cavalos, 1993):

Lorsque *Nhandecy* marchait dans le monde, elle arriva dans une terre où il y avait le village des *mbae'ypy*, elle y rencontra une vieille femme, le seul être humain vivant là-bas. Celle-ci dit à *Nhandecy* de s'en aller et revenir, mais elle ne voulut pas partir. Alors la vieille cacha le mère de *Kuaray* sous une grande casserole, *japepo*. L'après-midi, ses enfants arrivèrent, c'étaient cinq jaguars qui chassaient dans la forêt. Dans ce temps-là, *idjypy*, c'est-à-dire, au début, les jaguars parlaient. Alors ils sentirent l'odeur de *Nhandecy* et demandèrent ce que c'était, et la vieille femme leur répondit qu'elle ne savait pas, qu'il n'y avait personne là-bas. Alors apparut le dernier jaguar qui, sentant l'odeur, posa la même question à la vieille femme, qui continuait à cacher *Nhandecy*. Mais le *mbaé ypy* chercha et finit par trouver, il tua la mère de *Kuaray*. Alors la vieille demanda à manger ce qui était dans le ventre de la femme enceinte, et fit mettre *Kuaray* dans le pilon pour la tuer, mais elle lui échappait. Comme ils n'y arrivaient pas, la vieille fit mettre le giron au soleil pour le faire sécher. Il est *mba'e rei'ey*, alors il sortit en marchant, prit l'arc et la flèche pour chasser. D'abord il ne prit que des papillons et les donnait à manger à la vieille. Après, *Kuaray* commença à chasser des oiseaux, il sait que *kypy* est le chant de l'oiseau. **Il n'a pas créé les choses, mais il leur donna un nom pour savoir**, c'est *Nhanderu Tenondegua* qui les créa vraiment. Alors *Kuaray* décida de créer un compagnon, alors il *mbodjerou*, c'est-à-dire, il créa le *Jacy* à partir de l'écorce du cèdre. Alors la vieille leur dit de ne pas aller loin dans la forêt, mais ils y allèrent séparément. *Jacy* vit un *paraka* et lui lança une flèche, et le *paraka* dit: [la vieille et les jaguars ont tué ta mère et toi, tu les sers!]. *Jacy* eut peur et appela *Kuaray* qui lui dit de tirer

à nouveau sur le *paraka*, mais le *paraka* dit la même chose. *Kuaray* avait chassé beaucoup d'oiseaux mais il souffla sur chacun et les fit ressusciter, et ne porta plus de viande à la vieille. Alors il fit un *mondepy*, piège que nous utilisons pour attraper les *mba'e idjypy*. L'un des jaguars demanda ce que c'était, *Kuaray* répondit que c'était un *mundeu*. Le jaguar dit que cela ne tuerait personne, *Kuaray* lui dit alors de rentrer dedans, le jaguar obéit et mourut sur le coup. *Kuaray* tua les cinq jaguars de la vieille avec son *mundeu*. Ensuite il demanda à la vieille les os de sa mère et essaya *omom nhe'ery pya'u*²⁶³, [ressusciter sa mère, lever ou relever]. Mais le *Jacy* voulait téter et la mère tomba de nouveau, et cela trois fois de suite, jusqu'à ce que *Kuaray* n'arrivât plus à soulever *Nhandecy*. Alors *Kuaray* décida de transformer tous les os de sa mère en *paka*. C'est pour ça qu'aujourd'hui le soleil passe et vient respectueusement, lentement, derrière le brouillard. Alors le *Kuaray* ne porta plus de petites bêtes à la vieille, il ne lui apportait que *agua'i*²⁶⁴ [*Chrysophyllum dusenii*]. Alors la vieille aima les fruits et dit qu'elle voulait aller dans la forêt pour en manger plus. *Kuaray* fit un pont, envoya *Jacy* de l'autre côté et lui dit de le retourner lorsque les jaguars seraient au milieu d'elle. Mais *Jacy* était trop jeune, il ne savait pas comment faire et retourna le pont au mauvais moment. Alors les jaguars tombèrent tous dans l'eau et se transformèrent en *ypo*, qui est la grande loutre de la rivière qui mange les gens [ariranha, *Pteroneura brasiliensis*]. Mais une fille enceinte de la vieille tomba près du bord et arriva à s'échapper, elle éleva les jaguars d'aujourd'hui. Si elle ne les avait pas sauvés, aujourd'hui il n'y aurait plus de jaguars. Après, les deux frères s'en allèrent chez leurs parents.

Version 3 (Mauricio Gonçalves Karai, 45 ans, du village Barragem, São Paulo; et Antônio Vera, 57, du village de Ubatuba, São Paulo, version racontée dans le village mbya de Bracui, Rio de Janeiro, en 1993). Ici, notre premier informateur commence son récit en disant que ce mythe traite du voyage de *Nhandecy* enceinte à la recherche de *Yvy mara ey*, demeure de son mari *Nhanderu Tenondegua*. A un certain moment, son fils *Kuaray*, encore dans son ventre, demande à sa mère de lui cueillir des fleurs:

Jusqu'à ce qu'une mamangava [Hymenotera Vespidae] pique la main de *Nhandecy* et celle-ci le gronde. *Kuaray* arrête de parler et sa mère se trompe de chemin, prenant la route plus large, qui va au village des *mbae ipy*. Là bas, il rencontre la vieille *tivy* qui lui conseille de partir, mais *Nhandecy* refuse. La vieille la cache dans une casserole, mais quand arrivent les autres *tivy*, ils la trouvent et la dévorent. Après ils essaient de mettre *Nhamandu* au feu pour le faire rôtir, broyé, mais il leur échappe. Alors *mbae ipy jary* dit: « je vais faire sécher ce garçon au soleil et après l'élever », en peu de temps *Nhamandu* se leva. Après *Nhamandu* demanda à *Anham djary* de faire *yyra pa'i*, l'arc et la flèche, pour chasser une bête. Un jour il se sentit très seul et décida de faire *Jacy* avec l'écorce du cèdre. *Kuaray Papa* ne voulait plus rester seul. Il prit l'écorce du cèdre, en fit une sorte de petit dieu comme celui-ci [le narrateur montre un petit objet de bois qu'il en porte]. Alors *Jacy* n'a plus ni mère ni père, elle n'a que *Nhamandu*, le frère plus âgé.

A ce moment, notre informateur interrompt son récit et le second participant (Antônio Vera, 57, du

²⁶³ Selon nous informateurs cet expression peut être traduite littéralement comme « l'esprit retourne à la vie à partir des os ».

²⁶⁴ *Chrysophyllum gonocarpum*, *Chrysophyllum marginatum*, *Chrysophyllum dusenii*, ou *Chrysophyllum viride*, ces fruits sont toujours mangées cuites par les Guarani, pendant tout l'année (voir aussi le chapitre sur l'écologie guarani dans ce thèse e le dictionnaire de Montoya : 166).

village de Ubatuba, São Paulo) prend sa place, continuant l'histoire:

Bien, *Anham djary* dit aux frères de ne pas aller dans une forêt trop lointaine du village. Mais *Jacy* demande à *Nhamandu* « pourquoi la *tchedjary* ne veut pas nous laisser aller dans cette forêt? ». Mais ils y vont quand même. En arrivant là-bas, ils rencontrèrent le *parakau*, le perroquet, et *Jacy* décida de le tuer. *Jacy* ne manque jamais une flèche, mais cette fois il la manqua parce que le perroquet parlait! Alors il courut en criant à *Nhamandu*: « j'ai lancé la flèche sur le *paraka* et il a parlé! ». Alors il tira de nouveau et le *paraka* dit qu'ils chassaient des oiseaux pour donner à manger à ceux qui avaient tué leur mère. *Nhamandu* s'assit et pleura. Après il se dit qu'il devait tuer tous les *anham*. *Kuaray* combina avec *Jacy* de faire un *mundeu* de *awaty gue* [maïs], ils firent aussi un puits pour enterrer les *anham*. Alors arriva un *anham* et dit à *Nhamandu* que le *mundeu* était trop petit. Mais *Kuaray* lui dit de rentrer, il le fit et mourut aussitôt. Puis arriva un autre en disant: « est-ce que si je rentre je vais mourir?! », mais il et mourut aussi. Mais les *anham* ne moururent pas tous, alors les frères décidèrent d'emmener ceux qui restèrent à un endroit où il y avait des arbres fruitiers. Il fallait traverser un fleuve, alors *Nhamderu* fit un pont, se mit d'un côté et *Jacy* de l'autre. *Kuaray* dit à son frère: « quand *Anham djary* viendra, nous la jetterons dans l'eau ». Lorsque les *tivy* étaient en train de passer, *Jacy* retourna le pont et tous tombèrent, sauf une *mbae ipy* qui portait l'enfant de sexe masculin dans son ventre! Alors le frère plus âgé dit: « *ka'agui mboava ete'a djava mokeri* » [ceux qui se sont sauvés vont rester dans la forêt], ils vont devenir *tivy*. A ce moment, s'ils avaient tué tous ces *mbaeypy*, il n'y aurait pas de *anham* aujourd'hui, comme il y en a un qui s'est échappé, alors ils se sont élevés dans la forêt, et il y a encore des *tivy*. Ensuite *Kuaray* retourna à la maison des *Anham*, prit tous les petits os de *Nhandecy*, les rassembla, en fit un tas et dit à *Jacy*: « ne touche à rien car je vais relever notre mère de nouveau ». *Kuaray* ressuscita sa mère, mais *Jacy* désobéit et sauta sur elle pour têter, alors elle tomba et tout se transforma en os à nouveau. Ils firent cela quatre fois, mais *Jacy* l'en empêchait toujours. *Nhandecy* ne revint pas, alors *Nhamandu* prit ses os et les mit dans une petite boîte de cèdre. Ensuite ils allèrent chercher la maison de *Nhanderu Tenondegua*, leur père. Les frères lancèrent des flèches, chaque petite pointe d'une flèche s'accrocha au bout de la précédente jusqu'à atteindre le ciel. Pour aller de ce monde à *Yvy dju mirim*, la maison de son père, *Nhamandu* monta alors par ce petit escalier, puis *Jacy* le suivit.

Version 4 (Roberto Karai, 28 ans, village mbya de Boa Esperança, état de Espírito Santo, 1996²⁶⁵):

Cette histoire parle du début de tout notre système.

- Après que le père, *Nhanderu Tenondegua* alla à *Yvy dju*, il laissa *Nhandecy*, sa femme, sur la terre. Elle, la mère, portait dans son ventre un enfant appelé *Nhamandu*, les deux prirent une route avec beaucoup de fleurs. Le garçon demanda alors une fleur à sa mère.
- Alors que *Nhandecy* prenait une fleur pour *Kuaray*, la mamangava lui piqua la main. Celle-ci, fâchée, lui demande pourquoi il voulait la fleur s'il était encore dans son ventre.
- Ils arrivèrent à un croisement de deux routes appelées *tape vaikue'i*. L'une était toute petite, et l'autre grande, propre, elle donnait sur le village des *Anham*, qu'on appelait aussi *mbae ipy*.
- *Nhandecy* demanda quelle était la bonne route mais le garçon, fâché, ne répondit pas.
- Alors elle prit le mauvais chemin, *tape poram*, le chemin de *Anham retam* [village].
- Ils arrivèrent dans ce village des *mba'e ypy* où ils rencontrèrent une vieille *tivy*.
- La vieille dit à *Nhandecy* qu'il y avait beaucoup de *Anham*, et la cacha dans le *japepo guaçu* [grande casserole de terre cuite].
- Le premier *Anham* arriva et demanda si la vieille avait chassé, elle lui répondit qu'elle n'avait plus l'âge pour cela.
- Les autres *Anham* arrivèrent, le dernier, plus malin, sentit l'odeur et découvrit *Nhandecy*, la

²⁶⁵ Cette version nous a été transmise sous forme d'épisodes, selon les critères de l'informateur.

tua et la mangea.

- La vieille *Anham djary* demanda à retirer l'enfant du ventre de sa mère pour le faire rôtir et le manger.

- Les *Anham* mirent le giron au feu, mais il arriva à s'échapper.

- *Anham jary* demanda alors de le mettre au soleil pour le faire sécher, car elle voulait l'élever comme une petite bête.

- Comme il était dieu, il sécha et en peu de temps il sortit en marchant.

- Il demande un arc et une flèche à la vieille *Anham jary* et partit à la chasse.

- Comme il était seul, il décida de créer *Jacy* à partir de l'écorce du *yvyra nhamandu*, le cèdre. Il prit l'écorce du cèdre et en fit une sorte de dieu²⁶⁶ et de ce dieu il en fit son petit frère, levant ses deux mains au ciel et demandant à *Nhanderu Tenondegua* de lui donner la vie.

- Alors *Jacy* n'a ni mère ni père, car c'est *Kuaray* qui l'a fait, après ils restèrent ensemble comme des frères.

- *Kuaray* essaie de ressusciter *Nhandecy* rassemblant ses os et dit à *Jacy* de ne pas y toucher.

- *Kuaray* arrive à lever, *mboguy*, la mère mais son petit frère l'appelle et elle tombe à nouveau.

- La vieille leur interdit de chasser dans la forêt lointaine, mais très curieux, ils y vont quand même.

- En arrivant là-bas, ils virent un *yparaka guaçu* [perroquet] que *Jacy* essaya de tuer, mais il le manqua. Alors le perroquet dit qu'il ne savait pas qui s'en occupait, car ils ne savaient pas encore que les *Anham* avaient tué leur mère.

- Alors *Jacy* appela son frère plus âgé, et le perroquet dit encore une fois que la vieille et les *Anham* avaient tué *Nhandecy*. *Kuaray* devint très triste et pleura.

- Alors il envisagea de venger sa mère et les deux firent un *mundeu* de *awaty igue*, à partir du maïs.

- La vieille arriva et demanda pourquoi ils faisaient un piège, ils répondirent que c'était pour prendre *mbae ypy*.

- Le premier *mbae ypy* qui arriva regarda le piège et dit à *Kuaray* qu'il n'allait pas mourir dans un *mundeu* si petit, fait d'épis de maïs.

- Alors *Kuaray* le défia et le fit entrer dans le *mundeu*, il y rentra et mourut, ensuite tous les autres *mbae ypy* y entrèrent et moururent de la même façon, mais seulement ceux du sexe masculin.

- Ensuite *Kuaray* fit un pont et les frères se mirent de chaque côté.

- Alors les *tivy* passèrent, tombant et mourant dans l'eau, la vieille ne mourut pas et se transforma en *aririnha* [*Pteroneura brasiliensis*].

- Mais il ne resta qu'une femme enceinte, cette *tivy* épousa l'enfant qu'elle portait, et finit par générer toutes les jaguars qui existent aujourd'hui, et ça parce que c'était un enfant de sexe masculin. Ces bêtes, nous les appelons *ka'aguy mbora ete'a* [jaguar].

Version 5 (Timoteo *Karai Tataendy Mirim* - autre version en guarani, traduite en portugais par Leonardo *Vera Tupa*, 1996):

Le *Maino'i*, le colibri, était avec *Nhanderu Tenondegua* lors de la création de la première terre, *Yvy Tenonde* et des autres choses. Alors le dieu fit la chouette qui était là aussi, c'est elle qui eut l'idée d'aider le dieu à faire la nuit. Le *maino'i* était très ami et savait que *Nhanderu* était le dieu, alors il apportait de l'eau douce dans son bec et la lui donnait à boire. D'abord c'était seulement le jour, il n'y avait pas la nuit, mais il n'y avait pas le soleil non plus, c'était

²⁶⁶ Petite sculpture de bois en forme de « T » attachée à un cordon et portée comme un collier. Comme on l'a vu dans le chapitre sur religion, ces « petits saints » sont utilisés par les Myba: « quand le *yvyra pekue*, l'autre nom du cèdre, est brûlé par la foudre, alors on fait un petit saint en forme de croix ou de T, qui est *Tupa*. On peut le faire aussi avec l'herbe *mate*, si elle est brûlée par la foudre. Presque tous les *opygua* et les jeunes portent cela car c'est sacré, donnant force et respect ». (Timoteo *Karai*)

une journée un peu claire. Et quand arrivait l'heure d'aller dormir, la chouette commençait à chanter, avertissant le dieu qu'il faisait nuit, alors il dormait. C'est pour ça que aujourd'hui encore, quand arrive la nuit, la chouette est la première à avertir. A cette époque, *Tupa, Karai* et *Jakaira* aidèrent *Nhanderu* dans la création de ce monde. Après ils créèrent *mbodjera*, le soleil, les personnes et les premières petites bêtes. Lorsque un *Karai* se maria à sa propre tante, **sœur de son père**, le déluge détruit ce premier monde. Dieu était très fâché avec ça car il **ne pouvait se marier à un parent**. Quand il plut pendant trois mois, ils n'avaient que la tête hors de l'eau. Mais ils furent pardonnés car même avec tout ça ils ne perdaient pas la concentration des prières. Il y eut même un *urubu* qui se posa sur leur tête, les faisant saigner, mais ils continuèrent à prier. Alors Dieu eut de la peine et créa *pindo ovy*, [le palmier bleu], au moyen duquel ils s'échappèrent. Quand il n'y eut plus d'eau, ils descendirent et arrivèrent à *Yvy mara ey*. Alors ce premier monde termina à cause de *Karai Jeupie*, qui fut pardonné et se sauva, **aujourd'hui il est aussi Nhanderu Mirim**. Mais tous moururent, toutes les bêtes, il ne resta presque rien. Après qu'il créa la terre à nouveau, les petites bêtes ressuscitèrent, c'est *Nhanderu* qui a fait ça. Au début de ce monde actuel, il y avait plusieurs *Nhanderu Mirim*, **ceux qui arrivèrent à aller à Yvy mara ey. Ils furent les premiers à traverser le Paraguay vers l'Argentine et ensuite le Brésil**, car avant c'était tout la même terre²⁶⁷.

Après que *Nhanderu Papa Ychapy Tenondegua*, le maître de tout, créa la première terre, il était seul et décida de créer une femme pour se marier avec elle. Avec le temps, le mariage s'est détérioré parce que la femme avait des crises de colère et cela posa beaucoup de problèmes. Alors le dieu, mécontent, s'en alla à *Yvy mara ey*, quittant ce monde. La femme resta, mais avant de partir, il lui avait dit que si elle voulait, elle pouvait le suivre. *Kuaray*, leur fils, qui était encore dans son ventre, entendit cela. La femme, triste, décida après un certain temps d'aller à la recherche de cette terre sans fin, elle prit un chemin et le suivit jusqu'au moment où il y avait deux routes. Comme elle ne savait pas laquelle choisir, elle demanda au garçon qui répondit de l'intérieur de son ventre: « prends ce chemin », lui indiquant la bonne direction. Mais à chaque fois qu'elle rencontrait une jolie fleur sur son chemin, l'enfant lui demandait de la cueillir²⁶⁸. La mère de l'enfant les prenait, mais tout à coup un *mamangava* vint et lui piqua la main. Elle se mit en colère et dit à son enfant qu'il voulait déjà jouer avant sa naissance. L'enfant se fâcha aussi. Alors elle arriva à un croisement d'où sortaient deux routes, une très large, belle, avec beaucoup de passants, et l'autre très étroite. Elle demanda à nouveau à l'enfant « et alors, quelle route prend-on »? Il ne répondit rien et elle prit la route plus large. Elle arriva ainsi à un petit village qui était de *Anham* car les habitants étaient tous des *mbae'ypy*, qui sont les *tivy'ipy* du début du monde. A cette époque, les bêtes parlaient comme des gens. Alors arriva une vieille *tivy* qui la prit et la mit dans un *djapepo*, [grande casserole de terre cuite], maintenant ça n'existe plus, mais du temps de ma grand-mère ça existait. La *tivy tchecjary* voulait la femme pour elle seule. Il était environ deux heures de l'après midi lorsque cinq jeunes hommes *tivy* arrivèrent, ils venaient de la chasse. Le premier sentit l'odeur et dit à sa grand mère: « on dirait qu'il y a quelque chose ici, la grand mère a dû chasser ». Il chercha partout mais ne trouva rien et fatigué, il s'arrêta de chercher. Le deuxième jeune homme dit la même chose: « je sens quelque chose, on dirait que tu as chassé aujourd'hui, grand-mère! » Mais la grand mère dit qu'il n'y avait rien et qu'elle n'avait pas chassé. Il continua quand même à fouiller, sans rien trouver. Le dernier jaguar qui arriva, sentit l'odeur et fouilla aussi, il alla regarder dans la grande casserole où personne n'avait été voir et trouva la femme, qu'il tua. Ils la mangèrent, mais n'arrivèrent pas à dévorer l'enfant, car il était gluant et ils n'arrivaient pas à l'attraper. Alors la grand-mère dit: «

²⁶⁷ Notre informateur fait une série de remarques sur ce que serait, au début, la terre des Mbya: « quand Dieu finit de créer la terre, il en fit la finition au Paraguay, là c'est mieux fini parce qu'il n'y a pas beaucoup de montagnes. Là où il y a des montagnes la finition n'est pas très bonne. Aujourd'hui, le Mbya habite dans les montagnes parce que c'est nécessaire, c'est difficile de trouver un endroit plat, les Jurua l'ont déjà pris. Maintenant, ce qui reste pour les Guarani c'est la montagne, avec beaucoup de pierres et avec une mauvaise terre pour planter ».

²⁶⁸ A ce moment du récit, l'informateur montre un exemple de cette fleur, une *pegua'o* (probablement, *Typha augustifolia*, ou *Typha dominguensis*).

mettez-le dans le pressoir pour le broyer ». Ils le prirent, le mirent dans le pressoir mais n'arrivèrent pas à le tuer. Alors la grand-mère leur dit de le mettre au soleil pour le faire sécher, car elle voulait l'élever comme une bête d'estimation. *Kuaray* grandit vite, après qu'il fut séché, il marchait déjà et le lendemain il parlait. Il demanda à la grand-mère de lui faire un petit arc et une flèche pour chasser. Elle fit une cordelette avec ses cheveux pour fabriquer l'arc. Il commença à chasser, mais n'attrapait que des papillons, et il leur donnait un nom. Puis, il commença à élever tous les oiseaux: arara, jaku, ...tout. Les deux premiers jours, il ne s'éloignait pas pour chasser, après il commença à aller plus loin pour attraper de plus grands oiseaux. Lorsqu'il arriva chez lui, sa grand mère lui dit qu'il y avait une montagne, très loin, de l'autre côté de la rivière, où il ne pouvait pas aller. Mais il y alla quand même. À mi-chemin, il prit l'écorce de *yary* [cèdre] et créa son petit frère, *Jacy*. Ils décidèrent tous les deux d'aller à la montagne interdite de l'autre côté de la rivière. Le frère cadet était petit, mais il chassait aussi, ils marchaient chacun d'un côté de la rivière; *Jacy* du côté gauche, *Kuaray* à droite. Le cadet, plus malin, arriva d'abord en haut. Il vit un *paraka*, perroquet, tout près, ce n'était pas très haut. Alors il lança une flèche, mais échoua. Le *paraka* dit: « ces garçons ne savent pas qui ils sont en train de nourrir ». Mais *Jacy* eut peur en entendant le *paraka* parler et alla chercher son frère aîné. Lorsque *Kuaray* arriva, il dit: « le *paraka* a dit que nous sommes en train de nourrir celui qui a tué notre mère ». *Kuaray* lança encore une flèche et le *paraka* répéta la même chose. Alors ils prirent toutes les bêtes qu'ils avaient tuées, leur donnèrent à nouveau la vie, les mirent en liberté et n'apportèrent rien à la grand mère. Après qu'ils apprirent que personne ne faisait partie de leur famille ni la grand-mère ni les autres, ils étaient très tristes et décidèrent de rendre tout le mal que les jaguars leur avaient fait. A partir de ce jour, ils n'apportèrent plus de gibier, ils commencèrent à fabriquer des pièges avec le maïs et les mirent sur le chemin des *tivy*. Le premier *tivy* qui passait regarda le piège et dit: « tu ne vas rien attraper avec ce *mundeu*, personne ne mourra dedans ». Alors *Kuaray* répondit: « entre, pour voir si ça marche ». Le *tivy* entra et mourut aussitôt. Ensuite les frères le jetèrent dans un chemin pour le cacher. Tous les autres se firent avoir par *Kuaray*, ils entraient dans le *mundeu* et mouraient aussitôt, puis ils étaient lancés dans un précipice. Ils les tuèrent presque tous, il ne manquait que la grand-mère et une *tivy* enceinte. Lorsque celles-ci apprirent que les frères avaient tué tous leurs parents, elles se méfièrent. Alors *Kuaray* et *Jacy* commencèrent à faire autrement avec ceux qui restaient. Ils firent un pont sur une rivière et inventèrent qu'ils allaient chercher un fruit de l'autre côté. Ils prirent le fruit et le donnèrent à la femme enceinte qui le mangea et apprécia, et la vieille aima tellement qu'elle leur dit qu'elle en voulait plus, et qu'elle allait traverser la rivière pour aller en chercher. Le Soleil dit à *Jacy* d'aller de l'autre côté, chacun se mit d'un côté de la rivière. Le soleil dit: « quand elles seront juste au milieu, je clignerai de l'œil et alors nous deux on retournera le pont pour qu'elles meurent noyées ». Mais *Jacy* était à moitié fou et n'obéit pas à son frère. Lorsque la grand-mère était au milieu du pont, le Soleil cligna de l'œil et *Jacy* renversa le pont. Mais il échoua, la vieille tomba dans l'eau et se transforma en loutre féroce, mais la femme enceinte, qui était près de la rive, s'échappa. Comme elle était enceinte d'un bébé de sexe masculin, les jaguars survécurent, et sont aujourd'hui dans les forêts pour effrayer. Si ce bébé avait été de sexe féminin, alors il n'y aurait pas de jaguar aujourd'hui, il seraient tous morts, mais malheureusement aujourd'hui cette chose mauvaise existe. Après tout cela, le soleil essaya de créer de nouveau leur mère, que les *tivy* avaient tué. Ils voulaient qu'elle revive. D'abord ils prirent tous les os jetés par les jaguars et les rassemblèrent. Ils en firent un tas et le Soleil dit à *Jacy* de partir, de rester loin un certain temps, de ne pas revenir trop vite. Lorsque *Kuaray* ressuscita sa mère, le cadet, qui était vite retourné, vint en courant pour téter, et elle tomba à nouveau. Trois fois *Kuaray* essaya de lever [ressusciter] sa mère, mais il n'y réussit pas, parce que *Jacy* ne laissa pas, il voulait téter. Alors *Kuaray* prit les os de sa mère et créa cette *paka* [paca] qui vit aujourd'hui dans la forêt, la petite bête faite pour que nous, Guarani, la mangions. Ensuite les deux frères longèrent la rive essayant de trouver le chemin pour *Yvy mara ey*. Le petit frère voyait beaucoup d'arbres fruitiers. Comme il était très curieux, il demandait à son frère le nom du fruit et *Kuaray* répondait, en lui disant de les manger, et lui disant le nom de chacune, encore aujourd'hui ces fruits ont les mêmes noms. *Kuaray* a fait presque tout ce qui existe dans le monde. Ensuite le soleil dit à *Jacy* de rôtir et de manger *agua'i*, le dernier fruit, mettant la semence au feu pour la manger aussi. Mais ça c'était une stratégie que *Kuaray* avait inventée

pour faire passer son frère à l'autre rive, où il était. Alors *Jacy* mangea, mit la semence au feu et resta assis, attendant, jusqu'à ce que la semence éclatât. Il s'effraya et sauta de l'autre côté de la rivière où était *Kuaray*.

Après que *Jacy* sauta de l'autre côté de la rivière, les deux frères continuèrent à marcher, longeant la rivière jusqu'à voir de loin *Anham* pêchant. Alors le soleil dit à son frère: « je vais effrayer *Anham*, mais toi tu restes ici pour regarder ». *Kuaray* alla sous l'eau où *Anham* était en train de pêcher et tira sur le fil. Alors *Anham* tomba dans l'eau et *Jacy* rit beaucoup. *Kuaray* fit cela trois fois et *Anham* tomba trois fois dans l'eau. Lorsque le Soleil revint, *Jacy* insista pour refaire la même chose aussi, mais *Kuaray* ne le lui permit pas car il ne lui faisait pas confiance car il était maladroit. Le cadet insista encore et le Soleil finit par céder, lui disant de tirer le fil par la main sans mordre l'appât. *Jacy* le fit deux fois et à la troisième, oubliant ce que son aîné lui avait dit, il prit l'appât en bouche et finit par être pêché par *Anham*. *Kuaray* le suivit et lorsque *Anham* étaient en train de le cuire, le Soleil arriva et dit: « comme c'est bien de vous voir manger », et leur dit de rassembler tous les os et la tête, de les lui donner et de manger la chair. Les *Anham* obéirent. *Kuaray* rassembla tous les os, frappa des mains et ressuscita son petit frère.

Mais avant le début de ce deuxième monde, après avoir séché l'eau de la pluie, *Kuaray Papa'i*, fils de *Nhanderu Papa Ychapy*, le maître de tout, vint achever la création avec deux *opygua* pour l'aider. Mais à cette époque, il n'y avait pas encore de feu dans ce monde. Ils rencontrèrent beaucoup de *mba'e guaçu*, les morts, mais les deux assistants décidèrent de manger ces enfants. Comme dans ce second monde il y avait les pêcheurs, *Kuaray* ne voulut pas utiliser le feu de son père, alors il vivait sans le feu. Seuls les *urubu* avaient du feu, alors il fit un pacte avec le *kururu* [le crapaud]. Le Soleil dit qu'il allait faire semblant d'être mort pour voler le feu aux *urubu*. Il dit au crapaud de faire un trou près de l'endroit où les vautours feraient le feu pour manger *Kuaray*, alors le crapaud sortirait du trou et prendrait le feu avec la bouche. Le Soleil fit donc le mort, les *urubu* sentirent l'odeur et le prirent pour le mettre au feu. Alors le Dieu bougea, éparpillant la braise et le crapaud qui était dans le petit trou avala la braise. Alors l'*urubu* sut qu'il n'était pas mort, au même instant ils prirent tout le feu et l'emportèrent, mais le crapaud avait déjà avalé le feu et le donna à *Kuaray* pour l'utiliser dans ce monde et pour le laisser aux Guarani. A la fin, pour arriver chez leur père, *Kuaray* lança une flèche vers le haut, au ciel. Puis il en lança d'autres qui s'accrochèrent l'une à l'autre jusqu'à atteindre la terre. C'est *Jacy* qui essaya le premier à aller au ciel, mais il tomba trois fois de suite. Alors le Soleil monta et partit et *Jacy* le suivit. Ils allèrent à *Yvy dju mbyté*, la maison de leur père.

Version 6 (*Julio Kuaray Papa*, 63 ans, village *Tekoa nhuporam*, Barra do Ouro, état de Rio Grande do Sul, 1997²⁶⁹):

- *Nhanderu gua'a ky kue oedja gua'y oguera'a haguam* - *Nhanderu* y alla et dit à son fils de le suivre après.
- *Nhandecy dja ooma tapere* - *Nhandecy* suivait un chemin,
- *Nhanderu iguera'a ko'o any nhanderetchape veram* - *Nhamandu* qui nous illumine aujourd'hui,
- *Yru'i ram ichy oguera'a* - elle le portait dans son ventre,
- *Nhamandu o'oma* - *Nhamandu* allait par la route
- *Nhamandu oguera'a guy epy te'eri* - *Nhamandu* était dans son ventre.
- *Oguera'a mombyry odjerure cada yvoty'i* - la mère emportait l'enfant et celui-ci lui

²⁶⁹ Cette version fut racontée en guarani sous forme d'épisodes et ensuite traduite en portugais par l'informateur lui-même, mais la fin a été racontée en portugais.

demandait des fleurs.

- *Tape poram doseguir raka'e, umiam Anham rape raka'e ra'e, mba'e ypy retam rapo rupi oguera'a* - ils ne prirent pas la route plus large car elle donnait sur un village qui était de *mba'e ypy*.

- *Nda'i katu veima ha'e oim yepypy vaeri odjeruré yvoty'i ere* - il ne voulait plus rester dans son ventre et demandait des fleurs.

- *Itchyre opi mamangava* - la mère fut piquée par la *mamangava* et se fâcha.

- *Nere'im teri ikatupy mba'ere nemba'evy kytche* - alors elle dit: « tu n'es même pas encore né et tu veux déjà des fleurs pour jouer ».

- *Nomombe uve'ima* - alors le fils ne dit plus rien.

- *Nhamandu ovam'em Anham retam my* - *Nhamandu* et la mère arrivèrent au village des *Anham*.

- *O'im idjary guaçu* - en arrivant, elle vit une vieille dame

- *Odjopy ha'e umoim japepo guaçu o tapar* - la vieille les prit tous les deux et les cacha dans une casserole

- *Covam'em vaete tay kuery reta oim tchejary embia oinym he'i* - puis arrivèrent beaucoup de *mba'e ypy* qui lui demandèrent si elle avait chassé.

- *Tche'e natche rembia'i aim riveiva'e katu vema* - elle répondit: « comment pourrais-je chasser si je n'en ai plus l'âge?! »

- *O ultimo ova'e inha ka'a tamve va'e* - alors arriva le dernier *mba'e ypy*, qui était le plus malin, découvrit la casserole, tua et mangea la mère de *Nhamandu*.

- *Ha'e ovemo'em Nhamandu* - avant ils enlevèrent *Nhamandu*.

- *I'ourua ku'i eru taetcheru he'i* - alors la *Anham* vieille dit: « donne-moi le giron pour que je le mange ». Ils essayèrent de rôtir l'enfant, mais il sautait du feu.

- *Mba'e ypy tchedjary tchery baram* - alors la vieille dit; « Je vais bien le soigner, ce sera mon animal de compagnie ».

- *Omombiru Nhamandu* - Après ça, *Nhamandu* se leva.

- Alors le garçon demanda à *Anham jary* de lui faire un arc et une flèche pour chasser, mais il était seul. Ensuite il fit *Jacy* de l'écorce de *yvyra nhamandu*, le cèdre, et ils s'en allèrent tous les deux à la recherche de leur père....

Version 7 (Joao Vera Mirim, 87 anos, cacique du village mbya de Bracui, 1996):

D'abord ce fut *Nhaderu Guaçu* qui fit tout, seul, il fit la lumière qui éclaira le temps pour pouvoir travailler. Alors il créa le monde au bout d'un *popygua*, prenant un peu de terre et augmentant jusqu'à l'achever. Il commença tout au Paraguay, c'est là que le monde commença car là c'est le centre de la terre. Il y a de l'eau qui sort du centre du monde, qui va de la terre au ciel, après ce ciel il y en a un autre, c'est ce que m'a dit mon grand-père. Après mille ans, ce monde en finit avec toute l'eau et la mer recouvra tout, et la plupart des êtres vivants moururent, mais une petite partie y échappa, c'est à cause du dieu qui aida. Maintenant on sait pourquoi une partie resta, pourquoi elle ne mourut pas. Il y a des indiens qui firent des barques, rassemblèrent toutes les bêtes, puis vint l'eau qui couvrit tout, il ne resta que cette barque. Alors apparut la *araponga* [*Tityra cayana*], qui savait où il y avait déjà de la terre, et tous allèrent à sa recherche. C'est la première terre qui s'acheva, la seconde, c'est celle d'aujourd'hui. Alors *Nhanderu* alla se reposer et appela ses deux enfants, *Kuaray* et *Jacy* pour rester à sa place, expliqua mon grand-père. *Nhanderu* dit: « tiens, mon fils, maintenant tu vas résoudre le problème de la terre, de la création ». Alors il donna un *mundeu* à son fils pour en finir avec les méchantes jaguars. *Mundeu* est un signe d'Indien.... *Kuaray* répondit: « d'accord, Papa, je vais faire l'autre monde ». Alors, il fit l'autre monde puis il fit *Tupa*. Ensuite il fit *Jacy*, « la lune ». *Kuaray* reste le jour et *Jacy* la nuit... ils travaillèrent beaucoup, ils firent le monde entier, les arbres, la forêt, les bêtes, il a tout fait. Alors la terre devint ronde, mais aujourd'hui tout est en train de finir. Quand ce monde terminera, le soleil

s'éteindra, tout sera noir. Quelques uns vont se sauver, mais la plupart vont mourir, ce sera en l'an 2000.

Ce récit contient des fragments des mythes de la création de la première terre, du déluge et des frères réunis en une seule version, comme un mythe « unique ». Deux ans après cette version *Vera Mirim* nous en raconte une autre :

Version 8 (Joao Vera Mirim, 89 ans, Bracui, 1998 - raconte en résumant):

- A *Yvy Tenonde Nhanderu Tenonde* féconde une femme guarani, et revient à *Yvy Mara ey*.
- Avant de partir il lui dit: **Un jour mon fils va se souvenir de moi et va revenir chez moi là à *Yvy mara ey***
- La femme commence alors à marcher sur une route tracée par *Nhanderu*, qui lui montre où elle peut aller et ne pas aller
- *Kuaray*, qui est dans le ventre de sa mère, lui demande d'aller où est son père
- *Kuaray* montre le chemin à sa mère et lui demande de cueillir des fleurs et de les donner à son père.
- Elle arrive à un village où il y a une grande route et une autre plus petite allant à *Yvy Mara ey*
- La mère essaie de cueillir encore une fleur mais la mamangava lui pique la main. La mère se met en colère et lui dit qu'elle ne cueillera des fleurs que lorsqu'il sera né.
- Alors *Kuaray* ne dit plus rien et ne veut plus la guider.
- La mère de *Kuaray* prend la route plus large et arrive au village des jaguars, où elle ne voit qu'une vieille jaguar, parce que les autres sont allés chasser.
- La vieille jaguar la prévient du bruit mais elle ne peut partir car elle ne connaît pas le chemin de retour.
- Alors elle se cache sous une grande casserole.
- Quand les autres jaguars reviennent, elles regardent la casserole et lui demandent ce qu'il y a dedans.
- Les jaguars la découvrent, tuent la mère et retirent *Kuaray* de son ventre.
- La vieille jaguar demande à manger *Kuaray*, mais elle n'arrive pas à le percer pour en faire une brochette, ni à le broyer
- Elle désiste de manger *Kuaray* et décide de l'élever jusqu'à ce qu'il commence à marcher
- *Kuaray* commence alors à chasser des insectes et à leur donner des noms.
- *Kuaray* grandit vite et chasse encore plus. Les autres jaguars n'aiment pas cela
- Alors il fait un *mundeu* et tue tous les jaguars mâles
- *Kuaray* reste seul et décide de créer un frère, *Jacy*.
- Un jour lorsque les deux frères partent à la chasse, la grand-mère jaguar leur interdit d'aller sur une montagne qui est assez loin
- Mais *Jacy* appelle *Kuaray* pour aller à la montagne. *Jacy* arrive, voit un perroquet et essaie de le tuer, mais le perroquet lui dit que le jaguar a mangé leur mère.
- *Jacy* le raconte à son frère qui décide de tuer le jaguar et les autres femelles.
- Il fait un petit pont pour prendre *agua'i* de l'autre côté.
- *Jacy* se trompe avec le signal de son frère et renverse le pont au mauvais moment. Les jaguars se noient et se transforment en loutres, mais il en reste une qui donne origine aux jaguars d'aujourd'hui.
- Après cela les deux cultivent des fruits et d'autres végétaux..
- Alors *Kuaray* se souvient de sa mère, essaie de prendre tous ses os mais s'aperçoit qu'il en

manque un²⁷⁰. Il essaie quand même de la ressusciter plusieurs fois. Mais *Jacy* frappe des mains trois fois et tue leur mère à nouveau, c'est pour cela qu'on meurt dans le monde d'aujourd'hui.

- *Kuaray* décide de revenir chez son père. Les deux frères commencent à prier sans arrêt, chantant et dansant six jours et six nuits.

- *Nhanderu Tenonde* envoie la lumière à son fils et après douze jours il crée le soleil pour guider les deux à *Yvy Mara ey*, et les deux frères arrivent chez leur père.

- Après trois jours, *Kuaray* dit qu'il veut rentrer sur la terre, à cause de sa mère, disant qu'il veut continuer son travail sur la terre jusqu'à la fin du monde « tous les jours je vais éclairer le monde car les os de ma mère y sont ».

- *Kuaray* dit à *Jacy* de l'aider à créer les jours et les nuits. Mais après 30 jours *Jacy* est fatigué et veut arrêter son travail, alors *Jacy* se repose tous les 30 jours et *Kuaray* reste seul au ciel nous montrant et nous apprenant le chemin de *Yvy Mara ey*.

En commentant cette version, Joao da Silva cherche à tracer des relations de causalité entre narration et situations concrètes affirmant que: « à la fin, les *mhae ypy* se transforment en *paraguymbava'ete*, la loutre d'aujourd'hui. C'est pour cela que le jaguar n'est plus si dangereux, seulement lorsqu'il a ses petits. Mais elle n'est pas traître, si elle veut attaquer, elle part en avant et s'assied au bord de la route pour voir si on l'affronte ou non. Si tu es courageux, tu lui dis: 'tu ne peux pas faire ça, je ne suis pas ici pour t'attaquer, je te respecte car je suis l'ami de *Kuaray*', alors elle s'en va ». *Vera Mirim* dit encore :

Penser à *Kuaray* nous donne des forces, car il nous apprend, alors quand un *Kuaray* a un problème à résoudre il suffit de penser à lui, voilà! C'est pour ça que nous frappons le *popygua* pour écarter le mal, c'est *Kuaray* qui nous l'a appris. Il vient toujours de *Yvy mara ey* car lorsque *Nhanderu Tenonde* acheva la terre, il n'y avait que de l'eau, alors il apporta un peu de terre de *Yvu dju* pour faire ce monde d'ici. Ensuite *Kuaray* l'aida beaucoup car il travaille toujours beaucoup. Il a fait les fruits et les petites bêtes pour que les Guarani les mangent, il nous a tout appris. *Kuaray* nous a appris le *nande reko* et puis il partit au ciel, aujourd'hui il est le soleil. Dès leur enfance, lorsque les enfants demandent à savoir les choses, les plus âgés leur racontent ces histoires. Tout le monde sait que c'est *Kuaray* qui nous a averti, il y a très longtemps, qu'il y aurait d'autres Indiens et qu'un beau jour les Blancs arriveraient. C'est aussi pour cela qu'il nous donna *nhande reko*, pour que les Mbya sachent ce qui lui appartient et ce qui ne lui appartient pas, alors nous le suivons.

Version 9 (Julio Moreira, 65 ans, village de Itaoca, état de São Paulo, 1996 - le récit commence après l'épisode de la conquête du feu):

Après le feu, tout commença, après le feu rien ne manquait au peuple. Tous étaient contents, tout allait bien. Alors *Jakaira* qui venait de *Yvy Mara ey*, y retourna et laissa dans cette seconde terre une jeune femme enceinte, leur fils était *Kuaray*. Alors *Jakaira* dit à la femme enceinte: « un jour mon fils va se souvenir de moi et tu dois l'emmener où je vais, à

²⁷⁰ Parmi les mythes guarani on retrouve un récit dénommé « La saga de *Kapita Tchiku* », où, au moyen du culte des os, un héros mbya tente de ressusciter sa fille, mais sans succès car, selon l'histoire, « il manque un os ».

Yvy Mara ey. Mais je te laisserai une plume d'oiseau comme signal lorsque le chemin ne sera pas juste, si le chemin est bon, je ne laisserai rien ». Se guidant à l'aide des plumes, la femme prit une route qui menait à *Yvy mara ey*, sa maison. Alors *Kuaray*, qui était dans son ventre, se souvint de *Jakaira* et dit à sa mère: « allons-y, maintenant je veux aller là où est mon père », elle répondit « d'accord, on ira demain ». Le lendemain, elle se leva de bonne heure et prit la route suivant les traces du mari. Plus loin, elle vit un carrefour avec la plume sur la route, mais elle demanda quand même à *Kuaray* par où son père était passé. Il lui répondit: « allons par ici, car c'est par ici que mon père est allé », et elle suivit le chemin indiqué par son fils. Ensuite *Kuaray* vit des fleurs et les demanda à sa mère « prends une fleur pour que je joue là bas chez mon père », et la mère la prit. *Kuaray* continuait à lui demander des fleurs. En arrivant à un autre croisement, *Kuaray* lui en demanda encore une, et en la prenant, une mamangava lui piqua la main. Elle se mit en colère et dit: « tu n'es même pas encore né et tu me demandes déjà des fleurs, alors je n'en prends plus avant que tu ne sois né ». Alors *Kuaray* aussi se mit en colère. Lorsqu'elle arriva à un autre carrefour et lui demanda à nouveau quelle était la bonne direction, il ne répondit plus rien. La mère ne savait plus quelle route prendre et prit la plus large et propre, qui la conduisit à un village, où il n'y avait personne car tous étaient partis à la chasse. Mais il y avait une vieille, la *aguaraypy djary* [grand-mère loutre primordiale] qui était à moitié jaguar et à moitié femme, car elle parlait, toutes les bêtes parlaient à cette époque. Alors la vieille demanda: « d'où viens-tu, personne n'arrive ici, va-t'en, mon peuple est très dangereux et va te tuer ». Mais la femme ne savait pas comment faire pour retourner. Alors elle s'assit et ne se leva plus. La vieille, soucieuse, lui dit de se relever, « il est tard, bientôt ils vont arriver ». La grand mère pensait à une solution pour sauver la mère de *Kuaray* et lui dit: « s'il te plaît, cache-toi dans cette grande casserole, autrement ça va être très dangereux pour toi ». Elle la fourra dans la casserole. Puis arrivèrent les jaguars qui sentirent l'odeur de la femme et demandèrent « ma grand-mère aussi a chassé? » et elle répondit: « comment pourrais-je chasser si je suis tout le temps à la maison?! Et vous, vous n'avez rien pris? » Et tous ceux qui arrivaient demandaient la même chose. Le dernier qui était le plus méchant, sentit l'odeur de loin et demanda: « ma grand-mère a-t-elle chassé quelque chose aujourd'hui? » Il chercha et finit par trouver la femme dans la casserole. Alors les jaguars tuèrent la femme enceinte, lui ouvrirent le ventre et en retirèrent le petit. Ils mangèrent la chair de la femme, tous étaient contents. Mais avant, la vieille leur demanda de lui donner le petit pour le manger, ils le prirent et le mirent sur les braises. Mais ils n'y arrivaient pas, car *Kuaray* n'y restait pas. Ils décidèrent alors de le piquer avec une tige, en vain. Puis ils essayèrent de le broyer mais n'y réussirent pas. Alors la vieille décida d'élever le bébé et le fit sécher au soleil. Peu de temps après, le petit se leva et dit à la femme: « où est ma mère? » Son corps saignait encore, mais il croyait que sa mère, c'était la vieille dame, il l'appelait maman. Il grandit très vite et commença à marcher. Il lui demanda de faire un arc et une flèche pour chasser. Il chassa beaucoup de papillons, des moustiques, des mouches, les appelant par leur nom, donc c'est *Kuaray* qui leur donna des noms. Comme les jaguars n'étaient pas contents, il fit un *mundeu* car il s'en méfiait. Les jaguars demandèrent à *Kuaray* ce que c'était et il leur dit que c'était un jeu. Ils en demandèrent le nom, il voulut les tromper et dit « *mundeu* fait de la tige de maïs ». Les jaguars doutaient que quelqu'un puisse mourir dans ce piège et dirent: « je crois qu'on ne peut mourir là-dedans, je vais essayer ». *Kuaray* était d'accord, alors l'un d'eux y entra et mourut! L'autre, qui regardait, fut surpris et dit: « je ne vais pas mourir dans ce *mundeu*, je vais essayer » et il mourut aussi. Et tous les autres le suivirent et moururent. Il ne restait plus que des femmes. Alors *Kuaray* pensa: « maintenant je suis seul, que vais-je faire sans compagnie? sans ma mère, mon père, pas même un frère ». Mais il savait que son père était déjà à *Yvy mara ey*. Il décida de créer *Jacy*, le frère cadet. Les deux frères avaient des flèches, mais celles de *Kuaray* étaient plus fortes, faites de bois dur, le même que celui utilisé pour les *popygua*. Alors *Jacy* lançait ses flèches mais les ratait, on appelle encore aujourd'hui *Jacymbaraité*²⁷¹ tous les bois faibles. Mais la grand-mère leur

²⁷¹ Au sens littéral, ce mot signifie « lune faible ». Il est intéressant de savoir que selon les Guarani, aussi bien la nouvelle lune que la décroissante, toutes deux considérées « lune faible », sont associées à de mauvaises périodes pour l'agriculture, les activités agricoles et la taille des bois ou des bambous. Nous retrouvons la même croyance chez les Blancs de la région.

interdisait toujours d'aller chasser à la montagne. D'abord ils obéirent et n'y allèrent pas. Ils revenaient de la chasse pleins d'oiseaux pour nourrir la vieille dame. Un jour, à la chasse, *Jacy* dit à *Kuaray*: « mon frère, pourquoi grand-mère nous dit toujours de ne pas aller à la montagne? » et son frère répondit: « je ne sais pas, montons voir ce qu'il y a là-bas ». *Jacy* fut d'accord. Alors les deux se séparèrent, *Jacy* monta d'abord et vit un perroquet. Alors, sans prévenir son frère, il lança une flèche sur l'oiseau mais le rata. A ce moment le perroquet parla, mais *Jacy* n'entendit pas bien, s'effraya et appela son frère pour lui raconter ce qui s'était passé. *Kuaray* lui dit de lancer une autre flèche, sachant qu'il allait de nouveau la rater. Alors le perroquet dit à *Kuaray*: « Oh, mon petit, tu ne sais pas, mais vous chassez tous les jours pour nourrir cette vieille qui a mangé votre mère! » *Kuaray* pleura et dit à *Jacy*: « je m'en doutais déjà qu'ils avaient mangé ma mère ». Alors il décida de ressusciter tous les oiseaux qu'il avait tués pour la vieille. La grand-mère demanda: « pourquoi tu n'as pas chassé aujourd'hui, mon petit-fils? » et *Kuaray* répondit: « nous n'avons rien trouvé, on essayera de nouveau un autre jour ». Alors il pensa à une façon de tuer toutes les femmes jaguars et appela son frère pour aller marcher. Ils allèrent bien loin et trouvèrent *arasa* [*Psidium sp.*], un fruit très beau et sucré, et *Kuaray* dit à *Jacy*, « maintenant on va en finir avec ces femmes, elles ont mangé ma mère aussi, c'est pour ça qu'on est seuls ». Il invita les femmes jaguars à traverser la rivière, car les fruits étaient de l'autre côté. Alors les frères firent un petit pont. *Kuaray* prévint son frère « on va leur dire qu'il y a des fruits comme ça de l'autre côté de la rivière et demain on va les emmener ici, quand elles seront au milieu, je vais cligner de l'œil et alors tu renverseras le pont ». Et ils décidèrent de se mettre chacun sur une rive. Alors elles arrivèrent chez la grand-mère qui leur parla des oiseaux et ils dirent à nouveau: « aujourd'hui on n'a rien trouvé, demain on va chasser encore, on n'a trouvé que des bons fruits sucrés, si vous voulez, demain on ira les chercher ». Ils lui en avaient apporté une pour qu'elle goûtât, la grand-mère la trouva très savoureuse et appela toutes les femmes: « votre frère a trouvé un fruit très bon et sucré ». Elles étaient très contentes, chacune prit une corbeille pour les emporter et elles allèrent à la rivière le lendemain. *Kuaray* leur dit que les plus mûres étaient de l'autre côté. *Jacy* les attendait de l'autre côté et *Kuaray* surveillait. Les femmes commencèrent à monter sur le pont, et lorsqu'une femme enceinte qui était derrière y mit les pieds, *Kuaray* cligna de l'œil. Mais le cadet qui est un peu fou, se trompa et renversa le pont au mauvais moment. Alors la jaguar enceinte sauta et s'enfuit. *Kuaray* dit à *Jacy* « maintenant cette femme enceinte ira dans la forêt et va accoucher des jaguars, et celles qui sont tombées dans la rivière vont se transformer en loutres et ne sortiront plus jamais de la rivière ». Si la femme enceinte avait eu une fille, il n'y aurait plus de jaguars, mais c'était un garçon!

Jacy ne réussit pas à retourner sur l'autre rive car le pont était sous l'eau, et demanda à son frère comment il ferait. *Kuaray* lui dit de monter et de chercher un endroit pour atteindre l'autre rive. Ils allèrent chacun d'un côté, *Jacy* trouva un beau fruit et cria: « j'ai trouvé un beau fruit tout jaune mais petit et avec un nombril » et *Kuaray* lui dit de le manger « c'est une *guavira* » « mais est-ce qu'elle est bonne à manger? » demanda *Jacy*, « tu peux la manger, c'est très bon ». dit *Kuaray* qui créa tous les fruits. Ils montèrent un peu plus et *Jacy* cria de nouveau pour dire qu'il avait trouvé un autre arbre très beau avec un fruit bien ferme et *Kuaray* lui dit « c'est un *cèdre* » et il monta la rivière créant tout. Presqu'à la fin, *Jacy* aperçut encore un autre fruit et demanda: « quel est ce petit fruit, est-ce bon à manger? », « ah!, c'est *agua'i*, tu peux la manger, mais après prends l'écorce et les semences, fais un feu et mets-les dedans, et reste dessus » dit *Kuaray*. *Jacy* obéit et resta sur le feu qui les rôtit en les faisant éclater. Alors *Jacy* s'effraya, sauta et sans s'en apercevoir, il se trouvait déjà près de son frère. Ensuite les deux restèrent ensemble à nouveau à cause de la semence du *agua'i*, il sauta et passa à l'autre rive.

Kuaray se souvint des os de sa mère mais s'aperçut qu'il en manquait un et dit à *Jacy*: « maintenant comment vais-je faire pour ressusciter de nouveau ma mère? » Mais *Kuaray* demanda à *Jacy* d'attendre loin de sa mère et réussit à la soulever [ressusciter]. Mais lorsque *Jacy* la vit, il courut vers elle criant « maman, maman! » et elle tomba. *Kuaray* essaya encore deux fois, mais il n'y avait pas moyen, il n'arriva pas à la soulever car *Jacy* s'accrochait à elle. Alors la mère de *Kuaray* finit par être enterrée. C'est pour ça que dans le monde d'aujourd'hui

on doit mourir.

Ensuite *Kuaray* se souvint de son père et dit à *Jacy* « maintenant je vais chez mon père, j'ai déjà beaucoup marché dans ce monde et maintenant je vais prier pour mon père, je vais lui demander de m'emmener d'ici ». Les deux restèrent à prier pendant six nuits et six jours, sans se nourrir. Alors *Nhanderu Tenongua* leur dit « attendez, je vais vous envoyer la lumière ». Ils attendirent, le père leur envoya une lumière plus petite, et *Jacy* dit, pressé « cette lumière est pour moi » mais *Kuaray* lui dit « tu peux la prendre, parce que le père va m'envoyer une lumière plus grande ». Après douze jours, *Nhanderu* envoya une lumière plus grande, ce soleil, qui n'existait pas encore, pour aider son fils à illuminer le monde, alors les deux fils prirent ces lumières. *Jacy* dit à son frère qu'il voulait être plus grand que lui, et *Kuaray* fut d'accord. Alors *Jacy* apparaissait pendant la journée et *Kuaray* la nuit. *Kuaray* devint plus petit et il arriva ainsi à sortir et à atteindre son père, c'est alors qu'il découvrit *Yvy ju*. C'est lui qui arriva à *Yvy mara ey*, où est *Jakaira*. Lorsque *Kuaray* y arriva, il remercia son père qui le remercia également d'être venu au monde. *Nhanderu* dit à *Kuaray* de s'asseoir et ainsi il resta trois jours. Après il ne pouvait plus rester et se leva en présence de son père, qui lui demanda de s'asseoir à nouveau, mais *Kuaray* se leva et dit: « Mon père, je ne peux plus rester parce que je dois continuer à travailler. Je me suis souvenu de ma mère qui mourut dans cet autre monde, et je ne peux pas la laisser là-bas. Je ne vais plus rester assis ici, je continuerai mon travail jusqu'à la fin du monde parce que je suis sans ma mère. Donc, tous les jours, je vais éclairer les os de ma mère ». *Nhanderu* lui dit alors de continuer son travail. Ensuite *Kuaray* dit à *Jacy*: « maintenant on peut aller continuer notre travail ». Mais *Jacy* avait la lumière plus forte et *Kuaray* la plus faible, et ils commencèrent à travailler. Et *Jacy* comptait les jours: « un jour, deux jours, dix jours... aujourd'hui ça fait quinze jours, la moitié du mois, puis trente jours, un mois, c'est beaucoup! » Et il alla se reposer. Mais *Kuaray* lui dit qu'il ne pourrait pas continuer à être le plus grand, restant pendant la journée, parce que le plus grand ne peut pas se reposer, « si tu veux te reposer alors tu dois être plus petit ». *Jacy* fut d'accord et devint plus petit, et *Kuaray* continua le travail. Alors aujourd'hui *Jacy* reste au ciel le soir et tous les trente jours il doit se reposer.

Version 10 (Chamanes Hilario Numes *Kuaray*, 67 ans et Luis Silveira, 52 ans, du village de Bracui, 1996²⁷²):

Un jour celui qui fit le monde vint travailler sur sa terre. Il arriva seul, sans sa femme, il n'allait pas rester dans ce second monde. Alors il prit un peu de boue et fit une femme, qui marcha avec lui à *Yvy Mara ey*. Un jour, il partit et laissa cette femme enceinte. Comme son mari lui manquait, elle décida de le suivre à pied. Cette route était pleine de fleurs que l'enfant dans son ventre demandait à sa mère et elle les lui donnait. A la fin du chemin, lorsqu'elle allait en prendre encore une, une mamangava la piqua. La femme gronda l'enfant et se frappa le ventre, disant « écoute, il est encore trop tôt pour demander des fleurs ». L'enfant, qui guidait sa mère, n'aima pas cela. La mère lui demanda encore « quel est le chemin pour la terre de ton père? » mais il ne répondit plus. La mère prit le chemin de *tivy ypy*, qui n'est plus le même que celui d'aujourd'hui et arriva à une petite ville où il n'y avait que la vieille, *tchejary*, qui était la mère de tous là-bas. La vieille dit: « ici mes enfants sont très méchants, il vaut mieux que tu te caches sous cette grande casserole ». Lorsque les *tivy* arrivèrent là-bas, le plus grand mâle demanda: « est-ce qu'il y a quelque chose à manger? » et la vieille répondit: « tu pars à la chasse et ne rapportes rien, alors pourquoi tu poses la question?! » Mais il doutait, il retourna la casserole et mangea la femme. La vieille demanda le ventre de la femme et prit l'enfant. Elle essaya de piquer l'enfant avec un bâton pour le manger, mais elle n'y arrivait

²⁷² Ces informateurs racontent le mythe à deux jeunes Mbya, Renato da Silva Mariano, 14 ans et *Vera Rete*, 9 ans.

pas. Alors elle dit: « je vais faire sécher l'enfant au soleil et ensuite je vais l'élever ». Et le lendemain l'enfant se leva et peu après il marchait déjà. Ensuite il demanda un arc et une flèche à *tchejary* et s'en alla chasser *popo*, des papillons. *Kuaray* fit un petit *mundeu* d'épis de maïs pour jouer. Lorsque les *tivy* arrivèrent, ils demandèrent « mais est-ce qu'on peut tomber dans ce *mundeu*? » et *Kuaray* lui répondit: « si tu crois que non, essaie », il rentra dans le *mundeu* et mourut. Ainsi *Kuaray* tua tous les *tivy*. Ensuite il pensa « maintenant je vais me faire un petit frère ». Avant, il avait demandé aux *tivy* de ne pas manger et de garder les os de sa mère. Alors il rassembla tous les os pour relever [ressusciter] sa mère à nouveau. Et il demanda à *Jacy* qui était près de lui « tourne-toi de dos, et ne regarde plus ici » et il alla relever sa mère. Mais tout à coup *Jacy* se retourna, vit la mère et courut vers elle criant « maman, maman! » et la femme tomba. *Kuaray* dit à *Jacy* de rester tranquille, muet et essaya de la relever encore une fois. Mais *Jacy* se retourna encore et sauta sur sa mère. C'est *Jacy* qui ne laissa pas sa mère se relever, alors *Kuaray* dit: « maintenant il n'y a plus moyen, les os de ma mère vont devenir *paka* ». Ensuite *Kuaray* s'en alla de l'autre côté et créa *guaviro*, ces fruits que les *tivy* apprécient beaucoup. Pour attraper ces fruits, les *tivy* devaient traverser le fleuve, alors *Kuaray* fit un pont et dit à son frère: « je reste ici et tu vas de l'autre côté du pont, lorsque les *tivy* seront au milieu du pont, je vais cligner de l'œil et tu retourneras le pont pour les faire tomber dans la rivière ». Mais *Jacy*, qui était encore un enfant, ne voulut pas attendre et renversa le pont avant le bon moment. Une *tivy* qui était enceinte y échappa. Cette *tivy* se maria à son fils, qui était mâle, et de ces deux-là sont nés tous les *tivy* qui existent aujourd'hui.

Ensuite *Kuaray* décida de lutter contre *Anham*. Il continua sur une rive, et son cadet sur l'autre, pour tromper *Anham*, et il y arriva. Ensuite il fit beaucoup de fruits différents, *Jacy* les regardait en demandant leur nom, et il les lui disait. Alors *Jacy* vit des fruits jaunes et demanda ce que c'était. *Kuaray* répondit: « c'est *agua'i* ». *Jacy* demanda encore une fois « et comment je peux les manger? » et *Kuaray* lui dit « fais un feu et mets-le dedans, ensuite prends-en les graines et mets-les aussi dedans ». Et il lui apprit tout correctement. Tout à coup, la semence éclata et *Jacy*, effrayé, sauta et tomba de l'autre côté de la rivière. A la fin, ils partirent chez leur père. *Jacy* c'est cette lune qui apparaît la nuit, mais *Kuaray* n'est pas ce soleil qui est dans le ciel, car il est *Kuaray Tenonde*, le fils du dieu, alors ils sont différents. Lorsque Dieu créa le monde du bout de son *Yvyra'i*, le *popygua*, *Kuaray* n'existait pas encore. C'est après qu'il envoya *Kuaray* pour gouverner la terre, alors ce soleil c'est *Kuaray'i*.

Version 11 (*Aurora Keretchu*, 69 ans, fille de *Tchejary Kunham Karai*, du village de Boa Esperança, état de Espírito Santo, 1996):

Il y avait une veuve qui avait deux garçons, un plus grand que l'autre. Ils avaient deux pères différents. L'aîné allait toujours dans la forêt et en rapportait des oiseaux pour sa mère. Un matin, les frères y allèrent ensemble, et en arrivant à un endroit cultivé, l'aîné dit à son frère: « on va y aller, il paraît qu'il y a des terres cultivées avec des *mando'i* [cacahuète] et *awaty* [maïs], on va demander au propriétaire si on peut en manger ». Et ils passèrent par un petit chemin où ils trouvèrent une maison dans laquelle habitait une *Kunham Karai*²⁷³ qui reçut les deux frères. Ils lui dirent qu'ils voulaient manger *mando'i* et *awaty*, alors elle appela son mari qui était *Nhanderu Tenonde*. A l'intérieur de la maison, il y avait une grande casserole. L'épouse dit au mari: « ces deux garçons sont là, *Nandera'y kue'iry* et *Nandera'y*²⁷⁴, qui sont nos enfants ». *Nhanderu* dit: « je vais apporter *awaty mando'i* pour qu'ils en mangent. Mais ne les laisse pas toucher à cette casserole », et il partit. Mais le plus jeune, mal élevé, tira sur la

²⁷³ Nom donné aux femmes chamanes, dont l'esprit fut envoyé par le dieu Karai.

²⁷⁴ Selon le dictionnaire de Leon Cadogan (1992 : 87 et 153), dans le sens littéral cela signifie « *nuestros hijos que son enfatico expletivo* », c'est-à-dire, « aquellos que son verdaderamente nuestros hijos »; l'expression *nhandera'y* peut être traduite par *nhande*, « le nôtre » et *ra'y*, « fils petit ».

corde qui tenait la casserole et dit: « *Nhanderu* a dit qu'il ne fallait pas y toucher, mais je vais seulement toucher un petit peu ». Alors il tira la casserole, il y eut une flamme qui le brûla entièrement, et une partie de son frère. *Nhanderu* entendit et revint en courant, mais quand il arriva tout était déjà brûlé et il dit à sa femme: « ah, *Nhandera'i kue'ire* c'est brûlé. Oh, *Kunham Karai*, puisque tout est brûlé et qu'ils sont morts, maintenant prends les deux et mets l'aîné sur la table et le cadet dans un drap bien blanc. Va aussi dehors, coupe un bambou jeune et reviens ». Dans le bambou il y avait de l'eau très propre, ils la versèrent sur les corps brûlés. Peu après, ils se levèrent et vécurent à nouveau.

Nhandecy, la femme de *Nhanderu Tenonde*, resta au ciel, alors il créa une autre femme sur terre pour lui faire du *ka'a* [thé d'herbe mate]. Cette seconde femme, c'est la mère de *Kuaray*, dont le père est *Nhanderu*. Après avoir fait tout le monde, *Nhanderu* décida de revenir chez lui à *Yvy ju*. Alors il appela la femme, qui était déjà enceinte de *Kuaray* et dit: « allons à *Yvy mara ey*, où est ma femme ». Elle dit: « mais je ne peux pas y aller, quand on arrivera, ta femme voudra me tuer », il lui dit: « mais non, ma femme n'est pas méchante, tu peux venir et prendre mon fils que tu portes avec toi ». Mais elle n'y alla pas, alors avant d'y aller, *Nhanderu* dit à son fils: « lorsque tu seras né, emmène ta maman à *Yvy mara ey* », et *Kuaray* qui parlait déjà lui répondit « oui, mon père ». Et après sa naissance, il appela sa mère et lui demanda d'aller rejoindre son père « allons-y maman, car mon père nous attend au ciel. » Puis il demanda encore: « allons-y rejoindre mon père qui nous attend ». Et elle répondit: « non, je n'y vais pas parce que la femme de ton père va me tuer quand on y arrivera ». Il répondit: « je ne vais pas permettre qu'on tue ma mère, allons-y », et ils s'en allèrent. La mère prit une trousse et l'enfant dans ses bras. Avant, *Kuaray* lui dit: « quand on arrivera à un croisement, tu dois prendre garde car *Nhanderu* a pris la petite route étroite et *Anham* la grande ». En arrivant au carrefour, elle demanda à son fils « par où ton père est allé? » et l'enfant répondit en montrant du doigt: « par cette petite route étroite, mais cet autre chemin va à la terre de *Anham* ». Et ils continuèrent, et à chaque carrefour, le garçon indiquait la bonne direction et demandait à sa mère de lui cueillir des fleurs pour jouer. En prenant une fleur pour son fils, une mamangava lui piqua le doigt. Elle se mit en colère et dit: « ah, mon fils, tu ne marches même pas encore, pourquoi veux-tu des fleurs? » Mais il ne répondit pas. En arrivant au dernier carrefour, elle lui demanda encore par où était passé son père. Mais il continua à garder le silence. Alors la mère prit la route large et la suivit jusqu'à la maison de *Anham*. *Kuaray* dit: « non, maman, revenons prendre la route étroite que mon père a prise, autrement *Anham* va te manger, alors il faut qu'on revienne! » Mais la mère était en colère et ne voulut pas revenir. Alors ils arrivèrent dans une maison où il n'y avait qu'une vieille dame qui lui dit: « retourne vite, tu ne peux pas rester ici parce que mes enfants et petits enfants mangent les gens! Elle était *mba'e ypy* et aussi *Anham*, car les deux sont la même chose. » Mais *Kuaray* dit qu'ils n'allaient pas manger sa mère, et la vieille dit: « bientôt ils vont arriver et vont vous tuer ». La vieille les mit alors dans une grande casserole. Ensuite arrivèrent beaucoup de *Anham* qui demandaient: « ah, grand-mère est allée à la chasse? » et elle répondit: « non, mon petit, comment pourrais-je aller chasser?, vous allez à la forêt et ne m'apportez rien à manger ». Alors ils se mirent à chercher entre les assiettes, les plats, et ils finirent par retourner la grande casserole où ils virent la femme et dirent: « tuons-la pour la manger ». Mais la grand-mère leur dit: « vous ne pouvez pas faire cela car elle porte un enfant », mais ils insistèrent et prirent une brochette pour faire rôtir le petit, mais ils n'y arrivèrent pas car il se débattait. Alors la grand-mère dit: « il saute trop, mettons-le dans une casserole avec de l'eau chaude ». Mais il sauta avant. Alors ils dirent: « mais il est encore vivant, il saute! mettons-le dans le pilon » et ils le donnèrent à la grand-mère pour le broyer. Mais *Kuaray* sauta encore et la vieille dit: « ce petit est bon, il est différent, je vais le mettre au soleil pour le faire sécher. » Peu de temps après, il souleva la tête et commença à marcher, ça c'est parce que c'est *Kuaray*, le fils de *Nhanderu Tenondegua*. Alors il commença à jouer avec *yvyrapa'i*, un petit arc avec une flèche pour enfants, ils tuaient des papillons pour manger. Tous les matins les *Anham* allaient chasser dans la forêt, et la grand mère restait seule toute la journée. *Kuaray* fit un *mundeu* avec un épis de maïs et le mit sur le chemin des *Anham*, qui le regardèrent et dirent: « ah, je sais que je peux y rentrer et rien ne m'arrivera » et *Kuaray* répondit: « si tu n'y crois pas, alors rentre! » Il rentra et mourut. Et tous les autres

Anham firent de même. A un moment donné, il y avait seulement la moitié des *Anham*. La vieille dit alors: « pauvres oncles, ils n'ont rien fait, pourquoi tu les as tués? » *Kuaray* continuait à chasser des oiseaux pour les donner à manger à la grand-mère, il devenait très malin. Un jour, il alla dans la forêt pour prendre des fruits et en apporta à sa cousine qui en avait envie, mais il prit le fruit pour la tromper. La grand-mère lui dit de ne pas aller chasser dans une forêt qui était assez proche du village, « tu ne peux pas y aller car personne n'y va ». Mais il se doutait et lui dit qu'il ne pouvait plus ramener d'oiseaux et qu'il devait se trouver un petit frère. C'est *Nhanderu* qui forma *Jacy* pour que *Kuaray* le rencontre. Il alla dans la forêt, rencontra *Jacy* et lui dit que la grand-mère leur avait interdit d'aller dans la forêt. Mais *Jacy* voulut aller là-bas et les deux y allèrent. *Kuaray* avec le *yvyrapa'i* et *Jacy* avec l'autre arc. En arrivant, *Jacy* vit un perroquet sur une branche verte d'un grand arbre qui lui dit: « tu veux me tuer et moi je n'ai rien fait, mais tu es en train de nourrir ceux qui ont mangé ta mère ». *Jacy* appela son frère et lui dit qu'il avait rencontré un perroquet qui parle, mais qu'il n'avait rien compris de ce qu'il disait. Alors *Kuaray* alla voir le perroquet, qui lui répéta tout. *Kuaray* comprit et le dit à *Jacy*, « il a dit que nous soignons les *mba'e ypy* qui ont tué notre mère, ne lance plus de flèche sur lui ». *Jacy* obéit puis *Kuaray* pleura. Il était en train de mettre des oiseaux dans sa ceinture pour les donner à manger à la vieille. Alors il dit à *Jacy*: « je ne vais plus lui apporter à manger » et il se mit les oiseaux en liberté, leur donnant à chacun un nom pour qu'on les reconnaisse maintenant. Alors ils n'allèrent plus chez la vieille lui donner à manger. Ensuite *Kuaray* combina avec *Jacy* d'aller à la rivière, et chacun se mit d'un côté. En y arrivant, *Jacy* trouva beaucoup de fruits dont il demanda les noms à son frère. Il y avait un pont que les *tivy* devaient traverser et lorsque le dernier était en train de passer, *Kuaray* fit signe à *Jacy* de renverser le pont afin de les faire tous tomber dans l'eau. Mais l'un des *tivy*, qui était femelle et portait un enfant, ne monta pas sur le pont. Lorsque le pont se retourna, tous tombèrent sauf cette *tivy* qui s'échappa et créa tous les *tivy* d'aujourd'hui.

Version 12 (Adolfo Kuaray, 74 ans, village de Boa Esperança, état de Espirito Santo, 1996):

Après que la pluie cessa, *Nhanderu* créa *Yvy Pyau*, le second monde. A cette époque *Kuaray* et *Jacy* étaient comme des gens qui marchaient ici sur la terre. Mes grands parents me dirent que *Kuaray* parlait déjà dans le ventre de sa mère avant de naître. Il lui disait de remplir sa pipe de boue, disant: « partons là où est mon père. Remplis la pipe et fume, **suis la fumée car elle te montrera le bon chemin** ». Alors *Kuaray* la guidait en lui disant de suivre la fumée, et ça c'est parce que *Nhanderu* c'est *Nhanderu*! il a le pouvoir, et ils suivirent la route. Mais chaque fois qu'ils passaient près d'une jolie fleur, l'enfant demandait à sa mère de la cueillir « maman, donne-moi cette jolie fleur ». Mais à un moment, une mamangava lui piqua le doigt et elle dit: « mon petit, pourquoi veux-tu des fleurs, tu n'es même pas encore né! comment vas-tu arriver à jouer avec une fleur? » et elle se frappa le ventre en disant: « ne me demande plus jamais ça ». Ensuite elle le regretta et pensa: « est-ce que je n'ai pas mal agi avec mon fils? » Elle alluma sa pipe et marcha jusqu'à un carrefour, mais elle ne savait quelle route prendre pour arriver à la terre de *Nhanderu*. Et après qu'elle gronda son fils, la fumée n'indiquait plus le chemin, elle montait et disparaissait dans le ciel. Et ça c'est parce que *Kuaray* ne parlait plus pour lui indiquer où était *Nhanderu*, alors la mère ne pouvait plus y arriver. Mes grands parents disaient qu'à cette époque les bêtes parlaient, les oiseaux, les lapins, les lézards, les chiens, les jaguars, ils parlaient tous. Alors elle prit le mauvais chemin et arriva chez les *tivy*, où il n'y avait que le chef de la maison, une vieille dame, car tous les autres étaient partis à la chasse. Alors elle dit: « pourquoi es-tu venue jusqu'ici? » Mais aussitôt une bande de *tivy* arriva, ils étaient tous très contents en voyant qu'il y avait de la viande. Ils prirent la mère de *Kuaray*, la tuèrent et la mangèrent. La vieille dame leur demanda de ne pas manger l'enfant qui était dans son ventre, mais les autres voulaient le manger. Ils essayèrent le broyer mais n'y arrivèrent pas, il sautait. Alors ils décidèrent de ne pas le tuer, le mirent sous des plumes de *Tukam* ou *Tukam mirim* [toucan, *Ramphastos dicolors* ou *Ramphasto vitelinus*] et l'après-midi

il marchait déjà. Il grandissait très vite, et il commença à sortir seul. *Kuaray* demanda à la vieille *tivy* de lui faire un arc et une flèche pour pouvoir chasser afin de lui donner à manger, car le pauvre *Kuaray* croyait que la vieille *tivy* était sa mère. Ils tuèrent beaucoup d'oiseaux et les lui emmenèrent, elle était contente de voir que *Kuaray* faisait tout pour elle. Un jour, le père de *Kuaray* envoya un perroquet de *Yvy dju*. *Jacy* le vit dans la forêt, il allait lui lancer une flèche lorsque le *paraka* dit: « c'est cette vieille que tu soignes si bien qui a tué ta mère ». *Jacy* appela *Kuaray* qui lui demanda: « mais qu'est-ce que cette bête raconte? » *Jacy* dit « il a dit que tu soignes cette vieille comme si elle était ta mère, mais ce n'est pas ta mère, c'est elle qui a tué ta mère », et *Kuaray* pleura beaucoup. Il avait déjà beaucoup d'oiseaux morts attachés à une corde, mais en colère, il les lâcha un à un. Lorsqu'ils arrivèrent à la maison, elle leur demanda pourquoi ils n'avaient pas apporté d'oiseaux pour manger « mais nous n'avons rien tué aujourd'hui, grand-mère » répondit *Kuaray*. Il savait déjà qu'elle n'était pas sa maman. Alors les deux frères décidèrent de tuer tous les *tivy*, disant: « pauvre mère, elle pourrait être ici avec nous, mais ils l'ont tuée, alors on va les tuer tous, ces *tivy* ». Avec son pouvoir, *Kuaray* fit une rivière et quelques arbres de *guaviro*, qu'il mit sur l'autre rive. Ensuite il appela tous les *tivy* pour y aller afin de manger de très bons fruits sucrés. *Kuaray* leur en apporta et leur fit goûter, ils aimèrent et se dirigèrent vers l'autre rive. Il dit à *Jacy* de renverser le pont lorsque tous les *tivy* seraient au milieu du pont, « lorsque je verrai qu'ils sont tous sur le pont, je clignerai de l'œil et tu renverseras le pont ». Mais *Jacy* retourna le pont avant qu'ils ne fussent tous au milieu. Il y avait une jeune *tivy* qui accouchait presque, et elle arriva à échapper. Tous les autres moururent, mais *Kuaray* se mit en colère parce que la *tivy* enceinte avait fui. Elle eut alors un petit *tivy* mâle, qui épousa sa propre mère, si ce n'était pas un mâle, aujourd'hui il n'y aurait plus de *tivy*. Puis *Jacy* trouva une *agua'i*, en prit la semence et la mit au feu. La semence fit un bruit en éclatant qui l'effraya, il bondit et se retrouva sur l'autre rive où était son frère. *Kuaray* lui dit alors: « maintenant on s'en va chez notre père » et il lança une flèche au ciel disant: « lance ta flèche pour qu'elle s'accroche au bout de la mienne ». *Jacy* en lança une, *Kuaray* en lança une autre, et les flèches commencèrent à descendre jusqu'au sol. Ils montèrent tous les deux par ces flèches, et aujourd'hui on peut les voir dans le ciel, ce sont le soleil et la lune.

Version 13 (Augustinho *Vera Poty*, 52 ans, village de Parati Mirim, Rio de Janeiro, 1996 - l'épisode de la chasse aux jaguars avec le *mundeu* n'apparaît pas dans ce récit):

Kuaray, le soleil, voyageait dans le ventre de sa mère, la femme de *Nhanderu Tenonde*, la guidant dans les chemins qu'elle devrait suivre pour rencontrer *Nhanderu*. La mère ne voulut pas cueillir des fleurs pour *Kuaray*, qui fâché, ne la guida plus. Elle prit alors un mauvais chemin qui le mena à un endroit plein de jaguars. La grand-mère jaguar dit que ses petits-enfants allaient arriver et lui dit de se cacher sous une casserole. Les jaguars arrivèrent, et, méfiants, cherchèrent la femme et la mangèrent, mais avant la vieille leur demanda de retirer le petit de son ventre. Ils essayèrent de le tuer en le perçant avec une brochette pour le mettre au feu, mais il s'échappa à plusieurs reprises. Ensuite ils essayèrent de le broyer mais n'y arrivèrent pas et finirent par donner l'enfant à la vieille. *Kuaray* grandit vite, il aimait chasser et lui demanda un arc et une flèche pour tuer des papillons. Il se sentait seul et décida de faire *Jacy*, l'emmenant chasser dans la forêt. Ils en rapportèrent beaucoup de bêtes pour nourrir la vieille. Ils lui demandèrent de les laisser aller dans une forêt où la chasse était abondante, mais elle leur interdit. Mais un jour ils décidèrent d'y aller, *Jacy* s'en alla devant et vit un perroquet, il dit à son frère que lorsqu'il allait lui lancer une flèche, il se mit à parler. *Kuaray* dit alors à *Jacy* d'essayer à nouveau, mais l'oiseau dit: « vous donnez du gibier aux jaguars qui ont mangé votre mère ». Alors *Kuaray* lâcha tous les oiseaux qu'il avait chassés, et revint à la maison les mains vides. La vieille leur demanda pourquoi ils n'avaient rien apporté, ils répondirent qu'ils n'avaient rien trouvé. Alors les frères décidèrent de tuer tous les jaguars, disant que sur l'autre rive il y avait beaucoup de bons fruits. Les frères firent un petit pont pour

que les jaguars pussent traverser, mais avant ils décidèrent que *Kuaray* clignerait de l'œil au moment où *Jacy* devrait faire tomber le pont. Les jaguars tombèrent à l'eau et se transformèrent en loutres, mais une femme enceinte s'échappa et donna origine à tous les jaguars qui existent aujourd'hui. Les frères se mirent chacun sur une rive, *Jacy* trouva des fruits que *Kuaray* avait faits. *Jacy* dit comment étaient les fruits, son frère les nomma et lui dit de les manger. *Jacy* lui demanda ce qu'il devait faire des semences, et *Kuaray* lui dit de faire un feu et de les jeter dedans. *Jacy* se brûla et bondit de l'autre côté de la rivière, où était son frère.

Loin de là, *Anham* était en train de pêcher dans la rivière et les deux frères décidèrent de le tromper. *Kuaray* nagea sous l'eau et tira sur l'appât, *Anham* crut que c'était un poisson. *Jacy* aussi essaya de le tromper, mais il mit l'appât dans sa bouche et finit par être pêché par *Anham*, qui l'emmena chez lui et le mangea. *Kuaray* dit qu'il voulait aller aider et demanda les os de son frère à *Anham* qui les lui donna. *Kuaray* fit semblant de manger aussi, il prit tous les os et fit se lever [ressusciter] son frère à nouveau. C'est pour ça qu'aujourd'hui il manque encore un morceau de la lune, lorsque la lune disparaît c'est *Anham* qui la mange.

Version 14 (Augusto *Karai Tataendy*, 67 ans, cacique du village mbya de Massiambu et Darci Lino Vera, 35 ans, cacique de Morro dos Cavalos, dans l'état de Santa Catarina, 1997):

Au début, il existait un premier monde qui se termina, puis *Nhanderu Tenonde* revint pour renouveler *Yvy Tenonde*, ce monde qui s'acheva. Il vint sur la terre et épousa *Nhandecy*, qui devint enceinte de *Kuaray*. Quand *Nhanderu* acheva ce monde, il partit, mais avant il dit à son fils qui était encore dans le ventre de sa mère « je vais à *Yvy Mara ey*, qui est notre vraie terre, après tu vas naître et achever de créer ce monde, à la fin tu me suivras ». **Maintenant *Kuaray* travaille toujours, tous les jours il vient, c'est le soleil.** La mère de *Kuaray* prit un chemin, en arrivant aux carrefours elle demandait toujours à son fils de lui indiquer le chemin par où son père était passé, il répondait en disant « c'est par ici ». Elle suivait ainsi le chemin pour arriver *Yvy dju*, notre terre. Mais soudain il y avait deux routes, l'une plus petite et plus laide appelée *tapepo'i*, et l'autre plus grande et belle qu'on ne doit pas suivre. *Kuaray* voulait chaque petite fleur qu'il voyait sur le chemin pour pouvoir jouer avec lorsqu'il arriverait à la Terre sans Mal. La mère cueillait toujours les fleurs et les mettait dans son panier, mais soudain une *guêpe* [*Vespidae sp.*] lui piqua la main et elle gronda l'enfant lui disant qu'il ne pouvait pas jouer où il était, et qu'il aurait des fleurs que lorsqu'ils seraient arrivés à *Yvy Mara ey*. Ensuite elle se retrouva face à un autre carrefour et demanda à l'enfant « par où est passé ton père? » mais il ne répondit plus. Alors la femme prit la plus belle route qui la mena à une maison où habitait une vieille dame qui lui dit: « il vaut mieux que tu partes parce que mes enfants sont méchants, ce sont des bêtes féroces », et ils l'étaient vraiment, c'étaient des *tivy*. Mais elle s'assit, fatiguée et y resta, alors la vieille la cacha dans une casserole couverte. Les *tivy* plus jeunes arrivèrent et commencèrent à chercher la mère de *Kuaray*, ensuite arriva le plus âgé qui flaira l'odeur et se douta de quelque chose. Il prit la casserole, la retourna et mangea la femme. Avant, il en retira l'enfant qui était dans son ventre, et la vieille dit « je veux le manger ». Elle essaya de le mettre sur le feu, mais il bondissait, ensuite ils firent une brochette pour le piquer mais n'y arrivèrent pas, ils essayèrent de l'écraser, mais il parvenait toujours à s'échapper. Alors la vieille décida d'élever l'enfant, le mettant à sécher au soleil. Quand il fut bien séché, il commença à parler, demandant un arc et une flèche pour chasser les papillons. **Il prenait les petites bêtes et leur donnait un nom selon la couleur.** En deux ou trois jours, il devint plus âgé et demanda les os de sa mère car il ne voulait pas les laisser abîmer par les *tivy*. Comme *Kuaray* était seul, il alla dans la forêt et fit *Jacy* à partir d'un bois qu'on appelle *yvyra nhamandu*, le cèdre. **C'est pour ça que nous l'appelons *yvyra nhamandu*, parce que c'est le bois de *Kuaray*.** Il fit un tas avec les os de *Nhandecy* et frappa des mains pour la faire lever [ressusciter] à nouveau. Elle s'assit, alors *Jacy* cria: « maman,

maman! je veux têter! » elle tomba et devint os à nouveau. *Kuaray* envoya alors *Jacy* chasser des oiseaux, et celui-ci resta loin, à regarder. *Kuaray* arriva à lever sa mère, mais *Jacy* revint à nouveau en courant et elle tomba à nouveau. Mais cette fois c'était fini, et *Kuaray* transforma les os de sa mère en *paka*. S'il avait attendu un peu plus, sa mère se aurait ressuscitée. Ensuite les frères grandirent et allèrent chasser. Ils tuèrent beaucoup d'oiseaux pour les donner à manger à la vieille. Elle leur dit qu'il y avait une montagne au loin mais qu'ils ne pouvaient pas y aller, car c'était très dangereux. Elle savait qu'il y avait quelque chose là-bas qu'elle n'aimait pas. Mais un jour ils décidèrent d'y aller et *Kuaray* dit, « pourquoi elle nous a dit de ne pas y aller? alors on y va! » et ils partirent, *Jacy* d'un côté et *Kuaray* de l'autre, pour se retrouver sur la montagne. Soudain, *Jacy* vit un *paraka*, [perroquet] et lui lança une flèche mais ne l'atteint pas; il ne ratait jamais, mais cette fois il échoua. Le perroquet rit et dit, « vous êtes en train de fournir du gibier à ceux qui ont mangé votre mère ». *Jacy* dit à son frère qu'il avait vu un oiseau qui parlait. *Kuaray* alla vérifier et lui dit de lancer une autre flèche, le perroquet répéta tout. *Kuaray* pleura beaucoup, il fit revivre tous les oiseaux qu'il avait chassés et leur dit de partir. Alors les frères revinrent sans rien rapporter à la maison, la vieille leur demanda pourquoi ils n'avaient rien, ils répondirent, « il n'y a plus rien là-bas ». Mais la vieille se méfia car ils pleuraient beaucoup, mais ils leur dirent qu'ils étaient bien. Alors ils décidèrent de tuer tous les *tivy*. *Kuaray* dit à *Jacy*, « on va faire un piège avec *awati gue* », qui est un *mundeu* d'épis de maïs, et le mirent sur la route. L'après midi, un *tivy* regarda le *mundeu* et dit, « qu'est-ce que vous faites? avec ça vous n'allez tuer personne! ». Les *tivy* croyaient qu'ils n'allaient pas mourir dans ce *mundeu*. « Alors rentre », dit *Kuaray*, et le *tivy* rentra et mourut. *Kuaray* l'enleva du piège, le jeta dans la forêt et remit le *mundeu* à nouveau. Un autre *tivy* arriva qui dit: « qu'est-ce que vous faites? », « rien, nous sommes en train de jouer », répondit *Kuaray*, « mais personne ne peut mourir là-dedans! », dit le *tivy*, et *Kuaray* répondit, « alors, rentre », et le *tivy* y entra et mourut. *Kuaray* ne tua que les mâles parce que les femelles ne vont pas dans la forêt pour chasser. A la fin, mêmes les deux plus grands et lourds *tivy* y rentrèrent et moururent aussi. Mais les frères n'arrivaient pas à porter ces deux derniers qui étaient trop grands et trop lourds, alors ils essayèrent de les traîner vers la forêt. Pendant cela, une *tivy* qui venait sur la route vit tout et alla le raconter à la vieille mère, qui leur dit de cesser de les tuer tous. Ensuite les deux frères décidèrent de tuer les autres qui restaient d'une autre façon. Alors *Kuaray* alla sur l'autre rive, créa quelques arbres de arasa, qui est un très bon fruit, et en emporta quelques uns pour les faire goûter aux *tivy*. Ils les trouvèrent très bons et voulurent savoir où il y en avait encore. Les frères leur montrèrent l'autre rive, et ils y allèrent. Alors les deux firent un pont pour pouvoir passer de l'autre côté. *Kuaray* dit à *Jacy* que lorsque les *tivy* seraient bien au milieu de la rivière, il irait faire un signe avec les yeux pour que *Jacy* retourne le pont. Alors *Jacy* se mit d'un côté et *Kuaray* de l'autre. Les *tivy* montèrent l'une après l'autre, *Kuaray* regarda pour voir si elles étaient bien au milieu et *Jacy* retourna le pont. Mais il y en avait une qui était enceinte et qui était tout près de la rive, elle sauta et se sauva. Alors elle partit en courant dans la forêt et donna origine à ces *tivy* d'aujourd'hui. Les autres tombèrent dans l'eau et se transformèrent en *Ypo*, cette bête d'eau, la loutre. Ensuite les deux frères continuèrent par les bords de la rivière, *Kuaray* toujours d'un côté et *Jacy* de l'autre. *Kuaray* continua à créer des fruits, *Jacy* lui demandait comment ils étaient. *Kuaray* lui donnait leur nom et répondait, « alors tu peux manger » et *Jacy* les mangeait. A la fin *Jacy* vit un petit fruit et demanda à son frère s'il pouvait en manger, *Kuaray* dit qu'avant il devrait faire un feu et le faire rôtir, « quand tu mangeras ce fruit tu mettras la semence au feu ». *Jacy* obéit et resta debout à regarder. Les semences éclatèrent, il eut peur et bondit de l'autre côté de la rivière où était son frère aîné. Ensuite ils allèrent ensemble à *Yvy Mara ey*.

Version 15 (Cacique Jorge Karai, 39 ans, village mbya de l'île de Cotinga, état du Parana, 1996):

Kuaracy, la mère, attendait *Kuaray*, alors lorsque *Nhanderu*, son père, partit, il laissa une

trace de fumée de son *petyngua*. Alors *Nhanderu Nhamandu Ru Ete* est le père de *Nhamandu, Kuaray*, qui était dans le ventre de la mère et voyait déjà tout, parlant et demandant des fleurs à sa mère, qui pensait, « il en veut encore, comment je peux lui donner des fleurs s'il est encore dans mon ventre?! », alors elle cueillait la fleur, la gardait et continuait à suivre la fumée du *petyngua* de son père. Ils voulaient arriver à *Yvy dju*, la maison de *Nhanderu* et allèrent jusqu'à la proximité de *Yvy Mara ey*. Alors *Kuaray* demanda encore une fleur à sa mère, elle allait la prendre mais une mamangava lui piqua la main. Elle se mit en colère et dit: « ah, tu es encore dans mon ventre, tu ne peux rien prendre et me demandes encore de cueillir des fleurs! » *Kuaray*, qui était fâché se tut. Alors sa mère se perdit, elle demandait à *Kuaray* où elle devait aller mais il ne disait rien. Alors ils arrivèrent à la terre des *mba'e ypy* qui prirent la mère et la tuèrent après lui avoir retiré son enfant. Ensuite ils essayèrent de lui enfoncer une brochette pour le faire rôtir, mais ça ne marchait pas. Alors ils décidèrent de l'écraser, mais *Kuaray* y échappa aussi. Alors ils se sont dit, « on va l'élever » et ils ne mangèrent que la mère. *Kuaray*, qui était déjà grand, leur demanda de garder les os de sa mère. *Kuaray* marchait dans le monde et pensa, « je ne veux plus vivre seul », alors il décida de créer *Jacy*. *Jacy* est *tcherivy*, le frère plus jeune et *Kuaray, tcherike'y* le frère plus âgé. Ensuite *Kuaray* décida de tuer les *mba'e ypy kuery* avec un petit *mundeu* d'épis de maïs. Un *mba'e ypy* arriva, regarda les garçons et dit, « comment pourrais-je mourir dans ce petit *mundeu*?! personne ne peut mourir là-dedans ». Alors *Kuaray* le fit entrer, il entra et mourut. *Kuaray* demanda à *tchejary mba'e ypy* de faire *yvyrapa'i*, une flèche, et les deux frères chassèrent des oiseaux pour les donner à manger aux *mba'e ypy*. Mais la vieille *tchejary mba'e ypy* leur disait toujours, « là-bas sur la montagne bleue, vous ne pouvez pas aller chasser ». Mais *Kuaray* dit à *Jacy*: « pourquoi est-ce que *tchejary* ne veut pas qu'on aille sur cette montagne? alors, on y va ». En y arrivant, ils virent un perroquet, et *Kuaray* qui ne ratait jamais une flèche, finit par ne pas l'avoir. *Jacy* en fit de même, alors le perroquet leur dit: « vous êtes en train d'aider ceux qui ont mangé votre mère », et *Kuaray* pleura. Il avait un sac plein d'oiseaux morts, il souffla et ils s'envolèrent. Il n'emporta qu'un seul oiseau bien laid à sa grand-mère qui dit: « mais un seul, pourquoi n'en avez-vous pas tué plus?

Ensuite *Kuaray* prit les os de sa mère pour essayer de la sauver, mais *Jacy* qui était un enfant, était toujours en train de gêner. *Kuaray* allait relever sa mère et dit à *Jacy* de s'éloigner car il allait lever [ressusciter] la mère à partir des os. Mais lorsqu'elle était déjà assise, *Jacy* la vit et dit, « maman je veux têter », et elle retomba de nouveau. A cette époque *Kuaray* avait 5 ou 6 ans, et *Jacy* un ou deux. Alors *Kuaray* n'y arriva pas parce que *Jacy* ne le permit pas, c'est pour ça qu'aujourd'hui on doit mourir, à cause de *Jacy*, autrement personne ne mourrait, ça ne devait pas être comme ça, mais il ne l'a pas laissé. Alors *Kuaray* fit la première *paka* à partir de quelques os de sa mère, et des autres os il fit toutes les autres bêtes²⁷⁵. Ensuite il décida de tuer tous les *mba'e ypy*. *Kuaray* fit un pont et resta sur une rive, *Jacy* sur l'autre. Lorsque tous les *mba'e ypy* étaient en train de traverser, *Jacy* renversa le pont, mais il le fit avant le bon moment. Tous les *mba'e ypy* tombèrent dans l'eau, mais une *mbae'ypy* enceinte arriva à s'échapper. Alors elle alla dans la forêt et avec son propre fils elle créa plus de *mba'e ypy*, c'est pour ça qu'il existe encore aujourd'hui ces mauvaises bêtes. *Kuaray* se fâcha avec *Jacy* et ne le laissa pas passer sur la rive où il était. *Jacy* avait très faim et mangea des fruits de la forêt, et *Kuaray* lui dit de rassembler les semences. Alors *Kuaray* lui dit de faire un feu et d'y jeter les semences. *Jacy* obéit puis resta assis, tout seul, et *Kuaray* attendait aussi. La graine éclata et *Jacy* fit un bond, traversant la rivière! A la fin ils allèrent chez leur père, après la mer. Aujourd'hui ils sont au ciel, mais ce n'est pas ce ciel, c'est dans le dernier, car si *Kuaray* était ici dans ce ciel, il aurait déjà tout brûlé.

* * *

²⁷⁵ Notre informateur affirme: « vous pouvez le demander ici, tout le monde sait que c'est *Kuaray* qui a fait la *paka*, tout de suite après il a fait les *Mbya* ».

Nous ferons à présent une analyse des principaux aspects de ce mythe, et à la fin de cette thèse, une étude plus détaillée, ce qui exigera sa mise en relation avec les autres mythes guarani et d'autres passages oraux où l'on retrouve des complémentarités et des ressemblances. Pour le moment nous nous contenterons donc d'en dégager les éléments qui nous semblent les plus importants pour notre démonstration:

- 1- Tout comme la première, pratiquement toutes les autres versions confirment l'hypothèse de l'unité mythique et marquent également l'aspect du récit en tant que mémoire sociale.
- 2- Toutes les versions font une référence directe ou indirecte au retour à la Terre sans Mal, qui marque la recherche du continu.
- 3- Toutes les versions parlent de l'instauration du discontinu à travers la fondement de la quantité et de la diversité.
- 4- Toutes ces versions parlent de l'origine du chamanisme, du mal (épisode de la *tivy* enceinte survivante), de la périodicité, de la vie brève (*Nhandecy-Jacy*: « c'est à cause de *Jacy* qu'aujourd'hui on doit mourir! »), de la résurrection (*Jacy*) à travers le « Culte des os » (métonymie os-vie), et de l'aspect transformateur de *Kuaray* qui, à travers l'invention de *teko*, inaugure la discontinuité.
- 5- Presque toutes les versions parlent de la métaphore du bon et du mauvais chemin: le *tapepo'i*, est le bon chemin pour aller à la Terre sans Mal; le mauvais chemin est le plus grand et le plus « propre », qui va au village des *mba'e ypy*, symbolisant le système des Blancs.
- 6- Dans presque toutes les versions, *Kuaray* crée *Jacy* à partir de *yvyra nhamandu*, le cèdre, et la *Paka* à partir des os de sa mère. Soulignons que durant l'énonciation des mythes, lorsque deux ou plusieurs individus étaient présents, ceux-ci remettent en question la validité d'unités minimales, comme par exemple: « vous pouvez demander à tout le monde ici, on sait tous que c'est *Kuaray* qui a fait la *paka* ». Dans la version 15, avec quelques os de sa mère, *Kuaray* crée tous les autres animaux, fondant ainsi le discontinu.
- 7- Tout comme dans la deuxième version, toutes les autres parlent du passage du continu au discontinu, à travers de l'épisode où *Kuaray* crée les animaux et les végétaux en leur donnant des noms, marquant l'aspect cognitif du mythe.
- 8- La seconde version établit également une relation de causalité entre le mythe (*Kuaray*) et le mouvement solaire.
- 9- Dans la version 3, tout comme dans la 5, avec son « Escalier de flèches », *Kuaray* crée une communication entre le ciel et la terre, marquant la recherche du continu.
- 10- Les troisième et quatrième versions établissent des relations de causalité entre mythe et le

symbole de *Kuaray* ou *Tupa*, le «T» de bois utilisé par les Mbya.

11- La version 5 inclut le mythe du déluge qui est causé par l'inceste, invertissant la première version et marquant la discontinuité à travers la parenté.

12- Dans la version 5, apparaissent les *Nhanderu Mirim* et les premiers déplacements de populations.

13- La version 5 marque l'origine de l'ornement *tetymakua*.

14- La version 5 inclut la « Conquête du feu », marquant le discontinu.

15- Les versions 5, 10 et 13, incluent l'épisode de la « Pêche de *Anham* », établissant l'origine de la mort et la possibilité de la résurrection par le « Culte des os », qui marque aussi la discontinuité.

Dans ces versions, on voit clairement le rapport que fait la pensée guarani entre mythe et réalité empirique, à travers l'épisode de la pêche de *Anham* et les phases de la lune: « c'est pour ça que aujourd'hui encore il manque un morceau de la lune, quand elle disparaît c'est *Anham* qui la mange », affirment les Mbya. Dans la version 14, on voit aussi une relation très claire entre le mythe et la pratique, lorsque le narrateur affirme que le cèdre est appelé *Yvyra Nhamandu* car c'est à partir de lui que *Kuaray* a créé *Jacy*. Dans le culte des os, les Mbya déposent les os des morts dans une boîte de cèdre, établissant ainsi une analogie entre soleil-cèdre-os-résurrection²⁷⁶.

16- Dans la version 5, au moyen d'un escalier de flèches (marquant la recherche de la continuité), les frères montent au ciel.

17- Selon la version 7, *Kuaray* crée *Jacy* et les deux créent les animaux et les végétaux de la seconde terre.

18- Dans la version 8, *Nhanderu Tenondegua* crée le soleil pour conduire *Kuaray* à son retour à la Terre sans Mal, ce qui marque la recherche du continu.

19- Dans les versions 8 et 9, *Kuaray* revient de *Yvy Mara ey* pour illuminer et s'occuper des os de sa mère, affirmant aussi qu'il a illuminé le chemin des Mbya vers la Terre sans Mal.

20- La version 9 commence à la fin du mythe du feu, volé par *Jakaira*, qui est le père de *Kuaray* et le créateur de la deuxième terre, nom de *Nhanderu Tenondegua*, comme dans les autres versions.

21- Encore dans la version 9, comme dans la plupart des versions, les Mbya mettent les *mbae ypy*, Jaguars primordiaux, en rapport avec l'image de *Anham*.

22- Dans la version 9, comme dans presque toutes les autres versions, le *mundeu* qui tue les jaguars est fait d'« épis de maïs »²⁷⁷.

²⁷⁶ Rappelons que, comme on l'a vu dans le chapitre sur la religion et la médecine, lorsqu'ils cueillent des herbes médicinales, les Mbya cherchent à en retirer les feuilles, les fleurs et l'écorce qui sont orientées vers le soleil, car selon eux, « de cette façon la plante récupère plus vite ».

²⁷⁷ Nous avons enregistré le mythe de l'origine du maïs chez les Mbya du littoral: « cela s'est passé au tout début de tout », du temps de *Kuaray* et de *Jacy*. Le maïs commença dans un village où il y avait beaucoup de « rezadores forts ». Un jour, un jeune homme, *Karai Dju* [*dju*, « jaune » comme le maïs - rapport métonymique] qui était aussi « rezador » est mort. Dans le lieu où il a été enterré, est né l'*away*, notre maïs.

- 23- Dans la version 9, les flèches de *Kuaray* sont plus fortes que celles de *Jacy*, car elles sont faites du même bois dur avec lequel les Mbya fabriquent le *popygua*, le bâton masculin pour les prières.
- 24- La fin de la version 9 montre une curieuse inversion de rôles (lune et soleil) entre *Kuaray* et *Jacy*, explicitant l'origine des phases de la lune et de la périodicité cosmique, caractérisant le discontinu.
- 25- Dans presque toutes les versions, *Jacy* n'arrive pas à atteindre l'autre rive parce que le pont est tombé avec les femmes jaguar (discontinuité).
- 26- Les versions 10 et 5, on le verra ci-dessous, indiquent que dans la philosophie guarani il existe une différence entre le dieu *Kuaray* et l'astre solaire, qui serait simplement la « lumière du phare du train » guidé par *Kuaray*, transportant les dieux au ciel. A travers la métaphore du train, ou la métonymie établie entre *Kuaray* et la lumière du soleil, (la lumière étant partie de *Kuaray*), cette version établit plus clairement la distinction entre *Kuaray Tenonde*, le frère plus âgé et le soleil, ici *Kuaray'i*.
- 27- Contrairement aux autres versions, il existe dans la version 11 un épisode antérieur au cycle des frères, où une veuve a deux enfants de pères différents. Les deux frères meurent et sont ressuscités par *Nhanderu Tenonde*, le père de l'aîné. Cet épisode parle de l'origine de la mort, marquant la discontinuité.
- 28- Dans cette version 11, la mère de *Kuaray*, qui reste à la terre, est la seconde femme de *Nhanderu Tenonde*, tandis que sa première femme reste « au ciel ». *Kuaray* est déjà né lors du voyage de sa mère et, comme dans la version 12, *Jacy* est créé par *Nhanderu* et retrouvé après, dans la forêt, par son frère aîné.
- 29- Dans les versions 12 et 15, *Kuaray* dit à sa mère de suivre la fumée de son *petyngua* pour retrouver *Yvy Mara ey*.
- 30- Dans la version 14, lors d'une opération de réduction de la quantité marquant la tentative de retour au continu, *Kuaray* tue tous les *tivy* mâles car « les femelles ne vont pas chasser dans la forêt », montrant également la division sexuelle du travail, liée au discontinu.
- 31- La version 15 établit la nécessité de la distance entre les corps célestes. En se référant aux frères *Kuaray* et *Jacy*, le mythe souligne: « aujourd'hui ils sont au ciel, mais ce n'est pas dans ce ciel, c'est dans le dernier, car si *Kuaray* était ici dans ce ciel, il aurait déjà tout brûlé ». Dans toutes les versions, les frères réussissent à arriver à *Yvy Mara ey*, la maison de *Nhanderu Tenonde*, marquant la recherche du continu. Mais dans cette version 15, la disjonction créée par l'épisode où les frères sont sur des rives distinctes, devient également plus claire, car *Jacy* a renversé le pont avant que *Kuaray* ne lui ait fait signe, donc « *Kuaray* gronda *Jacy* », ne lui permettant pas de le rejoindre sur

C'est pour ça que pour nous, l'*awaty* est très important. On en utilise même l'épis». (Cacique Augusto da Silva, village de Massiambu)

l'autre rive, « alors les deux ne se retrouvent pas » (discontinu). Dans la majorité des versions, sous l'orientation du frère aîné, *Jacy* jette alors les graines d'un fruit au feu. Elles éclatent, il s'effraie et bondit sur l'autre rive, marquant encore un retour à la continuité. Soit, le mythe en général traite le passage du continu au discontinu et les tentatives que la pensée mbya établit pour retourner au continu.

32- Enfin, toutes les versions montrent la causalité existante entre les attitudes des dieux et par exemple, l'existence des divers animaux sur la terre, les astres célestes, etc. Le mythe des frères établit une relation causale entre le voyage sur terre de *Kuaray* et *Jacy* et la trajectoire céleste du soleil et de la lune.

Lors de la version 9, les six indiens présents interrompaient le locuteur pour expliquer quelques aspects du mythe. Julio Moreira Karay demanda à son gendre Albino des explications sur l'inversion du soleil et de la lune ainsi que sur leur taille « à cette époque ». Après être arrivés à un consensus, ils reprirent l'histoire, le vieil mbya continuait son discours en disant *anhete!*, « donc c'est juste! ». Mais ils continuaient à l'interrompre chaque fois que surgissait un doute. Selon nous, dans ce processus de large « triangulation » du mythe, au sens donné par D. Davidson, les interlocuteurs se posaient des questions sur l'aspect d'un fruit ou d'un oiseau, les décrivant en détail, parlant de leurs coutumes, etc. Lorsqu'ils mettaient en rapport la situation racontée dans le mythe et l'élément en discussion, ils demandaient au narrateur « tu crois que c'est vraiment comme ça? » Le narrateur confirmait ou niait la question, recevant ou non l'accord du groupe. Nous avons commenté avec ces Indiens que les enfants paraissaient répéter certaines situations du mythe et Altamiro Vera, un Mbya de 29 ans, répondit: « Mais c'est bien pour ça qu'il y a cette histoire, pour dire comment le Dieu a tout commencé et après pour nous montrer comment on doit faire les choses aujourd'hui. On sait que ce ne sont pas tous qui les suivent, mais ici parmi les Mbya la plupart les suivent, autrement il faut abandonner la communauté. Il y a beaucoup de Jurua qui arrivent ici au village et ne comprennent pas ça parce qu'ils ne connaissent pas les histoires et ne connaissent pas *nhande reko*. Parfois, quand il y a des gens de l'extérieur, tout le monde fait *jakore*, ils font semblant de faire tout à la manière des Blancs. Mais quand ils partent, on continue selon *nhande reko* ». Altamiro signale en riant: « Quand arrive un Jurua qui veut voir le *tekoa* et connaître notre système, on fait toujours *jakore*, alors ils ne savent jamais rien très bien, et s'en vont satisfaits croyant avoir appris! » Dans ces discussions, nous nous apercevons que la vérité pour ces Mbya renfermés doit suivre certains chemins voilés interdits aux Blancs. Par la capacité de validation du mythe, dans ces discussions ces chemins ou « étalons »

préétablis par *teko*, ou les habitudes guarani, sont adaptés au contexte, actualisés et enfin acceptés individuellement et collectivement en tant que vérités.

Toutes ces versions traitent le continu pour après marquer l'instauration du discontinu (à travers, par exemple, la possession du feu, l'événement de la vie brève) et la quête du chemin pour retrouver au continu initial (à travers, par exemple, la quête de la Terre sans Mal). Il y a un thème commun dans l'imaginaire guarani: la tâche du dieu créateur consiste à changer le chaos initial, établissant la diversité et la quantité sur la terre; l'organisant en divers domaines, selon leurs ressemblances et leurs différences. Dans les mythes cosmogoniques, la confusion initiale est marquée par les ténèbres qui mélangent ciel, terre et mer, dans une situation de continuité absolue. Avec l'intervention de *Nhanderu Tenondegua* dans *Yvy Tenonde*, « la première terre » et de *Kuaray* dans *Yvy Pya'i*, « la terre actuelle », les éléments ciel-terre-mer sont séparés selon un système de catégories. Donc, comme dans sa première tâche, *Kuaray* opère le passage du continu au discontinu à travers l'événement de la vie brève et la domestication du feu. Dans la logique mbya, si *Kuaray* et son frère *Jacy* sont les responsables du passage du continu au discontinu, alors *Kuaray* peut indiquer aux Guarani le bon chemin pour retourner au continu, à travers la quête de la Terre sans Mal: « c'était *Jacy* qui nous a fait vivre dans cette terre méchante, c'était *Kuaray* qui nous a donné *nhande reko*, donc *Kuaray* peut nous montrer comment on peut aller à *Yvy mara ey* », affirme Timoteo Karai. *Jacy* est le « double négatif » de *Kuaray*. Les frères sont les auteurs des grands changements dans *Yvy Pya'i*, cependant, c'est *Kuaray* qui a mis le monde en ordre: « C'est à cause de *Jacy* qu'on doit mourir aujourd'hui. Mais *Kuaray* nous montre comment faire ressusciter les os et trouver le bon chemin pour atteindre *Yvy mara ey*, là-bas on ne meurt plus », dit Timoteo.

Dans le temps mythique, les animaux et les humains avaient des habitudes semblables. Remarquons que dans presque toutes les versions du mythe des frères, les jaguars sont tués par *Kuaray* et *Jacy*, et transformés en animaux aquatiques ou en félins. Désormais les humains et les animaux n'auront plus les mêmes habitudes. Selon le mythe, *Kuaray* grandit très vite, crée *Jacy*, et découvre que les jaguars ont tué leur mère. Les frères se vengent en noyant les jaguars femelles dans une rivière et en tuant les mâles dans une piège de maïs. De cette façon, c'est l'eau et non plus le feu l'élément utilisé dans le passage du continu au discontinu. La formule feu = eau (-1) (Lévi-Strauss, 1964 : 197) démontre l'identification entre les versions mbya et le mythe *apapokuva-guarani*, où l'élément transformateur est le feu, pas l'eau. Le signal « -1 ». Cela indique une inversion et souligne que l'eau et le feu peuvent être considérés comme opposés. Nonobstant, le signal d'équivalence (=) désigne ces deux

éléments comme appartenant à un même domaine (par exemple, le ciel contient la pluie et le feu du soleil). Ainsi, l'eau peut être opposée au feu, ou vice-versa, pouvant dans certains cas le remplacer.

Dans les mythes guarani, l'eau et le feu appartiennent également à la nature et à la culture (par exemple, les techniques culinaires). Gardant une certaine distance de la terre, le soleil, rapporté au feu par la pensée mbya, possibilité la vie sur le monde et guide les Mbya; tandis que l'eau est l'élément qui les sépare de la Terre sans Mal. Le mythe des frères établit ainsi les conditions nécessaires qui permettent aux Mbya de rentrer, encore vivants, dans l'*Yvy mara ey*.

* * *

D'après R. Crépeau (communication personnelle, 1998) les mythes peuvent être réduits à des « unités minimales » ou des « propositions basiques », qui forment leurs parties principales. Ces unités mythiques constituent des étalons des modèles ou des standards, qui permettent la mesure du lien existant entre l'idéologie et la réalité empirique (dans le sens de Davidson, 1994b - voir le chapitre théorique). De façon générale, ces propositions sont connues en théorie et/ou en pratique par les membres de la communauté en question. En ce qui concerne le mythe des frères, les versions mbya comptent dix séquences narratives, résumés par les unités minimales, constituant le tableau suivant:

1. Après avoir créé la deuxième terre, *Nhanderu* laisse sa femme enceinte et part
2. *Kuaray* qui parle dans le ventre de sa mère, guide cette dernière pour partir à la recherche de son père *Nhanderu* et de *Yvy mara ey*
3. Après que sa mère le gronde, *Kuaray* cesse de la guider et elle prend le mauvais chemin. Elle arrive à la terre des jaguars, qui la dévorent
4. *Kuaray*, qui a survécu, est élevé par la grand-mère jaguar
5. *Kuaray* crée *Jacy*, son frère cadet
6. Les frères découvrent que les jaguars ont tué leur mère et ils la vengent
7. *Kuaray* essaye de ressusciter sa mère mais n'y parvient pas
8. *Kuaray* crée les animaux et les végétaux
9. Les frères trompent *Anham*
10. Enfin, ils réussissent à rencontrer leur père à *Yvy mara ey*, où il habite.

Avec la notion d'étalon, on évite la contrainte du « vrai/faux », car ces propositions mythiques ne font sens que dans la collectivité d'origine (selon la vision de communauté de T. Kuhn, 1991 et de K-O Apel, 1987), à travers un consensus social (D. Davidson, 1994b). Nous pouvons qualifier ces « unités minimales » de « propositions axiomatiques non démontrables » (notion semblable au «

synthétique à *priori* » kantien), puisque pour les Mbya, ce sont des « croyances vraies » (Peirce, 1878 et 1879). Celles-ci sont actionnées quand il est nécessaire, pour régler et/ou minimiser les différences d'attitudes entre les individus de la communauté. Selon Crépeau (communication personnelle, 1997), ces énoncés de base sont finalement en rapport avec la vie pratique quotidienne. En interrogeant Luis Eusebio *Karai Tataendy*, Mbya vice-cacique du village de Bracui, sur la croyance à *Nhanderu Mirim*, et sur sa présence lors d'une « pratique » de résurrection du « Culte des os », il répondit sèchement:

Avec vous, Jurua, c'est toujours comme ça! c'est pour ça qu'on ne dit jamais rien à personne! Vous doutez toujours de ce qui ne vient pas de vous-mêmes et vous demandez: « avez-vous déjà vu ceci ou cela? » c'est toujours comme ça, alors l'Indien doit tout expliquer, dire qu'il n'a pas vu, mais que son grand-père, son père, sa mère a déjà vu, mais pas lui. Mais ici tout le monde y croit. Ici il y a beaucoup de vieux qui ont déjà vu. Tout le monde ici y croit, tout le monde vit comme ça, pourquoi je douterais?! Mais vous n'y croyez pas, alors je pense et je vous demande: « **et vous, vous avez déjà vu Jésus Christ, vous l'avez déjà vu ressusciter? jamais! mais vous y croyez quand même.** » Vous ne croyez pas les Indiens parce que vous ne vivez pas comme eux, vous ne pensez pas comme eux, alors je ne comprends pas les Jurua!

Selon Luiz Eusebio, toute la communauté reconnaît qu'ils sont près de la mer à la recherche de *Yvy mara ey*. « Ceux qui sont loin se préparent aussi pour venir. Quand le Dieu ordonne, il fait un signe, alors tout le peuple vient près de la mer attendre *Nhanderu Tenondegua* ». Il déclare finalement que tous les Mbya connaissent l'existence de la Terre sans Mal, et que tous leurs mythes sont liés à cette croyance. Contrairement aux Chiripa, il existe un consensus chez les Mbya selon lequel pour avoir accès à cette terre il faut être vivant. Pour lui, quelques Mbya sont « choisis par Nhanderu » immédiatement après leur mort, on les appelle les « élus », ils seront vénérés dans le « rituel des os ». Luis continue:

Aussitôt qu'il se met à revivre, il va directement à *Yvy Mara ey*, c'est toujours comme ça. De là-bas ils veillent sur les Mbya, c'est pour ça qu'on dit qu'ils sont devenus *Nhanderu Mirim*. Si le Guarani pur continue encore à vivre sur cette terre triste, ce n'est qu'à cause de ces *Kesuita*. Voilà pourquoi tous, dans la communauté, même dans les villages lointains, s'ils sont de vrais Mbya, ils pensent et vivent de la même manière, tous croient dans les mêmes choses. C'est la volonté finale de Nhanderu Tenondegua, alors nous la suivons jusqu'à la fin.

Pratiquement tous les Mbya connaissent les récits mythiques à travers leurs unités minimales. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents sur l'organisation sociale et la parenté, dans le processus de transmission des connaissances, qui concerne aussi la performance ou les attitudes corporelles comme l'apprentissage de techniques telles que la chasse, ces unités minimales du mythe sont incorporées de manière consciente ou inconsciente (par les habitudes) qui, à leur tour, sont

associées par la communauté à des croyances collectives comme la Terre sans Mal. Cela expliquerait le fait que la plupart des jeunes ne connaissent pas ces récits, mais agissent conformément aux prémisses de base constituées par ces unités du mythe. La croyance en *Yvy mara ey* représente donc une attitude de vie, outre l'histoire à raconter. Tout comme le « mythe ésotérique » justifie et oriente les rites, ces « mythes exotériques » sont alors présentés sous forme de fragments, lorsqu'un enfant, un jeune ou un adulte guarani cherche une explication ou une orientation pour des attitudes pratiques, dans la vie quotidienne. Cependant il est important de rappeler que, contrairement au sémantisme atomiste où l'action vient de la règle²⁷⁸, à partir d'un point de vue holiste, implicite dans la philosophie guarani, la règle découle de la pratique et est constamment négociée dans un contexte d'action.

Dans nos analyses, nous sommes partis de l'interprétation native du mythe, nous avons observé ainsi plusieurs *nhenboaty guaçu kuery*, réunions organisées par le Mbya où participent des hommes et des femmes adultes, des jeunes et des vieux de tous les âges. Grâce au grand rituel de *nhemongara'i*, nous avons eu l'occasion de participer d'un débat sur les mythes, où des individus de plusieurs communautés étaient présents au village de Massiambu (janvier 1997), représentant presque tous les états brésiliens du territoire mbya situés au bord de la mer. En commentant les parties principales du mythe des frères, nos informateurs ont conclu que toutes les versions suivent à peu près la même ligne. Après le chamane eut raconté une version (la 15ème) de ce mythe, nous avons demandé aux Mbya présents s'ils la connaissaient tous. Après quelques minutes de silence pendant lequel ils se regardèrent, il y eut une grande discussion et Pedro da Costa Kuaray, un jeune de 18 ans, répondit: « je ne le connais pas entièrement, mais je l'apprends, pour le moment je ne sais raconter qu'une partie ». Un autre jeune de 16 ans avoua qu'il connaissait une autre partie du récit de ce mythe que Pedro ne savait pas. **Julio da Silva affirma que tous les jeunes de sa communauté en connaissent quelques parties et que c'était sa tâche à lui et aux autres vieux du village de le raconter dans son intégralité:** « ça c'est pour montrer aux jeunes qu'avec un petit morceau de l'histoire que chacun sait, il est possible de raconter toute l'histoire. Tout cela est très important car pour nous, le *nhande rekoram idjypy* est comme le chemin du train conduit par *Kuaray* et illuminé par le soleil », dit le vieux leader, en insistant sur la métaphore du train.

Avec la construction d'un récit linéaire et l'accord collectif, à partir de la contribution de chaque individu, les Mbya ont instauré ainsi l'unité interne et externe de leurs communautés, transformant le

²⁷⁸ Selon Crépeau (communication personnelle, 1998), l'attitude atomiste réduit la société étudiée à une configuration fondamentale.

territoire discontinu en une continuité communicationnelle. Dans une tentative d'arriver à un entendement général, dans ces discussions, chaque participant a la possibilité de choisir la meilleure façon de raconter les épisodes du mythe. A ce moment, le chamane ou cacique présent répète l'épisode ou le mythe en question sous la forme établie par le groupe. Ainsi, tous les participants concluent en disant: *anhete*, « c'est vrai », expression toujours utilisée par les Mbya à la fin d'une affirmation ou d'un récit proféré par un membre du groupe. Par conséquent, le récit et les autres croyances collectives dépendent du consensus du groupe, atteint après la « triangulation ». Le deuxième pas est de constater le caractère relationnel et indirect entre les unités minimales des mythes et la réalité empirique. Comme nous l'avons vu ci-dessus, en ce qui concerne cet aspect, les histoires de *Kuaray* et de *Jacy* sont constamment évoquées par les Guarani pour justifier et orienter leurs actions.

A la fin de ces séances, lorsque se déroule ce que l'on pourrait dénommer la triangulation des propositions mythiques, les groupes de participants arrivent à un consensus, admettant la capacité de ces unités mythiques en tant qu'étalons pour les attitudes, de générer des pratiques réglementées par *nhande reko*. Ainsi, tant que ces mythes auront la capacité de subvenir à leurs expectatives, en fournissant une solution aux questions théoriques et pratiques, ils demeureront en circulation. Comme les « concepts de la science occidentale », la pensée guarani met en rapport chacune de ces « unités minimales » à une série de connaissances pratiques et à d'autres connaissances théoriques sur le monde. Chaque fois que nous avons interrogé un Mbya sur l'importance et la véracité des mythes, à quelques exceptions près, les réponses furent des exemples pratiques. A propos de l'importance du mythe, le Mbya Ângelo Silveira, *Karai Tataendy*, 29 ans, du village de Rio Branco, littoral de São Paulo, affirma:

Tous les mbya savent que ces histoires sont vraies, c'est pour ça que les plus âgés doivent savoir comment était notre peuple autrefois, pour pouvoir suivre notre système d'aujourd'hui. Si le Blanc visite une communauté chiripa, il verra la différence, car ils ne respectent plus le *nhande reko*, car ils ont déjà oublié presque toutes ces histoires, ils ne croient plus à rien et vivent comme des Jurua. Nous, on y croit, nous sommes différents, nous continuons à voyager dans les villages pour rassembler la famille et rappeler notre histoire. Nous n'avons pas de papiers écrits comme les Jurua, alors si on ne raconte pas le *nhande rekoram idjypy* aux plus jeunes, ils vont grandir sans savoir comment le Mbya doit agir. Il ne pourra pas construire sa maison, ne connaîtra pas l'origine du matériel utilisé pour la construction, alors, au premier coup de vent, la maison va s'écrouler. Les plus jeunes doivent savoir comment a été le début de tout, comment sont apparues les forêts, les montagnes, le ciel, tout, il doit savoir tout ça pour pouvoir faire un piège, prier, faire toutes les choses. Le premier à faire cela était *Kuaray* car c'est lui qui a existé d'abord, il est notre père. C'est lui qui a créé la première *paka* faite de l'os de sa mère, et nous a dit comment la manger. Ces histoires, c'est pour nous rappeler que *Kuaray* existe, autrement il n'y aurait pas le soleil, ni le jour, ni rien de vivant, alors on doit se souvenir et respecter avec notre coeur.

A la fin, notre informateur souligne énigmatiquement que *Kuaray* rappelle toujours qu'ils ont une direction et un sens et tous ceux qui étaient présents confirmèrent ses paroles par un fort *anhete*. Nous nous apercevons ici de la valeur de vérité attribuée au mythe, sa caractéristique en tant que mémoire culturelle et savoir orienteur de pratiques. On constate donc là le rapport que la pensée guarani fait entre la connaissance de l'origine des choses du monde comme condition de durée des objets produits au moyen de ces matériaux. En d'autres mots, la connaissance du mythe d'origine est la condition nécessaire pour l'existence et la préservation du monde.

A travers l'analyse historique, l'ethnographie guarani et nos propres observations, comme on l'a vu dans les premiers chapitres de cette thèse, nous sommes partis du fait que la recherche de la Terre sans Mal a des facteurs multicausaux, considérant que les aspects économiques, religieux ou symboliques ne sont pas mutuellement exclusifs. A l'appui d'un discours puissant, la philosophie mbya met en rapport *Yvy mara ey*, la maison de *Nhanderu Tenondegua*, le père de *Kuaray* et l'objectif des déplacements de populations au littoral. « Si on suit *nhande reko*, on doit faire comme *Kuaray* et aller chercher notre père à *Yvy dju*, de l'autre côté de cette grande mer. Si ce n'était pas comme ça, les Mbya seraient tous morts de faim ou malades » (Timoteo Karai). A partir des contingences historiques, comme les conflits provenant du contact avec les Européens, et des caractéristiques socio-culturelles, comme la valorisation exacerbée de leur système religieux, les Mbya confirment la croyance en une terre sans mal qui, au moyen de *teko*, est effectivement vécue. Nous avons demandé à un groupe mbya le motif de leur départ de l'intérieur de l'Amérique du Sud et de leur présence sur le littoral du Brésil. Valdomiro, un Mbya de 33 ans, habitant d'une communauté du Rio Grande do Sul (état méridional du territoire guarani), confirme: « tout le monde est venu du Paraguay, d'Argentine, cherchant un endroit pour vivre, n'importe où, mais pour nous, il faut que ce soit ici, au bord de la mer. Aujourd'hui encore, il y a beaucoup d'Indiens du Paraguay car c'est *Nhanderu Mirim* lui-même qui les a envoyés. Il a dit à nos *opygua* que, grâce aux prières dans l'*opy*, ils savent par où aller, ensuite on s'en va à la recherche de notre terre. » C'est ce qui confirme leur intention de traverser *yguaçu*, la « grande eau » qui les sépare de leur destin. Lorsque nous avons interrogé Tito Vera'i, un chef de famille de 52 ans du village de Boa Esperança, Espirito Santo (état septentrional du territoire guarani), sur le motif de la présence des Mbya sur le littoral brésilien, et sur le rapport des déplacements de populations avec le soleil et la lune, il confirma: « c'est seulement pour aller là-bas, pour arriver sur cette île de Dieu que nous sommes ici. Si la personne a *teko katu*, « vit bien comme Guarani pur », elle arrivera à aller là-bas. Alors on doit demander beaucoup à *Nhanderu*, il faut se préparer, il faut bien connaître le système et prier beaucoup. C'est pour ça que

nous vivons comme *nhande rekoram idjypy*, parce que nous avons *nhande djary*, *nhande ramoï*, ‘grand-père’ et ‘grand-mère’, qui savent raconter toute notre histoire, *nhande reko*. Ils la connaissent et la racontent aux plus jeunes, et à la fin tout le monde la connaît et la suit. Le soir on doit toujours faire *poraei*, car *Nhamandu*, le soleil, ne chante plus, alors à ces moments-là on doit prier beaucoup.» Cet informateur critique la manière dont le Blanc voit ces questions: « le Jurua ne comprend pas ces choses car il ne voit pas notre Dieu. Nous, Guarani, on le sait parce que le Dieu nous parle quand on prie. L’*opygua* connaît ces choses parce qu’il y est allé et a déjà vu! Le *nhande rekoram idjypy*, c’est toutes les histoires qui nous aident à comprendre ces choses, alors celui qui ne les connaît pas ne peut pas bien vivre ».

Dans leurs déplacements, les Mbya suivent le chemin inverse du mouvement solaire, parce que selon l’un de nos informateurs, c’est la direction d’où vient *Kuaray*, « il nous montre où est *Yvy mara ey*, car le Dieu sait très bien d’où il vient et vers où il va. Nous savons que c’est ainsi car le *Kesuita* le dit à notre *opygua*, qui nous prévient ». L’on constate ainsi que la pensée mbya rapporte le mouvement du soleil aux déplacements de populations, explication qui rejoint trois domaines: le cosmologique (les voyages du soleil au ciel), le mythique (le voyage de *Kuaray* sur la deuxième terre) et sociologique (les déplacements de populations). Ces mouvements suivent un sens ouest-est (intérieur de l’Amérique du Sud - littoral brésilien), le sens contraire du soleil et, selon les Indiens, le sens qu’a suivi *Kuaray*: « *Kuaray* sort de *Karai amba*, et va à *Tupa amba*, il a fait ça pour nous dire où est *Yvy mara ey* et nous voulons y aller. Tous les matins *Kuaray* sort pour nous montrer la bonne direction à suivre, c’est pour ça que nous sommes ici », explique Timoteo Karai. Cet informateur souligne encore: « *Kuaray* a aussi montré à *Jacy* les bonnes attitudes, mais il ne les a pas comprises. Donc, aujourd’hui on voit tous les mois *Anham* mangeant la lune ». L’épisode du mythe des frères connu comme « Pêche de *Anham* » nous a été raconté d’innombrables fois durant notre recherche. Au début de ce mythe, la lune empêche le soleil de ressusciter leur mère, et impatiente, la fait périr. Maintenant, la lune meurt et est aussi ressuscitée par le soleil plusieurs fois, marquant l’origine de la mort. En plus de rapporter l’origine du culte des os, ce récit parle aussi de l’origine de la coutume du *jakore*, « tromper ». A plusieurs reprises, cet épisode nous a été raconté comme faisant partie du mythe des frères ou comme mythe indépendant. Nous exposerons à présent les 6 versions recueillies chez les Mbya du littoral.

Version 1 (Chamanes Luis Silveira, 52 ans, et Hilario Nunes, 67 ans, village de Bracui, 1996):

Kuaray et *Anham* étaient en train de pêcher loin l'un de l'autre. Alors *Kuaray* voulut tromper *Anham*, nagea sous l'eau et lui prit l'appât. *Anham* croyait que c'était un poisson, il tira et rien! *Kuaray* riait et disait: « j'ai trompé *Anham* ». Alors *Jacy* alla aussi tirer sur son appât, mais *Anham* le prit. Ensuite *Anham* tira *Jacy* de l'eau, lui frappa la tête et le tua. *Kuaray* alla alors demander les os de son frère à *Anham*, disant: « ça, tu ne peux pas manger, il faut me donner l'os. » Alors *Anham* obéit, prit toute la viande de *Jacy* et remit les os à *Kuaray*, qui le fit revivre à nouveau.

Version 2 (Augusto da Silva *Karai*, cacique du village de Massiambu, 1996):

Les deux frères s'en allèrent pêcher. Il y avait un vieux qui pêchait aussi, c'était *Anham*. *Jacy*, qui est un peu turbulent, dit, « on va lui faire un coup ». *Kuaray*, inquiet, dit « si tu veux faire ça, on le fait, mais j'y vais d'abord ». Alors *Kuaray* nagea sous l'eau et tira sur l'appât avec la main. A cause du poids, *Anham* croyait qu'il avait à faire à un gros poisson et tint bon, alors *Kuaray* lâcha et *Anham* tomba. Mais il se prépara et remit l'appât dans l'eau. *Kuaray* vint en riant et dit à *Jacy*, « tu peux y aller, mais tu dois faire comme j'ai fait, tu dois tirer avec le doigt, ne tire pas avec la bouche, autrement il va te prendre ». *Jacy* y alla. *Kuaray* regardait car il se doutait déjà de ce qui allait se passer. *Jacy* tira l'appât, *Anham* résista et le pêcha, le retirant de l'eau. Il lui frappa la tête avec un morceau de bois et le tua. Lorsque *Anham* arriva chez lui, sa famille fut surprise de la taille du poisson et le mit dans une casserole pour le cuire. *Kuaray* arriva chez *Anham* qui le regarda et dit, « oh, mon frère, viens, j'ai pris un gros poisson, on va le manger ». Ils s'assirent et *Anham* apporta un peu de viande à *Kuaray* dans un panier, lui demandant s'il voulait manger, mais l'aîné refusa. Alors *Anham* et sa famille mangèrent *Jacy*. Ensuite *Kuaray* demanda les os, « s'il vous plaît, donnez-moi les os ». *Anham* dit à ses enfants, « vous ne pouvez pas mâcher les os du poisson, il faut les donner à *Kuaray* ». *Kuaray* rassembla tous les os, les mit dans une corbeille et les emmena chez lui. C'est *Kuaray* qui a fait *Jacy* car il est *Nhanderu*, *opygua*, alors il devait le lever [ressusciter] à nouveau, *Anham* ne le savait pas. Alors *Kuaray* s'éloigna et leva *Jacy* à nouveau, dans le même corps, il n'y avait rien de différent. Ensuite *Kuaray* dit à *Jacy*, « oh, mon petit frère, pourquoi tu as fait ça, je t'ai dit de ne pas prendre l'appât par la bouche et tu n'as pas obéi », et *Jacy* répondit en riant, « ça, c'est rien ». Alors *Kuaray* lui dit, « mais à partir d'aujourd'hui, *Anham* va toujours te manger »

Version 3 (Adolphe Verra, 32 ans, village de Rio Saillira - épisode extrait du mythe des frères):

Dans ses promenades, les frères trompèrent *Anham*. De ce temps il existait déjà *Anham*. Ils allèrent au lac où *Anham* avait l'habitude de pêcher et essayèrent de le tromper. Alors *Kuaray* dit à son frère, « maintenant on va tromper *Anham*, on va au lac et on va tirer sur l'appât avec la main, pas avec la bouche ». Alors il se transforma en poisson et alla sous l'eau pour tromper *Anham*, et tira sur l'appât. Alors *Anham* n'arrivait pas à prendre le poisson et passait toute la journée sans rien attraper. Ensuite *Jacy* y alla, mais il prit l'appât par la bouche, *Anham* arriva à le pêcher et l'emmena chez lui croyant que c'était un poisson. *Anham* mangea toute la viande et jeta les os. *Kuaray* les prit, ainsi qu'une cuillerée du bouillon de ce poisson et arriva à créer *Jacy* de nouveau. Ensuite ils commencèrent à marcher, apprenant aux autres à pêcher. Alors *Nhanderu* dit, « les garçons indiens vont aller à la rivière se laver les pieds et ainsi ils vont tuer les poissons pour les manger, car les poissons n'auront plus d'air ». Mais *Anham* dit à *Kuaray* que c'était trop facile, et qu'il fallait apprendre au peuple une autre façon. Alors il prit un garçon et le cogna contre une pierre, pour lui montrer qu'avant de prendre les poissons, il faut prendre une liane et la frapper contre une pierre. A partir de ce jour, le peuple a dû

travailler, car après *Anham* tout est devenu plus difficile.

Version 4 (Aurore Carvalho, 69 ans, fille de *Tchejary Tatachi*, village de Boa Esperança, littoral de l'état de Espírito Santo, 1996):

L'éclipse de la lune qui existe aujourd'hui, c'est parce que *Kuaray* et *Jacy* voulaient tromper *Anham*. Quand il était en train de pêcher, *Kuaray* allait sous l'eau et tirait sur l'appât pour jouer. Mais *Jacy*, au lieu de ne toucher que le fil, il mit le doigt dans l'appât, et *Anham* tira fortement et l'attrapa. Ensuite il emmena *Jacy* chez lui et le mangea. Mais *Kuaray* demanda à *Anham* de ne pas jeter les os de son frère, et avec son pouvoir il put former *Jacy* à nouveau.

Version 5 (Jorge Karai, 39 ans, village de l'île de Cotinga, 1996, littoral de l'état de São Paulo):

Je ne sais pas si c'était en même temps ou avant la mort des *mbae'ypy*, ces jaguars du début du monde. *Kuaray* et *Jacy* s'en allèrent au bord de la rivière et virent que *Anham* était en train de pêcher, alors *Kuaray* décida de le tromper, et il y alla. *Kuaray* plongea, prit l'appât du doigt et tira. *Anham* croyait que c'était un poisson, tira deux fois mais ne réussit pas. Alors *Jacy* dit qu'il voulait aussi tromper *Anham*. *Kuaray*, inquiet, dit oui mais ajouta, « tu dois prendre l'appât du doigt, et non avec la bouche ». D'abord, il réussit, lorsque *Anham* tira, il lâcha l'appât. Mais la deuxième fois, il le prit par la bouche et *Anham* l'attrapa, le retira de l'eau, lui donna un coup et le tua. *Anham* ne savait pas que c'était *Jacy*, il croyait que c'était un poisson. Le lendemain, les *Anham* étaient en train de manger *Jacy* lorsque *Kuaray* arriva et demanda les os de son frère et un peu de bouillon de ce poisson. Alors *Kuaray* arriva à faire revivre son frère et les deux s'en allèrent à *Yvy mara ey*.

Version 6: (Julio *Kuaray Papa*, 63 ans, village de Barra do Ouro, état du Rio Grande do Sul, 1996):

A cause de cette histoire, aujourd'hui, presque tous les mois *Jacy* s'enfuit de son chemin. *Anham*, celui qui mange *Jacy*, était en train de pêcher, alors *Nhamandu*, le soleil, dit à *Jacy*, la lune, « mon frère, va là-bas tromper *Anham*, mais prends l'appât seulement avec la main, pas avec la bouche ». *Jacy* y alla mais prit l'appât par la bouche, et *Anham* le tira hors de l'eau. Il prit le grand poisson, le tua, le mangea et en finit avec *Jacy*. *Nhamandu* demanda à *Anham* s'il savait où étaient les restes du poisson. Alors il arriva à obtenir l'os et un peu de sang du poisson et avec ça il leva [ressuscita] *Jacy* à nouveau. Maintenant, tous les mois c'est pareil, *Jacy* vient mais disparaît aussitôt.

Comme dans tous les mythes, dans « La pêche de *Anham* », en plus de leur structure formée par les unités minimales, nous constatons également des spécificités dans chacune des versions. Les « transformations » sont résultantes du style du narrateur, des spécificités de l'environnement (l'utilisation de certains animaux ou végétaux de la région) et des contingences socio-historiques de

chaque communauté indigène. Dans ce cas, nous pouvons donc réduire cet épisode à trois grandes unités minimales: 1- Les frères décident de leurrer *Anham*. *Kuaray* va devant et tire sur l'appât; 2- *Jacy* essaie ensuite mais échoue, restant accroché à l'appât de *Anham*, qui le dévore; 3- à partir de ses os, *Kuaray* ressuscite *Jacy*. Comme on l'a vu ci-dessus, en comparant ces versions, nous retrouvons certaines différences significatives: dans la version 1, *Kuaray* propose à *Jacy* de tromper *Anham*; dans la version 2 c'est *Jacy* qui propose, car selon les Mbya, « il est un peu turbulent »; dans la seconde version on insiste sur le fait que *Kuaray*, qui est *Nhanderu* ou *opygua*, « releva *Jacy* à nouveau dans le même corps, il n'y avait rien de différent », il n'y avait pas de remplacement de substance dans le corps du frère cadet. La version 3 raconte l'origine de la pêche, du *Timbo*, « liane utilisée dans la pêche » et de l'intensification du travail « ...le peuple doit travailler, car après *Anham* tout est devenu plus difficile ». La version 4 établit une relation de causalité entre l'unité mythique « *Anham* mange *Jacy* » et les éclipses lunaires. Selon Timoteo Karai, « aujourd'hui encore la lune apparaît dans le ciel en se cachant, il en manque un morceau, elle n'est presque jamais entière, c'est parce que *Anham* a mangé *Jacy*. Si *Anham* n'a pas encore mangé *Jacy*, on voit que la lune est pleine, c'est comme ça encore maintenant. *Kuaray* apparaît toujours car il est travailleur, *Jacy* est paresseux. Tout le monde, même les enfants, connaissent cette histoire ». La version 6 fait également référence aux phases lunaires: « A cause de cette histoire, aujourd'hui, presque tous les mois *Jacy* sort de son chemin, ...alors *Jacy* vient mais il disparaît aussitôt ». Dans cette même version, *Nhamandu*, le soleil, ressuscite son frère à partir de son sang et non des os comme dans les autres versions: « il obtint un peu de sang de ce poisson et avec cela il leva [ressuscita] *Jacy* à nouveau ». Parmi les six autres versions de cet épisode, la cinquième est la seule à achever l'histoire avec le départ des deux frères vers la Terre sans Mal « ... et ils s'en allèrent tous les deux à *Yvy mara ey* ». En résumé, ces versions de la « Pêche de *Anham* » montrent l'origine du chamanisme (« *Kuaray* est *Nhanderu*, est *opygua* »), du « Culte des os » et des phases lunaires, établissant une relation de causalité entre trois niveaux: le mythique (actions de *Kuaray*, *Jacy* et *Anham*) - social (chamanisme et Culte des os) - cosmique (les phases de la lune).

Un des informateurs mbya de P. Clastres (1974 : 125-132) lui raconte une version du Mythe des frères²⁷⁹, où l'on retrouve les mots suivants: « il faut traverser les grandes eaux... parfois même contre notre volonté. Nous traversons les eaux car les circonstances nous y obligent ». Ce Mbya part du mythe des frères pour justifier son affirmation, où, dans l'épisode de l'« Escalier de flèches », *Kuaray* déclare: « dansons pour aller là-haut ». Après avoir dansé, le soleil dit au frère cadet, «

accrochons nos flèches pour atteindre le ciel qu'on voit là-haut, lançons-les vers le haut! Regardons si elles retombent! » Il lança une flèche. Il essaya d'écouter ce qui se passait sur la terre, mais n'entendit rien, la flèche n'était pas retombée. Il lança une autre flèche, observèrent et elle ne revint pas non plus. Et ainsi ils en lancèrent beaucoup. Lorsque la colonne de flèches atteint la terre, le cadet demanda: « que va-t-on faire? ». *Kuaray*, l'aîné, proposa alors au plus jeune de l'emmener « en haut », c'est-à-dire à la maison de son père. « Si tu veux, on y va, si tu ne veux pas...tu peux rester à pleurer sur cette terre laide. Là-haut il y a notre père grand, qui sait tout sur les choses, n'oublions pas ça. Sur la porte de sa maison, tu as lancé une flèche, mon cadet. Cette colonne de flèches est le chemin qui va nous y conduire... Ceux qui grandiront sur cette terre laide, voyant tout ça, se souviendront de nous, les parents, et chanteront. Lorsque celui qui habite à côté de notre visage saura tout ça, ceux qui resteront pour nous remplacer, mon cadet, connaîtront toutes les coutumes (*nhande reko ypy*) originelles. Allons-y!... », et il y arrivèrent, demandant, « Papa, pourquoi nous as-tu abandonné sur cette terre laide? »... « Non, mon fils, ne te mets pas en colère! Il faut que je reste dans ma demeure originelle, car je suis *Nhandervusu*, et ...tu es mon fils... Voilà les grandes eaux que nous avons créées... qu'on ne laissera pas sécher, c'est nous qui avons ouvert tout ça... pour ceux qui habiteront sur la terre corrompue ». L'informateur de P. Clastres (*ibid.*) parle de la fin de la terre comme un cycle nécessaire de rénovation, affirmant encore que c'est un message laissé par *Kuaray* à ses enfants guarani ou, « les derniers de ceux qui furent les premiers ornementés ». Partant de la théorie de la rénovation cyclique de la terre, ce Mbya rappelle les derniers mots de *Kuaray* adressés à *Jacy* avant son départ à la Terre sans Mal:

Si tout ça change, si les branches tombent, alors à partir de cela la terre sera créée de nouveau. Quant aux arbres qui tomberont et pourriront, nous ne pleurerons pas, mon cadet. On veillera sur les mouvements de ceux qu'on a envoyés, de ceux qui habitent la terre corrompue. Ils sont nos animaux domestiques (...) Ils devront créer leurs enfants de façon que nous les ayons sous nos yeux (...) **Mettons les choses en ordre, mon cadet.** Ces choses sont chaudes car elles sont situées à côté du soleil, à la limite du soleil. Il faut que Nhamandu, qui est situé près du soleil (...) soit ornementé d'une couronne de plumes (...) Il devra aussi posséder une flèche. Qu'il emporte tout cela dans ses voyages à travers les chemins abandonnés de la terre. Tout cela sont des choses que nous ne pouvons pas négliger. Il faut, mon cadet, **que nous nous souvenions de tout cela pour notre futur (...)** **Voilà pourquoi nous devons nous disposer en ordre, danser et écouter.** Celui que nous appelons Nhanderu est l'envoyé du maître du bâton-insigne (...) Tous nos chants sont bons, mais le chant de Nhamandu est chaud (...) Que Nhamandu continue à exister comme notre messenger du futur. Il emportera ce qu'il rencontrera (...) avec sa flèche (...) il continuera à nettoyer les chemins pour nous. Et quant à lui, oui, on l'écouterà (...) Le lieu où nous pouvons vivre n'est plus si loin (...) c'est pour cela que nous continuons à flâner sur cette terre laide (...) Allez, messagers, ouvrez-nous un chemin, car nous allons nous mettre en marche afin d'aller en paix face aux choses. Nous irons avec nos éclairs, nos foudres, nous allons blesser les choses effrayantes. Nous en débarrasserons la terre où jouent les enfants (...) Les éclairs se feront entendre et atteindront les arbres secs, brisant toutes les

²⁷⁹ Dans ce texte, P. Clastres ne cite pas la version en langue guarani.

branches (...) Tout cela, toutes les choses, il est impossible de les raconter (...) Nous possédons l'arc et la flèche éternels. Maintenant nous pouvons avoir le cœur tranquille pour marcher dans les chemins de cette terre corrompue. Toutes les choses laides, nous ne les approuvons pas! C'est pour cela que nous y mettons de l'ordre! Ce n'est qu'ainsi, mes frères, que vous vous élèverez sur cette terre laide! Vous m'entendez, mes enfants? Je vous écoute en vous conseillant. Je ne suis plus aussi heureux ici sur cette terre corrompue, nous allons l'abandonner (...) nous abandonnerons nos corps. Mais notre Parole, oui, nous l'emporterons au firmament (...) Tupa nous guidera là où nous irons. Cette grande eau, cette chose que nous appelons mer, cette chose que nous avons créée, il faut que nous la traversions, ce n'est qu'après l'avoir traversée que nous arriverons à la demeure de notre père et de notre mère. Regardez! les bâtons dont nous disposons sont ici, ce sont les supports des flambeaux. Nous devons posséder de beaux supports pour nos lumières, nous devons porter aussi de beaux ornements. Soyez sûrs, ce sont ces ornements que notre père possédait! Si nous n'avons pas ces choses, nous ne pourrions pas prospérer sur cette terre laide. Mais si nous utilisons tous ces beaux ornements, alors, certainement nous n'y resterons pas plus que le temps nécessaire. (P. Clastres, *ibid.* : 109)

* * *

5.4 Le « Cycle des Jumeaux », les versions chiripa

Comme nous l'avons vu précédemment, Nimuendaju est considéré comme le pionnier des études des mythes guarani²⁸⁰, c'est lui qui pour la première fois enregistra le mythe des jumeaux. Dans cette version en guarani (accompagnée ici d'une traduction en portugais) rapportée directement au chercheur (1914/1987 : 135-151) par les Indiens *Apapokuva-guarani*, *Nhanderykey*²⁸¹, « le soleil », est le fils de *Nhanderuvuçu* « le Dieu créateur », et du frère plus âgé de *Tyvyry* (ou *xyvy'i*, qui signifie « petit félin »!), la lune, qui est le fils de *Nhanderu Mbaecua 'a* (frère de *Nhanderuvuçu*).

Il est important de rappeler alors que dans cette version, les « jumeaux » sont les enfants d'une femme guarani, mais de pères différents. Comparée à d'autres versions, il existe une similarité avec

²⁸⁰ Selon Melia (1991 : 51-52), « a pesar de lo mucho que se había dicho y escrito sobre los Guarani, lo esencial de su sistema mitológico fue desconocido hasta que le dio a conocer, en 1914, Nimuendaju, cuando transcribe en idioma guarani lo que él llama 'las leyendas de la creación y destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-guarani ».

²⁸¹ Comme nous l'avons vu dans le chapitre sur l'organisation sociale, selon le dictionnaire de Montoya, (1639/1876 : 392) l'expression *rikei* ou *rykey* désigne « le frère plus âgé d'un homme », donc, *nhanderykey*, signifie « notre frère plus âgé ». Montoya signale encore que « lo mismo dize a los hijos mayo de fu hermano ». Actuellement, ce terme est aussi utilisé pour les Mbya et les Chiripa, avec la même finalité. Cependant, selon le mythe *apapokuva-chiripa*, le désignatif *Nhanderykey*, qui identifie le fils de *Nhanderuvuçu*, est différent de *Tyvyry*, utilisé pour identifier le fils de son frère *Nhanderu Mbaecua 'a*! Partant de cette évidence et d'autres qui seront analysées ci-dessous, nous concluons que la réalité actuelle des Mbya est plus proche du mythe des frères que celle des Chiripa.

les versions rapportées par nos informateurs mbya. Nous présenterons ici un récit intégral²⁸², important du fait qu'il est précédé par l'épisode de la création:

Nhandervuçu vint seul, au milieu des ténèbres il se découvrit seul. Il avait le soleil dans sa poitrine. Et il apporta la croix éternelle de bois, il la mit dans la direction de l'est, marcha vers elle et commença la terre. Aujourd'hui la croix éternelle de bois est le contrefort de la terre, et lorsqu'il le retire, la terre tombe. Ensuite il apporta l'eau. *Nhandervuçu* trouva *Nhanderu Mbaekua'a* auprès de lui. Il lui dit: « Comment pouvons-nous trouver une femme »? L'autre répondit: « Nous la trouverons dans la casserole de terre ». Et il fit une casserole de bois et l'ouvrit. Ensuite *Nhandervuçu* dit à *Nhanderu Mbaekua'a*: « Viens voir la femme dans la casserole de bois »! *Nhanderu Mbaekua'a* y alla, vérifia que la femme était là et l'emmena avec lui. *Nhandevuruçu* fit une maison au milieu du contrefort de la terre et dit à *Nhanderu Mbaekua'a*: « Va et essaie cette femme ». Il y alla et essaya la femme. Il ne voulait pas confondre son fils avec celui de *Nhandervuçu*, *Nhanderu Mbaekua'a* donna alors à son fils un début spécial. La femme portait alors en son ventre, *Nhanderyquey*, le fils de *Nhandervuçu*, et aussi *Tyvyry*, le fils de *Nhanderu Mbaekua'a*. Alors *Nhanderu Mbaekua'a* partit. C'était l'époque du maïs, *Nhandervuçu* planta, puis il vint chez lui manger et dit à sa femme: « Va à la plantation et apporte-nous du maïs pour manger ». Mais sa femme lui répondit: « Tu étais en train de planter et tu me demandes d'aller chercher du maïs ! Ce n'est pas ton fils que je porte dans mon ventre, c'est le fils de *Nhanderu Mbaekua'a* ». La femme de *Nhandervuçu* prit le panier et y alla. *Nhandervuçu* prit alors ses colliers, le *mbaraka* et la croix de bois, son diadème de plumes qu'il mit sur tête, fit le tour de la maison et partit. Il arriva sur le chemin du Jaguar Éternel, y planta la croix de bois et dévia derrière lui le chemin. Sa femme revint de la plantation, ne le rencontra pas. Elle prit la cabas, le bambou de danse, sortit, fit le tour de la maison et suivit le même chemin.

Il est important de souligner la similarité entre cet épisode et la première partie de la version mbya 13 du mythe des frères, où les frères sont aussi des enfants de pères différents, mais ils sont frères. Cependant il existe quelques différences à considérer:, notamment la présence d'éléments chrétiens comme la croix qui est le support de la terre, alors que dans la version mbya c'est le *popygua*, le bâton rituel des chamanes, qui a cette fonction. À ce moment du récit commence le mythe des frères proprement dit :

Elle marcha alors un peu et son fils aîné qui était dans son ventre lui demanda une fleur, elle en cueillit une et continua à marcher. Alors elle se frappa le ventre et demanda à son fils: « où est allé ton père ? », « il a pris ce chemin », dit le garçon. Elle continua de marcher et il lui demanda une autre fleur. Elle en prit une autre, mais cette fois, une guêpe la piqua. Alors elle lui dit, fâchée: « Pourquoi tu veux des fleurs, si tu n'es pas encore dans ce monde, me laissant être piquée par une guêpe ? » Alors le fils se fâcha aussi. Elle marcha à nouveau et arriva à la croix de bois. Elle demanda à nouveau à son fils où était allé son père, mais l'enfant lui dit: « il est parti par là », montrant le chemin du jaguar éternel. Elle suivit le chemin et arriva chez le Jaguar. Alors la grand-mère du jaguar dit à la femme: « Viens ici, laisse-moi te cacher de mes petits-enfants, car ils sont très méchants! » Elle la couvrit avec une grande casserole de terre cuite. Le soir, les petits-enfants arrivèrent en lui apportant beaucoup de morceaux de sanglier. Le Jaguar qui venait en dernier n'avait rien tué. Alors il dit à sa grand-mère: « Je vais trouver ce que tu caches, mère-grand-mère! » Il sauta sur la casserole, la cassant, et tua la

²⁸² En raison de sa taille, nous ne présenterons pas la version guarani de ce mythe.

femme de *Nhanderyvuçu*. Mais la grand-mère dit: « Je n'ai plus de dents, mes petits ! Apportez-moi les jumeaux, retirez-les du ventre et mettez-les dans l'eau chaude pour que je les mange ! » Alors ils les prirent pour les mettre dans l'eau chaude, mais elle était déjà froide. Alors ils essayèrent de les broyer, mais n'y réussirent pas. Ils essayèrent de les mettre sur les cendres du feu, mais elles étaient froides. La grand-mère jaguar dit alors: « Bon, alors je vais les élever ! Emmenez-les au soleil pour les faire sécher ». Peu de temps après, *Nhanderyquey* voyait déjà et se levait, et le cadet marchait à quatre pattes. Le soir, *Nhanderyquey* se leva entièrement. Le matin il demanda un arc et une flèche pour chasser des oiseaux. Et le jaguar lui fit des petites flèches pour les oiseaux. Alors il tua beaucoup de papillons dans la cour. Quand il devint plus fort, il alla dans la forêt et tua de petits oiseaux avec son petit frère. Alors la grand-mère jaguar leur dit: « N'allez pas là-bas, jouez ici, mes petits ! » Mais les deux frères se méfièrent et allèrent vérifier. *Nhanderykey* trouva un perroquet, lui lança une flèche, alors le perroquet dit: « Pourquoi tu tires sur moi, pour nourrir ceux qui ont tué ta mère ? »... Il pleura avec son frère cadet, qui allèrent se laver la figure dans le lac pour que leur grand-mère ne s'aperçût pas qu'ils avaient pleuré. Alors *Nhanderykey* trouva le squelette de la mère et le ressuscita, mais le cadet voulait téter et de nouveau il détruit sa mère... Alors ils retournèrent auprès de la grand-mère jaguar, qui leur demanda pourquoi leurs yeux étaient gonflés. « Les guêpes nous ont piqués » dirent-ils, et elle dit « Je vous ai déjà dit de ne pas aller là-bas ! ». Quand ils revinrent de la forêt, ils firent un *mundeu* avec un épis de maïs. Un jaguar arriva et demanda ce qu'ils faisaient là-bas: « On fait un *mundeu* ! » Le jaguar répondit: « C'est bizarre... » *Nhanderykey* dit: « Mais alors entre et essaie notre *mundeu* ! », le jaguar entra et tomba dans le *mundeu*. Les frères le retirèrent et le lancèrent dans le précipice. Un autre vint qui rentra et tomba aussi dans le *mundeu*, laissant la puanteur de ses excréments. Ils l'enlevèrent et le lancèrent dans l'abîme et partirent en marchant. Ils allèrent de nouveau tuer des oiseaux, au même endroit. Le petit frère avait faim et voulait téter. « On ne va plus faire notre mère, laisse-moi te faire quelques fruits ». Il marcha sur un arbre et fit... *guaviraete*. Le cadet goûta et les trouva très charnus. Il fit *guaviraju*, mais son frère les trouva trop sucrés. Ils donnèrent les fruits à la grand-mère jaguar qui leur demanda: « D'où apportez-vous ça ? ». « De l'autre côté de la source... Il y en a beaucoup là-bas ». Et le jaguar dit: « S'il ne faisait pas si sombre, on pourrait y aller tout de suite. Le matin nous irons ». Le lendemain très tôt, ils partirent et *Nhanderykey* dit à son frère: « Fais attention de ne pas avoir peur et ne pas renverser le pont avant ! » Les jaguars vinrent et se lancèrent à l'eau, alors *Nhanderykey* alerta encore une fois son frère et rendit l'eau plus turbulente. Mais le cadet eut peur et tira sur la corde au mauvais moment. Alors les animaux aquatiques dévorèrent les jaguars, mais un seul traversa, le jaguar *Prenche*... elle arriva à avoir ses enfants... Alors *Nhanderykey* demanda à son cadet: « Pourquoi tu n'as pas attendu pour renverser le pont? On n'a pas réussi à en finir avec ceux qui ont tué notre mère ! ».

Ici commence l'épisode de la pêche de *Anham* qui, comme nous le verrons, est aussi très semblable à la version mbya. Cependant elle présente quelques différences importantes, par exemple: contrairement au récit mbya, dans cette version chiripa le frère aîné est tué par le serpent et par *Anham*, et le frère cadet le ressuscite, donnant origine aux guérisons chamaniques. Un autre aspect important de ce mythe est lié à la parenté. Les deux frères se marient aux filles de *Anham*, donc la famille de leurs femmes est *Anham*. Nous supposons alors que l'union des héros avec la famille de *Anham* pourrait entraîner une hostilité entre beaux-frères. En analysant la littérature guarani et nos registres sur le terrain, nous avons observé que pour les Chiripa, les relations entre beaux-frères et parents par affinité sont marquées par des périodes d'hostilité. Au contraire, pour les Mbya la relation entre beaux-frères, gendres et beaux-parents se traduit généralement par la coopération et l'amitié. Encore dans cet épisode, l'oncle *Anham* tue son neveu durant la chasse, ce qui confirme

l'hypothèse du conflit entre parents par affinité. Un autre aspect à relever consiste en la similarité entre cet épisode et le mythe du « Dénicheur d'oiseaux », appelé « mythe de référence » par Lévi-Strauss (1964 : 43-45). Dans ce récit, pour se venger de son fils, qui aurait violé sa propre mère, le père essaye de le tuer, le laissant sur la paroi. La situation est pareille car, dans le deux cas, il y a quelqu'un qui monte sur quelque chose, et quelqu'un qui reste en bas :

Nhanderykey fit d'innombrables animaux venimeux, il se laissa piquer, puis en mourut, mais fut guéri par son frère cadet qui « lui souffla sur la tête ». Ensuite ils créèrent d'autres animaux, comme les coatis (« lorsqu'il marcha contre un cèdre chargé de fruits »). Les frères allèrent à l'arbre où étaient les coatis [queues rayées] et demandèrent à « l'oncle *Anham* » de les tuer. *Anham* resta en bas et demanda aux frères de monter et de lui lancer les coatis. *Nhanderykey* monta, jeta les coatis et en finit avec eux. Alors il dit à *Anham*: « Prends garde de ne pas me tuer aussi, mon oncle ». Et il répondit: « Non, je ne te tuerai pas, tu peux descendre ». Mais quand il arriva au sol, son oncle le tua à coups de bâton. Pendant que son oncle le tuait, ses os craquaient. *Anham* arracha des feuilles de *caete*, y enveloppa ses excréments et fit un tas avec les coatis. Au fond du panier, il mit *Nhanderykey*, ensuite il y mit les coatis. Alors il fit un chemin pour emporter le panier, mais *Nhanderykey* se fit très lourd, de sorte qu'il n'y arriva pas. Alors *Anham* s'arrêta, laissa le panier et prit un autre chemin. Le petit frère trouva le panier, en retira les coatis, prit son frère *Nhanderykey* et lui souffla sur la tête pour le ressusciter. *Nhanderykey* mit une pierre dans le panier et grimpa sur un arbre avec son frère. *Anham* revint, prit le panier et s'en alla. En arrivant chez lui, ses filles lui demandèrent: « Qu'est-ce que tu as tué, papa ? ». « J'ai apporté une tête-noire, vous n'allez pas voir ? » Elles cherchèrent dans le panier mais ne trouvèrent que des coatis. « Papa, ta tête-noire n'y est plus ! ». « Alors il s'est sûrement caché, je vais aller le chercher ! » Il le chercha, mais ne trouva rien. « Il a disparu, je vais voir sur le chemin ». Et il y alla. Les frères créèrent un cerf à partir d'un cèdre sec. Lorsque *Anham* retourna, le cerf le vit et courut, effrayé. *Anham* le poursuivit et le ramena près des jumeaux pour le tuer. Les frères descendirent du haut de l'arbre et ressuscitèrent le cerf, alors que *Anham* rentrait à la maison. Les jumeaux allèrent chez lui. En arrivant près de la maison, *Nhanderykey* demanda à son petit frère de lui souffler sur le haut de sa tête. Il souffla et une fleur y apparut. A son tour, *Nhanderykey* souffla sur la tête de son frère où une fleur apparut également. Et ils continuèrent à marcher en direction de chez *Anham*. Ses filles dirent: « Voilà nos frères qui arrivent », et leur demandèrent: « Pourquoi vous êtes devenus comme ça, frères ? » « on a de l'*uruku* avec du poivre sur la tête ». Alors elles demandèrent à leur père de faire de même. *Nhanderykey* demanda alors à son petit frère de prendre du poivre. Il en, apporta et aussi du *taquarembo*, firent des entailles sur *Anham*, lui frottèrent la tête de poivre et d'*uruku* et lui dirent de rester sous le soleil. Alors sa tête éclata et son cerveau se transforma en moustiques et en d'autres insectes. Les frères se marièrent aux filles de *Anham* mais durant toute la nuit le petit frère vomit. *Nhanderykey* lui demanda ce qui s'était passé, il répondit: « Ce n'est pas moi qui ai mangé (défloré) ma femme, car c'est avec ma petite flèche d'oiseaux que je l'ai vraiment mangée! » Alors ils mirent le feu sur les champs de *Anham*, mais le feu brûla les cheveux de leurs épouses et avant d'arriver au lac leurs têtes éclatèrent. Les moustiques disparurent. Les frères firent un appât pour attraper des oiseaux, mais un *Anham* arriva et effraya les oiseaux. Alors les frères jetèrent du poivre dans l'eau. Le *Anham* revint, lava son pénis. Mais le poivre de l'eau le brûla et il partit en courant, tombant dans le précipice. (Nimuendaju, 1914/1987 : 151)

Après cet épisode, craignant l'apocalypse imminent, les frères se remirent à chercher leur père.

Nhanderykey et *Tyvyry* arrivèrent finalement à vaincre toutes les épreuves imposées par *Nhandevuruçu* et partirent habiter *Yvy mara ey* où est située *Nhandervuçu amba*, la maison de leur père : « *Nhanderykey* prépara alors un *mbaraka* et suivit son petit frère à la recherche de leur père... *Nhanderykey* est maintenant sur nous, au ciel, (le soleil) maintenant il s'occupe de la terre et maintient son contrefort, car, s'il le retire, la terre tombe ». Selon ce mythe, cet *apapokuva* parle avec pessimisme de la situation actuelle des Chiripa, prévoyant la fin du monde et commentant: « Actuellement la terre est déjà vieille et nos gens ne veulent plus se multiplier, alors, nous devons revoir tous les morts. Les ténèbres viendront, la grande chauve-souris descendra et tous ceux ici sur la terre auront leur fin. Le Jaguar bleu descendra pour nous dévorer. Lorsqu'ils tuèrent, *Nhandecy*, *Nhandervuçu* vint et emmena son beau-père (son âme...). *Nhandervuçu* fit *Tupa*... son *tembeta* étincelle constamment. On danse toute l'année, alors *Tupa* vient et révèle le chemin au chamane. Lorsque le temps sera épuisé, on ira avec lui vers l'est, vers l'eau éternelle et notre père traverse ses enfants.... » Comme nous l'avons vu ci-dessus, dans les versions mbya, *Tupa*, transporté par *Kuaray* dans son train, part de sa maison de l'occident pour « visiter *Karay*, son beau-père », en orient. Selon l'informateur de *Nimuendaju*, les Guarani partent de l'ouest, suivant *Tupa* à l'est, où est située *Yvy mara ey*, identifiée aussi comme la maison de *Nhandecy*: « quand nous traversons et rentrons dans la forêt, la bouche devient sèche, mais là-bas il y a du miel qu'on boit. On atteint alors les marécages, ensuite on arrive à la bonne eau et on y boit. Nous arrivâmes ainsi chez *Nhandecy*, où est la grande et vieille plantation et le bananier. » Après leur avoir offert des fruits, *mbodjape* et *kaguidjy*, *Nhandecy* pleura et dit à ses enfants: « Sur la terre, la mort vous offense, n'y retournez pas, restez ici ! ». Dans les versions chiripa du mythe des frères recueillies durant notre travail sur le terrain, nous avons observé: a- des éléments différents et semblables à ceux du récit rapporté par *Nimuendaju*; b- dans deux versions, l'épisode de la pêche de *Anham* fait partie de la totalité du mythe des frères; c- dans la première version, les jumeaux mythiques sont des enfants du même père; d- la version présentée ci-dessous possède des éléments semblables à ceux des versions mbya:

Version 1 (Alcindo Vera, 77 ans, chamane du village de Biguaçu, littoral de l'état de Santa Catarina, 1997):

Nhandervuçu est le père de *Kuaray* et de *Jacy*. *Nhandecy*, leur mère, marchait sur une route. Elle devait prendre le chemin avec la fleur, le *tapepo'i*²⁸³. *Kuaray*, qui guidait sa mère sur la route, lui demanda de lui cueillir une fleur, mais la mamanga lui piqua la main. Alors elle se frappa le ventre. Ensuite elle arriva à un croisement et demanda à *Kuaray* quelle était la

²⁸³ Selon les Mbya, le mot *tape* signifie « chemin », et *po'i*, « fin et long ».

bonne direction, mais il ne voulut plus lui répondre. Alors *Nhandecy* se trompa et prit le mauvais chemin, le jaguar *tape* qui va au village de *mbae'ypy*. Là il rencontra la *mbae'ypy tchejary* qui cacha immédiatement *Nhandecy*. Ensuite arrivèrent les jaguar qui demandèrent si la vieille avait chassé, elle dit que non. Alors arriva le jaguar plus âgé, demanda et la vieille dit la même chose. Mais ce dernier n'y croyait pas, chercha *Nhandecy*, la trouva et la mangea. La vieille demanda de sauver le ventre de cette mère, car elle n'avait pas de dents et ne pouvait manger que cela. Ils prirent *Kuaray* et essayèrent de le broyer, mais n'y arrivèrent pas, *Kuaray* arrivait toujours à s'échapper, alors les jaguars désistèrent. Après cela, ***Kuaray* sortit en marchant, mais *Jacy*, qui était aussi dans ce ventre, tarda. C'est pour cela qu'aujourd'hui les enfants qui naissent tardent à marcher.** Lorsque *Kuaray* était déjà grand, il alla avec *Jacy* dans un marécage éloigné pour chasser. Là, ils arrivèrent à attraper beaucoup d'oiseaux, ensuite *Kuaray* vit un perroquet et essaya de lui lancer une flèche. Mais il échoua, même s'il ne rate jamais ! Alors le perroquet leur dit qu'ils étaient en train de nourrir ceux qui avaient mangé leur mère. Mais *Jacy* douta et lui lança aussi une flèche, et le perroquet se mit en colère contre les frères et dit: « Cette famille a mangé votre mère ». *Kuaray* passa la journée dans le hamac, à penser, et combina avec son frère de ne rien dire aux jaguars. La vieille demanda pourquoi ils avaient les yeux rouges. *Jacy* dit que c'était une mamanga. Alors ils firent un petit *mundeu*. Un petit jaguar arriva qui demanda ce que c'était, *Kuaray* dit que c'était un piège pour attraper des *paka*. Il doutait, alors *Kuaray* lui dit d'y rentrer, il y entra et mourut. *Kuaray* les tua presque tous. Mais il resta encore les femmes jaguar, alors les frères firent un pont de bois pour aller sur une île où il y avait beaucoup de fruits. Ils en apportèrent quelques-uns pour leur montrer. Elles voulurent vite y aller. *Kuaray* combina alors de faire un signe de l'œil pour que *Jacy* renversât le pont. *Kuaray* se mit d'un côté du pont, et *Jacy* de l'autre. Ils laissèrent toutes les femmes monter sur le pont, mais *Jacy* trouva que le signal tardait et décida de reverser le pont avant le bon moment. Elles tombèrent toutes dans l'eau, se transformant en loutres et en poissons, mais la femme enceinte était restée sur la terre, c'est pour ça qu'aujourd'hui il y a des jaguars dans la forêt. *Jacy* continua sur l'autre rive, mangeant des fruits. *Kuaray* lui dit d'en garder l'écorce, de faire un feu, et de rôti les *agua'i*, mais *Jacy* avait déjà tout mangé. Alors *Kuaray* lui dit de ne prendre que les semences et de les jeter dans le feu. Lorsqu'elles seraient éclatées, *Jacy* devrait préparer son arc et passer sur l'autre rive, comme une flèche. *Jacy* lança les semences qui éclatèrent et il bondit sur l'autre côté de la rivière.

Après cela, tous deux s'en allèrent et arrivèrent là où *Anham* pêchait. *Kuaray* voulut leurrer *Anham*, il se transforma en poisson, nagea sous l'eau et lui prit son hameçon. *Jacy* voulut aussi l'imiter, mais lorsqu'il prit l'hameçon, *Anham* l'attrapa, le tua et le mangea. Lorsqu'il était en train de manger sa chair avec les autres *Anham*, *Kuaray* apparut. Alors il leur dit de ne pas manger les os. Ensuite il les leur demanda et aussi un morceau de sa tête, et ils le lui donnèrent. C'est pour ça qu'aujourd'hui on a des maux de tête, c'est la cervelle chaude de *Jacy* qui était dans la soupe de *Anham*. Alors *Kuaray* leva [ressuscita] *Jacy* à partir de ses os. Mais dès sa naissance, *Jacy* était mal parti, car la lune est allée au ciel avec une autre chair, ce n'était pas sa chair, celle du début. Pendant qu'il montait avec une chair, *Kuaray*, lui, a toujours eu la même chair. Ensuite ils décidèrent de partir et *Kuaray* dit: « On ne peut plus marcher sur cette terre, alors on s'en va à la recherche de notre père ». Et ils prirent la route. Alors ils arrivèrent à nouveau chez *Anham* et lui demandèrent quel chemin leur père avait pris. *Anham* leur dit qu'il voulait aller avec eux. *Jacy*, croyant que c'était un brave homme, voulut l'emmener. A cette époque, le ciel était plus proche de la terre, le soleil brûlait tout, aujourd'hui il est plus loin. *Kuaray* avait un arc avec treize flèches, il les lança chez *Nhandervucu*, son père. La flèche avait une corde à son bout, alors *Anham* monta avec *Jacy*, *Kuaray* fut le dernier à monter. Alors les deux arrivèrent chez leur père avec *Anham*. C'est pour ça que tout devint pire pour nous maintenant.

Nos informateurs Alcindo Vera et le cacique de son village, Milton Moreira, 42 ans, commentent cette version, affirmant, sur ton voilé, que, contrairement aux mbya, pour les Chiripa, les frères

mythiques sont jumeaux: « C'est pour ça que *Jacy* est le fils du péché, *Kuaray* est déjà bon ». Selon Alcindo et Milton, *Kuaray* continue à réaliser son oeuvre dans le monde, à travers sa lumière qui est le soleil, « cette lumière qui fait grandir les plantes, les bêtes et toute l'humanité. La femme a été faite à partir du pilon, et l'homme de l'arc. D'abord, il n'y avait que l'homme. Ensuite on fit la femme. Alors ils se marièrent pour augmenter la population. Ça, c'est parce que, avant les hommes, il y a très longtemps, il n'y avait que les Dieux ici sur la terre. A cette époque, *Jacy* était très maladroit et son frère aîné faisait le bien. Aujourd'hui, les personnes qui ne sont pas bonnes, qui ont des défauts, sont de la lune, de *Jacy*, puisque ceux qui sont bons ont la conscience du soleil. C'est *Kuaray* qui donna les noms aux fruits, aux herbes, aux animaux. Tout ce qu'il y a de bon, c'est le soleil qui l'a fait, puisque la lune est à moitié folle. **A vrai dire, il fallait que naisse un seul *Nhandecy*, mais en premier apparut *Kuaray* et ensuite vint *Jacy*. Les soleil, après sa naissance, commença à marcher, la lune, non, elle était paresseuse, elle est née et ne marchait qu'à quatre pattes et marchait très peu. Maintenant la plupart des gens suivent l'exemple de la lune et mettent longtemps à marcher ».** La lune serait alors la cause de *teko atchy*, les imperfections humaines et du passage de la mobilité à la sédentarité, « le soleil non, à peine est-il né, il voyait et marchait déjà. Les bêtes et les *Mbya*, qui vivent dans la forêt et qui ont agi correctement, suivirent *Kuaray*. Les *Chiripa* et les Blancs sont fous comme la lune, ils mettent beaucoup de temps à marcher. Il y a des nuits où la lune naît et disparaît en peu de temps, ça c'est parce que *Nhanderu Tenondegua*, son père, l'a appelé pour lui donner une fessée car il a fait des bêtises. Ensuite il revient à nouveau, mais *Jacy* est toujours très paresseux. Le soleil est bon, il n'est pas paresseux, tous les jours il vient. Au nouvel an, le soleil vient de toutes ses forces, car il est renouvelé! La lune veille sur les plantes, c'est pour ça qu'on doit savoir le moment de planter. Elle est paresseuse, si on plante au mauvais moment, elle ne va pas s'en occuper ». Lorsque nous avons interrogé ces *Chiripa* sur l'origine et la mort de l'un des jumeaux, Moreira affirma: « après que la femme est enceinte, l'homme doit la respecter, il ne peut plus coucher avec elle. Si l'homme continue à coucher avec elle, il y aura des jumeaux, c'est pour ça que pour nous, ça n'est pas correct. C'est pour ça que c'est beaucoup plus difficile d'élever des jumeaux. Ici dans la communauté, il n'y en a presque pas, car nous respectons beaucoup. Mais les Blancs ne respectent pas. La femme est enceinte de deux ou trois mois, l'homme vient, et voilà, encore un qui naît! Ça n'est pas correct car, alors que le premier est bon, le deuxième va avoir la conscience de la lune, prenant tous les défauts pour lui seul ». Nous aborderons maintenant la seconde version *chiripa* de ce mythe:

Version 2 (Samuel Bento *Djedjuko*, village de Boracéia, littoral de l'état de São Paulo, 1996):

Au début du monde vivait *Nhanderu Tenonde*, ses fils sont venus après, *Nhanderuvuçu* et son frère plus jeune. Ce sont eux qui ont fait le monde. Après le premier déluge, *Nhanderuvuçu* laissa le bateau pour aller de l'autre côté de Paraguaçu. Lorsque *Nhanderuvuçu* vint, il apporta cette croix, dans notre langue *kuruçu*, et un petit morceau de terre, car le monde était fini et il n'y avait plus de terre. Alors il leva la main et le monde s'étendit, alors il y avait un énorme champ, qui est le Brésil tout entier. Il y avait beaucoup d'urubus qui voulaient se poser sur les arbres, mais il n'y avait pas d'arbres. Alors *Nhanderu* leva la main à nouveau et surgit *pindo*, et l'urubu se posa. *Nhanderu* faisait les choses tout seul, et pensait toujours à ce qu'il allait créer après. Il coupa un petit morceau de tronc d'arbre [cèdre], souffla et l'homme apparut. Ensuite il prit une feuille d'arbre, souffla et la feuille se transforma en femme. Cette femme était une sainte, elle ne savait rien, ne voyait rien. Alors *Nhanderuvuçu* leur dit, « s'il n'y a pas de péché, cette terre sera bénie. Mais si vous regardez le monde, vous serez punis et la terre sera maudite ». Alors la femme dit à Dieu: « c'est bien, mon père, parce que nous ne voulons pas cela, nous voulons la terre bonne et nous tous comme des saints. Mais je crois qu'il y a quelque chose ici sur la terre à essayer et nous n'allons pas résister ! » Alors il pensa faire la terre, il prit ses yeux et les mit sur la tête. Aujourd'hui notre œil voit à cause du soleil, c'est comme ça depuis le début. A cette époque, tout le monde était nu, il n'y avait pas de vêtements, il n'y avait rien, alors *Nhanderu* dit: « je vais vous emmener tous là-bas au monde, si vous êtes corrects, vous serez bénis, mais si vous commettez une faute, vous devrez travailler pour vous entretenir, vous et vos enfants ». Alors la femme demanda: « comment est-ce que vous faites les gens, comment avez-vous fait pour venir dans ce monde? Parce que si on commet une faute, on devra avoir des compagnons pour augmenter notre peuple ». Alors il emmena un couple de l'autre côté du ciel, où il y avait un arbre avec des fruits, et dit: « cet arbre a deux côtés, de ce côté-ci je ne veux pas que vous y touchiez, autrement vous allez souffrir, mais l'autre côté vient de *Nhanderu*, vous pouvez y toucher et manger, vous ne souffrirez pas ». Ils pensèrent, « si nous mangeons les fruits du mauvais côté on devra se marier, avoir des enfants et augmenter la population. Pour moi, ça c'est bon, alors pêchons et on verra après ». Et ainsi ils firent, puis entendirent un bruit, un grand serpent apparut qui leva la tête et sauta sur la femme, qui eut très peur. Le serpent dit: « n'ayez pas peur, je suis venu pour dire que *Nhanderu* ne vous soigne pas bien. Si vous allez du côté de *Nhanderu*, vous allez souffrir beaucoup. Si vous restez de mon côté, vous ne souffrirez plus, alors mangez mes fruits et vous deviendrez des saints », le serpent était *Anham*. Alors la femme demanda un fruit, le serpent le lui donna et quand elle le mangea, elle vit la terre. Alors ils furent obligés de quitter *Yvy mara ey*. Puis, à six heures de l'après-midi, *Nhanderuvuçu* arriva, et la femme, honteuse, cacha sa chose avec une feuille. *Nhanderu* dit, « pas besoin de vous cacher car je ne vais rien vous faire. Mais je voudrais savoir pourquoi vous avez mangé le fruit, je vous avais dit de ne pas le faire ! Ce fruit que vous avez mangé était de *Anham*, alors vous êtes contre moi. Maintenant vous et la terre, vous serez maudits. Toi, la femme, tu devras toujours chercher un compagnon pour t'entretenir, et il devra travailler pour se procurer de la nourriture ». Aujourd'hui encore c'est comme ça, mais même après avoir maudit, *Nhanderuvuçu* laissa des remèdes et le feu, ensuite il partit.

En analysant ces trois récits, nous remarquons quelques relations de causalité établie par la pensée guarani entre les faits mythiques et les attitudes. D'après la première version chiripa, « *Kuaray* tua presque tous les *mbae'ypy*, mais il en resta un, c'est pour ça qu'aujourd'hui il existe les jaguars dans la forêt ». Alcindo Vera nous informa que cela s'est passé car « *Jacy* a dit au *mbae'ypy guaçu*, le grand jaguar, que le *mundeu*, c'était pour attraper des *paka*. *Kuaray* n'aima pas ce que son frère dit, car le jaguar alla tout de suite raconter tout à la vieille *mbae'ypy* ». Rappelons ici que dans la version mbya, c'est *Jacy* qui empêche la résurrection de *Nhandecy*, *Kuaray* est alors forcé à transformer les

os de sa mère en *paka* ! Encore dans cette version, à cause de *Jacy*, *Anham* va à *Yvy mara ey* avec les frères, « alors aujourd'hui il y a *Anham*, le mal, la mort, tout ce qui est mauvais, à cause de *Jacy* ». Quant à l'épisode où *Kuaray* ressuscite *Jacy*, le chamane Alcindo relève encore une erreur du frère cadet, qui serait mal né car « la lune alla au ciel avec une autre chair, ce n'était pas sa chair, celle du début. Pendant qu'il montait avec l'autre chair, *Kuaray* eut toujours la même chair. Tout cela se passa car à cette époque le mal existait déjà, alors *Jacy* apparut et ensuite surgit *Anham* ». Le cacique Vera Mirim confirme les paroles ci-dessus : « ***Jacy* monta au ciel avec une autre chair, ce n'était pas sa chair ; mais *Kuaray* alla à *Yvy mara ey* avec sa propre chair, on dit qu'il était déjà *aguydje*, *kandire*²⁸⁴ ». A partir de ce rituel, les Mbya affirment que pour atteindre l'état de *aguydje* il faut faire *kandire*, c'est-à-dire conserver les os du mort, car : « s'il manque un os, ou si c'est l'os d'une autre personne, alors le mort n'arrive pas à atteindre le ciel », affirme Timoteo Karay. En établissant une analogie entre l'« authenticité des os » et la « préservation de *teko* [os] », notre informateur affirme que si *Jacy* a une autre chair, il n'aurait pas pu arriver au ciel, car « pour aller à *Yvy dju*, en plus de l'os, il faut être vraiment Guarani pur et suivre l'ancien système ». Une autre faute grave commise par la lune et relevée par les Guarani réside dans l'adultère, car il a dormi avec la femme de son propre frère. Selon Alcindo Vera, ce non respect des règles sociales marqua le destin des Chiripa, car : « un jour la femme de *Kuaray* passa la nuit avec *Jacy*. **Si ce n'étaient pas des bêtises de *Jacy*, aujourd'hui on ne serait pas comme les Blancs, on serait bien corrects, mais *Jacy* est venu et a tout gâché** ». Ces Guarani affirment que *Jacy* commença une tradition d'erreur, rendant ainsi difficile les tentatives de préservation de *teko*. Pour le chamane Alcindo et le cacique Moreira, les Chiripa ne vivent plus selon *teko*, allant même jusqu'à ne plus respecter les règles de base.**

Dans la littérature guarani et dans nos travaux sur le terrain, nous avons observé que les Mbya cherchent à maintenir un type de vie plus en accord avec les principes contenus dans *teko*, alors que les Chiripa s'éloignent de leur « ancien système ». Si, pour les Guarani, d'une part le personnage de *Jacy* est en relation avec l'erreur et/ou le mal, d'autre part, les Chiripa sont « fils de la lune ». En s'identifiant à *Jacy*, les Chiripa affirment le mythe mais nient leur propre société. Pour les Chiripa, les frères mythiques sont jumeaux, mais pour les Mbya, c'est *Kuaray* qui a créé *Jacy* », les deux groupes associant la catégorie « jumeaux » au non respect des règles sociales à travers l'adultère. Ce déséquilibre ou anomalie provoque ainsi la polarisation du bien et du mal manifestées chez chacun des enfants. Tout comme *Kuaray* et *Jacy*, les Mbya et les Chiripa possèdent d'importantes affinités et

²⁸⁴ Il est important d'ajouter que ni dans la littérature guarani, ni dans nos travaux sur le terrain, nous n'avons pas observé d'indices du culte des os chez les Chiripa du littoral.

différences socio-culturelles. Fils du soleil, les Mbya cherchent dans le mythe le dépassement de leur condition actuelle : fils de la lune, les Chiripa sont devenus « paresseux », s'adaptant aux nouvelles coutumes des Blancs, car : « il est beaucoup plus facile de devenir comme le Jurua que de s'efforcer de demeurer pur dans le *nhande reko* », affirme le Leonardo Vera. Sous cet angle, nous pouvons alors constater qu'un changement important est en train de se produire actuellement dans les sociétés guarani du littoral, à savoir que: 1- les Mbya vivent un processus de radicalisation de leur culture, privilégiant les aspects religieux et la quête d'une terre sans mal; quand même, on assiste à un processus de sédentarisation qui peut « les rapprocher irrémédiablement à moyen terme des Chiripa » (Crépeau, communication personnelle); 2- les Chiripa s'assimilent petit à petit à la société nationale et cessent leurs déplacements de population, dont les derniers datent du début du siècle. En nous basant sur ce qui a été dit ci-dessus, nous arrivons au tableau analogique suivant:

MBYA : SOLEIL : MOUVEMENT :: TEKO KATU : FRÈRES : MASCULIN
 CHIRIPA : LUNE : SÉDENTARITÉ :: TEKO ATCHY : JUMEAUX : FÉMININ

Comme nous l'avons vu, la pensée mythique chiripa établit quelques différences importantes concernant les Mbya, dont la plus importante réside dans le fait que pour les Chiripa, les frères sont « jumeaux ». Nous avons demandé à Alcindo Vera quels étaient les conséquences les plus graves des actes des jumeaux sur les attitudes des Guarani d'aujourd'hui, il a dit qu'après sa naissance: « *Kuaray* marchait déjà, mais *Jacy* tarda à le faire. C'est pour ça qu'aujourd'hui les enfants tardent à marcher; *Jacy* désobéit à *Kuaray* et finit dans la soupe de *Anham*. A cause de la cervelle chaude de *Jacy*, aujourd'hui nous avons des maux de tête, nous sommes tous fous et sans vergogne comme lui. Avant, dans le premier monde, nous étions tous fils du soleil, maintenant, nous sommes vraiment fils de la lune. Aujourd'hui le Chiripa est paresseux comme la lune, il ne veut plus planter, il veut vivre comme le Blanc. La lune n'est pas comme le soleil qui apparaît toujours voyageant dans le ciel, *Jacy* est si paresseux que la moitié du temps il n'apparaît même pas dans le ciel parce qu'il reste à la maison ». Les Chiripa s'identifient donc avec *Jacy*, alors que les Mbya s'identifient avec *Kuaray*: « nous, Mbya recevons tout le *nhandereko* de *Kuaray*, alors aujourd'hui on suit le soleil. *Kuaray* n'arrête pas sur place, il est toujours en train de voyager, et de travailler beaucoup, c'est pour cela que le Guarani pur est comme ça aussi », dit Vera Mirim de Bracui. Ainsi, d'une part les Mbya reproduisent la dynamique solaire, d'autre part, les Chiripa se comparent à l'aspect statique de la lune. Il est évident que la relation entre mythe et pratique n'est pas directe car elle passe nécessairement par des mécanismes logiques comme celui de la « triangulation » du sens et de l'usage

des unités minimales ou concepts mythiques liés à *teko* ou aux habitudes guarani. Alors que ces unités mythiques demeurent pratiquement immuables, si l'on considère ces transformations comme étant le fruit de déterminants environnementaux (comme l'usage de certains animaux ou plantes au détriment d'autres), les attitudes des Guarani subissent des adaptations, notamment en fonction du contexte historique et social (comme par exemple, la distance supérieure ou inférieure qu'ils établissent par rapport à la communauté blanche adjacente).

Contrairement à la première version chiripa, à celle de Nimuendaju et aux versions mbya, dans la seconde version nous rencontrons des traces bibliques très fortes. Samuel Bento affirme que c'est *Nhanderuvuçu*, « le soleil », qui a créé l'homme et la femme: « Il a pris une feuille d'arbre, souffla, et cela se transforma en femme. Puis il prit un petit morceau de tronc d'arbre, souffla, et apparut un homme », insistant sur le fait que « notre histoire est chiripa, alors c'est différent de l'histoire d'Adam et Eve, du Blanc ! ». Ainsi, il utilise la métaphore de l'arbre (le cèdre) et établit un rapport métonymique entre l'homme et la femme, rapportés au tronc et la feuille respectivement, affirmant encore que ces deux éléments appartiennent à une même totalité, ici symbolisée par l'arbre. Dans cette version, en faisant usage du sens de la vue comme métaphore de la sortie du paradis, la femme affirme: « pour moi, il est bon de voir la terre, alors on va pécher et on va voir ce qui va se passer ». Selon Samuel Bento, « Dieu devait faire la lumière, alors il prit les yeux et les mit sur la tête. Alors notre oeil, l'oeil de l'homme voit à cause du soleil. Mais celui de la femme, Dieu le prit de la lune », faisant la liaison « femme-lune-faute ». Après avoir succombé à la tentation de *Anham*, ici sous forme de serpent, et mangé le fruit interdit, l'homme et la femme furent obligés à quitter *Yvy mara ey*. Avant le départ définitif pour la demeure céleste, *Nhanderuvuçu* laissa des remèdes et le feu aux humains. Si l'on compare la première version chiripa la version *apapokuva* de Nimuendaju, les versions recueillies par Cadogan chez les Mbya du Paraguay au début de ce siècle, et celles que nous avons enregistrées depuis 1989, l'on constate une forte ressemblance avec le texte enregistré par Thevet au XVIe siècle, étant donné que les principales différences sont : le frère aîné depuis le sein de sa mère demande des légumes et non des fleurs, celle-ci est violée par le *Sorrigoys* « double négatif du dieu créateur », donnant naissance à un deuxième fils, « le bâtard »; dans la version tupinamba les « cannibales » mangent la mère et sont transformés par l'aîné en animaux terrestres, alors que dans les versions guarani les *tigres* ou les *jaguars*, sont transformés en animaux aquatiques. Finalement, en observant les versions chiripa du mythe des frères et celles recueillies chez les *Apapokuva* par Nimuendaju, on obtient le tableau suivant, composé par les « unités minimales », qui résume à son tour séquences narratives suivantes:

- 1- *Nhanderuvucu* crée la terre
- 2- En conséquence d'une mésentente avec sa femme, *Nhanderuvucu* abandonne la terre
- 3- Le fils de *Nhanderu*, *Kuaray*, qui parle au giron, guide sa mère pour trouver le chemin qui mène chez son père
- 4- A la suite d'une mésentente avec sa mère, *Kuaray* ne veut plus la guider
- 5- La femme est tuée par *Anham*, mais *Kuaray* est sauvé et levé [ressuscité] par la grand-mère *Anham*
- 6- *Kuaray* crée *Jacy*, son frère cadet
- 7- Les frères se vengent de *Anham* qui a tué leur mère
- 8- *Jacy* est dévoré par *Anham*, mais ressuscité par *Kuaray*
- 9- *Jacy* viole les femmes du village, donnant origine à l'adultère
- 10- Les frères montent au ciel pour habiter *Yvy mara ey*, la demeure de leur père.

Comme on l'a vu ci-dessus, en ce qui concerne le mythe des frères, généralement ces récits nous font passer du continu à la quantité discrète et de celle-ci au discontinu. H. Clastres (*ibid.*) signale qu'à travers leurs actes, les frères amènent le passage d'une quantité considérable de *mba'e ypy* « mythiques » indiquée, entre autres, par l'épisode des pièges, à une quantité non moins considérable de jaguars « réels », en réduisant la première quantité jusqu'à l'élément minimal susceptible d'expliquer la seconde, soit les jaguars d'aujourd'hui:

L'image de la femelle enceinte, contrainte par la situation qu'invente le mythe, à un inceste « par défaut » marque, on ne peut mieux, que la nature se définit d'abord comme le lieu du non-échange et de l'immédiateté²⁸⁵. L'autre inceste en revanche, celui de *Karai Jeupie* épousant sa tante paternelle, n'est tel qu'en regard d'un ordre social bien défini et qui prohibe le mariage d'un homme avec la soeur de son père, il implique par conséquent une loi d'échange dont il est la transgression (...) Quoiqu'ils appartiennent à deux récits mythiques différents (aventures des Jumeaux et histoire du déluge) les deux incestes s'éclairent mutuellement et la signification de chacun ne s'avère que dans la relation différentielle qu'il a avec l'autre. D'autre part, chacun illustre, mais sous une forme condensée et métaphorique, les deux attitudes négatrices que l'homme peut avoir envers la société (celle qui procède de l'ignorance des règles d'échange et celle qui présuppose leur reconnaissance) ainsi que leur conséquence respective sur le destin humain. (H. Clastres, *ibid.* : 118-119)

Avec la transformation des *mbae'ypy* en espèces aquatiques, donnant aussi l'origine aux félidés actuels, le mythe passe donc du continu au discret. D'après la pensée mbya, les espèces animales, indistinctes au début, doivent nécessairement se séparer. La transformation nature-culture a comme intermédiaire l'ordre zoologique, à savoir: « ...la pensée conceptuelle par l'introduction de la discontinuité entre les espèces, permet à la culture d'avoir prise sur la nature et de maîtriser son indistinction », signale Lévi-Strauss (1964 : 449 et 530 - voir également le chapitre théorique). Dans

²⁸⁵ N'oublions pas que la femelle jaguar enceinte, dans les versions mbya du Mythe des Jumeaux, se marie avec son fils pour initier les jaguars d'aujourd'hui.

le mythe des frères on observe des épisodes où *Kuaray* donne le nom des arbres fruitiers en présentant aussi la dénomination de plusieurs types d'animaux, ce qui illustre aussi le passage du continu au discret, car, comme le rappelle Lévi-Strauss (*ibid.* : 492), dénommer, c'est classer, donc introduire la discontinuité. En examinant les aspects généraux de ce mythe (Lévi-Strauss, *ibid.* : 179), la création de l'humanité, des lois et des coutumes, sont dues au premier frère, alors que le second est un *décepteur*, confus et audacieux. Lévi-Strauss (*ibid.* : 188-189) souligne aussi le caractère métaphorique que les groupes tupi attribuent à la « femme divine », dénommée dans cette version, « mère-sarigue » : « son enfant parle dans son ventre, comme s'il était déjà né et utilisait la matrice maternelle en guise de poche marsupiale... L'héroïne tupi est une mère qui se refuse d'être une nourrice (elle maltraite son fils encore au giron) ». Comme on l'a vu ci-dessus, ces caractéristiques sont aussi rencontrées dans les différentes versions guarani du même mythe. Dans la version *apapokuva*, nous observons qu'après la mort prématurée de *Nhandecy*, l'aîné des jumeaux ne sait comment alimenter son petit frère encore nourri au sein de sa mère. Il implore donc la sarigue et celle-ci prend soin, avant de se faire nourrice, de lui lécher la poitrine, pour la nettoyer des sécrétions fétides. En récompense, le Dieu lui donne la poche marsupiale et lui promet que désormais, elle accouchera sans douleur. Dans la majorité des versions mbya, tandis que l'aîné s'occupe à reconstituer le corps de sa mère, le cadet affamé se précipite sur le sein à peine achevé et détruit tout l'ouvrage de son frère. Découragé, l'aîné transforme sa mère en *paka* (animal de grande importance symbolique pour les Mbya, car il est rapporté à la mère de *Kuaray*), le caractérisant comme un Dieu transformateur, et non créateur. Comme le remarque Lévi-Strauss (*ibid.*) avec justesse, le texte de Cadogan (1953) par exemple, fait référence à un animal dénommé *paka* ou *jaicha* (en guarani), mais emploie parfois *mbyku*, « sarigue ». Selon nous, dans les deux versions de ce mythe, c'est d'après l'articulation des actes réalisés par les frères que la nouvelle terre est engendrée. Il est donc bon de souligner l'importance du rôle de *Kuaray*, aussi bien que celui de *Jacy*²⁸⁶, car c'est à partir de ses erreurs et de ses bêtises que *Kuaray* va mettre de l'ordre sur la nouvelle terre. Dans une synchronicité complémentaire, les actes transformateurs commis par le frère aîné sont donc déclenchés à partir du comportement du frère cadet. Enfin, nous pouvons constater que les narratives mythiques guarani partent du continu (« anciennement tout était jour, car il y avait juste la lumière du cœur de *Nhanderu* ») en dérision au discontinu (« c'est *Kuaray* qui fit les forêts, les différents animaux; et c'est lui qui sépara les Blancs des Indiens, les Guarani des autres, etc. », dit un Mbya), ou du sensible à l'intelligible (Lévi-Strauss, 1964 et 1971). Par conséquent, les frères peuvent être vus comme de véritables « opérateurs mythiques », c'est-à-dire, ceux qui réalisent le passage du continu

²⁸⁶ Sur cette question, voir l'article de Combès (1991), qui discute l'importance de la lune dans les mythes tupi-guarani, depuis le XVI^e siècle.

au discontinu. Ce sont eux qui, par leurs actes, fondent la diversité et la quantité des espèces sur *Yvy pyau*, la nouvelle terre, à partir de l'unité initiale, créée par leur père *Nhanderu Tenondegua*, comme dans les versions mbya, ou *Nhanderuvucu* comme dans les versions chiripa.

* * *

5.5 Le mythe de l'origine du feu

Dans les versions guarani du Mythe des Frères, après avoir créé la deuxième terre, *Nhanderu Tenondegua* envoya son fils aîné *Kuaray* fournir le feu aux hommes. Comme on l'a vu ci-dessus, selon la version, le Mythe de l'origine du feu peut également faire partie de ce qu'on appelle le « cycle des jumeaux ». Et, selon la version, le héros du mythe peut être identifié comme étant *Pa'i Kuaray*, « le frère aîné », fils de *Nhanderu Tenondegua* ou comme « *Papa Mirim* » (ou *Ychapy'i*), fils de *Jakaira Ru Ete* (également responsable de la création de la deuxième terre). En rapportant la version tupinamba de ce mythe, Thevet (*ibid.* : 201) dit que « Monan avait réservé le feu entre les épaules d'une beste assez grande et lourde qu'ils nomment Ap (ou, Apht), et lequel les deux freres en tirent apres le deluge, et disent que encor cest animal en porte les marques... les Sauvages appellent cest inression de feu en ladite beste Tata-oupaph, c'est-à-dire, Feu et Foyer ». Nimuendaju (*ibid.* : 60 et 147) rapporte une version *apapokuva* (dont l'original n'existe pas en guarani) du mythe de l'origine du feu. Le plan procède de *Nhanderykuey*, « le frère aîné » sans la participation de *Tyvyry*, le cadet. Selon cette version, le fils aîné, « fait d'abord l'avaleur de feu, le *kururu* [crapaud], ensuite il se couche par terre et se fait puant ...Les vautours, seigneurs du feu, se réunissent autour de lui, et allument le feu, se préparent pour la fête. Le *karakara* [aigle], qui veille tout près, sur une branche, observe que *Nhanderykuey* cligne des yeux et prévient les vautours. Ceux-ci, ne lui prêtant pas attention, prennent *Nhanderykuey* par la tête et les jambes et le lancent au feu. Immédiatement, *Nhanderykuey* se débat, éparpillant les braises. Les vautours, effrayés, s'envolent, mais leur chef leur dit de revenir et de recueillir en vitesse les braises. *Nhanderykuey* demande alors au crapaud s'il n'aurait pas avalé du feu par hasard, en principe le crapaud utilise des subterfuges – il voulait garder le feu pour lui – mais *Nhanderykuey* le fait vomir et trouve encore un peu de braise et allume à nouveau le feu ». *Vera Poty*, du village de Barra do Ouro, au Rio Grande do Sul, narre une version de l'origine du feu, qui obéit à la majorité des structures des récits guarani. Dans ce mythe, le héros arrive à voler le feu des vautours, aidé par le crapaud. Comme les vautours ne respectent pas le

cadavre du Dieu, ils sont condamnés à ne jamais atteindre l'immortalité. Cette version est très semblable à celle de Cadogan (1954 : 34), à quelques différences près: dans la version de cet auteur, l'animal qui détient le feu est le corbeau, alors que pour notre informateur, ce sont les vautours qui sont les maîtres du feu, ce qui diverge de la version de Nimuendaju vue ci-dessus. Nous présenterons à présent six versions mbya du mythe de la conquête du feu, que nous avons recueillies dans les villages du littoral brésilien:

Version 1 (*Vera Mirim*, cacique du village mbya de Bracui, Rio de Janeiro, 1989):

Au début de tout, il n'y avait rien, ni même le feu, le seul au monde à avoir le feu était le vautour. Alors *Kuaray* demanda de l'aide au crapaud, disant: « on va jusqu'à la route, et je vais faire semblant d'être mort. Tu attends tout près et quand le vautour arrivera, tu lui prendras son feu ». Alors *Kuaray* se coucha faisant le mort. Le crapaud dit au vautour qu'il y avait de la viande et **qu'il devait faire un feu car ça n'allait pas de manger cru**. Alors les vautours vinrent et firent un grand feu, jetèrent *Kuaray* dedans, mais il se leva et claqua des mains. Les vautours s'effrayèrent éparpillant les braises. Le crapaud croyait qu'il avait pris une braise, et le Dieu lui demanda, « tu as pris une braise ? » il répondit que oui. Le Dieu lui ouvrit la bouche, mais il n'y avait rien ! *Kuaray* dit, « je vais essayer à nouveau, reste là, petit crapaud, autrement on n'aura pas de feu, ne laisse plus échapper ». Il essaya à plusieurs reprises mais le crapaud ne l'attrapait pas. Puis il y arriva, et ils firent du feu avec la braise qui était dans la bouche du petit crapaud. Aujourd'hui, pour nous, le crapaud a beaucoup de valeur, c'est lui qui a eu le feu du vautour, c'est pour ça qu'on ne maltraite jamais les crapauds.

Version 2 (*Vera Mirim*, Bracui, 1996):

Je vais raconter l'histoire pour dire comment le monde a commencé. Notre Dieu, qui dans notre langue a deux noms, *Jakaira* et *Nhanderu Papa'i*, il vint ici au monde après le déluge pour faire une autre terre à nouveau. Le premier monde ne dura que mille ans, *Yvy tenonde* ; *Jakaira* fit alors le deuxième monde. *Yvy pyau*, alors, fit tout, les arbres, les fruits, les oiseaux, les poissons, la mer, tout. A cette époque, il y avait déjà les Indiens guarani, les autres pas encore. Alors, après avoir tout fait, il sortit et vit que son peuple n'avait pas le feu, seuls les corbeaux en avaient. Mais pour leur prendre le feu, c'était difficile, il ne pouvait pas le prendre par la force. Alors il appela un petit crapaud et lui dit, « s'il te plaît, tu peux m'aider ? Je voulais prendre le feu au corbeau, est-ce que tu n'as pas une façon de le faire ? ». Le crapaud fut d'accord. Alors *Jakaira* fit le mort pour leur prendre le feu. Il alla au milieu d'un champ et se coucha, avant il expliqua bien au crapaud que lorsque les corbeaux s'approcheraient pour le manger, « je vais me lever et claquer des mains, alors tu tires la braise par la bouche ». *Jakaira* se coucha et le crapaud se cacha tout près de lui. Les corbeaux aussi ont un chef, le cacique, qui demanda à son peuple si l'un d'eux avait rêvé. Après l'un d'eux répondit, « aujourd'hui j'ai rêvé, je crois qu'il y a une bête morte dans le champ ». Après ils se levèrent de bonne heure et y allèrent. Ils y trouvèrent beaucoup de gens morts, alors leur cacique leur dit de faire un grand feu de bois. Le corbeau ne savait pas, mais le crapaud était déjà tout près du feu, se réchauffant. Alors *Jakaira* se leva et claqua des mains, et les corbeaux s'envolèrent. Le crapaud essaya de prendre une braise dans la bouche mais n'y arriva pas. Après *Jakaira* se

leva et lui demanda, « tu as pris la braise ? », il répondit affirmativement, et le Dieu lui dit, « alors, mets-la dans ma main », mais il n'y avait rien dans la bouche du crapaud, *Jakaira* dit, « et maintenant, comment va-t-on faire ? on va essayer encore une fois, mais tu dois y arriver ». Ils firent tout de nouveau, mais plus loin, et de nouveau le crapaud n'y arriva pas. Et encore une fois, et rien, alors, *Jakaira*, préoccupé, insista : « maintenant je vais essayer encore une fois, la troisième, et si tu n'y arrives pas, ce sera grave, **on n'aura pas de feu, on n'aura rien** ». Un matin, le cacique des corbeaux demanda si quelqu'un avait rêvé, et l'un d'eux répondit, « moi, j'ai rêvé et je crois qu'il y a une bête morte au loin ». Le cacique dit « alors on y va pour la manger ». Lorsqu'ils arrivèrent, ils virent beaucoup de morts, ils étaient contents et coupèrent du bois pour faire un grand feu. Alors *Jakaira* dit encore une fois au crapaud qui était à ses pieds, « s'il te plaît, cette fois-ci tu dois attraper la braise, si non le peuple n'aura pas le feu ». Le crapaud le rassura et s'assit. Et une fois de plus *Jakaira* se leva au milieu des corbeaux, claqua des mains et ils s'envolèrent, effrayés, au loin. Alors le crapaud croyait qu'il avait du feu dans la bouche. *Jakaira* lui demanda, « et alors, tu l'as prise ? » et il répondit affirmativement. Le Dieu lui dit, « vomis ici sur ma main », mais il n'y avait rien dans sa bouche. *Jakaira* dit finalement, « c'est la quatrième fois, si ça ne marche pas, on n'aura rien ». Alors le crapaud s'effraya et dit, « maintenant je vous assure que je vais y arriver ». Alors *Jakaira* se prépara bien et dit au crapaud, « si cette fois tu n'y arrives pas, le peuple n'aura pas le feu, alors comment ils vont se nourrir ? Toi, crapaud, tu dois rester tout près du feu, tout près ». Le crapaud était presque sur le feu, et *Jakaira* fit le mort à nouveau. Et les corbeaux vinrent encore une fois, à cause de l'odeur. Le crapaud était sur le feu, alors *Jakaira* se leva et frappa des mains, et les corbeaux s'envolèrent. Mais cette fois le crapaud arriva à prendre le feu dans sa bouche. *Jakaira* se leva très content, demanda au crapaud de vomir la braise et cette fois-ci elle y était vraiment ! Les corbeaux n'avaient plus rien.

Version 3 (Augustinho Vera Poty, 52 ans, village de Parati Mirim, Rio de Janeiro, 1996):

Au début il n'y avait pas le feu, seuls les vautours en avaient. Alors *Kuaray* se demande comment il allait leur prendre le feu avec l'aide du crapaud. Le Dieu décide de faire le mort pour tromper le vautour qui aime la chair, et le crapaud reste à côté de Dieu. Les vautours viennent et font un feu pour rôtir *Kuaray*, autrefois ils ne mangeaient que des rôtis. Mais quand ils vont prendre le Dieu, il se lève et frappe des mains. Les vautours s'échappent et il dit au crapaud de prendre le feu dans sa bouche et ensuite de vomir. Mais le crapaud se trompe et ne prend pas le feu. Ils essaient encore quatre fois, alors *Kuaray* dit au crapaud que ce sera la dernière fois. A la fin, le crapaud réussit, crachant ensuite la braise, le Dieu est très content. Les vautours n'ont plus rien, et aujourd'hui ils ne mangent que des bêtes crues.

Version 4 (Augusto da Silva, cacique du village de Massiambu, 1996):

Kuaray ne voulait pas laisser le feu du ciel sur la terre, alors il décida de prendre celui des vautours, car c'était le feu de la terre. Alors le Dieu se transforma en cheval mort pour tromper les vautours. Un matin, le chef des vautours regarda autour de lui et découvrit un cheval mort. Les vautours s'en allèrent tous là-bas, firent un grand feu, ligotèrent *Kuaray* et le mirent dedans. Alors *Kuaray* bondit et éparpilla tout le feu, les vautours s'effrayèrent mais croyaient avoir repris tout le feu. Mais le crapaud, qui l'aidait, mit le feu en bouche, les vautours ne s'en aperçurent pas et partirent. Mais le crapaud avait déjà pris une braise toute petite, car il était caché dans un petit trou. Il a beaucoup aidé, c'est lui qui a pris le feu pour cuisiner aux vautours. Encore maintenant le crapaud a une grande valeur pour *Kuaray* et pour Tupa aussi. Si quelqu'un tue un crapaud, Tupa vient et le blesse.

Version 5 (Luis Silveira, 57 ans et Hilario Nunes *Kuaray*, 62 ans, village de Bracui, 1996):

A cette époque, le vautour était le seul à avoir le feu, mais il ne voulait pas le donner au Dieu. Alors *Nhamandu* alla de l'autre côté de la rivière et se transforma en cheval mort, rien que pour pouvoir attraper le feu du vautour. Le Dieu demanda au *kururu* [crapaud] de l'accompagner et de prendre une braise. Et il alla, resta là à attendre où le vautour allait faire le feu. Quand le feu du vautour fut bien allumé, les vautours mirent le cheval à rôtir. Alors le Dieu donna un coup de pied sur le feu, éparpillant toutes les braises, et le crapaud arriva à en avaler une. Les vautours s'envolèrent et emportèrent toutes les braises avec eux, sauf celle que le crapaud avait déjà prise. Alors le Dieu demanda au crapaud, « et alors, tu as avalé quelque chose ? » et il répondit, « oui, je l'ai prise ». Ce feu que nous avons aujourd'hui, c'est le crapaud qui l'a pris, car le feu que *Nhamandu* est trop fort et peut brûler toute la terre.

Version 6 (Adolfo Vera, 32 ans, village mbya de Rio Silveira, état de São Paulo, 1997):

Cela se passa dans la deuxième terre, car c'est *Nhanderu Tenonde* qui a créé la première terre, la deuxième c'est *Kuaray*, son fils, qui l'a créée. Les Guarani n'avaient pas de feu et *Kuaray* ne voulut pas apporter le feu *mara ey* [le feu du soleil]. Et ça c'est parce que le feu que nous utilisons doit être d'ici de la terre. Un jour, *Kuaray* pensait à une façon d'obtenir du feu, et il dit au crapaud, *kururu*, « maintenant je vais me transformer en bête morte pour qu'on puisse tromper les vautours », qui étaient les seuls à posséder le feu. Alors il alla dans les champs, fit un petit trou pour que le *kururu* se cachât, et fit le mort. Le cacique des vautours savait où il y avait de la chair morte, alors il appela les autres pour y aller. Ils y trouvèrent de la chair si pourrie que les bêtes la mangeaient déjà. Alors ils firent un grand feu rond, et quand il était à point pour rôtir, ils prirent des lianes, ligotèrent le cheval mort et le traînèrent jusqu'au feu. Alors il se leva et éparilla le feu pour que le *kururu* le prit. Les vautours s'enfuirent effrayés, emportant le feu avec eux. Ensuite *Kuaray* demanda au *kururu* s'il avait pris quelque chose, et il lui répondit, « je l'ai pris et j'ai avalé une petite étincelle », mais c'était suffisant pour faire du feu. Il faisait froid et *Kuaray* avait besoin de feu, heureusement qu'il y arriva du premier coup.

En analysant toutes ces versions, nous nous apercevons que l'idée de la conquête du feu apparaît comme un effet de la disjonction de la terre et du ciel, elles font toutes référence au « manger cru » comme conséquence du manque de feu. Dans toutes les versions, un animal ailé, un vautour dans la majorité des cas, apparaît dans le récit comme l'agent décepteur (ou réalisateur) de la relation entre le niveau céleste et le niveau terrestre. Ainsi, *Kuaray* peut aussi être considéré comme un agent intentionnel de la jonction et de la disjonction de ces deux niveaux : disjonction car la conquête du feu va définir le destin des Guarani en tant qu'êtres terrestres et mortels, jonction car *Kuaray* en tant que représentant des Dieux de la terre, montre la recherche de *Yvy mara ey* comme le chemin de retour au niveau céleste. Selon nous, la référence à *nhande reko*, toujours présente directement ou

indirectement dans les mythes, est vue métaphoriquement par nos informateurs, comme le « rail du train de *Kuaray* » ou comme « l'échelle de flèches » qu'il utilise pour atteindre *Yvy dju*. Ainsi, en tant que totalité des coutumes guarani, *teko* surgit comme échelle ou comme rail de train qui permettent au Mbya d'atteindre la Terre sans Mal. Dans la première version rapportée par Vera Mirim, l'animal qui détient le feu est le vautour, dans la seconde version racontée quelques années plus tard par ce même informateur, le corbeau est le propriétaire du feu. Par rapport à la première version, la seconde est plus étendue et détaillée. Toujours dans la première version, le crapaud dit au vautour qu'il y avait de la chair sur la route, mais qu'ils devaient se procurer le feu car « ça n'allait pas de manger cru ». Dans la version 2, c'est *Jakaira* qui crée la seconde terre et vole le feu des corbeaux, et non *Kuaray*, car selon Vera Mirim, « c'était *Jakaira*, *Kuaray* n'était même pas encore né ». Dans la version 3, notre informateur met en rapport mythe et réalité empirique, affirmant que « les vautours n'avaient plus rien, et aujourd'hui ils ne mangent que des bêtes crues ». Dans la version 4, l'informateur distingue le feu du ciel, considéré maléfique, du bienfait du feu casanier, ou feu de la terre: « le Dieu ne voulait pas laisser le feu du ciel sur la terre, alors il voulait prendre le feu des vautours qui était vraiment le feu de la terre ». Dans la version 5, où apparaît cette question, l'informateur utilise le nom *Nhamandu*, et non *Kuaray*: « ce feu que nous avons aujourd'hui, c'est le crapaud qui l'a pris, car le feu qu'a *Nhamandu* est très fort et peut brûler toute la terre ». En commentant la version 6, Adolfo Vera affirme que le feu céleste est le feu bénéfique: « les Guarani n'avaient pas de feu, *Kuaray* ne voulut pas apporter le feu d'où il vint, le feu de *mara ey*, le feu du soleil, qui est le bon feu. Et ça c'est parce que le feu qu'on utilise doit être d'ici de la terre ». Nous avons demandé à notre informateur, en nous adressant aussi au groupe mbya présent, quel était vraiment le feu bénéfique, car dans les versions 4 et 5 le feu céleste est considéré comme bénéfique. Narciso *Kuaray*, 26 ans, répond:

Tu ne comprends pas parce que tu es Blanc et le Jurua a une pensée différente de la nôtre. Le feu n'est pas toujours bon ou mauvais, ça dépend des cas. Le feu du soleil peut être bon ou mauvais, cette semaine, Onorio a rôti de la viande de tatou et le feu a brûlé toute la maison. Le feu de la terre peut rôtir la viande mais peut aussi brûler la maison. Au début, il n'y avait que le feu du ciel, alors le feu de la terre aussi est venu du ciel ! Mais le Jurua croit que les choses doivent toujours être de la façon dont il pense, et non comme elles le sont vraiment. C'est pour ça que vous ne comprenez pas les Mbya. Pour savoir la vérité sur les choses, il faut connaître ces histoires, car elles racontent l'origine de tout et apprennent à vivre le *nhande reko*.

Encore une fois, nous apercevons une certaine incompatibilité épistémologique qui s'interpose entre nos informateurs et nous. La pensée mbya est centrée sur le contexte et sur les explications pragmatiques, alors que nos présupposés théoriques privilégient la connaissance formelle. Ainsi, en

partant de ce type de connaissance pour l'étude du discours mythique mbya, nous risquons d'adopter une attitude ethnocentrique et colonialiste de l'annexion de l'autre, réduisant la compréhension des différences à un réflexe de nous-mêmes et contrariant l'un des principes les plus chers à l'anthropologie.

Nous avons vu que les Mbya actuels attribuent à *Kuaray*, le Dieu solaire, l'origine des principes de leur culture et de la conquête du feu, responsable de l'avènement de la vie sociale. Le feu constitue donc un élément déclencheur du passage de la nature à la culture, notamment dans l'alimentation, car grâce à lui, les hommes commencèrent à cuire les aliments, ne les mangeant plus crus comme le font les animaux²⁸⁷. Viveiros de Castro (1986 : 696-699) oppose le « prophétisme guarani » caractérisé par ce qu'il appelle « dépassement par le haut » au cannibalisme tupi, ou « dépassement par le bas ». Selon cet auteur, les Guarani actuels chercheraient le dépassement de la condition humaine à travers une éthique qui propose que l'homme s'éloigne de sa condition animale liée au *tupichua* ou « âme de chair crue », associée au côté néfaste de l'esprit humain et symbolisée par le jaguar intérieur. Partant d'une ontologie tripolaire (animal-homme-Dieu) qui fonde cette éthique d'évitement du comportement animal, associée ici à la consommation de viande crue, l'homme rend son corps plus léger atteignant l'état de perfection, *aguije*, pour rechercher ensuite l'immortalité définitive, *kandire*. D'autre part, les Tupinamba chercheraient aussi à transcender l'état humain, mais par le chemin inverse, le cannibalisme, qui, selon Viveiros de Castro, serait le « dépassement par le bas ». Celle-ci serait l'attitude animale qui cherche à absorber la position spirituelle ou métaphysique de l'ennemi. Le prophétisme guarani aussi bien que le cannibalisme tupi viseraient, en dernière analyse, à ce dépassement de la vie terrestre. En somme, à travers la « matrice triadique animal-homme-Dieu », la cosmologie tupi-guarani engendre une condition humaine précaire, intercalée entre le Dieu et la bête.

L'un des aspects les plus importants de cette éthique examinée dans les mythes guarani sont les règles de parenté et le tabou de l'inceste. Critiquant la littérature classique guarani, Viveiros de Castro (in.: Nimuendaju, *ibid.* : xxx et xxxi) déclare que Cadogan, centrant son attention surtout sur l'aspect religieux et mythique des Mbya, laissant de côté la description de la morphologie et de la structure sociale, semble avoir débuté une tradition de l'oubli de ce qui forme la base minimale des descriptions ethnographiques: distribution spatiale, cycle de vie, système de parenté et généalogies. En analysant le mythe des frères et du déluge à partir des versions mbya et chiripa que nous avons recueillies, et de

²⁸⁷ Dans la version chiripa de ce mythe, les jumeaux volent le feu des corbeaux et disent: « vous n'êtes plus des personnes maintenant » (M. Bartolomé, 1977 : 40). Voir aussi l'analyse d'une autre version mbya de ce

celles de Nimuendaju et de Cadogan, en les comparant aux versions tupi (Lévi-Strauss, 1964 : 149 et 196), on en conclut que tous ces récits parlent aussi de la parenté et de l'inceste. Dans le mythe des frères, *Kuaray* et *Jacy* cherchent la maison de leur père, et seulement après ils se marient. Comme on l'a vu précédemment, chez les Guarani historiques la descendance était patrilinéaire. La mère considérée parente par alliance, se dirigeait à son fils en utilisant l'expression *tche menary*, c'est-à-dire « fils de mon époux », et son petit-fils était obligé à n'entretenir que ses grands-parents paternels. Cependant, chez les Guarani contemporains, la descendance est bilatérale: « lorsque les frères s'en allèrent à *Yvy mara ey*, ils cherchaient aussi *Nhandecy*, qui y était déjà avec *Nhanderu Tenongua* », affirment les Mbya.

Nous avons déjà abordé l'importance de la lune comme l'antithèse des attitudes sociales dans les mythes guarani. D'après Lévi-Strauss (*ibid.* : 88), la lune sert de thème à une mythologie de l'ambiguïté sur les plans sociologique et astronomique, rappelant aussi que liée à la périodicité, la lune est le frère marqué sur le visage: « Ces fautes, inégalement graves, correspondent donc chacune à un raccourcissement du cycle de la périodicité. Cela serait incompréhensible, si l'alliance pervertie n'altérait une périodicité spatiale qui, sur le plan sociologique, constitue l'équivalent de la périodicité temporelle propre aux phénomènes astronomiques. Dans sa quête d'un conjoint, un humain peut aller trop près ou trop loin. Et, selon que le retour périodique de tel ou tel corps céleste se produit chaque année, chaque mois ou chaque jour, il permet de représenter les valeurs fluctuantes de l'endogamie et de l'exogamie par un modèle approprié ». Selon la version *apapokuva* du mythe des frères, on observe l'analogie entre la consommation d'aliments et la relation sexuelle. Dans ce mythe *Nhanderykey* demande à son frère cadet s'il avait copulé avec sa femme, ce à quoi il répondit « ce n'est pas moi qui l'ai mangée ». Pour les Mbya, la non observance des règles de la parenté et de l'inceste prévus dans *teko* signifie l'annulation de toute la culture et le fait de devenir un animal comme les *mba'e ypy*. Dans toutes les versions guarani, les *mba'e ypy* ont mangé la chair de *Nhandecy*, d'autre part les jaguar mythiques ont copulé symboliquement avec la mère de l'humanité, commettant ainsi l'inceste. À titre de vengeance, les frères ont tué tous les *mba'e ypy* mâles. D'après le mythe du déluge, le premier homme à accéder à la Terre sans Mal fut *Karai jeupie* (*jeupie* signifie « incestueux ») qui avait épousé sa tante paternelle et qui, en conséquence de cette faute, provoque le déluge. Cependant, en cherchant le « dépassement par le haut » de la condition terrestre, après s'être livré à des exercices spirituels, il atteint *Yvy mara ey*. Selon le mythe, la vie sur terre implique le respect de règles précisées par *teko* et les hommes ne sauraient pas les transgresser impunément. C'est justement parce qu'il a oublié *nhande reko* que *Karai jeupie* a provoqué le déluge. Pourtant le

cataclysme était la condition nécessaire pour rétablir l'ordre par lui compromis. Nous pouvons constater la similarité de ce mythe à la version tupinamba recueillie par Thevet. La colère de *Monan*, leur Dieu principal, était l'effet de l'attitude des hommes, car ils « s'oublieront en leurs façons de faire, vivant dans le désordre »²⁸⁸. Les Tupinamba, qui attribuaient au père un rôle exclusif dans la conception, ainsi que les Mbya, qui sont à présent bilatéraux, organisent progressivement le monde et leur société sous forme d'une série de bipartitions. Celles-ci ont toujours des qualités (ou valeurs) différentes, l'une étant supérieure à l'autre (voir, Dumont, 1992 et Houseman, 1983, dans le chapitre théorique). De ce « déséquilibre dynamique » dépend le bon fonctionnement de leur système qui sans cela, serait à tout moment menacé de tomber dans l'inertie, comme *Jacy* dans le mythe guarani: « ce que proclament implicitement ces mythes, c'est que jamais les pôles entre lesquels s'ordonnent les phénomènes naturels et la vie en société: ciel et terre, feu et eau... ne pourront être jumeaux. L'esprit s'évertue à les coupler sans réussir à établir entre eux une parité »; car il faut qu'ils soient toujours distingués (Lévi-Strauss, 1991 : 88-89). Après leur départ pour habiter le ciel, *Kuaray* et *Jacy* ne peuvent plus se rejoindre. Selon Lévi-Strauss (1968), le soleil et la lune doivent se tenir « bonne distance » et assurer l'alternance régulière du jour et de la nuit. Cela, selon nous, caractérise une distinction complémentaire fondatrice du temps-espace (périodicité et mouvement). D'après Lévi-Strauss (*ibid.* : 107), le couple formé par le soleil, maître de la pêche, ressusciteur des poissons, et la lune, « le jeune pêcheur apathique et inefficace », montre l'alternative entre résurrection et corruption, car l'immortalité du pêcheur est perdue, entraînant la périodicité abrégée de la vie humaine: « Trop près l'un de l'autre, le soleil et la lune engendraient un monde pourri, un monde brûlé, ou les deux choses en même temps; trop éloignés, ils compromettraient l'alternance régulière du jour et de la nuit et provoqueraient soit la longue nuit... soit le long jour qui amènerait le chaos ». En se référant aux mythes sud-américains, Lévi-Strauss (*ibid.* : 149) souligne que la métaphore de la « pirogue » résout le dilemme, car: « elle, qui unit la lune et le soleil, la nuit et le jour, tout en les maintenant à distance raisonnable pendant le *temps* du plus long voyage, joue un rôle comparable à celui du foyer domestique dans l'espace circonscrit pour la hutte familiale. Si le feu de cuisine n'accomplissait pas la médiation du soleil et de la terre en les unissant, ce serait le règne du monde pourri et la longue nuit; et s'il n'assurait leur séparation en s'interposant entre eux, ce serait celui du monde brûlé consécutif à la conflagration. La pirogue mythique remplit exactement le même rôle, qu'elle transpose de la verticale à l'horizontale et de la distance à la durée ». Selon nous, dans

²⁸⁸ Comme on l'a vu ci-dessus, le mythe tupinamba précise que sur la première terre les hommes vivaient selon leur plaisir, jouissant de la production de la terre « aidée de la rosée du ciel » et qu'alors Monam « demeurait parmi eux et y fréquentait fort familièrement ». Dans le mythe du déluge chez les Mbya, on rencontre la même situation car les habitants de la première terre « vivaient seulement pour le plaisir de bien manger, se reposer et danser ».

l'aspect idéologique les frères sont donc la dichotomisation initiale qui organise le monde guarani.

Puisque la conduite des humains était une insulte au Dieux, la première terre fut détruite. La disjonction du monde social et du monde surnaturel était la conséquence de la destruction de *Yvy tenonde*; tout comme la disjonction du monde culturel et du monde naturel confondus mais déjà préfigurés dans *Yvy pyau*, la deuxième terre, était le résultat de la conquête du feu obtenu par *Kuaray*, donné ensuite aux Guarani. En conclusion, selon la pensée guarani, le personnage de *Karai Jeupie* peut être vu comme l'agent précepteur des transformations de la première terre. La pensée mythique va transformer ensuite *Karai Jeupie*, qui après la disjonction initiale, apparaît sur la deuxième terre sous forme dédoublée par la figure des frères. De cette façon, le monisme de la philosophie guarani engendre la première division importante. Si l'on part de la conception mbya de l'être humain, bien analysée d'ailleurs par Viveiros de Castro (*ibid.*), on constate que la disjonction n'est que partielle car elle n'exclut pas définitivement les trois domaines: le naturel, le social et le surnaturel. À présent le Guarani vit dans ce monde terrestre entre la bête et le Dieu, entre le *angue* « aspect animal de l'esprit » et le *nhe'eng* « esprit humain divin ». Pour rentrer dans la Terre sans Mal, il faut donc que les Mbya tuent le jaguar endormi à l'intérieur de chacun, et après seulement, développer les ailes du Dieu qui vit dans leur corps.

5.6 *Aguije-kandire*, la grande réalisation des *Kesuita*

Comme on l'a vu, d'après les Mbya, pour atteindre la Terre sans Mal sans passer par l'épreuve de la mort, et parvenir à *kandire* « l'immortalité » ou « préserver les os », il faut d'abord obtenir l'*aguyje* « perfection de l'esprit » ou « complétude ». Selon les Guarani, l'idéal de l'humanité serait donc de devenir un *Nhanderu Mirim*, c'est-à-dire, « los hombres que alcanzaron un tal grado de perfección, que, sin morir, pasaron a vivir en aquella tierra-sin-mal, donde las plantas crecen por sí solas y en abundancia y donde el convite y danza no conocen fin ni cansancio... para el guarani hay una relación directa entre tierra-sin-mal y perfección de la persona », car, « el caminho de una lleva a la otra » (Melia, 1991 : 71 et 73). Les Guarani racontent des cas de personnes et même de groupes qui ont réussi à atteindre la Terre sans Mal. Celle-ci serait un lieu où n'existeraient ni la faim, ni les maladies, ni la mort et, ni les Blancs. Certains mythes font référence aux pratiques rituelles, qui

seraient la clé pour arriver à l'*Yvy mara ey*. Lors de nos recherches, nous avons constaté que le mythe du *Karai Chiku* (ou *Kapita Chiku* – voir chapitre sur la religion) est très connu chez les communautés mbya du littoral. D'après ce récit, « Karai Chiku se encerro en su casa rogando alcanzar el estado de indestructibilidad. Oro, canto, danzo, adquirio fortaleza, se inspiro de fervor religioso, se alimento exclusivamente de harina de maiz. A los tres meses, su diadema de plumas se cubrió de rocío, su corazón se ilumino com el reflejo de su sabiduría, su cuerpo divino se convirtió en rocío incorruptible, rocío comenzo a manarle de las palmas de las manos y de las plantas de sus pies, percursos de las llamas que anuncian la perfeccion » (Cadogan, 1946 : 44-45). Donc *Karai Chiku* a atteint *Aguyjé*, qui est la condition nécessaire pour atteindre *kandire* et qui implique accéder à l'*Yvy mara ey* emportant avec soi le corps physique. Sur cette question, H. Clastres (*ibid.* : 109) souligne que le mot *kandire* traduit la possibilité de demeurer à la fois vivant et immortel, et que ce concept n'apparaît pas seulement dans l'étymologie du mot et dans l'explication qu'en donnent les Mbya eux mêmes, mais aussi dans l'usage qu'en font les mythes. L'objectif final des Mbya est donc d'y aller encore vivants ou de faire ressusciter le mort « à l'os » pour, ensuite, lui permettre d'atteindre *Yvy mara ey*, car il faut être vivant pour rentrer dans la Terre sans Mal. Dans le chapitre sur la religion, le culte des os a été décrit par plusieurs auteurs et confirmé par nos informateurs. Selon les Mbya actuels, après l'exhumation du corps, les os sont retirés et conservés dans une boîte de bois, au cours des rituels dans l'*opy* « maison de prière ». Une fois qu'ils ont atteint cette terre, les êtres ne souffrent plus et deviennent immortels. En abordant les mythes et les déplacements guarani, B. Melia déclare:

Con estas historias, que sin duda tienen un valor de ejemplaridad moral y ética, coinciden las que atribuyen los Mbya a sus héroes divinizados, aquellos que por diversos medios han alcanzado la perfección, el aguyje (...) así como la tierra-sin-mal es real y está en este mundo, la perfección, que en su grado por excelencia incluye el no-morir, que no es simplemente la inmortalidad, es también real en la tierra. La tierra-sin-mal como tierra nueva y tierra de fiesta, espacio de reciprocidad y de amor mutuo, produce también personas perfectas, que no sabrían morir. Tras esta meta, nada utópica, ya que tiene lugar firme bajo nuestros pies, han ido generaciones y generaciones de Guarani. Sus migraciones lon han llevado a las más distantes geografías, los han dispersado y los han hecho diferentes en dialectos y en otras formas culturales, artesanía, rituales, organización social, pero siempre se ha mantenido el mito, idea fuerza y símbolo preñado de totalidad, de que la perfección de la persona se da en la tierra-sin-mal, no más allá, sino más acá de la muerte. Y esto porque ya en esta vida, con la palabra que viene de Los de Arriba y es cantada y rezada en la fiesta de aquí abajo, se alcanza el aguyje, la perfección de los frutos y la perfección de la personas, todo « gracia » del Guarani. (Melia, 1991 : 72-73)

Pour les Mbya, la soumission au côté terrestre-animal de l'être, c'est-à-dire la régression à la nature, la non-observation des bonnes règles culinaires (voir *Mythologiques I et III*), impliquerait la

transgression des règles de *teko*. D'autre part, l'abstention de viande, l'abstinence sexuelle, l'usage de tabac, la générosité et la réciprocité, le chant et la danse, soit toutes les formes de transcender la condition humaine qui rendent le corps léger. Selon H. Clastres (*ibid.* : 99-100), il s'agit ici d'une double éthique: l'éthique simplement humaine (collective – respect des normes, cherchant à éviter la régression animale), et l'éthique du salut (individuelle, de celui qui renonce, qui cherche à dépasser la condition humaine et mortelle, atteignant *aguydje-kantire*, *Yvy mare ey*, la condition de Dieu). « ...les relations avec le sacré sont toujours personnelles... le caractère individualiste de la religion Guarani ... assume ici la forme de la nécessité impérieuse... C'est l'essence d'une religion dont le projet est la réalisation de l'homme en tant que Dieu et qui se prétend réflexion sur l'immortalité... ». C'est donc la pratique qui cherche à transcender la destinée de l'homme du « nous sommes nés pour mourir ». La quête de *Yvy mara ey* est aussi un projet personnel, soutenu cependant par la communauté, car, pour parvenir à cette terre, il faut que chaque individu suive le *teko* « habitudes guarani », et qu'il évite les « choses et les habitudes des Blancs ». L'éthique mbya est très sévère sur ces questions. Il faut ne pas manger de sel, de graisse, de bœuf et de sucre, considérés « les nourritures les plus dangereuses des Blancs », pour que le corps soit léger et puisse s'envoler jusqu'à la Terre sans Mal. Pour les Mbya, « ceux qui vont s'enchanter » ont des limites et des règles d'alimentation précises, ils ne doivent se nourrir que de *awaty*, de *mbodjape*, *caguidju*, de manioc, etc.: « ils ne peuvent pas manger de sel, ni d'autres choses non permises par le Dieu, ils ne peuvent pas boire d'eau de vie, la boisson meurtrière, qui peut détruire la vie en quelques jours... Il y a aussi les gibiers qui ne sont pas permis par le Dieu aux personnes qui vont être enchantées » (Timoteo Karai). Il existe aussi du gibier indiqué pour ces individus, dont la paca, la cotia, le pécari, le tapir, le tatou et aussi quelques poissons. L'« élu » devra alors se nourrir de ces animaux et de ces végétaux, « jusqu'au jour où Dieu dira: 'dorénavant il ne mangera que du pécari'. Voilà les défis. Si la personne va vraiment être enchantée, la terre et les forêts s'enchanteront aussi ». C'est à travers les danses religieuses, l'observation des lois de *teko* et les régimes alimentaires que les Mbya purifient l'âme et le corps, et après avoir vaincu une série de tentations, ils pourront atteindre l'état de *aguydje* et *kandire*, rentrant finalement dans le paradis mythique.

Nos informateurs nous ont rapporté le mythe de *Takua Vera* (qui, outre la signification de « squelettes préservés », est aussi un nom féminin chiripa) de façon très semblable au mythe de *Kapita Chiku*. Dans ce mythe également très connu des Mbya actuels, à partir des os exhumés et conservés dans une boîte de cèdre, l'héroïne *Takua Vera* arrive à ressusciter son mari après s'être

dédiée à de longs exercices spirituels.²⁸⁹ A la fin de ce récit, tous deux arrivent à accéder à *Yvy mara ey*. Les Mbya dénomment tous ces êtres *Kesuita*, *Kerusu*, *Keiruçuïta*, ou encore *Ke'i guaçu* (*Ke'y* signifie « frère »; *ruçu* ou *guaçu*, « grand » ou « plus grand », dans ce cas, « frère aîné » ou « frère plus grand »; et *ita* signifie « pierre »!)²⁹⁰, ou *Nhanderu Mirim*. Le *Kesuita* est généralement identifié au Dieu *Kuaray*, son messenger ou représentant de ce Dieu sur la terre, agissant alors comme un exécuteur de sa volonté. Cependant, selon nos informateurs: « il peut aussi servir *Karai*, *Tupa*, *Jakaira* ou même *Nhanderu Tenonde*. Il nous apprennent le bon chemin du Paraguay qui est *Yvy Mbyte* « centre du monde » au bord de mer... dans ces chemins il y a des ruina laissées par eux pour bien indiquer le chemin ». Si l'on observe le mythe des frères, nous retrouvons l'épisode où *Nhandecy* et son fils *Kuaray*, encore dans son ventre, parcourant une route à la recherche de *Nhanderu*, son époux. Nous pouvons mettre en rapport le chemin mythique et les déplacements mbya, qui viennent de l'intérieur de l'Amérique du sud en direction de la côte atlantique: « aujourd'hui nous marchons sur la route où *Kuaray* et sa mère sont passés à la recherche de *Nhanderu* ». Ces Indiens refusent l'idée selon laquelle les « jésuites » sont des religieux blancs, car « le *Kesuita* a été un Indien comme nous, qui priait beaucoup, qui ne faisait de mal à personne, qui ne mangeait pas de sel, ni de porc ni de graisse. Il ne mangeait que de la viande de chasse, des oiseaux, du maïs. Le *Kesuita* était le grand-père de l'Indien ancien, il était très riche à cause de la protection de Dieu qui lui donna de l'or ». (Tangerino, 1996 : 133). Nous avons vu ci-dessus que les Mbya connaissent quelques cas de Guarani qui sont arrivés à atteindre la Terre sans Mal. Selon notre informateur Timoteo Karai:

Quand on parle *aguidje*, ça veut dire que quelqu'un est devenu parfait, alors ses os ne pourrissent plus. Dans notre langue, on appelle l'os humain *yvyra'ikang*. Ceux qui sont arrivés à atteindre *aguïje*, nous les appelons *Kesuita*, ou *Nhanderu Mirim*. *Takua Vera*, *Guami'i Kandire*, *Cacique Kapita Chiku*, *Nhanderu Sapa*, ce sont les noms de ceux qui sont déjà allés à *Yvy mara ey*, chacun dans la direction de son Dieu. Alors je vais raconter l'histoire de *Takua Vera*, qui était une « rezadora » très forte: « Lorsque son mari mourut, elle ne l'enterra pas, elle le mit dans une casserole de terre cuite et pria, demandant au Dieu qu'il vécût à nouveau. Elle resta trois mois à prier sans arrêt, et Dieu lui envoya deux fils à lui, appelés *yvyra'idja*, qui allèrent jusque là et lui dirent de bien laver les os et d'en retirer toute la chair. Alors elle les lava à l'eau mélangée de cendres. Puis elle dressa les os, mais elle s'aperçut qu'un des os

²⁸⁹ Cadogan (1951 : 200-201) enregistre chez les Mbya du Paraguay, des narratifs sur les êtres invisibles (qui sont aussi *ava* ou « hommes »), qui atteignirent le *kandire* et allèrent encore vivants à la Terre sans Mal.

²⁹⁰ Selon nos informateurs mbya, la pierre est le symbole de l'immortalité, et les monuments en pierre (comme les Missions Jésuites et les ruines d'anciennes constructions ou églises situées dans les régions sud, sud-est et centre-ouest du Brésil), constituent des preuves irréfutables de la présence du *Kesuita* ou *Nhanderu Mirim*, qui « sont encore ici ! » Ces Guarani croient encore que ces églises ont été construites sur d'anciennes *opy*, qui se transformèrent en pierre au moment où l'*opygua* arriva à s'élever avec sa communauté à la Terre sans Mal. Pour les Mbya, ces pierres sont « les os de la terre », et si on les retire, on peut provoquer l'écroulement et la destruction du monde: «... c'est comme si on retirait les pierres qui soutiennent l'église, elle tomberait », affirment-ils.

de la jambe n'était pas à lui, il était à quelqu'un d'autre parce que quand sa mère était enceinte, elle a eu des rapports avec un autre homme, alors une de ses jambes appartenait en réalité à l'autre homme. Alors elle parla à *Nhanderu Tenonde* et Dieu envoya une *takuara* en or pour mettre à la place de l'os qui manquait. Alors il vécut à nouveau, ça nous appelons *aguidje* ».

Notre informateur lie donc ce récit au mythe des frères, spécifiquement à l'épisode où *Kuaray* tente de ressusciter *Nhandecy*. Il utilise aussi les mêmes idées que le chamane Alcindo (première version chiripa) qui associe l'infidélité conjugale à la vie brève pour justifier la difficulté qu'éprouve *Takua Vera* à ressusciter son mari, dont la mère eut des rapports sexuels avec un autre homme durant sa grossesse. Timoteo rapporte maintenant l'histoire de *Kunham Kandire*, selon lui:

Quand elle était bien vieille, *Kunham kandire* n'arrivait pas à marcher ni à bouger, mais elle parlait. Elle avait deux petits-enfants qui l'aidaient et s'occupaient bien d'elle. Tous les matins, ils lui demandaient à quoi elle avait rêvé. Un jour elle dit qu'elle avait rêvé que le Dieu lui avait dit de nettoyer toute la cour, de faire beaucoup de flèches et de les enfoncer autour de la cour. Ils firent tout ce que *Nhanderu* dit. Ensuite ils prièrent beaucoup, jusqu'au jour où *Nhanderu* emporta toute la cour à *Yvy mara ey*. Leur chair resta sur la terre, car le Dieu ne prit que ses os à elle et ceux des petits-enfants. Aujourd'hui le Blanc pense que *Kesuita* est le prêtre blanc car ils savaient travailler dans la *Ruina*, faire des outils, des horloges, des églises, tout. C'est pour ça que toutes les *ruina* sont à *Nhanderu Mirim*; Itanhaem, Rio Grande do Sul, Pôrto Seguro, tout est à lui. Comme les *Nhanderu Mirim* étaient très intelligents, ils savaient déjà ce qui allait se passer plus tard avec les Guarani, ils étaient au courant de l'invasion de nos terres. C'est pour ça qu'ils construisirent **cette ruina, pour marquer le chemin et rappeler l'histoire des Guarani**. Les jésuites habitaient là-bas et les Guarani autour, c'est pour ça que partout où il y a ces *ruina*, il y a l'histoire du Guarani, même si dans certains endroits on ne parle plus de la participation du peuple guarani. Et c'est ainsi car depuis toujours *Nhanderu Mirim* suivait *ayvu marangatu*, « la bonne parole » de notre Dieu. Alors *Kesuita* était vraiment Guarani, parce qu'il était *opygua*. Il ne laissait pas les autres Indiens méchants s'approcher de la communauté guarani, c'est lui qui s'occupe des Guarani. C'est lui qui dit ce que nous allons manger, comment on va suivre le système, **car il est notre maître**, il sait, il comprend tout. Il connaît même la langue des autres Indiens, du Blanc, il sait même parler avec le maître du jaguar, le serpent. Il a beaucoup de pouvoir. Le *Kesuita* était très riche, tout ce qu'il avait était en or, mais c'est *Nhanderu* qui le lui donna. Après son départ, il enterra tout dans les *ruina*. Alors le Jurua vint et s'en empara, mais il y a encore beaucoup d'or car c'est difficile de le retirer, personne ne sait, seuls les *Guarani Kesuita* le savent, car c'est *Nhanderu* qui leur a appris. Alors le Blanc est jaloux et dit que le *Kesuita* n'est pas Indien, qu'il est Jurua, mais il est *Nhanderu Mirim*, il est des nôtres. C'est un maître qui nous apprend à faire les choses. *Nhanderu* a appris aussi des choses aux Blancs, la voiture, l'avion, le bateau, mais ça il ne l'a pas appris aux Guarani, pour qu'on vive tranquille. Alors il nous a laissés pauvres, pour vivre heureux dans la forêt. Le Jurua ne sait pas que c'est *Nhanderu* qui lui a tout donné. Il ne sait pas que Jésus Christ est *Tupa Marandi Ra'i*, qui est aussi le fils de *Nhanderu Tenongua*.

Dans ce récit, partant une fois encore du mythe des frères, notre informateur cherche à expliquer l'origine du culte des os et de *Nhanderu Mirim*. Comme nous l'avons vu ci-dessus, pour les Mbya le *Kesuita* n'est pas un missionnaire blanc, il est identifié à l'image du chamane ou des « élus de

Kuaray ». Outre le fait de symboliser métaphoriquement les Guarani qui arrivent à atteindre *Yvy mara ey*, passant par les états de *aguidje* et *kandire*, *Nhanderu Mirim* synthétiserait aussi le personnage du « *Karai* qui marche », cité plusieurs fois dans la littérature historique par des auteurs comme Montoya (1639), Métraux (1979), H. Clastres (1975), et d'autres: « Il voyage beaucoup pour visiter les villages des Guarani, il continue jusqu'à *Yvy mara ey*. C'est pour ça que maintenant il y a toutes ces *ruina*, c'est *Nhanderu Mirim* qui fait, il connaît. La *ruina* est l'ancien *tekoa* du Guarani, là il y avait beaucoup d'Indiens, plus de mille, puis tout a fini, aujourd'hui il n'y en a plus, le *Kesuita* a emporté toute la communauté avec lui vers la terre qui est après la mer. Mais il a laissé leurs *sondaro* seulement pour s'occuper des *ruina* » (Timoteo Karai). En montrant à notre informateur quelques photos des Missions de Santo Inácio et de São Miguel, dans l'état du Rio Grande do Sul et de l'église de Itanhaem, sur le littoral sud de São Paulo, érigée sur les *ruina* de l'ancienne église du Carmo, construite en 1533, nous lui avons demandé quelle était l'occupation actuelle des Blancs dans ces espaces sacrés:

Mais maintenant le *Kesuita* est en train de détruire les *ruina*, c'est pour ça qu'il y a mis du ciment, pour qu'on ne les reconnaisse plus, alors il change tout pour punir les Guarani. Maintenant c'est le Jurua qui s'en occupe, alors il change tout aussi, il met du ciment dessus, pour nous tromper. Mais autrefois il y avait beaucoup de *ruina*, même dans les villages lointains, ce n'était pas comme maintenant. Aujourd'hui tout est en train de finir, le Blanc s'en empare, mais *Nhanderu* a de la peine et nous aide. Alors il envoie les *Yvyra'idja* et les *Nhanderu Mirim*, qui sont *sondaro* du Dieu pour s'occuper de nous. (Timoteo Karai)

Timoteo nous parle d'une visite qu'il a faite au musée de Paranagua, littoral du Parana, lieu sacré pour les Mbya: « quand j'y suis allé, j'ai vu beaucoup de choses du *Ankampitchiam*, qui est le Guarani d'autrefois. Là-bas il y a des *mundeu*, des arcs, des flèches, il y a même le canot de *Nhanderu* pour emmener le Guarani à *Yvy mara ey*. Mon père m'a dit que dans cet endroit, il demande à *Tupa* de lui envoyer du vent, des éclairs et la foudre, et ça se passe vraiment, car ce lieu est sacré, c'était la maison de *Nhanderu Mirim*. Mais aujourd'hui c'est très difficile pour nous, car au Brésil le Jurua s'est emparé de presque tout, maintenant presque tout ce qui est sacré est à l'intérieur des villes. Ici à Angra dos Reis, il y a des maisons d'église faites par les Indiens, mais les Blancs ont tout pris et ne laissent plus les Indiens entrer, alors comment va-t-on vivre ? » Timoteo Karai affirme encore que les *ruina* sont des sites historiques qui marquent le territoire Mbya : « *Nhanderu Mirim* est ici, il a un jaguar attaché à la *ruine* avec un collier en or, c'est lui-même qui l'y attacha pour que la bête ne fasse de mal à personne. **La ruine est comme un document qui montre tout ce qui était aux Guarani.** C'est pour ça que *Nhanderu Tenondegua* a envoyé les *Nhanderu Mirim* faire des *ruina*, pour montrer notre chemin, il nous aime beaucoup. Dans le *Nhande rekoram*, *Kuaray* marcha sur le *tapepoku*, jusqu'au bord de la mer et ensuite il alla à *Yvy mara ey*, la

maison de son père. Alors les Guarani vinrent aussi près de la mer pour connaître la terre qui nous appartenait autrefois ». Au moment où Timoteo prononce ces mots, apparaît une rafale de vent, lui et le groupe commentent que *Tupa* est en train de montrer que « *Kesuita* est ici. Le Guarani pur peut appeler les *sondaro* de Dieu, alors si on veut, on peut envoyer le vent, la tempête, pour détruire la ville des Jurua, mais c'est un péché, *Nhandedjara Tupa* n'aime pas ça. Il y a aussi ce méchant *paje* qui envoie la foudre sur la ville. Autrefois il y en avait beaucoup, de ces sorciers, aujourd'hui non, car on ne peut plus le faire. *Kuaray* a dit que celui qui le fera ne rentrera pas à *Yvy dju* ». Afin de justifier leurs constants déplacements de populations, nos informateurs font toujours appel aux unités mythiques. Dans cet exercice théorique, l'existence de *Nhanderu Mirim*, tout comme l'effet de ses actes, sont considérés par les Guarani comme des vérités incontournables. Quant à ces questions, Timoteo affirme:

Tous les 15 janvier, les *Nhanderu Mirim* passent par la route ici devant chez moi, cherchant les endroits où il y a des ruina, mais personne ne peut voir ! C'est très difficile à voir, mais tout le monde sait que c'est comme ça, personne ne doute. Lorsqu'un Guarani arrive à voir, il ne reste plus ici dans ce monde, car les *Kesuita* l'emmenent, moi-même j'en ai connu qui y sont allés. Et aussi l'*opygua* du village qui prie toujours *Kuaray*, *Tupa*, *Karai*, lui aussi va partout, il visite les *ruina*, nous montrant la bonne route par où est passé *Kuaray*. C'est par là que va le *Kesuita*, Ce sont encore les mêmes aujourd'hui, alors les Guarani y vont aussi pour obtenir le savoir. Moi-même, j'y suis allé plusieurs fois, comme par exemple à l'état de Espírito Santo suivre les enseignements de *Tchejary*, qui est aujourd'hui *Nhanderu Mirim*. C'est la coutume que *Kuaray* a apprise aux Guarani: demander conseil aux plus âgés.

Notre informateur parle des *Nhanderu Mirim* qui surgirent dans une famille et de la transmission des connaissances, dont le but est la Terre sans Mal:

J'ai beaucoup appris avec ma grand-mère Alexandra et avec mon père Florêncio Oliveira. L'*opygua* le plus âgé des Guarani est *Kereta Vogado* de Guaraqueçaba, à Paranagua, ma grande tante. Elle est très vieille, du temps de Solano Lopes, elle est née là-bas au Paraguay, c'est la fille de Cetentini Vogado qui était le plus grand *opygua* de la région. Elle enseigna à beaucoup d'autres *opygua*. Alors quand elle est morte, elle n'est pas restée ici sur la terre, elle a été enterrée et trois mois plus tard *Nhanderu* emporta ses os à *Yvy dju*, elle n'a laissé que la chair et le sang. Avec son père, c'était la même chose, c'était un *sondaro* du Dieu. Le *Kesuita* est notre frère guarani, c'est le *sondaro* des siens qui meurent mais qui ne restent pas sur la terre, ils s'en vont directement à *Yvy mara ey*. Mais après ils reviennent, ils sont le *Kesuita*, qui sont les *opygua* les plus forts, c'est pour ça qu'aujourd'hui on prie encore pour eux. Le Jurua les appelle *Jesuite*, mais pour nous c'est *Nhanderu Mirim*, ils l'appellent « Santo Inacio » mais son nom est « Inacio ».

Pour justifier les déplacements de population comme celui mené par *Tchejary Tatati* du village de Boa Esperança qui emmena son groupe du sud du Brésil à des régions septentrionales du territoire guarani sur la mer, Timoteo fait encore appel aux motifs mythiques :

Lorsque l'*opygua* va dans un village lointain ou à *Yvy mara ey*, nous disons *ipoata'a apu edja tapedja tataipy rupa*, ce qui dans notre langue signifie qu'« il va à la maison du Dieu ». Dans un autre monde, à *Yvy dju*, il y a une forêt qui s'appelle *Ka'aguy mirim*. Lorsque nos premiers frères *Nhanderu Mirim* sont venus de *Yvy Mbyté*, le centre du monde, au Paraguay, ils traversèrent cette forêt pour arriver ici au littoral en passant *Tapepo'i*, qui est ce que *Kuaray* montre aux Guaraní. Après ils allèrent au nord, jusqu'à Aracruz, dans l'état de Espírito Santo. D'abord vint un jeune couple, il s'appelaient *Kuaray*, elle, *Jechuka*, ils avaient une fille, Aurora Carvalho. Ils vinrent jusqu'au littoral pour *aguidje mboa'e*, qui veut dire « rester parfait », le Guaraní dit cela quand il va traverser la mer, alors *Nhanderu Tenongua* les emmena à *Yvy dju*. Maintenant c'est très difficile à cause des coutumes des Blancs.

Notre informateur réaffirme la nécessité d'une ascèse, qui outre certains rituels, inclut certaines obligations comme éviter la « nourriture des Blancs », les boissons alcoolisées, le sel, le sucre et la graisse animale. La plupart des viandes de chasse sont aussi interdites: « si l'*opygua* va manger une bête, il doit prier, demander à *Nhanderu*. Il ne peut pas non plus couper les arbres, casser des pierres sans le demander au Dieu. Pour suivre ce chemin il faut suivre le *nhande rekoram*, les paroles de *Nhanderu* ». Les Mbya possèdent aussi des histoires qui parlent de ceux qui n'ont pas eu de succès dans la recherche de la divinité, car selon eux, « ils ont commis beaucoup de fautes »: « Les *Charim'a* sont les Guaraní qui vivaient près de Dieu et qui voulaient avoir le chapeau de feu de *Nhanderu Kuaray*. Alors il le leur donna et ils se sont tous brûlés. *Kuaray* voulait vraiment en finir avec eux pour qu'ils quittent ce monde. Le cacique *Se'iro* a fait la guerre contre le Jurua, mais ses *sondaro* ne respectèrent pas ses ordres et tuèrent beaucoup d'autres Indiens. Alors ces *sondaro* ne réussirent pas à atteindre *Yvy mara ey* ». Le 14 avril 1994, dans le village de Massiambu, un Mbya de 57 ans (qui ne veut pas être identifié), affirma que lorsqu'il était enfant, il participa d'un culte des os. L'informateur raconte son expérience:

Quand ma grand-mère est morte, elle avait déjà 120 ans. Après avoir été enterrée pendant trois mois, mes parents lui enlevèrent les os, les lavèrent dans la rivière et les mirent dans une petite boîte de cèdre, qui était debout dans l'*opy* pour que le Dieu la voie. Toute la communauté était réunie et priait beaucoup avec l'*opygua*, demandant qu'elle parte. Alors, après avoir beaucoup prié pendant trois mois, un soir d'hiver, à sept heures, un *yvytu*, « vent très fort », souffla, avec beaucoup de *yvyxem*, « du brouillard », puis de la pluie avec *yapu*, « éclair et foudre ». Cela marque la présence de *Tupa* et de *Jakaira*. Il y avait beaucoup de « tonnerre », *mba'e ru*, le char de *Nhanderu Tenondegua*, apparut et tout devint calme à nouveau, il n'y avait plus que l'éclair. Alors *Nhanderu* apparut sous forme de lumière, ma grand-mère *omo nhe'ery*, « se leva », tirée par cette lumière vers le *mba'e ru*, qui l'emmena à *Yvy Dju*. Ensuite tout se calma, et la boîte où était ma grand-mère était vide. Mais c'est seulement l'os qui s'en va, le sang et la chair restent sur la terre car aujourd'hui nous sommes obligés de manger la nourriture des Blancs, alors *Nhanderu* ne lève que les os, ramenant l'esprit par l'os. Alors *mbovy vu*²⁹¹, qui veut dire que « le corps est devenu bien léger », l'esprit *nhe'eng* va auprès de lui à *Yvy dju*, mais après il peut revenir comme *Nhanderu Mirim* pour veiller sur les Mbya. L'autre côté de l'esprit, le *mbogua*, qui est « le fantôme », reste ici au monde avec la chair.

²⁹¹ Ce Mbya affirme que dans le « langage sacré », où les mots employés quotidiennement changent aussi de sens, *vu*, signifie « flotter », et *mbovy*, « faire lever », selon lui, le sens de ces mots dépendent de la manière dont on les utilise.

Quelques années plus tard, le 3 septembre 1996, nous avons raconté cette histoire au jeune mbya Celso Aquiles, 28 ans, du village de Bracui, qui nous la confirma:

Cette histoire d'enlever la chair de l'os dépend du dévouement de la personne, car le corps, l'os, la chair, c'est Dieu qui les a faits. La chair morte reste sous la terre, et selon la personne, l'os va au ciel. Tous les Guarani croient en cette histoire, il faut y croire car c'est notre vie. Quand le *rezador* meurt, *Nhanderu* envoie *Tupa* à ouvrir le tombeau et emporter ses os. Tout le monde peut y arriver, mais c'est difficile, il faut vivre très bien selon *nhande reko*. On ne peut pas courtiser les Blancs, c'est un péché car cela envenime le sang, on doit se soucier de notre alimentation et de notre corps. *Mara ey kuery*, ce sont ceux qui prient beaucoup, qui ne meurent plus, et ceux qui, même étant morts, retournent à l'os pour vivre à *Yvy dju*. Lorsque quelqu'un se souvient de *Nhanderu Tenonde*, il sait toujours et dit: *Mara ey kuery, yvyra rekuacy e'ey*, c'est « l'homme qui n'a pas de péché », il est propre. Alors il peut aller jouer avec les fleurs de *yavaroka* qui est la cour de la maison de *Nhanderu*, là à *Yvy dju*. C'est le *Kesuita*, il connaît très bien cette terre, alors il nous montre toujours la bonne direction.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre sur la religion, tous les Mbya du littoral connaissent bien la chamane *Tchejary'i Maria Tatati*. Cette vieille indienne est venue du Rio Grande do Sul, à l'extrême sud du Brésil, et a guidé sa famille jusqu'au nord de l'état de Espírito Santo. Nos informateurs guarani affirmèrent qu'après sa mort, Maria devint *Nhanderu Mirim*. « Et ça c'est parce qu'elle a été enchantée, un jour *Tupa* lui a pris les os du tombeau, par la foudre ». Lorsqu'ils sont dûment vénérés, le mort, ou les os, deviennent « enchantés », au contraire, le terme « désenchanter » signifie compléter le processus de décomposition du corps, où ne restent que les os²⁹². Ces êtres commencent alors à habiter un « espace enchanté » qui, selon les Mbya, est semblable à un village, où les *Kandire* ou les « immortels » peuvent s'alimenter d'aliments spéciaux inépuisables, où tout brille comme l'or. Les Mbya associent certaines caractéristiques du relief comme les montagnes, les cascades, les îles, etc. à des endroits enchantés où le *Kesuita* est passé pour atteindre *Yvy mara ey*, et où les Blancs n'ont pas accès. Ces Indiens affirment encore que certaines constructions historiques faites de pierre, comme les églises ou les musées²⁹³, marquent également le passage de *Nhanderu Mirim*, les considérant comme un glossaire d'« instructions » pour leur peuple. L'un des petits enfants de Maria Candelaria et leader actuel du village de Boa Esperança, justifie la migration menée par sa grand-mère au-delà des limites de l'ancien territoire guarani: « *Nhanderu* révéla.... que là-bas, il y avait une *tava*, ancienne église... cet endroit était la terre promise où les Guarani habitaient auparavant... là il

²⁹² L'on retrouve une idée semblable en Amazonie, où des êtres humains, des animaux ou des objets, à travers l'influence d'entités « surnaturelles », acquièrent un « pouvoir magique » (M. Cherobin, 1986 : 132).

²⁹³ Selon les Mbya, le musée de la ville de Paranagua, dans l'état du Parana, où se trouvent quelques villages Guarani considérés comme les « piliers du monde » (îles des « Peças », « Cotinga » et « Superagui »), abrite des objets qui appartenaient aux *Kesuita*, leurs ancestraux mythiques.

y avait une petite église en pierre, ce n'était pas de la paille, ensuite le prêtre mit l'autre église dessus... Une pierre aussi grande que cela, le peuple ne peut la porter, seul *Nhanderu* y arrive. Partout où il y a des Guarani, il y a ça (les constructions de pierre)... C'est pour ça que ma grand-mère venait par le chemin où le Guarani habitait autrefois... *Nhanderu* nous montre des *ruina* où habitaient des Guarani. C'est pour cela qu'on veut toujours rester où il y a des *ruina* de *tava* ». Ces *ruina* sont comme des documents concrets qui prouvent la véracité des mythes, orientant ceux qui les connaissent et qui y croient. Les Mbya suivent ces chemins par où sont passés leurs ancêtres, ils voyagent en regardant ces endroits familiers, cherchant à se fixer à leur proximité. Alors, ceux qui suivent les principes de *teko* en se consacrant à des exercices spirituels dans l'objectif de « s'enchanter », peuvent atteindre la Terre sans Mal, « qui est un endroit enchanté où il y a toujours de la foudre. Ce sont ces personnes enchantées qui sont dans la foudre, elles sont Guarani... en été il y a toujours la foudre qui apparaît sur le sol, dans la terre. Quand quelqu'un réussit toutes ces épreuves, alors il peut s'enchanter ». Cependant, selon les règles du groupe, si le chamane « s'occupe trop du peuple, il peut échouer », c'est-à-dire qu'il ne réussira pas à rentrer à *Yvy mara ey*. Si le village est en crise ou « désorganisé », situation qui provient de la non observation des principes de *teko*, le chamane « doit abandonner cette communauté, car elle n'est plus une personne ordinaire, elle est presque enchantée ». A propos de ces mots, Leonardo Gonçalves Vera déclare : « après que l'*opygua* part à *Yvy mara ey*, l'*opy* devient pierre ». C'est à ce moment que les « élus » se trouvent à un pas de la Terre sans Mal, « que le monde commence à changer pour eux ».

Viveiros de Castro (1986 : 628-645) affirme que le Guarani dépasse la culture par le haut, c'est-à-dire par la surnature, car le héros mythique guarani est un chamane *rezador*-leader religieux, et non un guerrier (cannibale), comme chez le Tupi. L'*opygua* Guarani est un anti-jaguar, puisque dans sa recherche à *aguydje*, il évite l'ingestion de viande. Son corps purifié en décomposition ne polluera pas la terre, son squelette s'élèvera aux cieux accompagnant son esprit. Pour le Guarani, la culture est un état d'ambiguïté, d'incertitude ou d'instabilité, dont le mouvement est l'alternative qui implique la vie éternelle, car à travers la progression à la surnature, ce mouvement les mène à *Yvy mara ey*. Arrêter signifierait ainsi la mort, la régression à la nature ou au monde pourri (selon Lévi-Strauss, 1968). Par conséquent, pour les Guarani, le niveau de la Nature signifierait statique-mort, férocité de la bête-cannibale, et le niveau de la Culture, mouvement, l'instabilité, l'incertitude. La condition humaine est donc puissance pure, car elle peut conduire à la vie éternelle ou à la mort, et la Surnature, la plénitude, perfection-immortalité-Dieu, analogue à *aguydje-kandire-Yvy mara ey*. Ce dernier niveau est ainsi catalysé par la fonction *Kesuita* ou *Nhanderu Mirim*, les divins rezadores-danseurs-consommateurs de végétaux. Les caractéristiques les plus marquantes de la pensée guarani

seraient alors le désir d'aller au-delà de la condition humaine, et l'ascèse anti-cannibale serait une transformation de la même matrice triadique: animal-humanité-divinité, sous la forme de régime alimentaire, et marquée par l'instabilité de la Culture, oscillant entre la nature et la surnature. Selon cet auteur, ce qui nous distingue de ces animaux, c'est surtout la détention du feu et les lois, car les hommes « sans feu sont... , mangeurs de chair crue, sans justice, *alélophages*, ils *s'entredévorent* » (Viveiros de Castro, *ibid.* : 693-696). Finalement, la philosophie guarani possède une éthique anti-cannibale, dirigée vers la recherche de la divinité ou de l'homme-Dieu. En prétendant rompre la limite qui sépare les hommes des Dieux, se séparant de la condition humaine « par le haut » en direction de *Yvy mara ey*, ils évoquent une double éthique: l'une pour les hommes ordinaires, qui se contentent de maintenir l'écart entre l'âme de la chair crue et le jaguar endormi qui habite chez l'homme, et l'autre pour les chamanes et les religieux, qui recherchent par l'ascèse (observation des règles sociales, alimentaires et le *poraei*) le moyen de rendre le corps léger, comme le colibri qui alimenta *Nhanderu Tonengua* avec le nectar, devenant ainsi parfaits et immortels, *aguidje-kandire*. Ainsi, la cosmologie guarani place la condition humaine (selon la matrice triadique Animal-Homme-Dieu) non seulement intercalée entre la bête et le Dieu, mais de façon précaire, instable, comme un moment à dépasser, car la culture est un point de passage, un lieu équivoque et ambivalent.

En ce qui concerne la relation entre mythe et cosmologie, notamment la position des Dieux en fonction des points cardinaux, nous savons déjà que *Karai Ru Ete* est associé à l'est, *Tupa Ru Ete* à l'ouest, *Jakaira Ru Ete* et *Nhanderu Tenondegua* au centre du ciel (zénith), et logiquement *Kuaray Ru Ete*, suivi par *Jacy*, est en constant mouvement de l'est à l'ouest. Comme on l'a vu aussi dans le chapitre sur organisation sociale, les noms des Guarani sont liés au Dieux qui ont envoyé leur esprit sur la terre, étant donné qu'ils sont étroitement liés à la parenté et à la règle du mariage. A travers les récits mythiques, selon la pensée mbya, cinq palmiers soutiennent la terre, dont l'un marque la position exacte de son centre et les autres se trouvent aux quatre points cardinaux, comme nous l'avons vu: *Karai* (est), *Tupa* (ouest), vents bons (provenant du nord), et vents originaires (sud). Selon Melia (1991 : 67): « cada una de las naciones guarani tiene una concepcion y simbolos propios para significar este fundamento y este centro de su cosmos, pero todos concuerdan en hacer depender la bondad de la tierra y su conservación, su perfección y su estabilidad, de la salvaguarda de ese fundamento central ». D'après les mythes ésotériques, cet auteur nous rappelle que: « para los Mbya la tierra se engendra en la base del bastón ritual del verdadero Padre Nhamandu. Y en el centro de esta tierra que se está formando, se yergue una palmera verde-azul; otras palmeras se levantan, marcando a manera de puntos cardinales, la morada de los seres divinos y el lugar donde se origina el

espacio-tiempo primitivo », et qu'à cause de cela, « cantar y rezar, teniendo el bastón ritual a veces en forma de cruz - apoyado en el suelo, es sostener el mundo y fundarlo nueva y continuamente. Dejar de rezar y descuidar el ritual es como quitarle a la tierra su propio soporte, provocando su inestabilidad y su inminente destrucción. La tierra guarani, si embargo, se ordena y se 'cosmiza', no en función de un templo ni de un lugar sagrado, sino en relación con un canto y una fiesta, contexto sacramental de la palabra y del gesto ritual » (*ibid.* : 68). D'après les Mbya, « si nous cessons de prier, *Tupa* va envoyer beaucoup de pluie et de tempêtes, alors la terre va finir » Nimuendaju (*ibid.* : 115) explique que la position de la croix éternelle, primordiale, de bois (la *yvyra joaça reco ypy*) du mythe *apapokuva* est également orientée par les quatre points cardinaux. Nous savons que pour les Chiripa, cette croix est le support ou le contrefait de la terre, et que si on l'enlève, le monde s'écroule. Par contre, chez les Mbya, c'est le *popygua*, le bâton de prière d'usage masculin qui soutient le monde. Il correspondrait au *takuapy*, instrument de prière fait en bambou, long et creux comme un fil conducteur, typiquement féminin. Durant les prières, placé verticalement, l'une des extrémités vers le ciel, l'autre vers la terre, cet objet symbolise le canal par où l'esprit descend pour s'incarner (voir aussi Lévi-Strauss, 1964). Cadogan (1955 : 10) signale que, pour les Mbya, « la femme est le bambou, le moyen par lequel la parole-âme s'exprime ». Selon cet auteur, (*ibid.*), il y eut une époque dans l'histoire des Mbya du Guaira où la fabrication de paniers en bambou était de compétence féminine car les femmes étaient les seules à pouvoir le manipuler.

Ainsi, les Mbya se réfèrent à leurs Dieux et aux astres célestes comme étant « ceux de là-haut », utilisant souvent cette expression pour montrer la direction du soleil (et jamais de la lune!). Nous avons vu aussi qu'ils établissent une différence entre le Dieu *Kuaray* et l'astre solaire, qui, selon eux, serait la lumière du train qui voyage dans le ciel du matin au soir, de l'est à l'ouest, transportant les autres Dieux, conduit par *Kuaray*. A l'aube, accompagné de *Jakaira*, *Kuaray* transporte *Karai* chez *Tupa*, qui va chez *Karai*, à l'est, « par l'autre côté de la terre. Mais tard dans la nuit, ils se reposent et *Jacy* va se promener. Le lendemain matin, tout recommence. C'est pour cela que quand on prie le soir, on ne peut pas dire *Kuaray*, mais *Nhamandu*²⁹⁴, qui est le même Dieu mais c'est son nom pour lui parler la nuit ». Adolfo Vera le confirme: « mon grand-père Inacio disait que ce soleil est comme une lanterne, *Kuaray* pouvait ainsi circuler avec cet éclairage, les autres Dieux n'y arrivaient pas ». Pour les Guarani, comme on l'a vu dans le chapitre sur la religion, il existe une ligne nord – sud qui divise le zénith en deux sections, celle de l'est, territoire de *Karai* (ou *Karai amba*); et celle de l'ouest, territoire sous la responsabilité de *Tupa* (ou *Tupa amba*). Dans un schéma tridimensionnel,

²⁹⁴ Rappelons que, comme on l'a vu précédemment, l'expression *nhamam* signifie « cercle » (Montoya, 1639/1876 : 242) et *nhamandu*, selon nos informateurs, « circuler ».

sur la terre et au centre, il y aurait *Jakaira amba* auprès de *Nhanderu amba*. Le cosmos Mbya est pratiquement divisé en trois domaines : 1- le ciel, lui-même sous-divisé en deux étages, dont le premier serait celui « qu'on peut voir » et le second « celui qui est juste au-dessus de celui qu'on peut voir », 2- la terre et 3- le monde souterrain. Il est important de souligner que, pour les Mbya, le monde aquatique est divisé en monde terrestre, englobant les océans et le monde souterrain comprenant les eaux des rivières et des lacs, dominés par d'innombrables entités protectrices²⁹⁵. Quant aux niveaux célestes, ils affirment que le premier niveau, « celui qu'on ne peut voir », est habité par *Nhanderu Tenondegua*, alors que le second est la demeure de *Jakaira*. Un vieux mbya déclare que l'expression *tatatchi* (ou *tatachina*), brouillard, est le deuxième nom de *Jakaira*, connu aussi sous le nom de *Nhandedjara yvy chim*, « propriétaire de la terre blanche ». Avec *Jacy*, ce Dieu est également responsable de la croissance des végétaux, car, selon les Mbya, « *Jakaira* doit aider *Jacy*, car parfois il ne va pas travailler ».

Quant aux phénomènes célestes, chez les anciens Tupinambas, l'éclipse lunaire signifiait la menace du jaguar primordial sur ce satellite (Métraux, 1979 : 35). Dans ces mythes, les *Apapokuva* parlaient aussi d'un jaguar céleste qui détruirait l'humanité, commençant par dévorer le soleil et la lune (Nimuendaju, 1987 : 63). Cadogan (1951 : 22) enregistra au début du siècle, chez les Guarani du Paraguay, la croyance en l'existence d'un grand jaguar céleste qui dévorerait la lune lors de certaines occasions. Nous avons retrouvé des affirmations semblables également chez les Mbya actuels du littoral. Montoya (1639/1985 : 53) signale que chez les anciens Guarani du Paraguay, pour bien savoir le temps de croissance des plantes, il fallait observer la lune et suivre la trajectoire des pléiades (voir aussi Lévi-Strauss, 1964). Selon ces Indiens, « le monde du dessous » est habité par des « êtres différents de ceux du haut ». Dans une version du mythe du feu, il existe des « êtres souterrains », les *kurupi* ou *kurupi rape*, qui gouverneraient la chasse (voir aussi Cadogan, 1955 : 7-8). Sur ce monde souterrain, Timoteo affirme: « sous cette terre il y a un autre monde, là-bas il y a un enfant appelé *kurupi*. Il sort toujours de *Yvy mbyte*, au Paraguay. Il ne fait pas de mal, il ne fait que tuer le bétail du fermier pour l'emmenner dans son trou ». Celso Aquiles (32 ans), du village de Bracui parle d'êtres terrestres qui habitent dans les cavernes et les troncs d'arbres:

Il y a le *Kaipora*, et quand l'homme le prend et le plante sans demander la permission à son esprit, il reste avec sa femme, il y a aussi le *Pytadjo va'i*, c'est comme un indien très laid, au

²⁹⁵ Cependant, il n'y a pas de consensus entre nos informateurs sur cette question, car certains considèrent le monde aquatique comme le quatrième niveau cosmique. L'un de nos informateurs dénomme *yvy'an dja* les esprits protecteurs des rivières et des lacs, soulignant que: « l'eau qui ruisselle sur la terre est différente de celle de la mer. C'est pour ça que ces esprits ne défendent que les rivières et les lacs; et *Karai* veille sur la mer ».

visage tourné vers l'arrière, il n'a pas d'orteils aux pieds et mange les gens. Autrefois il y avait le *Tchariam*, qui était l'adversaire de *Nhanderu*, depuis le début il ne fait que des mauvaises choses. Il raccompagnait toujours *Nhanderu*, il a fait des bambous avec des épines, *Nhanderu* a fait le miel, lui, il a fait l'abeille méchante. Il a fait tant de choses mauvaises que *Nhanderu* l'a tué. Mais encore aujourd'hui, dans la forêt, il y a beaucoup de fruits qu'on ne peut pas manger car c'est *Tchariam* qui les a faits.

Les Mbya croient aussi en l'existence d'êtres qui seraient différents des hommes, car selon eux, « ils sont moitié homme, moitié singe », dénommés *Avaruguai* (*ava*, « homme », *ruguai* ou *uguai*, « queue », c'est-à-dire, « hommes avec queue »), qui sont « comme les singes » car ils « ont une queue et habitent dans les arbres (voir aussi Schaden, 1963 : 90). Selon nos informateurs mbya, ce sont les ennemis des Guarani, car « ils mangent les personnes et sont comme des bêtes. Mais les Indiens méchants s'occupaient du *Kesuita*, qui connaît bien le langage de tous les Indiens et de toutes les bêtes, alors il peut les commander tous. Les *Kesuita* connaissent bien la terre et c'est pour ça qu'elle n'est pas encore finie, car nous, Guarani, on est encore ici, alors on va chez *Nhanderu* et on lui parle. C'est toujours lui qui envoie les *Kesuita* pour nous montrer le chemin, ils sont comme *Kuaray*, ils étaient sur cette terre depuis le début ». Les *Avaruguay* pourraient être l'antithèse du principe de l'humanité établi par *Kuaray* dans *teko*. Ces créatures mythiques symboliseraient ainsi d'autres groupes hostiles qui, selon les Mbya, auraient été pacifiés par les *Kesuita*. Darci Vera, cacique du village de Morro dos Cavalos, parle du rôle des cinq Dieux guarani, et de leur relation avec les trois domaines vus ci-dessus:

Kuaray vient tous les jours du haut pour rappeler à tous les Guarani le nom des bêtes, des oiseaux, des poissons, des abeilles, des fruits, tout. *Tupa* fait grandir les plantes, sans lui rien ne pousse sur la terre car c'est lui qui fait la pluie, et s'il ne pleut pas, tout meurt. *Jakaira* ne vient jamais sur terre, il reste au ciel à s'occuper de la *tatachina*, la fumée du petyngua de *Nhamandu*. En été, quand *Kuaray* sort de chez *Karai*, et quand il est presque en train d'arriver chez *Tupa*, le ciel devient tout rouge de fumée, c'est la *tatachina*, ça veut dire que le Dieu est en train de fumer. Aujourd'hui encore le Guarani voit le *tataendy* au ciel. Quand la porte du ciel s'ouvre, les enfants de *Karai Tenonde* entrent, puis elle se ferme et alors se passe le *tataendy*, en hiver il ne l'ouvre pas. L'année passée [1996], j'ai vu dans le ciel, mais en hiver le ciel est faible. Puis la porte de *Karai Tenondegua* s'ouvre et l'été commence. La porte de la maison de *Tupa* est toujours ouverte car s'il arrive quelque chose, il peut envoyer ses enfants *Tupa Mirim*, *Tupa Pyaguaçu*, ici, car ils sont ses *sondaro*. *Kuaray* est comme *Nhanderu Tenondegua*, il est toujours dans le ciel.

Quant à la nomenclature concernant les positions occupées par le soleil, Darcy et Timoteo affirment que le mot *ara mbyte*, signifie « milieu du ciel », « midi », ou *ywa pyté*, « maison de *Nhanderu* »; *oikea re*, « la direction vers ou va le soleil », ou « ouest »; *ouare*, « d'où vient le soleil, est »; et *puku* ou *pukua katy*, « longue journée d'été »²⁹⁶. La chamane *Para'i*, épouse du cacique Augusto da Silva

²⁹⁶ Ces informateurs affirment encore que *ra anga'a* ou *Kuaray'i*, signifie « horloge » et *Kuaray'am*, «

du village de Massiambu, parle aussi de la localisation des Dieux par rapport au mouvement solaire :

Le ciel vient tous les jours en train par la route, transportant *Tupa*, *Jakaira*, *Karai*, ses passagers, qui sont toujours en train de se visiter. C'est comme ici sur la terre, nous sommes toujours en train de voyager, emportant quelque chose à la famille dans l'autre village. Au centre du ciel se trouvent *Jakaira* et *Nhanderu Tenonde* qui veille sur tout, car il est le commandant. Nous savons que le monde reste toujours arrêté pendant que le soleil voyage de la mer à la terre. Alors le soleil vient avec la *djitchaka*, cette lumière qui illumine la terre maintenant, là-bas d'où commence *Karai* vers *Tupa*, illuminant tout le ciel et nous montrant *Yvy dju*. Quand il s'en va, il n'illumine que *nhanderu yvy mara ey*, sa ville, pendant ça tout reste sombre ici. Le lendemain, il vient à nouveau car ce monde-ci est rond et tourne. Il y a des Blancs qui disent que l'Indien est bête, mais ils pensent que la terre ne tourne pas, mais on sait bien qu'elle tourne, on ne le voit pas parce qu'elle est très grande. Quand on est dans le train, on ne connaît pas très bien sa taille. Tous les jours, le soleil va à *Yvy mara ey*, par l'autre côté de la terre, puis il revient par le côté de *Yvy dju*. Il va toujours chez son père, il y reste un peu, prend du l'herbe mate et s'en va. A midi pile, il en prend un autre à *yvy mbyte*, au centre du ciel. Quand *Kuaray* est à *Yvy dju*, *Jacy* est dans le ciel car c'est la nuit. Mais quand *Kuaray* est dans le ciel, *Jacy* est déjà parti à *Yvy dju*, mais ils se retrouvent à mi-chemin pour bavarder. C'est exactement comme on fait ici sur la terre.

En confirmant les témoignages précédents, Leonardo Vera parle de la relation entre cosmologie, parenté et les règles du mariage:

Chaque époque de l'année, *Kuaray* prend une route différente, c'est pour ça que la journée est plus courte ou plus longue, parce que d'un côté le ciel est plus proche, mais de l'autre il est plus loin. En été, il passe bien au milieu du soleil où la route est plus longue. En hiver, il passe par le coin, où la route est plus courte, alors ça va plus vite et la journée est moins longue. Il ne transporte pas que son train et ses frères *Tupa* et *Karai*, *Kuaray* emmène aussi les fils et les filles de *Karai*, avec leurs maris et leurs épouses pour visiter *Tupa*, leur beau-père. Mais quand il revient de l'autre côté de la terre, il fait le contraire, il emmène les fils de *Tupa* pour visiter leur beau-père *Karai*. Et ça c'est parce que les enfants de *Karai* se sont mariés avec ceux de *Tupa*, et ceux-ci avec les enfants de *Karai*. Alors les fils de *Karai* vont toujours avec leurs femmes visiter leur beau-père, après c'est le contraire, c'est une seule famille. Alors *Kuaray* emmène toujours ces passagers dans son train pour visiter la famille.

Ces Guarani associent leurs déplacements de populations aux mouvements du soleil, qui, pour eux, a primauté sur la lune. Selon eux, le Soleil, placé et gouvernant en « proue » d'un train (comme une pirogue - voir Lévi-Strauss, 1968 : 120), transporte les Dieux *Jakaira*, *Karai* et *Tupa*, qui voyagent pour rendre visite à leurs beaux-parents. Comme dans la genèse mbya où *Nhanderu Tenondegua* est illuminé par la lumière qui vient de son coeur, la lumière du train vient du coeur de *Kuaray*, le soleil. *Jakaira* rend visite à ses beaux parents qui demeurent à l'ouest ou à l'est (rappelons que les fils de *Jakaira* peuvent épouser ceux de *Kuaray*, *Karai*-est et *Tupa*-ouest); *Karai* visite l'ouest où habitent ses beaux parents *Tupa Ru Ete* et *Tupa Cy Ete* (respectivement, le père et la mère des *ne'eng*, les

paroles-âmes des Guarani qui s'appellent *Vera* ou *Para*); ou le centre du ciel où habite *Jakaira Ru Ete*, *Jakaira Cy Ete* (les parents des esprits des femmes guarani qui s'appellent *Yva*). A son tour, *Tupa* visite ses beaux parents *Karai Ru Ete* et *Karai Cy Ete* (les pères des hommes appelés *Karai* et des femmes appelées *Keretchu*) à l'est ou au centre du ciel. Lévi-Strauss (1968 : 120), souligne que ce ne sont pas les astres eux-mêmes qui voyagent: « le démiurge et ses serviteurs vont les quérir à l'est pour le bien de l'humanité ».

Selon les Guarani, *Yvy mara ey* est situé à *mbyte*, au centre du ciel; mais aussi à l'orient, c'est-à-dire du côté d'où vient *Kuaray*. Lorsque nous avons interrogé une vieille chamane (qui n'a pas voulu être identifiée) sur la localisation exacte de la maison de *Nhanderu Tenonde*, elle répondit : « Tu ne comprends pas parce que tu oublies que, si la terre est ronde, *Yvy mara ey* est tout autour de la terre! Alors la maison de *Nhanderu* est tout, tous les côtés de la terre ». Timoteo ajouta: « toute la terre est une île, Brésil, Paraguay, Argentine, Pérou, car autour de tout cela il y a la mer. Le côté de *Tupa* est l'ouest, de *Karai*, l'est, au milieu il y a la ligne qui divise. Mais *Nhanderu Mirim* vient du côté de *Tupa* et va vers du côté de *Karai*, qui est là jour et nuit pour veiller sur la mer. C'est pour cela que la mer ne vient pas sur la terre, s'il ne veillait pas, toute la ville irait sous la mer et tout serait fini ». Nous avons aussi demandé à Timoteo pourquoi dans certains villages que nous avons visités la porte de l'*opy* était orientée vers l'occident (côté de *Tupa*), alors que dans presque tous les autres elle est orientée vers l'orient (côté de *Karai*), selon lui:

Il y a des villages qui n'ont pas encore changé, mais maintenant la porte de l'*opy* est orientée vers le côté de *Karai*, car quand nous avons commencé à prier pour *Nhanderu Tenondegua*, on se tournait vers *Tupa*. Mais ensuite nous l'avons orientée vers *Karai*, face à la mer. Autrefois c'était le contraire, la porte de l'*opy* était du côté de *Tupa*, mais après ça a changé. Et ça parce que *Tupa* a occupé la place de *Karai* qui ne voulait plus s'occuper de la terre, car elle est très sale, alors il a décidé de tout brûler. Mais *Tupa*, qui aime beaucoup ses enfants, a demandé à *Karai* de ne pas en finir avec tout car il n'aurait plus sa place. Alors, nous, Mbya, on doit prier aussi pour *Karai*, qui n'est plus sur la terre, car on ne peut pas oublier le Dieu. *Tupa*, lui, il est ici toute la journée. Le matin, *Kuaray* illumine une porte, en fin d'après-midi il illumine l'autre porte. Alors, quand l'*opygua* prie, il doit toujours se tourner vers le soleil.

L'*opy* possède une organisation précise en fonction des points cardinaux, la position de sa porte est déterminée par la localisation de la mer. Ainsi la maison des prières obéit des coordonnées établies dans les mythes cosmologiques guarani, car « c'est de la mer que *Kuaray* vient, et c'est vers la mer que *Nhanderu Mirim* chemine, c'est pour arriver au bord de mer », dit Timoteo. Pour comprendre le point de vue de Timoteo sur l'inversion de la position des portes de l'*opy*, Lévi-Strauss (1968 : 120) souligne la croyance chez les peuples de l'Amérique du Sud, pour lesquels, autrefois, les points cardinaux étaient inversés, avant que l'est n'ait pris la place de l'ouest et réciproquement. (voir le

schéma cosmologique dans la prochaine page)

Comme nous l'avons vu ci-dessus, selon le récit, le mythe cosmogonique ou de la création *Yvy Tenonde*, la première terre, est inclus dans le mythe des frères ou de la création de *Yvy pya'u*. Dans un de ses récits, Timoteo Karai parle de la création du cosmos de façon très similaire à la version de Thevet et Cadogan; et de l'éventuelle destruction de cette terre actuelle:

Entre *Yvy Pyau* et *Yvy Tenonde*, il existerait sept mondes, avec des gens et des bêtes. A *Yvy Tenonde* toutes les bêtes parlaient, aujourd'hui on ne comprend presque pas leur langue. Les premières bêtes de *Yvy Tenonde* étaient le *kuy kuy'i* qui est le *Tatu'i* et le *Maino'i*, qui est le « Colibri ». Ensuite vint le *Inanbu pororo'i*, une sorte de *Inambuzinho* [*Crypturellus tataupa*, *Crypturellus obsoletus*] et les autres... Les bêtes d'aujourd'hui sont de *Yvy Pyau*, qui est cette terre où nous vivons maintenant. D'abord ce fut *Nhanderu Tenondegua* qui créa tout, il fit tout à *Yvy Tenonde*, mais alors il y eut le feu et la pluie forte et cela finit. Après que la première terre fut détruite, *Kuaray*, le fils du Dieu, fit à nouveau *Yvy Pyau*, c'est pour cela qu'il est *Papa Mirim*, et *Tenondegua*, le père de *Kuaray*, est *Papa Yçapi*, c'est vraiment son nom à lui. C'est *Kuaray* qui créa alors tout de nouveau et donna les noms aux forêts, aux arbres, aux fruits, aux pierres, aux bêtes, aux poissons et ensuite il nous les apprit tous. Il montra aussi la différence entre les herbes pour faire des médicaments, il nous montra la façon de les planter, tout. Maintenant cette terre va durer deux mille ans, jusque en 2007, car elle est plus forte que *Yvy Tenonde* qui n'a duré que 1000 ans. La pierre est l'os de la terre, il y a des endroits où il n'y a plus d'os, alors tout tombe, il n'y a plus de force, s'il n'y a plus de pierre, ni de forêts, alors ça ne dure plus, tout tombe, s'il n'y a que des villes, sans forêt, alors tout finit. Mais quand ce monde finira, *Kuaray* va tout recommencer.

En partant du mythe des Jumeaux (version 2), le chamane chiripa *Djedjuko* nous parle de la création des animaux et de l'origine de la mort, où l'on aperçoit en plusieurs points quelques thèmes bibliques:

Coati, c'est le seul animal que le Dieu n'a pas fait, il est né du cèdre, c'est pour ça que son nez ressemble au fruit du cèdre. La première bête que le Dieu a faite, c'est le serpent *jararaca* d'autrefois, le plus grand serpent c'est *Anham* qui l'a fait pour nous leurrer. A cette époque, *Nhanderu* avait un fils et une fille, il a dit qu'il y avait des fruits très bons qu'on ne pouvait pas manger parce que c'était de *Anham*. Mais ils en mangèrent, alors *Nhanderu* les envoya dans la forêt pour se transformer en *mbo'i* [serpent]. Alors ils dirent à *Nhanderu* que l'un des enfants allait tuer l'autre, mais *Nhanderu* dit que cela se passerait seulement s'il le permettait. C'est pour cela qu'aujourd'hui il y en a qui meurent et d'autres non. Dieu s'occupe toujours de l'homme et de la forêt, si non tout est fini.

Timoteo parle du rôle de chaque Dieu dans l'équilibre cosmologique, montrant aussi la relation entre l'homme et la nature:

Les *nhande rekoram idjypy ague*, nos histoires, montrent que c'est *Karai* qui s'occupe de la mer, veillant à ce qu'elle ne monte pas, et il habite à la mer. De l'autre côté, au Paraguay, c'est *Tupa* qui s'occupe de la forêt. Il montre aussi que tout dans le monde a *yvyranhe'eng*, l'esprit de la pierre, de l'arbre, de la montagne... ils sont envoyés par les Dieux. L'esprit maître des pierres s'appelle *yvy'amdja'* ou *'itadja*, il peut faire le bien ou le mal, ça dépend de la

personne. Il peut jeter des pierres qui entrent dans le corps de quelqu'un, alors seul le *opygua* peut les retirer, soufflant de la fumée et extrayant la pierre par la bouche, il connaît l'esprit de chaque chose de la terre. C'est pour ça que les plus âgés doivent apprendre aux enfants qu'ils ne peuvent pas sortir sans prévenir, autrement ils deviennent malades. Si on n'explique pas le *rekoram* aux plus jeunes de 5 ou 6 ans, ils ne connaîtront que le *jurua reko*, qui est le système des Blancs. Quand ils savent le *jurua reko*, on leur explique le *nhande reko* mais il n'apprend plus. Dans le village, il y a toujours le *sondaro* avec *ppygua* qui reste à la porte veillant à ce qu'aucun esprit du mal, *mbogua*, ne rentre. Pour couper le bois, prendre quelque chose de la forêt, nous, Guarani, on doit toujours demander d'abord à *Kuaray*, puis à l'esprit de cette chose. C'est seulement après qu'on peut couper, c'est pour ça que le Guarani ne vend jamais de bois, le Dieu n'aime pas. Au printemps, les bêtes et les arbres sont comme une femme enceinte, ils vont avoir un enfant, alors on ne peut pas couper, car on doit d'abord laisser naître les enfants, puis les laisser grandir.

Souvent considérés comme pessimistes dans la littérature spécialisée, les Mbya démontrent cependant une conception cyclique du temps, qui selon eux, est circulaire comme la forme de la terre, et ils proclament la fin des temps, qui ensuite sera suivi d'une nouvelle ère:

En l'an 2000, tout va finir, dans 4 ou 7 ans, ce sera la fin, ça va durer seulement jusqu'à 2007. Le Dieu va envoyer *Tupa* et *Karai* qui iront tout détruire, alors il pleuvra pendant trois mois, la mer viendra et il y aura de l'eau partout. Mais il enverra aussi le feu, car là-bas à Rio de Janeiro, il y a même cette usine de feu ²⁹⁷. Alors en 2006, il ne pleuvra plus, tout sera sec, il n'y aura plus de plantes ni de bêtes, rien. Les personnes souffriront beaucoup, ensuite toute la terre brûlera et tous mourront, l'argent ne servira à rien. Mais nous n'avons pas peur, car si le Dieu ne le veut pas, il n'y a aucun danger, rien de mal ne se passera pour ceux qui prient beaucoup. Après, le Dieu va tout nettoyer, la terre va se renouveler et les Guarani vont vivre à nouveau.

Afonso Karai Tukumbo parle de la fin du monde comme conséquence du mauvais usage de la terre et de la pollution de l'environnement: « le Dieu a dit que ce monde ne va pas terminer, il va se renouveler. Il va enlever 20 mètres de mauvaise terre, qui est vieille, parce qu'il y a trop de gens, trop de bêtes, il y a des arbres morts enterrés qui abîment la terre. Pour *Nhanderu Tenondegua*, le Jurua a laissé cette terre très sale. Dans l'avenir, *Jakaira* va fumer son *petyngua* et va assombrir tout avec *tatachina*, « la fumée ». Ça c'est parce que *Nhanderu* a dit que ce monde doit durer deux mille ans, et ce temps s'épuise, après il va venir pour tout rénover ». Cette façon cyclique d'envisager le monde et la correspondance entre temps et espace apparaît clairement dans les histoires du *Kesuita*, que nous pourrions appeler « mythe-du-mythe », c'est-à-dire, un récit explicatif produit par les individus à partir de la transformation d'un autre mythe. Dans le cas de *Nhanderu Mirim*, cet autre mythe serait le cycle des frères. Pour les Mbya, le mythe de *Nhanderu Mirim* serait situé dans les connaissances pratiques et associé aux déplacements de populations guarani. Enfin, la relation indirecte entre instance mythique et pratique est démontrée ici à travers les transformations produites

²⁹⁷ Dans des études précédentes (Litaiff, 1996 : 117), nous avons enregistré le même souci chez les Mbya du village de Bracui, dans l'état de Rio de Janeiro, située à 250 km des usines nucléaires de Angra I et II.

à un niveau socio-communicationnel, c'est-à-dire par la triangulation du sens du mythe au sein de la société en question. Selon Peirce, les croyances collectives comme celle de *Nhanderu Mirim* sont situées à la base des habitudes ou *teko* qui, à leur tour, sont génératrices d'action.

La conception de mythe en tant que connaissance pratique et sa transmission entre les générations a été fortement commentée et discutée par les Mbya. Leonardo Vera Tupa affirme: « c'est avec les plus âgés que j'ai appris tout ce que je sais, toute la sagesse vient des aînés. Alors je cherche à écouter ces histoires. Cela nous aide beaucoup dans notre vie, on se soucie plus de notre communauté, de notre culture. On en a besoin car avec ça on connaît l'histoire et la tradition du commencement de notre culture ». Ainsi, face aux contacts actuels et constants avec la société des Blancs des entourages et des problèmes qui en découlent, la connaissance pratique et théorique des mythes devient fondamentale. Dans cette conjoncture, le comportement des héros mythiques a de plus en plus un caractère exemplaire pour les Mbya. Lorsque nous avons demandé à Leonardo comment se fait cette orientation à partir des mythes, il nous a répondu:

Par exemple, ici dans le monde il y a une partie de nos gens qui font beaucoup de fautes, alors Jacy nous montre qu'on n'est pas Dieu, qu'on n'est plus parfaits. C'est lui qui a commencé cette tradition de la faute chez nous. Il est donc nécessaire de connaître ces histoires car cela concerne notre vie. Mais notre culture n'est pas seulement le passé, car on fait des efforts pour vivre encore une partie. Nous en avons besoin car notre vie, notre compréhension du monde est différente de celle des Blancs et des autres Indiens, alors on doit vivre cela, ce n'est pas quelque chose qui doit rester seulement dans la tête. Pour l'Indien, c'est important de connaître l'origine de *teko marakatu*, pour ne pas perdre son système et maintenir sa communauté unie. Lorsque les plus jeunes se mêlent aux choses modernes des Blancs, ils ne comprennent plus leurs aînés, qui voient les choses d'une autre façon. Alors ils pensent que le *nhande reko* n'est plus nécessaire. Aujourd'hui, de plus en plus, je vois qu'on vit dans cela et qu'on ne peut pas en sortir, notre parler et notre façon d'être et de faire les choses viennent de *nhande rekoram idyjpy*, l'histoire de notre origine.

Après avoir écouté ces mots, le Mbya Luis Eusebio affirme qu'actuellement on doit insister davantage sur la transmission de ces connaissances aux nouvelles générations:

Nous sommes déjà peu nombreux, le temps passe et les plus âgés meurent. Alors on doit passer ces histoires, ces informations, tant qu'on a le temps. Alors tout le monde peut savoir ce qu'il y avait avant dans le monde, comment il a commencé, tout le monde doit savoir ça pour pouvoir vivre correctement. » Notre informateur dit que pour eux, apprendre ces histoires, c'est comme les Blancs qui vont à l'école: Les aînés racontent ces histoires pour conseiller les plus jeunes sur ce qui est le plus important, l'usage de notre système, la langue, tout. Le cacique, le professeur du village, les *opygua*, tout le monde croit que c'est beaucoup mieux de faire du bouche à oreille, mais le Blanc ne respecte que ce qui est écrit. Alors ils ne s'intéressent pas à connaître l'histoire du passé des ancêtres dans la tête, car pour les mémoriser, c'est pas facile du tout. Il faut avoir beaucoup de temps, de tranquillité. Mais ces histoires aident beaucoup les personnes à faire des choses pendant la journée, elles orientent bien les plus jeunes. Le Mbya est comme ça, il aime connaître l'histoire de notre passé pour avoir les choses toujours bien vivantes. C'est comme le train qui glisse sur les rails, il doit les suivre, avec les Guarani c'est la même chose, on doit suivre notre histoire pour ne pas se perdre et savoir de quoi est fait

notre monde. Car si on sait cela, on sait toujours ce qu'on doit faire. Alors le Dieu nous aide, et ainsi nous aurons toujours la vie, la force, la santé, on sera toujours encouragés, avec la famille, on saura toujours parler avec les Blancs, tout ça vient de la force de Nhanderu. Si personne ne raconte l'histoire, tous oublient tout et ne font plus rien, car on ne peut pas bien faire si on ne connaît pas le passé, dans ce cas, le monde finit. C'est pour ça qu'on doit prier aussi, sans prière on ne peut pas vivre dans ce monde, c'est Kuaray lui-même qui nous l'a dit. Quand on prie, on se souvient toujours de ces histoires, et on répète beaucoup le nom de celui qui a créé le monde, la nation guarani, celui qui est le maître de cette terre, celui qui a envoyé le peuple ici. Nhanderu, qui a envoyé notre peuple sur cette terre, défend le peuple de tous les maux, alors on lui demande de nous orienter, c'est pour ça qu'on répète le *nhande rekoram idjypy*.

Pour les Mbya, le mythe ne constitue pas qu'une simple évocation d'un passé distant, c'est aussi une réflexion sur la réalité présente à partir de la considération d'une origine en commun qui vise à justifier et à orienter la réalité empirique liée à des questions socio-environnementales. Le cacique Jorge Karai du village mbya de l'île de Cotinga fait un témoignage sur la question de la relation entre les mythes guarani et les pratiques sociales et individuelles:

Le *nhande rekoram* est le motif le plus important que l'on a pour affronter nos problèmes actuels. S'il n'existait pas, la société tendrait à se diviser et à disparaître. Ce sont donc ces histoires qui fortifient notre union. Tous les Indiens savent que ces histoires existent, mais il y en a qui ne savent pas comment les raconter. Pour la plupart d'entre eux, ces histoires parlent du passé, ils les connaissent mais ne font pas d'efforts pour les comprendre, alors ils ne font que pratiquer. L'objectif principal de ces histoires est donc de montrer comment on peut vivre en communauté harmonieusement, avec la famille et la nature. C'est pour cela que les enfants Mbya ne maltraitent leurs frères cadets, ni les bêtes, ni les plantes. Quand nous allons dans la forêt, nous respectons beaucoup la nature, on ne coupe pas n'importe quoi, on ne blesse pas les arbres comme le font les Jurua, car toutes ces choses sont dans nos histoires.

Notre informateur compare leurs pratiques et le mythe des frères faisant des commentaires sur quelques épisodes de ce récit:

Lorsque Kuaray aide Jacy, à vrai dire il lui montre comment sera le monde à partir de ce moment. Nhandecy a commis une faute parce qu'elle était quelqu'un comme les autres, mais elle était la femme de Nhanderu. Alors le Dieu lui a donné une chance d'avoir aguije, « l'éternité », disant, « si tu suis toutes mes indications, tu arriveras chez moi ». Il voulait voir comment elle se comportait, si même dans cette situation elle se souviendrait des choses que Dieu avait dites. Mais elle a oublié et s'est mise en colère, alors Kuaray qui était dans son ventre et lui montrait le bon chemin, ne lui a plus parlé, et elle a continué. Nhandecy a pensé alors que malgré ça elle pouvait trouver le bon chemin, mais elle avait tort. C'est à partir de cette faute que notre histoire a commencé.

Selon Jorge Karai, le chemin que les Guarani parcourent est plein d'épreuves, où la faute entraîne l'échec de la recherche de *Yvy mara ey*. Le vieux cacique continue son récit reliant le mythe aux questions religieuses:

Cette histoire est très importante, surtout pour que ceux qui écoutent soient toujours en bonne santé. Ça c'est parce que si on s'en souvient de là-haut, on ne tombe jamais malade et on vit toujours joyeusement. *Nhanderu* ne s'occupe pas de ceux qui ne connaissent pas ses paroles, alors ils meurent parce qu'ils oublient et ne croient pas en lui. C'est ce qui s'est passé avec *Nhandecy*, car elle était moitié Dieu, moitié humaine. Alors le Dieu nous a laissés ici sur la terre pour qu'on se souvienne toujours de lui.

C'est donc à travers les mythes que les Indiens se souviennent des préceptes de *Nhanderu*. Quant à la préservation de la mémoire collective, le cacique Jorge associe le mythe à l'écriture, le définissant comme l'attitude de « garder dans la mémoire »: « Aux autres nations, le Dieu a laissé l'écriture, les livres. Mais à nous, il nous a laissé l'aîné qui raconte les histoires au plus jeune, pour qu'il s'en souvienne. On grandit en écoutant et en pratiquant ces choses: 'ne faire de mal à personne, ne pas faire de mal à la terre'. C'est *Kuaray* qui nous a laissés dans ce monde avec tout ce qu'il a, ça c'est le plus important. C'est lui qui a tout créé, c'est lui qui a laissé ce morceau de forêt pour qu'on y vive, les fruits, les bêtes, car lui aussi est déjà venu dans ce monde ». A ce moment du récit, notre informateur commente le mythe des frères, puis parle des quatre Dieux, montrant la direction de sa demeure, en disant: « pour ne pas rester seul sur la terre, *Kuaray* a fait *Jacy*, son frère, c'est lui qui l'a fait et qui lui a appris le *nhande reko*, ensuite il nous l'a appris à nous. C'est pour ça que nous savons que *Yvy dju*, c'est comme ici, si nous avons la ville ici, là bas il y a *Nhanderu Kuaray ava epy retam*, *Nhanderu Tupa ava epy retam*, *Nhanderu Karai ava epy retam* *Nhanderu Jakaira ava epy retam*, qui sont les villes des Dieux. Je sais tout ça car je suis *opygua* et j'y suis allé ». Le vieux mbya achève en parlant de la responsabilité du chamane non seulement en tant que guérisseur mais en tant qu'un des principaux traducteurs de la « volonté de *Nhanderu* », dont le mythe en est la manifestation la plus directe. Les principes du *teko* sont perçus par les Mbya comme quelque chose d'inachevé, devant toujours être refaits et/ou actualisés à travers la pratique, constituant ainsi une « balise » d'actions sociales et individuelles.

Le cacique mbya Adolfo Vera, du village de Rio Silveira parle des dispositifs de contrôle des attitudes individuelles, affirmant que: « même si on ne sait pas parler du *Nhande rekoram idjypy*, on le suit, car les plus jeunes imitent toujours les plus âgés, le frère, le père, la mère, le grand-père. Les plus âgés connaissent très bien le *nhande reko*, alors on le suit car on écoute ces histoires depuis tout petits, des plus âgés et des *opygua*, *Karai*, *Yvyra'i dja*. Ils nous disent comment suivre notre système. Ceux qui ne suivent pas leurs aînés, qui ne veulent vraiment pas les suivre, qui se marient avec des Blancs, ils doivent quitter le village et finissent par mourir ». Pendant notre séjour dans les villages mbya, nous avons observé quelques cas de personnes qui ont été expulsées pour avoir bu des boissons alcoolisées, s'être disputé en couple ou entre voisins, s'être marié avec des individus

d'autres ethnies, ou avoir utilisé ou répandu les coutumes des Blancs dans la communauté, comme « la musique ou la nourriture du Blanc », l'électricité, etc. La possibilité de renforcer le côté guarani dépend de l'histoire personnelle ou de l'intérêt de la famille de l'individu et/ou de la capacité des leaders à maintenir la force de cohésion (ou force centrifuge) et par conséquent, l'union de la communauté, en résolvant des problèmes internes (individuels et familiaux) et externes (comme le manque de terres), cherchant à amoindrir les effets des influences des autres cultures sur le peuple guarani. Ce pouvoir ne dépend pratiquement que du prestige des chefs religieux et/ou politiques. Dans ce sens, les Mbya se comparent aux Chiripa: « ici parmi nos gens il y en a qui veulent suivre la règle du Jurua, et s'ils ne sont pas obligés de quitter le village, ils finissent par s'en aller. Mais il y a les jeunes qui suivent le Jurua, hésitent, se souviennent des paroles de leurs aînés et abandonnent le système des Blancs, alors ça change tout. Chez les Chiripa, c'est différent, ils quittent vraiment le système guarani ». Dans ce contexte, *teko* est constitué d'un ensemble de règles visant la standardisation de la vie pratique dans une réalité perçue par ces Indiens, constamment en transformation. La continuité du mode de vie guarani dépend alors des attitudes individuelles et collectives quotidiennes car malgré la rigidité de ses règles, tout est construit au fur et à mesure et peut être modifié à tout moment. En partant de l'observation directe et du discours natif, nous pourrions classer les attitudes des Mbya de la façon suivante: 1- ceux qui, basés sur le mythe, suivent *teko* – la plupart des enfants, des adultes, des vieillards, des caciques, tous les *opygua*, et une partie des adolescents; 2- ceux qui sont entre *teko katu* et *jurua teko*, le système du Blanc – quelques hommes adultes qui travaillent constamment hors du village, quelques familles nucléaires où la mère et le père considèrent l'assimilation inévitable et une partie des adolescents; 3- ceux qui ont été assimilés par la société qui les entoure, vivant selon « les habitudes des Blancs » ou d'autres Indiens – quelques femmes mariées à des Blancs²⁹⁸. En se référant plus explicitement à la relation entre le mythe et les pratiques mbya actuelles, Timoteo déclare:

Pour nous, tout a commencé au Paraguay, où le *nhande rekoram idypy* parle de ce temps. Autrefois tout était la même terre, Brésil, Argentine, Uruguay, mais le centre de la terre c'est au Paraguay, on habitait là-bas, en plein dans la forêt. Pour pouvoir continuer notre système, on doit vivre comme au début, planter, prier, faire la même chose. C'est le Dieu qui a raconté le début de notre système: d'abord il a fait le *mundeu*, il nous a appris à nous en servir, à appeler les oiseaux, il nous a appris le nom des bêtes, des bois, des fruits, tous les noms guarani, comment attraper les bêtes, comment planter, pêcher. Dans la religion, *Kuaray* s'appelle *Nhamandu Pa'i* car c'est lui qui a appris tout le système aux Guarani. C'est *Kuaray*

²⁹⁸ Selon les Mbya, le fruit de ces unions auraient « le sang empoisonné ». La plupart des individus et des groupes appartenant à cette catégorie « qui quittent le village ou n'y habitent plus ». Nous avons observé des cas intéressants où les enfants commencent à vivre avec la famille mbya proches (oncles, grands-parents, frères), en fonction de la mort des parents ou de la décision de ceux-ci d'aller vivre en dehors des village dans le système des Blancs. Dans ces cas, l'enfant est soit abandonné par les parents, soit la communauté les en éloigne.

aussi qui leur a appris à faire les paniers, la flèche, c'est lui qui a dit comment il fallait faire les choses, quelle bête on pouvait manger. Le Guarani n'est pas comme le Jurua, il ne sait pas écrire, alors il doit raconter ces histoires. Dans l'*opy*, *Nhanderu* ne nous parle qu'une fois par an, tous les 15 ou 16 janvier, quand c'est *Nhemongara'i*. C'était l'époque où *Nhanderu* a parlé à *Kuaray* quand il était encore dans le ventre de sa mère. Si on a besoin de quelque chose, d'un remède, si on a un problème, on doit rester deux ou trois jours dans l'*opy* à prier, alors il parle et on le sait. Moi, je prie depuis tout petit, le matin, le soir, il faut prier tranquillement, il faut avoir le cœur calme, alors *Nhanderu* vient et parle. Alors je demande qui va mourir, car il y a des petits enfants que le Dieu envoie pour venir rapidement sur la terre, pour voir ses parents et vite retourner. Quand la mère et le père ne prient pas, alors il envoie l'enfant et le reprend rapidement, pour leur montrer qu'ils doivent prier plus, qu'il faut se souvenir plus de lui, vivre plus dans le système, il montre le chemin comme il l'a fait avec *Kuaray*. Il écoute toujours les Mbya, c'est pour ça qu'on prie toujours pour tout le monde, Indiens, Blancs, c'est comme ça qu'on fait car c'est *Nhanderu* qui a créé tout le monde. Mais si un autre Indien, un Jurua, un soldat ou la police fait du mal à un Guarani, alors *Nhanderu* n'aime pas et demande à *Tupa* d'envoyer du vent, ou un tremblement de terre, de la pluie pour en finir avec la ville. C'est pour ça que quand il n'y aura plus de Guarani, la terre finira.

5.7 Sur la pensée mbya

Les Mbya utilisent l'expression *odjapy tchaka* pour dénommer l'acte de « penser », et le *nhama'e rive*, pour « ne pas penser », concept qui n'a pas encore été enregistré dans l'ethnologie spécialisée. Le *nhama'e rive* est une « technique » importante utilisée à plusieurs fins, notamment pour atteindre le *arandu ayvu ey*, la « connaissance sans paroles », c'est-à-dire « une compréhension non verbale du monde ». Selon le mbya Leonardo Gonçalves, ce serait l'état recherché durant les rituels de *poraei*, menant à l'extase, mais les individus plus âgés, les *opygua* et d'autres pratiquants de la religion collective peuvent provoquer cet état au moyen de certaines techniques occultes. Leonardo explique que cette expression signifie « rester immobile, à regarder, sans penser à rien », et il continue:

Les Guarani pratiquent cela pour récupérer de la fatigue mentale, car quand on est fatigué, qu'on a des douleurs dans le corps, il faut s'arrêter et se reposer. C'est la même chose qui se passe dans la tête, si elle est fatiguée, elle doit s'arrêter et se reposer. Les plus âgés et tous les *opygua* font ça pour *Nhanderu*. Il y a des vieux qui restent comme ça, sans penser à rien, toute la journée. Si quelqu'un lui demande ce qu'il fait, il dit qu'il est en train de penser à *Nhanderu*. *Imba'e reça'am poram'i*, c'est « penser à Dieu », avoir de bonnes pensées et être toujours joyeux. Cependant, il existe d'autres états mentaux qui seraient le contrepoint de ces premiers. *Naimba'e resa'aim* c'est quand quelqu'un a de mauvaises pensées, qu'on ne pense pas à *Nhanderu*, alors ça ce n'est pas bon car c'est la pensée de *Anham*. Mais le Guarani peut avoir aussi une pensée unique, c'est ce qu'on appelle *imba'e reça'am poram'i*. Cela arrive quand tous dans la communauté sont unis dans une seule pensée, alors c'est très bon. Mais aujourd'hui cela change car avec le Blanc, l'Indien pense beaucoup de choses différemment, à cause de la télévision, de la radio, ces choses-là. Autrefois les Guarani pensaient toujours la même chose, mais aujourd'hui je crois que seules les communautés mbya y arrivent. Les plus âgés sont ainsi, les plus jeunes, moins, car ils aiment les choses du Blanc. Quand ils deviennent plus vieux, cela peut changer, car ils commencent à valoriser plutôt le *nhande reko*. Je dis ça car quand je parle, en général le jeune n'arrive pas à comprendre le *nhande*

rekoram idjypy dans sa totalité. Malgré ça, tous les Guarani sont d'accord sur son importance, car toute la connaissance qu'on a vient de lui, le reste, c'est des choses des Jurua. Tout le monde, surtout les plus âgés qui veulent aller à la terre sacrée cherchent à suivre le *nhande rekoram idjypy*.

Leonardo déclare que les Mbya discriminent encore le *akam*, « pensée » dans le sens intellectuel; du *akam djapo*, « pensée du faire », bien entendu, ces deux types de pensée appartiennent à la catégorie *djapy tchaka*, « penser »: « Nous, Guarani, on a une pensée pour savoir faire les choses. Alors celui qui pense vraiment à *nhande reko*, il sait faire tout comme un pur Guarani et cette pensée est bonne. Le *akam djapo* existe pour que le Guarani sache comment planter correctement, comment s'occuper de la famille, de la femme, de l'enfant, du vieux, comment faire la maison, prier, tout, parce que le *nhande reko* a montré la façon correcte de faire les choses. La pensée qui n'est pas bonne ne mène à rien, elle se perd et on ne sait quoi faire. Mais la bonne pensée a une force, on fait tout bien dans la vie, la mauvaise pensée n'a pas de force, et on devient faible. » Notre informateur affirme encore que les deux pensées sont étroitement liées, et que ce n'est qu'au cours de son développement et des contacts constants avec les autres membres du groupe que les jeunes acquièrent la connaissance théorique-pratique du mythe car « pour connaître l'histoire de *Kuaray* et de *Jacy* on doit pratiquer *nhande reko*, vivant au village avec la famille ». Pour les Mbya, la pensée spéculative est toujours fondée sur les mythes, qui à leur tour visent à *teko*, les habitudes ou attitudes, « *Kuaray* a donné le *nhande reko* qui est tout pour nous, alors tout n'est qu'une seule chose, tout est *nhande reko* », affirment-ils²⁹⁹. Dans ce contexte, les actes pratiqués par les frères mythiques sont des étalons, ou des modèles où la société chercherait une mise à niveau (mesure) des actions individuelles et croyances collectives. Ainsi, *Yvy mara ey* est un catalyseur des pratiques comme celles des déplacements de population.

En conclusion: 1- Comme il n'existe pas de mythe spécifique de la Terre sans Mal, tous les mythes guarani qui, à leur tour forment une unité, seraient fondés sur ce que l'on pourrait appeler de « concept mythique de *Yvy mara ey* ». 2- Les conditions historiques, tout comme les conditions technologiques et écologiques, peuvent aussi faire en sorte que les mythes influencent les comportements pratiques des Indiens. 3- Selon nos données, la structure du mythe est constante pour toutes les communautés guarani, les différences étant dans le style de récit et dans la transformation

²⁹⁹ Un Mbya du Paraguay (1965) affirme que « les choses en leur totalité sont une ». D'après ces informations et l'analyse de la littérature, P. Clastres (1974 : 11) proclame donc le « monisme » de la pensée guarani.

d'éléments tels que personnages et objets, en fonction des contingences du milieu : « les histoires sont les mêmes pour tous les Mbya, ça change un petit peu au moment où on les raconte », dit Timoteo. 4- La compréhension des mythes guarani doit partir du contexte ethnographique et des commentaires que les informateurs font sur eux. Pour connaître leur signification, nous devons savoir quel application les Mbya en font. 5- L'utilisation des modèles pragmatiques se montrent plus adéquats pour l'analyse de ces mythes car le modèle structuraliste exclut le contexte d'énonciation ainsi que le rôle important de l'individu en tant que constructeur et rénovateur de ce discours. Ainsi, pour comprendre les vérités mythiques, il est nécessaire de plonger dans leur contexte socio-historique, cherchant leur logique et leur signification dans l'entente sociale. Toutefois ce point de vue ne disqualifie pas les autres. La relation entre l'ordre proposé par les mythes et la pratique n'est pas de représentation, mais causale. 6- Nous sommes d'accord avec J. Pouillon (1993 : 52) qui affirme que le mythe est un modèle opérateur pour penser, qui cherche à « fixer une structure permanente » et, nous l'ajoutons, les habitudes. En outre, les mythes envisagent la réalité de façon provisoire sur une base prétendument immuable. 7- À travers la métaphore des chemins, la pensée mbya établit la distinction entre le *nhande reko katu*, « les bonnes habitudes » et *teko jurua*, « les coutumes des hommes blancs », qui entraîneraient la fin de la société mbya. 8- Finalement, on peut constater que les Mbya possèdent des mythes dont les éléments ont pu se transmettre de génération en génération. Selon Lévi-Strauss (1968 : 224) le mythe « répond au besoin d'ajuster une image du monde pour la mettre en harmonie avec de nouvelles conditions de vie et de pensée ».

Dans ce long parcours de cinq cents ans de contacts violents avec la société blanche, les Mbya réussirent à arriver au bord de la mer, d'où ils avaient été expulsés autrefois. La certitude est donnée par la direction indiquée dans les mythes. La pratique préconisée par *teko* se montre efficace, aussi bien les Guarani que les chercheurs sont d'accord. Tout comme les rails qui conduisent sûrement le train des Dieux, croisant le zénith et guidé par *Kuaray*, « le soleil »; le chemin tracé par les règles de *nhande reko*, suivi par la plupart de ces Indiens, montre la possibilité de transcendance « par le haut » de la condition humaine mortelle. La croyance en *Yvy mara ey* est l'une des principales forces centrifuges qui animent l'esprit mbya, préservant la société unie et dynamique. Les innombrables histoires sur les divers *Nhanderu Mirim* qui circulent encore sur la terre prouvent leur authenticité.

* * *

Le Monde

Noms des esprits:
hommes: —
femmes: Jechuka (ou Jechuka)
Ara

Noms des esprits:
hommes: Kuaray
femmes: Ara'i, Yvai

Tupa Amba
("la terre de Tupa
est comme un miroir")
Noms des esprits:
hommes: Vera
femmes: Para

Karai Amba
("la terre de Karai est
jaune")
Noms des esprits:
hommes: Karai
femmes: Kerechu

Yvy Mara Ey

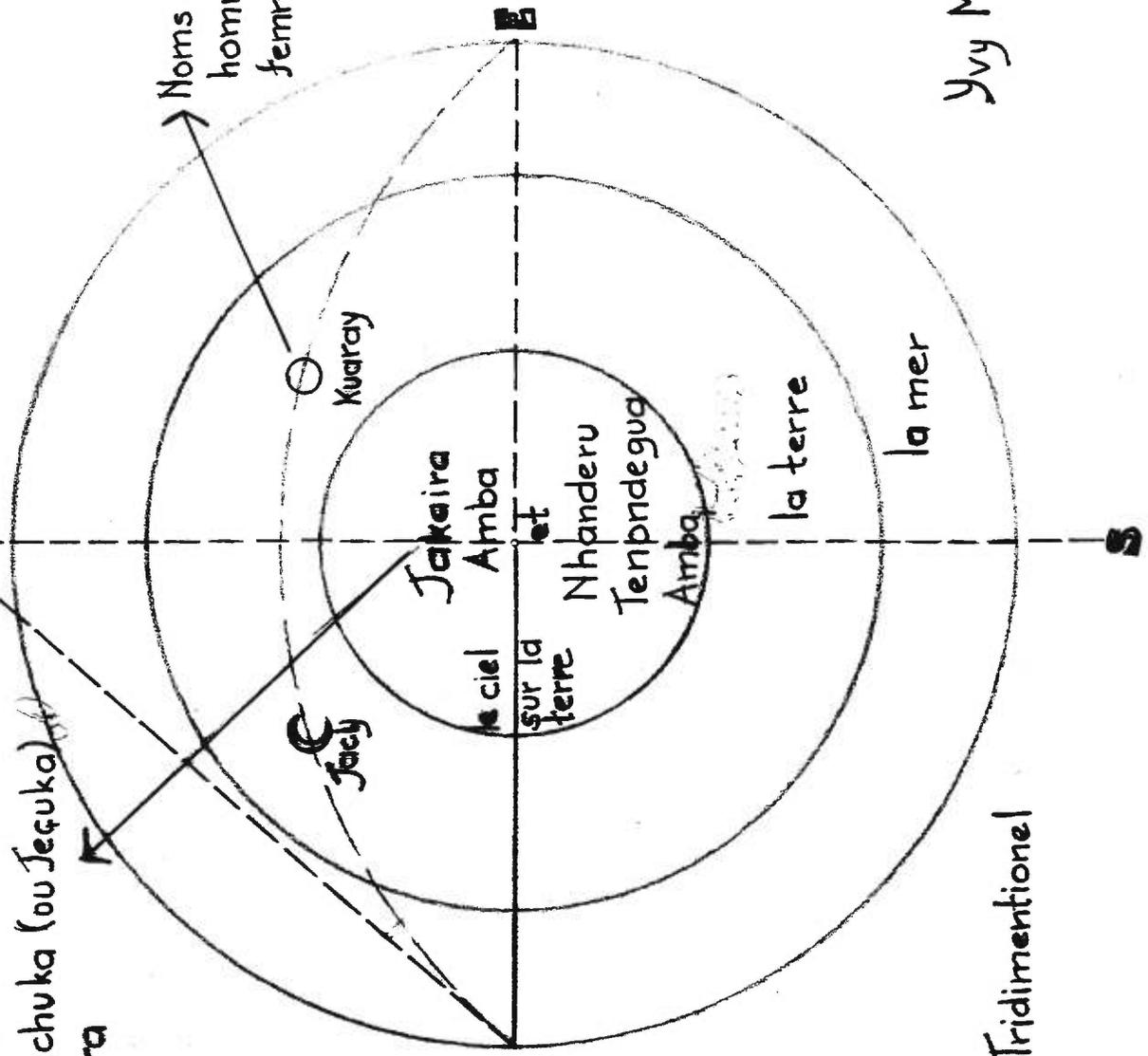


Figure 51.

Schéme Cosmologique Tridimensionnel
(Timóteo)

Hierarchie Cosmique des Dieux et des Esprits

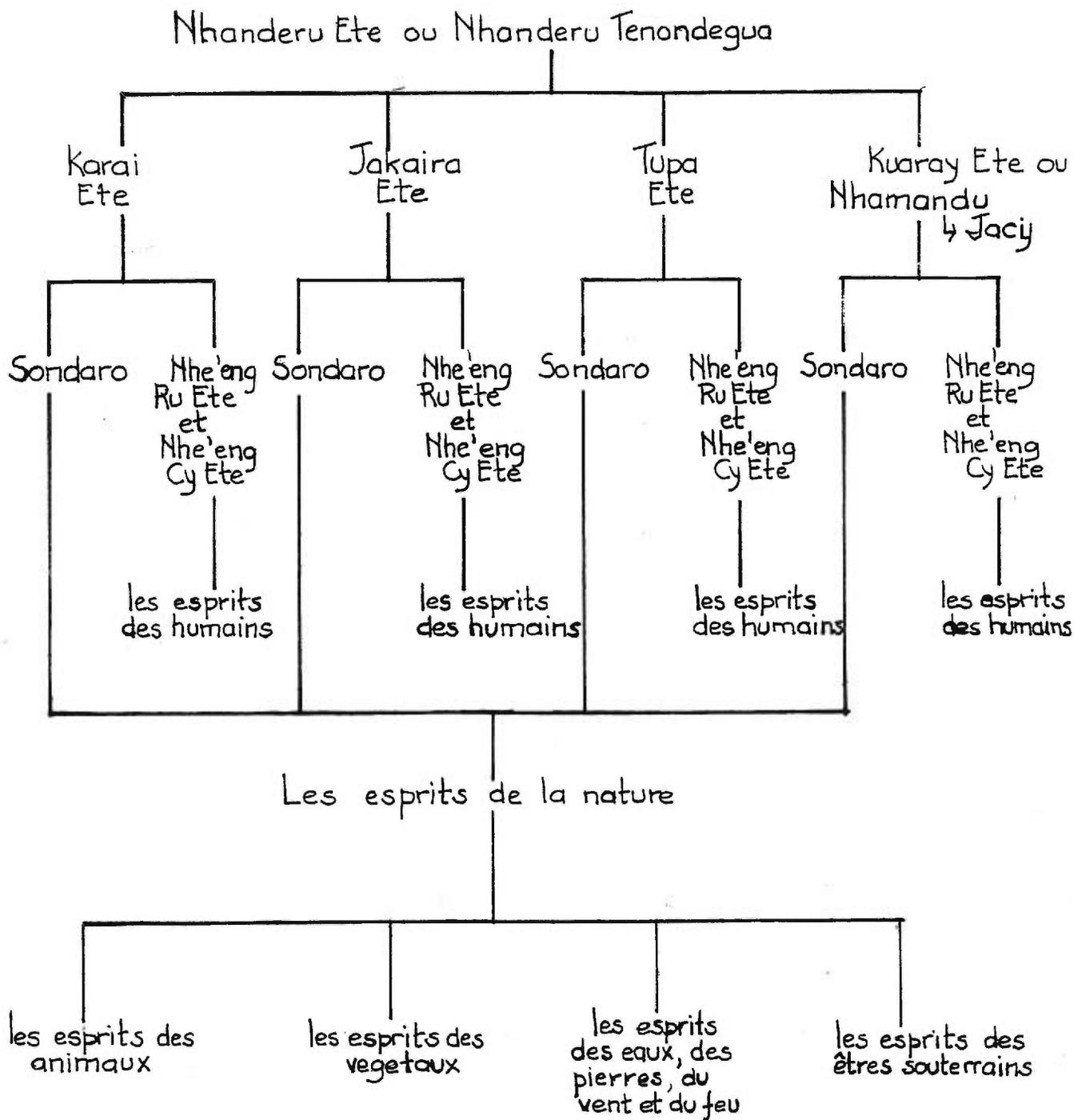


Figure 52.



Figure 53.

Nhemboaty guaçu - les débats sur les mythes



Figure 54. Un jeune homme apprend à son frère cadet à mettre le tetymakua, objet qui caractérise les Mbya.

Figure 55. Un jeune homme apprend à son frère cadet à faire l'artisanat

Chapitre VI. La mobilité guarani et la Terre sans Mal

Aujourd'hui il est de plus en plus difficile d'obtenir une terre pour faire *tekoa*. Malgré cela nous continuons à chercher un endroit pour vivre *nhande reko*. C'est pour cette raison que nous apprenons très tôt à marcher avec *Kuaray*, alors la route est notre maison. (Inacio Eusébio, village mbya de Bracui, 1990)

6.1 *Peaviru*, les chemins guarani

Les principaux facteurs qui provoquèrent la sortie des Guarani de l'ouest de l'Amérique du Sud en direction de la côte atlantique sont le manque de terres, la crainte imminente de la destruction du monde et la possibilité d'atteindre la Terre sans Mal. Selon les mythes, la destruction de cette terre, tout comme le fut la première, se passera lorsque le Créateur y mettra le feu, qui viendra de l'ouest, détruisant son support de bois et provoquant ainsi une grande inondation. Les Guarani associent ces cataclysmes surtout à la perte de leurs terres aux mains des colonisateurs européens, aux conflits armés comme les guerres, à l'esclavage et aux épidémies qui anéantirent leurs populations. Considérant alors que si le mal et la destruction proviennent de l'ouest, les Guarani se déplacent vers l'est jusqu'au littoral afin de traverser la grande mer pour atteindre *Yvy mara ey*. Lorsque les Portugais et les Espagnols arrivèrent en 1500 en Amérique du Sud, ils rencontrèrent une population tupi-guarani très inquiète de la présence de ces Européens. Cependant, comme nous l'avons déjà vu, même avant cette époque quelques *Karai* ou chamanes itinérants prêchaient dans les villages la nécessité d'abandonner ce monde mauvais et imparfait afin de rentrer dans la terre des Dieux immortels. Selon P. Clastres (1974 : 11), il s'agissait du phénomène des « migrations » qui lançaient des milliers d'Indiens sur le chemin de ces *Karai* à la recherche passionnée du « paradis ». L'auteur affirme que souvent ces déplacements se faisaient de l'ouest vers l'est, « vers la direction du lever du soleil et parfois en sens inverse, vers le coucher du soleil ». Après avoir établi leurs domaines, ces Guarani se déplaçaient à travers ces chemins connus, traversant certains territoires, les *guara*, où habitaient des groupes qui appartenaient à la même ethnie.

On a vu dans le chapitre consacré à l'histoire des Guarani que le gouverneur du Paraguay A. N. Cabeza de Vaca (1541/1980 : 142-143) suivit le même chemin utilisé par le voyageur portugais

Aleixo Garcia, pour atteindre la région du fleuve « Plata » (1516)³⁰⁰. Les Guarani avaient un système de routes qui reliaient leurs villages et qui traversaient les régions du Brésil méridional, le Paraguay, le nord de l'Argentine, la Bolivie orientale et l'Uruguay (où ils habitent encore), du littoral à l'intérieur de l'Amérique du Sud. Ce « chemin guarani » s'appelait *Ytabucu*, dénommé encore aujourd'hui *Itapucu*, « pierre haute »; ou *Peaviru*, « long chemin ». Guidé par des Indiens guarani, comme le fit Garcia, Cabeza de Vaca rentra par l'île de Sainte Catherine, au sud du Brésil, utilisant donc ces mêmes routes, pour explorer la province de « La Plata ». Avant son départ, il fit partir de cette île le facteur Pedro Dorantes, pour chercher ce chemin « par la terre ferme et pour explorer le pays... avec un certain nombre de chrétiens et d'Indiens qui devaient servir de guides dans cette expédition... Il ordonna de passer la rivière de *Ytabucu* ». C. de Vaca rencontra sur son chemin beaucoup de villages d'Indiens Guarani (*ibid.* : 147). Selon lui, ces Indiens allaient d'un village à l'autre pour annoncer la présence des Européens. Quand C. de Vaca arriva à Asunción au Paraguay, les Guarani l'avertirent qu'il existait un autre chemin par terre pour se rendre aux villages de l'intérieur (*ibid.* : 199), jusqu'aux Andes. Selon les Mbya actuels, ce chemin est le même utilisé par *Nhandecy* dans le mythe des frères, étant donné que ces routes peuvent être: 1- de dangereux passages où il faut toujours surmonter des épreuves, comme par exemple, le contact avec des Indiens ennemis; 2- des chemins étroits et bons indiqués par leurs Dieux qui mènent à la Terre sans Mal.

D'autres documents historiques du XVI^e siècle (B. Melia, 1987) confirment l'existence de ces chemins connus et préservés pendant des siècles par les Guarani³⁰¹, appelés aussi par les Indiens et les Blancs de « chemins de la mer », partant de divers points du littoral vers l'intérieur du sud et du sud-est de l'Amérique du Sud. Comme le confirme H. Staden (1557/1988 : 64-65): « Le chemin par terre vers Asunción (300 miles de la côte), partant de la région de Santa Catarina, fut suivi par Cabeza de Vaca, qui entra par le *Itapucu*. Selon Joao Sanches, « c'était un chemin très fréquenté au XVI^e siècle pour les relations entre le Brésil et le Paraguay³⁰² ». Ce document parle aussi de lieux où étaient situés d'anciens villages comme la ville de Itanhaem sur le littoral de São Paulo, qui sont aujourd'hui d'importants points de référence historique pour les Guarani. Dans une lettre datée de

³⁰⁰ W. Hanke (1939 : 243) déclare que lors de son voyage scientifique au Paraguay, les Indiens guarani étaient ses guides, car ils connaissaient très bien tous les chemins de la région. Larricq (1993 : 88) parle également de « trilos que salen de la aldea y que se bifurcan y multiplican en le interior » des forêts, liant des villages guarani très distants.

³⁰¹ L'Archéologie confirme que ces chemins furent construits par les *Itararé* les ancêtres des *Kaingang*, qui habitaient la région avant des Guarani (J. P. Brochado, 1989). Le chemin guarani de *Peaviru* s'étend sur 1600 kilomètres de terres brésiliennes, de la ville de Barra Velha, littoral nord de l'état de Santa Catarina; au Paraguay.

³⁰² Les colonisateurs entrèrent par le *Itapucu* jusqu'au fleuve *Ivai* par où ils descendirent jusqu'au fleuve Parana, puis continuèrent par terre jusqu'à Asunción, souligne encore l'auteur (*ibid.* : 138).

1553, le Portugais Joao Sanches rapporta sa rencontre avec Cabeza de Vaca, avec qui il voyageait à travers ces chemins, traversant le territoire des Guarani.

Nous avons vu que les chemins guarani constituent la preuve d'une profonde connaissance du territoire et un grand remaniement forestier et agricole car d'innombrables espèces végétales y étaient cultivées, permettant l'augmentation de la production alimentaire locale. En plus de constituer leur source d'alimentation, c'étaient aussi des points de chasse³⁰³. En analysant les rapports de voyage de Cabeza de Vaca et Staden, E. Gandia (Staden, *ibid.* : 57) confirme que les Karijo-guarani historiques, habitants du sud-est de l'Amérique du Sud étaient « **les gens qui marchaient le plus du Rio do Prata** ». Nous avons vu également dans le chapitre sur les villages guarani, qu'ils voyageaient sur ces routes, visitant leur famille habitant d'autres villages, renforçant ainsi des liens d'amitié et de coopération. A l'aide de messagers qui parcouraient la région, ils établissaient un réseau de communication qui les maintenait informés de la présence d'étrangers sur leur territoire. La nouvelle était alors rapidement diffusée dans tous les villages. Cette stratégie est encore très utilisée dans les villages mbya appartenant à un même *Guara*. (voir la carte du chemin du Peaviru dans la page suivante)

* * *

Comme nous l'avons vu précédemment, outre les récits mythiques et les « histoires de vie », les Mbya possèdent encore aujourd'hui un autre type de rapport qui traite de l'histoire ancienne et récente. Le vieux mbya Adolfo Vera, du village de Boa Esperança, parle de l'arrivée des Européens, des premières fuites guarani du littoral du Brésil (utilisant le *Itapucu*) et de la destruction de populations indigènes qui habitaient le littoral et l'intérieur de l'Amérique du Sud:

Le premier brésilien fut l'Indien, puis vint Pedro Alvares Cabral qui vint de loin, je ne sais pas de quel pays. Il arriva en disant qu'il avait découvert le Brésil, mais il a menti, nous, les Indiens guarani, nous étions déjà ici. Au Brésil, il existait déjà le Tupiniquim, Tupinamba, car tous les Indiens sont de vrais brésiliens, c'est seulement après que sont venus les Blancs qui voulaient en finir avec les Indiens. Mais grâce à Dieu, *Nhanderu Tenondegua* ne le permit pas, *Tupa* nous aida et nous laissa ici sur la terre qui lui appartient. Alors nous avons dû fuir du côté de *Tupa*. Malgré cela, des milliers d'Indiens moururent, massacrés par les civilisés qui voulaient en finir avec le restant des Indiens pour nous prendre nos terres, celles que Dieu nous donna. Puis vinrent les Espagnols de l'autre côté pour faire la guerre pour tuer encore quelques milliers de Guarani. Alors, depuis l'époque de Cabral, ces Indiens luttent pour

³⁰³ En ce qui concerne le mythe des frères, un informateur mbya affirme que le chemin parcouru par *Nhandecy* était bien connu par *Kuaray*, qui lui demandait des fleurs. Selon lui, cela prouve que le frère aîné « connaissait bien le chemin, alors il appelait la plante par son nom car il la connaissait ».

survivre sur un morceau de terre. Aujourd'hui nous ne voulons plus de querelles, nous n'avons jamais eu d'armes à feu, seulement la flèche pour chasser, pour survivre. Mais nous avons besoin d'au moins un petit morceau de terre et on doit la chercher. C'est pour ça que j'ai quitté le Rio Grande do Sul et que je suis venu ici dans le Espírito Santo. Ma vie a toujours été comme ça, sortir d'un endroit pour aller dans un autre, du Paraguay à la mer, du sud au nord, toujours en suivant les pas de *Nhanderu Mirim*. C'est lui qui nous montre le bon chemin, nous qui sommes les enfants cadets de *Kuaray*. Il sait car il est déjà allé à *Yvy mara ey*, c'est là que nous arriverons un jour.

Nous constatons ainsi la relation entre la situation actuelle, l'histoire récente et les anciens déplacements de population mbya. Domingos Karai, 38 ans, du village mbya de Bracui, parle d'un grand déplacement de Guarani venus du Paraguay en direction du littoral brésilien. En plus d'expliquer la raison du départ de quelques-uns, ce témoignage intéressant parle aussi de l'origine des « ruines de pierre », établissant le mouvement comme une des caractéristiques centrales mbya :

Ma grand mère m'a raconté qu'à l'époque de mes parents plus âgés, le *Kesuita* est venu du Paraguay avec un grand peuple, ils firent des maisons de pierre, mes arrière-grands-parents étaient ensemble. Ils vinrent en priant, alors le Dieu apparut. Ils se souvenaient de la mer ici du Brésil, mais les autres ne la connaissaient pas. Le peuple quitte l'intérieur du pays quand il le mérite, alors le Dieu vient et l'envoie à la mer, il faut que ce soit ainsi. Alors il dit au peuple de venir ici et ils vinrent. Avant, ils passèrent par les Missions de l'Argentine, où un prêtre dit au *Kesuita*, « Cacique, comment pouvez-vous marcher ainsi avec tant de gens, où allez-vous? ». Le prêtre doutait de lui, mais les *Jurua* sont comme ça, ils ne croient jamais les autres. Le *Kesuita* répondit alors « nous sommes venus de loin pour voir la mer ». Il était déjà presque comme le Dieu, alors rien ne se passa pour le *Mbya*. Le prêtre lui dit de rester car « avec tant d'enfants, de vieux, comment pourrez-vous marcher comme ça? Vous pourrez continuer à habiter ici, vous pourrez planter, nous pouvons faire une maison pour que vous y habitiez. » Alors notre grand-père *Kesuita* écouta les paroles du prêtre et décida de rester, « alors on va planter, récolter et se nourrir de la terre uniquement. » Et ils donnèrent à manger aux enfants, ils étaient heureux et en bonne santé. Un jour le prêtre dit à nouveau au cacique, « vous ne voulez pas faire une école pour ces enfants? » le *Kesuita* répondit, « je ne sais quoi faire », il ne savait pas ce que c'était et ne voulait pas vexer le prêtre. Alors il accepta et le prêtre construisit l'école et dit: « maintenant le moment est arrivé, cacique, aujourd'hui nous allons envoyer les enfants étudier, chacun va prendre un livre et lire et écrire ». Le *Kesuita* réfléchit et le prêtre lui dit, « vous êtes triste, cacique, à quoi songez-vous? » et le cacique répondit, « je ne pense à rien, je suis préoccupé de cette maison, car le Dieu m'a dit qu'elle allait tomber ». Le prêtre se mit en colère et dit, « mais cacique, comment peut-elle tomber si je l'ai fait construire très solidement? ». Mais le *Kesuita* insistait en disant qu'elle allait tomber. Alors le prêtre dit au cacique, « alors pourquoi vous ne la poussez pas pour voir si elle tombe? ». Le *Kesuita* poussa un peu de la main et elle s'écroula. Alors il dit au prêtre, qui était très effrayé: « c'est pour ça que je ne peux pas envoyer les enfants étudier, ils seraient tous morts ». Le lendemain ils firent une réunion pour essayer de résoudre le problème. Ensuite le prêtre dit, « maintenant vous pouvez envoyer les enfants étudier », mais le *Kesuita* répondit, « d'accord, mais maintenant je veux une maison solide, pas une comme celle qui est tombée ». Le prêtre dit que cette fois, il en ferait une qui tiendrait. C'est ainsi qu'ils commencèrent à construire les premières maisons de pierre. Mais en vérité, ce n'est pas le *Jurua* qui a construit les ruines, c'est *Nhanderu Mirim* avec les Guarani et la force de Dieu. Alors les enfants apprirent à écrire et à dessiner, maintenant c'est comme ça. Ensuite le prêtre appela le *Kesuita* et dit qu'il devait résoudre un autre problème concernant les enfants: le baptême. Mais ce n'était pas le *nhemongarai*, c'était le baptême du *Jurua*. Le *Kesuita* répondit, « mais vous devez respecter les plus âgés, il est trop tard pour les baptiser ». Le prêtre baptisa tous les enfants, leur mouillant la tête. Alors le peuple décida de rester là-bas et oublia la mer. Le *Kesuita* devint triste et s'en

alla tout seul chercher le peuple guarani. C'est pour cela qu'il ne resta plus ici sur la terre, c'est pour ça que les Mbya sont comme ça maintenant, ils ne s'arrêtent plus. Mais lorsque toute la communauté prie très fort, s'ils en ont vraiment besoin, il revient car il retrouve toujours les ruines indiquant le chemin. Alors tout le peuple s'en va à nouveau à pied pour atteindre *Yvy dju*.

Les guerres furent des épisodes historiques sanglants qui demeurent dans le souvenir guarani. A la fin du XIXe siècle, quand Solano Lopes était son président, l'armée brésilienne détruisit pratiquement tout le Paraguay. Selon les Mbya ce personnage serait soit un Nhanderu Mirim, « sondaro de Tupa », soit un bourreau des Guarani: « c'est pour ça qu'il a été tué par les Brésiliens pendant cette guerre ». Le 28.10.96, João da Silva, cacique du village de Bracui, raconte l'histoire de Solano Lopes, utilisant la structure du mythe des frères:

Ce sont mes grands-parents qui me l'ont racontée. A cette époque, *Kuaray Mirim* était notre grand cacique, il était *arandu*, qui veut dire « le plus sage de tous ». Avant de chasser, tous lui demandent de trouver la chasse, car il parlait à Dieu et c'était plus facile. Ce village était très loin, même les Jurua n'arrivaient pas là-bas et aucun de nous n'était au courant de l'existence du Jurua. Tout le peuple priait et Dieu aidait. La première querelle fut celle du président du Paraguay, Solano Lopes, avec les Guarani. Ce cacique savait tout, alors les Paraguayens commencèrent à prendre la terre des Indiens. Le président envoya un bœuf très beau pour chercher notre village. Lorsque le bœuf arriva, l'Indien le tua pour le manger. Alors tous étaient contents car ils mangèrent de la bonne viande. Mais quelque temps après vinrent deux Paraguayens qui avaient suivi ses traces et demandèrent où était le bœuf. Ils retournèrent à leur village en disant que les Indiens l'avaient mangé. Le président se mit en colère et dit qu'il allait en finir avec les Indiens. C'est pour ça qu'aujourd'hui l'Indien n'aime pas le Jurua, parce qu'ils voulaient se disputer à cause d'un bœuf! Alors Dieu raconta au cacique qui était dans l'*opy* que les Jurua étaient en colère et qu'il y aurait une grande guerre. Il fit faire des arcs et des flèches pour les lancer sur les Blancs, aujourd'hui on ne le fait presque plus car c'est très dangereux. Les Guarani ouvrirent aussi un chemin et attendirent les Paraguayens. Le président envoya à nouveau ses soldats, plusieurs fois, pour exterminer les Indiens, mais ils n'y arrivèrent pas. Et arriva un jour où les Jurua tuèrent notre cacique qui parlait à Dieu. Alors le président du Paraguay fit une grande fête car le cacique-*opygua* était mort. Ensuite les Indiens s'énervèrent et, cachés derrière des ânes, ils arrivèrent à entrer dans la ville des Paraguayens et tuèrent tout le monde. Le président Solano Lopes arriva à fuir à la ville de Itororo, mais les Indiens le retrouvèrent et le tuèrent. Le Dieu ne laissa qu'une femme enceinte, qui eut son enfant, ainsi les Paraguayens ne furent pas tous morts. Ils se marièrent entre eux, mais ils étaient tous de la même famille! Ça, les Guarani ne le font pas. C'est pour ça que nous, Mbya, on essaie encore de partir de là-bas pour habiter ici au bord de la mer, même si le Paraguay est pour nous *yvy mbyte*, le centre du monde.

Nous pouvons tracer ici un parallèle entre ce récit intéressant et celui du mythe du déluge, car dans les deux cas, la fin de la première terre, la terre des Dieux, fut provoquée par un acte qui contrarie l'un des principes les plus importants de l'organisation sociale, l'inceste. Nous percevons ainsi la relation que les Mbya font entre récit mythique et récit historique, mais ce dernier a cependant d'autres facteurs causaux comme la guerre du Paraguay. Notre informateur associe aussi ce récit au mythe des frères, où seule une femelle tivy enceinte survit générant tous les félins actuels. Dans le rapport de João da Silva, les Guarani tuent tous les Paraguayens, laissant aussi une femme enceinte

qui donne origine aux Paraguayens actuels. Avec les problèmes affrontés durant des siècles dans l'intérieur de l'Amérique du Sud, les Guarani actuels prennent le chemin inverse de leurs parents historiques, se déplaçant vers l'est. On se demande, finalement, pourquoi les Mbya se déplacent-ils encore? Le sens de ces déplacements aurait-il changé (s'il y en a un, était-il unique)? Il est évident que dû aux situations historiques, le sens des déplacements et migrations a changé, mais en quelle intensité? Il nous faut aborder maintenant les histoires des déplacements des peuples guarani.

6.2 A travers l'histoire: la question de la mobilité tupi-guarani

A présent, notre objectif est de décrire les déplacements tupi-guarani. Nous éviterons pourtant de les relater tous, d'autant plus que beaucoup ont déjà fait l'objet d'études précises (notamment Métraux, 1974, Susnik, 1975, Melia, 1990, Brochado, 1973 et 1989), donc, nous n'en rappellerons que quelques-uns. H. Clastres (1975 : 69) remarque que, durant la période pré-colombienne, les migrations des peuples tupi-guarani devaient être fort nombreuses: comme le témoigne la grande dispersion de leurs tribus dans le continent sud-américain. En fonction de leur grande homogénéité culturelle et linguistique, cette expansion était relativement récente. A partir des données archéologiques (Brochado, 1989), on peut observer le processus d'occupation de la côte brésilienne par les Tupi-guarani. Les rapports et les lettres des voyageurs (Melia, 1987) montrent aussi la situation de ces peuples pendant les premiers temps de l'invasion européenne sur le littoral atlantique et à l'intérieur, dans la région du fleuve Plata. En analysant ces sources, on conclut que les raisons qui attiraient les peuples tupi-guarani vers le littoral était d'ordre économique, écologique et mythique: l'abondance de terres fertiles et la forêt sous-tropicale du littoral sud-est et sud, toutes ces richesses étaient associées à la croyance à la Terre sans Mal.

La plus ancienne « migration » vers l'ouest prit place dans les temps coloniaux. Elle se produisit vers 1539 et dura dix ans. Ces déplacements conduisirent des groupes tupi-guarani du Brésil au Pérou, où ils furent arrêtés par les armées incas (Nordenskiöld, 1917). Un chroniqueur de l'époque affirme que le but de cette migration était de rechercher la Terre sans Mal (Métraux, 1974 : 86). H. Clastres (1975 : 76), rappelle qu'à cette date, la colonisation de la côte du Brésil était encore très faible, on a donc un exemple de dispersion assez ancienne tout comme chez les Européens. « Si par la suite, la colonisation joue un rôle », (ibid.), « c'est simplement celui d'un catalyseur ». Métraux (ibid. : 176)

relate que les Tupinamba du nord-est brésilien essayèrent de réaliser trois grandes migrations successives: « En 1562, trois mille Indiens de Bahia s'enfuirent dans la brousse pour suivre deux pagés qui les avaient attirés par 'leurs mensonges et leurs ruses diaboliques'. Les jésuites réussirent à arrêter cet exode, comme ils le firent à plusieurs reprises, recourant parfois à la force ». Au XVII^e siècle les voyageurs français Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux témoignèrent de grands déplacements de populations tupi (Métraux, 1979 : 186). Selon C. D'Abbeville, en 1609 un groupe constitué par soixante mille Indiens Potiguara de langue tupi, originaires de l'état de Pernambuco avaient abandonné leur pays pour partir à la recherche de la Terre sans Mal. Le père Yves d'Évreux explique qu'ils avaient suivi un grand « prophète » qui leur promettait « d'aller posséder une belle terre, en laquelle naturellement toutes choses viendraient à souhait, sans qu'ils eussent aucune peine ni travail » (ibid. : 187). Ce leader chamane discourait sur la misère des Indiens et sur la possibilité d'obtenir leur liberté, leur disant que... « s'ils avaient la foi et voulaient le suivre, ils deviendraient tous pareils à lui-même et atteindraient le paradis terrestre... et le peuple, constitué de 60.000 individus environ, le suivit... » (ibid.). Cependant, selon les deux voyageurs, la plupart de ces Indiens moururent et ceux qui restèrent « devaient danser continuellement », cherchant la protection de leurs Dieux: « Finalement, ils vérifièrent qu'ils se trouvaient... à plus de six cents lieues de Pernambuco... » (ibid. : 188), d'où ils étaient partis. Selon le discours d'un vieux cacique, qui participa à ce déplacement de population, son Dieu « persuada les pajés à nous conduire au centre d'une forêt méconnue, où l'on n'arrêta pas de danser, nous nourrissant exclusivement de palmiers et de gibier... ». Les voyageurs (ibid. : 191-195) affirment encore que d'autres leaders parcouraient les villages guarani incitant les Indiens à se liguier contre les colonisateurs et les missionnaires, disant: « vivez selon les anciennes coutumes entre danses et boissons... ». Ces actes étaient soutenus par une intense exégèse mythique, culminant la plupart du temps en déplacements de population (ibid.).

Les Guarani se déplacèrent tant vers l'est que vers l'ouest de l'Amérique du Sud. À travers les chemins qui reliaient les deux régions, au début de la colonisation ils abandonnèrent le littoral pour s'enfuir à l'intérieur. On sait aussi que dans les provinces de Tape, Itatim et Guaira qui faisaient partie de la région du Paraguay, plusieurs groupes guarani avaient toujours refusé de se rendre dans les missions. Ils se déplaçaient donc à l'intérieur des forêts, réussissant à se maintenir éloignés des conquérants européens pendant quelques siècles. À partir du début du XIX^e siècle, plusieurs groupes guarani de ces régions se mirent en marche en direction de la côte atlantique. Durant cette période, au moyen d'un discours à caractère mythique, les Karai parcouraient les villages proclamant la destruction du monde et l'avènement de Yvy mara ey, selon eux localisée vers l'est, au-delà de la mer. Nimuendaju (1987 : 3-7) fut le premier chercheur à enregistrer et à accompagner ces

déplacements. En 1820, conduits par leur leader religieux, les Tanhygua-guarani remontèrent le fleuve Parana jusqu'à l'état de São Paulo, au Brésil. Après avoir traversé la Serra do Mar, ils arrivèrent enfin à la région de Itariri au bord de la mer. Pendant ce voyage, le conflit armé contre le gouvernement brésilien, les maladies et les épidémies allaient réduire considérablement leur population, postérieurement installée dans une mission. Quand Nimuendaju arriva à Itariri pour les convaincre de s'installer dans la réserve de Arariba il n'y avait plus que neuf indiens! Dix ans après, les Oguauiva-guarani suivirent leurs prédécesseurs jusqu'au littoral de São Paulo. En 1845, après cet événement ils furent amenés par les autorités du gouvernement local à la même réserve, où il ne resta qu'une seule famille, qui habitait chez quelques Tanhygua qui demeuraient là-bas. Peu après, en 1870 les Apapokuva-guarani furent conduits aussi par un grand chef vers l'est. En suivant le cours de la rivière Tiete, ces guarani furent arrêtés par des représentants locaux des autorités brésiliennes et obligés à s'installer dans la réserve de l'Arariba. Cependant quelques familles réussirent à atteindre le littoral, où elles passèrent quelques temps dans le territoire de la mission Oguauiva, mais en refusant de se mélanger aux chrétiens. Accusé de sorcellerie par les missionnaires, le groupe rejoignit une autre bande et repartit cette fois vers l'ouest. Subissant le même sort que leurs prédécesseurs, ces Guarani furent massacrés par les Brésiliens et décimés par les épidémies, étant donné qu'en 1912 les survivants furent aussi emmenés au même endroit que les Tanhygua et les Oguauiva.

A ce moment (1913) Nimuendaju (ibid. : 105-108) rencontra, à 13 kilomètres de la ville de São Paulo, le campement d'un petit groupe guarani paraguayens, selon lui les « grands-parents » des Mbya des villages de Barragem, à 60 kilomètres de la ville de São Paulo et Ubatuba, sur le littoral de l'état de São Paulo:

C'étaient de vrais indiens de la forêt, à la lèvre inférieure perforée, avec des arcs et des flèches, méconnaissant le portugais et ne parlant que quelques mots d'espagnol. C'était ce qui restait d'un groupe plus grand qui, peu à peu, en chemin, s'était réduit à six personnes. Un enfant mourut la première nuit que je les retrouvais. Ils voulaient traverser la mer en direction de l'est et ils étaient tellement sûrs de la réussite de ce plan qu'ils faillirent me mener au désespoir....

Lorsque Nimuendaju leur proposa de se rendre à la réserve de Arariba, également dans l'intérieur de l'état de São Paulo, ils lui demandèrent si c'était à l'est ou à l'ouest, mais lorsqu'ils comprirent que c'était à l'ouest ils rejetèrent cette idée. Ils allèrent vers la mer. Nimuendaju les accompagna pendant trois jours, jusqu'à leur arrivée à Praia Grande, au sud-ouest de la ville de Santos, São Paulo. Au bout de quatre jours de chant et de danse près du bord de la mer, il réussit à les convaincre d'aller à la réserve d'Arariba où ils ne restèrent pas longtemps. Une femme qui guidait le groupe, mère d'un enfant qui était mort, dit qu'en chantant pour Tupancy, « mère de Tupa », elle saurait comment

éclaircir ce doute.

Selon Nimuendaju (ibid.) cette leader « qui était sur le point d'accoucher, m'expliqua qu'un de ses enfants était mort ce jour-là, mais que celui qui allait naître n'en ferait pas de même, il naîtrait déjà sur la terre 'où l'on ne meurt plus'... Ainsi je dis à ces gens qu'ils pouvaient continuer leur route, je les accompagnerais... Trois jours plus tard, un soir que nous étions à Praia Grande, une plage de 70 km de long, au sud-est de Santos... toute cette situation leur semblait extrêmement lugubre. Ils avaient imaginé la mer... pas si effroyablement grande... ». Comme nous l'avons vu, lorsque Nimuendaju essaya de les convaincre d'aller à la réserve indigène à l'intérieur de São Paulo, un soir, la fille aînée du groupe leur dit qu'ils ne retourneraient pas vers l'ouest: « là bas, on n'y va pas... enei que, chequvyvy, yvagape jahavo! – n'est-ce pas, mon frère? nous allons au ciel! Maman, moi, vous et nous tous » et ils commencèrent alors le chemin du retour. En arrivant encore une fois près de São Paulo, le groupe regrettait déjà d'avoir abandonné le littoral, croyant qu'ils auraient dû faire autrement. La leader argumenta qu'ils n'avaient pas de bambou pour la danse et qu'alors ils devraient retourner le plus tôt possible à la mer. Finalement Nimuendaju arriva à les convaincre de retourner vers l'intérieur afin de rester dans la réserve. Toutefois, après y être restés quelques mois, ils reprirent à nouveau le chemin de la mer, suivant les actes de leurs 'ancêtres mythiques'. L'auteur termina le récit en disant: « Je n'ai jamais plus rien su d'eux! ».

Depuis la moitié du XIXe siècle et encore maintenant (Litaiff, 1996 : 113-124), les Mbya intensifient leur marche vers l'est, partant en grand groupes de l'intérieur de l'Amérique du Sud. Originaires des provinces de Kaaguçu, Itapuam, Alto Parana, San Pedro, Guaira et Mondai, dans le Paraguay; et de la province de Misiones, dans le nord-est de l'Argentine, ces Indiens arrivent à l'intérieur des états du sud et sud-est du Brésil. Dans ce pays, ils s'établissent principalement dans la réserve de Guarita, état du Rio Grande du Sul; Chapeco, dans l'état de Santa Catarina; et Mangueirinha, dans l'état du Parana, étant donné que ces réserves sont propriétés des Kaingang. Les Mbya quittèrent ensuite ces régions pour finalement atteindre la côte, d'où ils progressèrent vers le nord. E. Schaden (1974 : 5) confirma que quelques déplacements entre les années 1924 et 1946, menèrent plusieurs groupes de Mbya de l'est du Paraguay et du nord-est argentin (province de Misiones), traversant les états brésiliens de Rio Grande do Sul, Santa Catarina et Parana; au littoral de São Paulo, notamment dans les villes de Itariri et Itanhaem et, postérieurement, à l'état de l'Espirito Santo, dans les villes de Barra Velha et Aracruz. Tout comme dans le Culte des os, les Mbya croient que les opyguas morts peuvent ressusciter pour les conduire lors de ces déplacements. Guidé par le grand cacique-opyguas Pablo Vera un groupe de Mbya arriva à cette époque sur la côte de l'état du Rio Grande do Sul

(Cadogan, 1960 : 135). Ce leader n'était pas d'accord avec le chef Ângelo Garay, quant à la localisation de la Terre sans Mal. Garay trouvait que Yvy mbyté, le centre du monde, où se situe Yvy mara ey était au Paraguay; alors que Vera croyait que cette terre se trouvait au delà de la mer. Garay demeura au Paraguay, mais une partie de son groupe le quitta pour suivre Pablo Vera et son groupe sur la côte brésilienne.

L'histoire de vie d'un Mbya se résume toujours aux récits de ses voyages, des terres qu'il a connues et du contact avec sa famille habitant les autres villages. La chronologie est ainsi marquée par des périodes de circulation intense, en opposition à des pauses dans des villages qui peuvent durer de quelques jours à quelques années. Joao Vera Mirim, cacique du village mbya de Bracui, raconte sa vie, parlant de la querelle entre Pablo Vera et Ângelo Garay, de leurs voyages et du contact avec d'autres Indiens, insistant sur un éventuel cannibalisme des Xokleng:

Mes parents sont nés au Paraguay et avant 1900, après s'être mariés, ils allèrent dans les Missiones, en Argentine. Je sais qu'ils sont venus avec le cacique Pablo Vera, marchant durant des mois au milieu de la forêt. Mon père m'a dit qu'à cette époque, beaucoup de Jurua étaient entrés dans la réserve des Guarani pour planter et faire de l'élevage, alors plus rien ne marchait. Ainsi, ils partirent et vinrent au Brésil. Ici ils se séparèrent du groupe du cacique Vera et décidèrent d'habiter à Chapecó, dans l'intérieur de l'état de Santa Catarina, où je suis né. À cette époque, j'étais encore très petit mais je me souviens de presque tout. Pablo Vera alla directement à la mer dans l'état du Rio Grande do Sul. Puis nous allâmes à Mangueirinha, au Paraná, où nous restâmes 5 ans et ensuite nous revînmes à Chapecó car à Mangueirinha il y a beaucoup de *Kaingang* et le Guarani n'est pas très bien près d'autres Indiens, alors il cherche un autre chemin. C'était il y a plus de 40 ans. Alors on revint à nouveau à Chapecó, dans l'espoir que les choses se passeraient mieux. Là c'est un très bon endroit pour planter et la route est très loin de la réserve, alors le catholique et le chrétien ne vont pas jusqu'à là-bas pour prier et l'Indien peut prier tranquillement. Puis la route du Blanc s'approcha de plus en plus et devint plus large, alors on alla à Ibirama, à Santa Catarina. Mais là, ça n'allait pas non plus car le *Xokleng* nous donna un tout petit morceau de terre et finit par couper et vendre tout le bois. Alors, sans forêt, ça n'allait plus, c'était trop triste. L'Indien guarani ne veut pas qu'on vende du bois, car on ne peut vivre sans la forêt, alors ça n'a pas marché non plus. Le *Xokleng* décida de tuer et de manger les Guarani, alors nous dûmes fuir vers l'île de Cotinga, sur le littoral de l'état du Paraná. Aujourd'hui, nous, les Guarani, on appelle le *Xokleng* de « Botocudo-tupi », car ils mangent les gens. Nous restâmes plusieurs années à Cotinga, après que mes parents soient morts, je suis venu à Bracui. La terre n'est pas bonne à Cotinga, comme il y avait beaucoup d'Indiens, ça n'allait plus. Alors je suis venu avant pour chercher une place, puis la FUNAI nous a aidé en nous donnant une embarcation pour retirer les Indiens de l'île et aussi trois autobus pour transporter presque tout le monde à Bracui, il ne resta que quelques parents à Cotinga. Ici j'aime beaucoup, je plante beaucoup, j'éleve des poules, c'est très bien. Le seul problème c'est qu'il y a des Jurua tout près, mais alors le Mbya travaille pour eux et vend de l'artisanat à Angra dos Reis et sur la route près du village.

Associant la figure du leader au phénomène des déplacements, le vieux mbya Inocêncio Kuaray, du village de Ubatuba, raconte que le motif de la sortie des Guarani du Paraguay fut la guerre:

Le Guarani s'enfuit de la guerre qui se passait au Paraguay, il fuit Solano Lopes, qui tua notre

plus grand cacique, *Se'iro*, alors presque tous les Indiens s'enfuirent au Brésil. Mon père se souvenait de cette histoire, il m'a dit que quand *Se'iro* mourut, le cacique Angelo Garay le remplaça. Quant a Pablo Vera, il vint au village de Guarita, à l'intérieur du Rio Grande do Sul, ici au Brésil, puis il alla jusqu'à la mer. Garay ne voulut pas venir et resta au Paraguay. Ça c'est l'histoire du Mbya qui continue toujours à voyager, cherchant un endroit pour vivre.

Le vice-cacique de Bracui nous raconta aussi son histoire et ses voyages, relevant aussi les différences entre les Mbya et les autres Indiens et les Blancs:

Je suis Luiz Eusébio, mon père est Inácio Eusébio, il habite ici aussi. Je suis né à Mangueirinha au Parana, le 25 novembre 1952. Ma femme, Tereza da Silva, fille de D. Júlia, soeur du cacique, est née à Guarita, Rio Grande do Sul, le 2 janvier 1951. J'ai six enfants, trois sont nés à Chapeco, un à Ibirama, un à Cotinga et l'autre ici à Bracui. J'ai habité aussi au village de Palmeirinha, dans l'état du Parana, où je suis resté trois ans. Alors, dans les bras de ma mère, je suis allé à Chapeco, je suis presque mort pendant le voyage. J'y suis resté 14 ans, puis je suis parti car Chapeco c'est la terre des *Kaingang* et il y a aussi beaucoup de Blancs mariés à des Indiens, habitant à proximité. Ensuite on est allé à Ibirama, où je suis resté 3 ans, puis je suis revenu à Chapeco pour me marier, j'avais 20 ans. Je suis resté là sept ans car le Guarani a l'habitude de rester au village de sa femme, car emmener sa femme loin de son village ce n'est pas bien. A Chapeco, la terre était meilleure qu'à Ibirama et il y a des routes pour vendre la plantation, les haricots, les pommes de terre, les bananes. C'est difficile pour nous de rester près de la ville et du Jurua, mais parfois on doit travailler hors de la réserve, comme employé de la plantation et de la scierie du Blanc et on doit y emmener la famille. Mais ça n'allait pas de rester près du *Kaingang*, il est différent, il est trop civilisé, il quitte plus facilement le système que le Guarani. Ça c'est la grande différence qui existe entre nous et eux. La langue est aussi très différente, on ne comprend rien. Mais la langue du Chiripa, on peut la comprendre car c'est aussi du Guarani, le *Kaingang* non. Le système du *Kaingang*, du *Xokleng* et même du Chiripa est différent, car ils veulent vite devenir civilisés. Mais nous, Mbya, on veut préserver le système, les jeunes aussi. Leur prière est très différente de la nôtre, alors on ne peut pas rester avec eux. Nous préférons rester toujours près de notre famille, sans nous mélanger aux autres, si non notre peuple disparaîtra. Alors on voyage, on cherche. Après Ibirama, nous sommes allés à Cotinga car là-bas il y avait trop d'alcool et de disputes entre les autres Indiens et les Blancs, on ne pouvait même pas prier la nuit. Ibirama est une réserve de Botocudo-xokleng, qui sont des Indiens méchants. Mais Cotinga est une île très petite, la terre n'était pas bonne, les plantes ne poussaient presque pas, il n'y avait que du manioc et des patates douces, il manquait d'eau et il y avait des pêcheurs très près, alors il y avait toujours des disputes. Après quelques années de souffrance, nous sommes venus ici à Bracui. Ici c'est mieux, la terre n'appartient qu'aux Mbya, on peut prier tranquillement, les autres ne viennent pas, c'est très calme. Tout le monde traite bien l'Indien, la terre est bonne, les plantes poussent, il suffit de mettre plus d'engrais, il ne manque presque pas de nourriture. On a même des projets pour améliorer les plantations. Il y a des routes et du matériel pour l'artisanat, alors ici je suis satisfait.

Luiz continue son récit racontant plus de détails sur un des voyages qu'il a faits avec sa famille de Chapeco à Ibirama pour revoir ses autres parents, soulignant qu'ils ont suivi les chemins indiqués par les Kesuita:

Nous, mon père, ma mère, mon frère et mes oncles, nous sommes partis à pied de Chapeco vers Ibirama pour voir ma famille, on était presque 30 personnes en tout. Comme on n'a presque jamais d'argent, on doit toujours marcher seuls, c'est toujours comme ça. Pour manger, nous emportions de la farine, un peu de haricots et du riz. Nous campions au bord de la route. Je me souviens bien que, lors de ce voyage, nous n'avions pas de tente, pas de

couverture. Mais on a eu de la chance de ne pas avoir de pluie. On n'avait aucune protection, s'il avait plu, tout aurait été mouillé, mais le *Kesuita* nous montre toujours le bon chemin et nous protège.

Toujours rapportées par les Mbya à la Terre sans Mal, ces déplacements continuent actuellement dans le sens ouest-est et sud-nord. Dans ce scénario, le personnage du *Nhanderu Mirim* ou *Kesuita*, apparaît comme synthèse du Dieu *Kuaray*, les Jésuites et les leaders religieux guarani. Comme on l'a déjà vu, la croyance en *Nhanderu Mirim* est très répandue dans les villages guarani du littoral que nous avons visités et aussi dans les communautés de l'intérieur du Brésil, comme à Ibirama et à Chapeco, où nous sommes allés également, dans l'état de Santa Catarina. Toutefois, chez les Chiripa sédentaires du littoral, nous n'avons rencontré que quelques vieillards qui connaissaient en partie ces histoires. Nonobstant les problèmes affrontés par les Mbya du littoral, Timoteo Karai affirme:

Le guarani est très intéressé à traverser la mer. Il y en a qui arrivent à traverser, mais aujourd'hui c'est difficile car le Blanc nous a presque tout pris, on n'a plus de terre, plus de forêt, plus d'animaux. Les premiers d'entre nous sont venus de *Yvy mbyté* au Paraguay, il y a là aussi le *yy guaçu*, qui est l'eau qui sort du centre de la terre. De cet endroit commence le *tape* [route] vers la mer. Il y a des *tape* qui vont à Porto Seguro, d'autres vont vers les îles de São Paulo, Parana et Santa Catarina, où *Nhanderu Mirim* va de l'une à l'autre, il emmène toujours les Indiens guarani avec lui. Autrefois il y avait beaucoup d'Indiens sur ces îles, ensuite le Blanc les a tous tués. Autrefois ces chemins étaient seulement de *Nhanderu Mirim*, aujourd'hui le Blanc a tout pris et a fait la route, la ville. Ce chemin s'appelle *Tape poku guata'a*, c'est le chemin de *Nhanderu Mirim*. Autrefois ici sur cette île de Florianópolis, il y avait beaucoup de nos frères *Nhanderu Mirim*. Tous les Guarani qui arrivent à traverser la mer, le cacique, les vieux, les enfants, tous se transforment en *Nhanderu Mirim*. C'est pour ça que le Jurua dit que ces îles ne sont pas les nôtres, car il n'y a plus d'os de Guarani, ils ont été emmenés par les *Kesuita* à *Yvy mara ey*, **les os des Mbya ne restent pas sur la terre.**

Celso Aquiles, Mbya de Bracui, nous raconta des histoires sur les grands déplacements de population que se sont déroulés au début de ce siècle et qui font partie de la mémoire active des Guarani. Basé sur le mythe des frères, notre informateur parle de *Nhanderu Mirim* et décrit le *Tapepoku*:

Mon grand-père m'a raconté qu'en 1920, lui et toute sa communauté, plus de trois cent personnes, partirent de Missiones, en Argentine, pour aller vers la mer. Mais ils n'y arrivèrent pas tous, car quelques-uns décidèrent de rentrer, d'autres s'arrêtèrent à mi-chemin, beaucoup moururent de faim et de maladies. Alors il n'y en a qu'une cinquantaine qui arrivèrent à Paranagua, au Parana. Lorsqu'ils arrivèrent sur l'île de Cotinga, mon grand père et ses gens commencèrent à prier pour que *Nhanderu* les emmène à *Yvy mara ey*. Après quelques temps, les choses commencèrent à changer car une partie des Indiens gagnait beaucoup d'argent avec l'artisanat et dépensait tout achetant des choses des Blancs, de la nourriture, la lumière, le gaz, tout ça. Alors Dieu n'appréciait pas beaucoup, car c'est lui-même qui avait dit au Guarani de quitter le Portugal pour aller près de la mer. **Dans nos histoires, le *nhande rekoram idjipy*, *Nhanderu* dit de suivre le chemin que *Kuaray* montre à *Nhandecy*, le *tapepoku*.** Quand on arrive à la mer, on doit attendre, prier beaucoup et suivre le système, comme ça. Mais aujourd'hui il n'y a presque plus de terre pour nous, personne, ni le Jurua ni les Indiens n'en

trouvent plus, il faut que *Nhanderu Mirim* le montre, car le chemin est difficile et très étroit. Il va par le milieu de la forêt, passe par un fleuve, il était plus profond au sol et c'était en terre, mais maintenant il y a des villes et des plantations de Blanc dessus. Un jour arrivèrent de la famille à nous de *Djuty*, au Paraguay, venus de Santa Rosa, au Rio Grande. Ils restèrent ici quelques temps puis suivirent *Tchejary* jusqu'à Porto Seguro, Bahia. Avant, un *opygua* qui commandait ces gens donna beaucoup de conseils pour fortifier mon grand-père. Alors lui, ma grand-mère *Yva Rete'i* et quelques autres de la famille passèrent par la mer et arrivèrent à *Yvy dju*. Mais les deux cents qui allèrent à Porto Seguro se sont perdus et disparurent. C'est *Anham* qui fit la maladie *mbyrua guaçu*, la variole, pour en finir avec eux. Seule, *Tchejary* qui était une sainte arriva à retourner avec sa famille dans l'Espírito Santo, où ils fondèrent Boa Esperança. Ensuite *Tupa* eut de la peine de *Tchejary* et l'emmena avec lui à *Yvy mara ey*, elle traversa la mer et se sauva, aujourd'hui elle est là avec *Nhanderu*. *Tchejary* alla jusqu'à Porto Seguro car là-bas il y a un pont qui va directement à *Yvy mara ey*.

Nous avons vu dans le chapitre consacré à la religion que la chamane Maria Candelaria Garay, connue aussi sous le nom de *Tchejary Tatachi*, ou *Kunham Karai* (titre spirituel), mena de grands déplacements dans le sens sud-nord. Signalons que bien qu'elle appartenait à la famille du cacique Ângelo Garay, *Tchejary* et sa famille suivirent Pablo Vera jusqu'au littoral, d'où ils continuèrent vers le nord. Le 6 novembre 1996, Aurora Carvalho Keretchu Mirim, fille de *Tchejary*, du village de Boa Esperança, Aracruz, état de l'Espírito Santo, parle du voyage réalisé par sa mère pour éviter le contact avec les Blancs :

Ma mère guérissait tout le monde avec le *petyngua*, personne ne mourait entre ses mains, tout le monde était guéri. C'est pour ça qu'on doit respecter le conseil de *Kunham Karai*. La communauté ne peut vivre comme des Indiens, mais ne veut pas vivre comme les Blancs. C'est *Nhanderu* qui laissa la forêt vierge à la communauté indigène, pour les Blancs il laissa un autre endroit, tout le monde a sa place. *Nhanderu* a même dit que le « rezador » peut lui demander où sont les choses, il lui montrera où est la forêt vierge, la bonne eau, le gibier, tout pour élever les enfants. Ce n'est pas aux Blancs qu'il a laissé la forêt. L'Indien ne raconte pas de mensonges, mais le Blanc oui, car il prend la terre aux Indiens et la vend aux fermiers qui ensuite tuent les Indiens, qui sont toujours en train de souffrir dans les mains du Blanc. C'est pour ça qu'aujourd'hui on marche, qu'on est toujours en train de fuir les Blancs et toujours à la recherche de Dieu. Ainsi, tout le monde entre dans l'*opy* et écoute les histoires de *Kunha Karai* sur le Dieu. Alors ma mère est partie du Paraguay, passa par Parati Mirim mais n'y resta pas, elle alla à Porto Seguro. Ensuite elle vint ici car *Nhanderu* lui dit de s'enchanter et de traverser ce paraguaçu (grande mer). Quand elle arriva ici à Espírito Santo, *Nhanderu* lui dit de s'arrêter, ensuite elle attendit de nouveaux ordres pour pouvoir continuer à *Yvy dju*.

Leonardo Gonçalves du village de Tres Palmeiras, Espírito Santo, explique pourquoi *Tchejary* abandonna Parati Mirim :

Depuis toute petite, *Tchejary* se consacrait à la religion, dans ce chemin tout peut arriver. En 1983, elle a eu encore une opportunité d'aller à *Yvy mara ey* mais elle ne voulut pas y aller à cause de ses enfants. Elle voulait les emmener avec elle mais ils n'étaient pas encore prêts. Elle pensa qu'en emmenant la famille, ils seraient tous plus proches d'elle et se sauveraient, mais elle s'est trompée, ils préféraient les choses matérielles. Tout comme eux, beaucoup d'autres Guarani restèrent au bord de la mer car ils avaient fait beaucoup de fautes et n'arrivèrent pas à aller à *Yvy Mará ey*. Les *Nhanderu Mirim*, ceux qui font les ruines, y

allèrent, ils arrivèrent à passer. Mes grands parents qui voyageaient avec *Tchejary* dirent qu'à Parati elle eut un problème. En arrivant là-bas avec son groupe, elle commença tout de suite à prier et à demander à *Nhanderu* de les emmener. Un jour ils allèrent au bord de la mer demandant et priant beaucoup, alors *Nhanderu* arriva sur une barque, assis sur son *apyka*, le petit tabouret. Mon grand-père dit qu'elle devait monter dans la barque mais son mari tomba et elle resta en arrière pour l'aider. En se retournant vers *Nhanderu*, il n'était plus là! Il était déjà parti sans eux! Tous les Guarani savent cette histoire. Ce problème se passa avec beaucoup d'autres personnes. Après tout ça elle suivit avec les autres Guarani jusqu'à Porto Seguro et ensuite revint à Aracruz, où elle resta jusqu'à sa mort en 1993. Elle était triste car elle n'avait plus de forces pour marcher. Mais aujourd'hui elle est enchantée, elle s'est transformée en *Nhanderu Mirim* et a laissé beaucoup de conseils aux Guarani de tous les villages. **Elle a dit que nous sommes près de la mer car c'est plus facile pour *Nhanderu* de nous emmener à *Yvy mara ey*.**

Un chamane mbya, fils de *Tchejary Tatachi*, justifie la décision de sa mère d'aller vers un nouveau territoire, disant que *Nhanderu Kuaray* l'orienta à travers des rêves et des prières individuelles et collectives, basés sur le mythe des frères:

On est toujours venus à pied (...) ma mère n'aimait pas aller en autobus (...) quand elle priait, *Nhanderu Kuaray* lui disait toujours où aller et où s'arrêter (...) *Nhanderu* lui montrait une petite route étroite comme ça (mythe des frères), qu'on appelle *tape mirim* en guarani (...) qui mène à la terre promise. *Nhanderu* lui montra et aujourd'hui quand on marche, on prend toujours ce petit chemin étroit. S'il commence à faire sombre, il n'y a aucun problème, car il y a toujours du gibier et de la nourriture. C'est comme autrefois, comme Dieu l'a fait, on marche car c'est la volonté de *Nhanderu* (...) dans ce chemin on ne voit rien de mauvais, seulement des bonnes choses. C'est parce qu'on a la protection de Dieu (...) Ma mère avait rêvé que le Dieu avait signalé une île où il y avait une ruine, une grande église en pierre, toute illuminée, dont la lumière était comme l'or (...). (Tangerino, 1996 : 24 et 30)

Impressionné par l'obstination et la capacité des Mbya à suivre leurs mythes M. I. Ladeira (1992 : 85) déclare que de temps en temps il est nécessaire d'abandonner le lieu où ils vivent pour recréer un nouveau tekoa, mais toujours dans les limites du territoire historique. L'idée de reconstruction du tekoa dans de nouveaux lieux est liée à la conception mythique de recréation qui mène les Mbya à sortir de leur terre, « pour qu'elle puisse être renouvelée ». Selon nous, la mobilité doit être vue comme la partie essentielle de la façon d'être des Mbya³⁰⁴. La situation de vie de ces derniers a sûrement été modifiée depuis le XVIe siècle, principalement à cause des changements historiques. Cependant cette nouvelle conjoncture ne les empêche pas de continuer à franchir la grande distance qui les sépare de la mer. Donc, malgré les difficultés de ces longs voyages, où plusieurs milliers de personnes sont mortes, ils n'ont pas arrêté leurs déplacements. (voir la carte des déplacements dans la page suivante)

³⁰⁴ À partir des données historiques, F. Roulet (1993 : 73) confirme que les déplacements de populations sont des caractéristiques culturelles des peuples guarani.

6.3 Sur la mobilité tupi-guarani

Telle que le définit Robert R. Crépeau (1993b : 67) la mobilité est l'ensemble des déplacements effectués par les membres d'une société dans un espace éco-géographique historiquement constitué par l'interaction complexe de facteurs abiotiques et biotiques. Dans cet article l'auteur souligne que les sociétés humaines ne subissent pas passivement cette interaction mais plutôt qu'elles participent activement à son élaboration et à sa modification au cours du temps. À partir des positions de quelques auteurs (comme Eder, 1984), Crépeau défend l'idée que le couple sédentarité/mobilité ne constitue pas des concepts polaires, proposant une distinction conceptuelle claire entre les termes. La sédentarité peut être conçue en tenant compte de l'absence possible de la totalité des membres d'un groupe résidentiel au cours de diverses périodes pour réaliser des activités comme la chasse et tout autre type d'absence temporaire. Crépeau remarque donc que: « l'examen des 'divers schèmes d'absence temporaire', considérés par rapport à cette base permanente, permettra de caractériser différents types de mobilité qui n'excluent nullement la sédentarité ». À ce sujet Eder (cité par Crépeau, *ibid.* : 69) affirme que: « ...l'exact opposé d'une société sédentaire n'est pas une société mobile mais plutôt une société non sédentaire, car la sédentarité est un seuil alors que la mobilité est une variable continue... on ne doit pas parler de 'plus grande sédentarité', ni confondre sédentarité et 'permanence' ». La mobilité peut être conçue enfin comme une « variable continue qu'il est possible de mesurer de diverses façons et qui caractérise autant les groupes sédentaires que non sédentaires » (Crépeau, 1993b : 70). Avec ces quelques considérations, nous examinerons maintenant la question de la mobilité chez le Guarani.

Comme nous l'avons constaté, il manque quelques points importants dans la littérature guarani. Pourtant, même vu de façon superficielle et stéréotypée, le problème de la mobilité est l'un des plus fréquents, (Melia, 1987). Notre objectif maintenant est de présenter et de comparer les hypothèses concernant les « migrations » tupi-guarani associées à la recherche de la Terre sans Mal et en même temps de faire une brève histoire des idées des principaux auteurs sur ce sujet. Pendant cette analyse, on a constaté d'importants changements dans les théories sur ces déplacements. La première discussion sur cette question a été celle de Métraux (1979), qui a vu ce phénomène comme une réaction à l'invasion européenne. Selon Métraux (*ibid.* : 195) les Tupi-guarani semblent avoir toujours été un peuple « remuant », car dès les temps précolombiens leurs migrations étaient déjà

fréquentes, « la dispersion des groupes à des distances énormes en fait foi ». Selon l'auteur, « ce qui est caractéristique des Tupi-guarani, c'est que la conquête européenne, loin d'arrêter leurs migrations, en a provoqué dans les régions qu'elle n'occupait pas avant le XVI^e siècle ». A l'aide de documents historiques, Métraux (ibid. : 175-185) cite plusieurs migrations tupinamba et guarani (du XVI^e au XXI^e siècle) lorsque, selon l'auteur, des milliers d'Indiens suivaient un leader chamane à la recherche de la « terre où on ne meurt pas », *Yvy mara ey*.

Cependant Melia (1987), s'appuyant sur les sources archéologiques, va nier cette hypothèse. Selon cet auteur (1990: 41), l'expression *Yvy mara ey* est antérieure à l'invasion européenne. Melia (ibid. : 53) affirme que les migrations existaient aussi avant la colonisation, peut-être à cause de l'augmentation démographique et s'étaient intensifiées trois mille ans auparavant, quand ces Indiens quittèrent l'Amazonie: « Los grupos que conoceremos como Guarani, pasaron a ocupar las selvas subtropicales del Alto Parana, del Paraguay y del Uruguay medio » (ibid., 1991 : 14). À ce sujet, on a vu que les archéologues (Brochado, 1989) supposent que: a) il y aurait une continuité de la culture matérielle guarani sur trois mille ans jusqu'à l'arrivée des Européens; b) il existerait l'imposition (et la reproduction) de l'idéologie guarani aux autres sociétés indiennes; de cette façon, la colonisation serait une attitude typique des cultures guarani (Melia, 1987 : 65-66). Comme on l'a vu aussi (dans le chapitre historique), d'après Melia et Brochado, F. S. Noelli (1993) propose un modèle d'interprétation des migrations à partir de l'archéologie, de la linguistique et de l'ethnobiologie. Critiquant les hypothèses de Nimuendaju et de Métraux (le réductionnisme à la religion), Melia (1987 : 261) affirme qu'il est nécessaire de séparer les causes des déplacements des Guarani actuels, de celles des anciens Tupi (l'augmentation démographique). Entamant une discussion sur les terminologies, Noelli (ibid. : 153 e 303) déclare que les déplacements historiques tupi-guarani « n'étaient pas des migrations », car les peuples tupi-guarani n'abandonnaient pas leurs anciens territoires pour occuper de nouvelles régions. Cependant, considérant que: 1. le départ des ancêtres des Guarani de l'Amazonie pour occuper de nouveaux territoires (c'est-à-dire où il n'existait pas encore de Guarani); et que, 2. actuellement on ne rencontre aucun groupe guarani dans les forêts amazoniennes; logiquement ces déplacements de populations se caractérisaient comme migration (considérant aussi la présence récente des Mbya dans l'état du Maranhao, sur le littoral de Rio de Janeiro et de l'état de l'Espirito Santo, territoires occupés par les Tupinambas durant la colonisation - Litaiiff, 1996 : 23). Donc, malgré le sens (recherche de la Terre sans Mal, de bonnes terres, etc) et la direction de ces phénomènes: 1- nous utiliserons l'expression « migration » pour faire référence aux déplacements de population guarani qui, tout d'abord abandonnent définitivement le territoire amazonien pour occuper (et coloniser) leur territoire actuel; et/ou après avoir atteint ces terres

(Paraguay, nord-est de l'Argentine, intérieur et littoral sud-est du Brésil) se déplacent à la recherche de nouvelles régions situées au delà de leur territoire « traditionnel » (y compris les déplacements des dernières décennies cités ci-dessus); 2- pour parler des déplacements de groupes guarani sur leur territoire (ou dans les régions occupées actuellement par eux durant le processus de colonisation après leur sortie d'Amazonie) nous utiliserons les expressions « déplacement », « circulation » ou « mouvement de populations ».

En 1847, Von Martius (*ibid.* : 107) élabora la première théorie d'un centre de migrations tupi-guarani, à partir du sud de l'Amazonie, à proximité des rivières Parana et Paraguay. D'après Nimuendaju (1987 : 107-108), les déplacements des peuples de la famille linguistique tupi-guarani datent d'avant l'invasion européenne. Cet auteur (*ibid.* : 8-16) relata plusieurs cas de déplacements de populations entre les années 1890 et 1913, lorsque d'innombrables groupes chiripa, venus de l'intérieur du Brésil (près de la frontière avec le Paraguay) avaient comme objectif atteindre l'est, en particulier la mer. Celle-ci représente un lieu ambigu dans la pensée cosmologique guarani, car elle est un obstacle à transposer (ou traverser) pour atteindre Yvy mara ey et aussi un point d'arrivée car là-bas ils peuvent atteindre leur objectif. Nimuendaju (*ibid.* : 101-102) se demande alors pourquoi ces Indiens, dont beaucoup avaient été capturés dans les fermes de l'herbe mate et de canne à sucre, puis mis en liberté, continuaient à se diriger vers la mer au lieu de retourner dans les forêts du Paraguay, de l'Argentine ou de l'intérieur du Brésil. Avec une réponse assez déterministe, l'auteur affirme: « les faits historiques ne font que confirmer ce que les Indiens eux-mêmes m'ont dit: la raison de la marche des Guarani vers l'est n'est pas la tension des tribus ennemies, ni l'espoir de rencontrer de meilleures conditions de vie de l'autre côté du Parana ni le désir de s'unir intimement à la civilisation, mais exclusivement la peur de la destruction du monde et l'espoir de rentrer dans la Terre sans Mal ».

Selon Nimuendaju, la migration guarani est essentiellement un mouvement religieux, ces déplacements sont donc soutenus par l'espoir d'atteindre Yvy mara ey avant que Nhanderu Tenondegua élève les supports de la terre: « De même, il [le Guarani] rejette les belligérences intertribales; il souligne, malgré tout, les divergences entre les chamanes quant au chemin à suivre pour trouver la Terre sans Mal, les uns voulant prendre le même chemin que celui que Guyraypoty emprunta pendant le Déluge, où il fallait alléger le corps par le jeûne et la danse; les autres croyant que la Terre sans Mal se trouvait au centre de la superficie de la terre où l'on suppose que Nhandervusu construisit sa maison ». Pourtant, « l'énorme majorité des chefs cherchait Yvy mara ey à l'Est, au-delà des mers » (Nimuendaju, *ibid.* : 161). Selon Schaden, le soi-disant « pessimisme » dominant chez les Guarani peut être compris si l'on considère la place de la cataclysmologie dans

l'ensemble des mythes. Pour cet auteur, les Guarani trouvent que la terre est condamnée à la destruction et de cette expectative naît la nécessité de chercher un lieu de salut que ces Indiens rencontrent dans le mythe de la Terre sans Mal. Ainsi, selon Schaden, l'esprit Guarani oscille-t-il entre la terreur du cataclysme et l'espoir d'atteindre le paradis avant la destruction de la terre (on constate ici des liens avec l'« Apocalypse de Saint-Jean »). Toutefois, il est bon de discerner les causes des migrations actuelles guarani, de celles des anciens Tupi et, aussi, d'élaborer un autre modèle d'occupation des territoires. Selon nous, plusieurs facteurs causaux seraient à l'origine des déplacements, eux-mêmes liés à la totalité de la culture guarani. (voir la carte des déplacements dans la page suivante)

6.4 L'étymologie du terme *Yvy mara ey*

Sur la question concernant les déplacements guarani, il y a un deuxième débat, non moins important que le premier, qui concerne le problème de la traduction de l'expression *Yvy mara ey*. Ce débat oppose deux hypothèses principales: 1) la traduction de cette expression par « Terre sans Mal », selon la tradition initiée par Nimuendaju et suivie par Métraux, Cadogan, Schaden et les Clastres; et 2) le débat lancé par Melia et développé par Diaz Martinez (et d'autres auteurs, comme Noelli), à partir des données archéologiques et d'une autre traduction (de Montoya) du terme *Yvy mara ey*. Selon Pierre et Hélène Clastres, au moment de la conquête, un grand conflit existait déjà entre les chefs qui voulaient déjà consolider leur pouvoir dans leur village et les Karai itinérants qui proposaient aux sociétés tupi-guarani une « solution suicide » (Roulet, 1993 : 31) au problème de l'éventuelle émergence de l'Etat à travers les migrations et la recherche de la Terre sans Mal qui obligeaient les peuples tupi-guarani à abandonner leurs coutumes culturelles, se consacrant seulement au chant et à la danse, qui menaient la plupart du temps, à la mort par fatigue ou inanition. Ce conflit entre les chamanes voyageurs et les caciques divisa les Guarani au moment d'affronter les Européens (Espagnols et Portugais). Ces Indiens essayaient de concentrer le pouvoir entre les mains des chefs chamanes connus, qui représentaient le désir collectif de maintenir la société guarani sans division interne ou égalitaire. Comme nous l'avons vu dans le chapitre historique, grand obstacle au projet colonial, ces chamanes furent les principaux leaders de la résistance guarani face aux Espagnols, détenant souvent plus de pouvoir que les grands caciques (leaders de plusieurs communautés ou

partialités). Nous entendons que ces situations historiques, accentuant ces conflits, influencèrent de manière décisive le changement de sens des déplacements à la recherche de Yvy mara ey.

Selon H. Clastres (1979), il faut tenir compte de la différence entre le messianisme (qui, pour Métraux, signifiait le maintien de l'ordre social) et le prophétisme, qui serait le contraire du premier car il provoquerait le conflit et la crise à l'intérieur de la société. De cette façon, l'auteur s'oppose à la position de Métraux et à celle d'autres auteurs, qui ont soutenu, comme nous l'avons vu, que des éléments extérieurs, comme la conquête, ont provoqué les déplacements vers la Terre sans Mal. H. Clastres (ibid.) prend le prophétisme comme le résultat d'une tension contradictoire entre le politique et le religieux dans les sociétés tupi-guarani, tension antérieure à l'invasion européenne. D'après cet auteur, il y aurait aussi une grande différence entre les anciennes migrations précolombiennes, selon elle causées par une « explosion démographique » qui provoqua des problèmes écologiques et économiques; et les mouvements prophétiques à la recherche de la Terre sans Mal: « on est conduit à faire l'hypothèse que le prophétisme s'engendre, à mesure que les sociétés se transformaient et s'étendaient, comme la contrepartie critique et négatrice des changements politiques et sociaux qui s'inauguraient ...D'une part, en effet, ils n'ont strictement rien de politique; d'autre part, bien loin 'd'enrayer' la désorganisation sociale, ils la promeuvent au contraire... Il n'est pas impossible que, comme le suggère A. Métraux, des migrations semblables se soient produites avant l'arrivée des Européens » (ibid.). H. Clastres (1975 : 72-73) déclare aussi que la religion tupi-guarani a été mal comprise par ses prédécesseurs et que ceux-ci ont confondu des mouvements profondément différents et qu'il faut séparer: a) les anciens mouvements tupi-guarani, non religieux; b) la résistance contre l'invasion européenne, comme les rébellions et d'autres mouvements messianiques d'aspect socio-politique et c) les migrations à caractère prophétique-religieux à la quête de la Terre sans Mal, qui seraient l'essence de la pensée guarani. Cependant, selon nous, aujourd'hui ces trois mouvements se confondent, car la recherche de la Terre sans Mal est un facteur de résistance culturelle contre les constantes pressions de la société chrétienne occidentale sur la culture guarani et elle est liée aussi aux questions écologiques et économiques. Toujours selon H. Clastres (1975): « ...à l'inverse de ce qui se passe dans les mouvements messianiques, il n'y a là aucune résonance politique: il ne s'agit pas de révoltes et aucune revendication politique ou territoriale n'accompagne ni ne provoque les migrations. C'est au contraire et comme autrefois, l'abandon du territoire et le passage à la vie nomade ». Toutefois, d'après Pereira de Queiroz (cité par Diaz Martinez, 1985 : 155), la fonction de l'exode vers la Terre sans Mal est éminemment réorganisateur, car il peut séparer « plus rigoureusement encore la société native de la société paysanne qui l'entoure, marquant davantage les différences entre les deux. Le mouvement a la valeur d'une réaffirmation de la spécificité de la

civilisation guarani », en rétablissant aussi, par conséquent, les valeurs culturelles.

Les critiques les plus fortes faites à Pierre et Hélène Clastres sont dirigées contre la conception d'un facteur causal unique pour justifier le prophétisme. Le discours chamanique est l'autre question polémique car il porterait en lui une relation de contradiction dialectique entre la négation et l'affirmation de la société. Sur ce point nous sommes en désaccord avec Viveiros de Castro (1986), qui considère l'anthropophagie et la guerre de vengeance tupi-guarani comme l'affirmation du discours indien et « le propre fondement de la société ». Melia (1987 : 53) croit que, suivant les données de Nimuendaju et Cadogan, H. Clastres a idéologisé le prophétisme guarani à partir d'une analyse incomplète de la sémantique des termes utilisés et des sources historiques et géographiques. Cependant, H. Clastres développe une très riche théorie sur la conception indienne de la personne, de la société et de la nature. Comme nous l'avons affirmé auparavant, presque toute la littérature guarani, surtout depuis Nimuendaju, aborde d'une façon directe ou indirecte la question des migrations et/ou de la Terre sans Mal. Néanmoins, d'après Clastres, la polémique sur la signification et l'importance pratique de ce mythe parmi les Guarani historiques et actuels s'est intensifiée, comme on l'observe dans les ethnographies postérieures. Melia (ibid. : 33) remet en question la lecture de l'expression *Yvy mara ey* comme « Terre sans Mal » car, d'après le *Tesoro de la lengua Guarani* de A.R. de Montoya (1639/1876 : 308), *Yvy mara ey* signifie « *fuelo intacto, que no ha fido edificado... no han facado palos, ni fe ha tranqueado* », c'est-à-dire « sol intact qui n'a pas été construit »; ou encore, *caa mara ey*, « forêt d'où n'a pas été coupé le bois ». Selon Melia (ibid.), cette notion telle qu'elle a été traduite aux XVIe et XVIIe siècles, ne correspondrait pas exactement à la Terre sans Mal des XIXe et XXe siècles. Le concept de « migration » ou de « mouvement de populations » accompagne toujours la notion d'espace (*Guara*, *tekoa* et village) et, avec le concept de *teko* (les habitudes guarani), « forment un des grands axes de la façon d'être guarani » Melia (ibid. : 34). La question principale soutenue par Melia est la relation nécessaire entre la recherche d'un espace économique, écologique et géographique (nouvelle *tekoa*) et un espace spirituel-religieux (la recherche de *Yvy mara ey*). Dans ce sens, au moment où le projet colonial a empêché la liberté de mouvement des populations guarani, il aurait affecté aussi leur notion d'espace, ce qui aurait provoqué des crises dans la société et des stratégies de migrations:

La búsqueda de la « tierra sin mal » y de una « tierra nueva » estructura marcadamente su pensamiento y sus vivencias; la « tierra-sin-mal » es la síntesis histórica y práctica de una economía vivida proféticamente y de una profecía realista, de pies en el suelo (...) el guarani es un pueblo en éxodo, aunque no desenraizado, ya que la tierra que busca es la que le sirve de base ecológica (...) los Guarani se han mostrado fieles a su ecología tradicional, no por inercia, sino por el trabajo activo que supone la recreación y la búsqueda de las condiciones

ambientales mas adecuadas para el desarrollo de su modo de ser. La tradicion en este caso es profecia viva. La busqueda de la « tierra sin mal » como estructura del modo de pensar guarani, informa el dinamismo economico y la vivencia religiosa, que le son tan propias. (Melia, 1991: 14-15)

Pour Melia (1990 : 39 et 41), les déplacements vers la Terre sans Mal sont antérieurs au colonialisme, car en plus de retraiter les mythes (comme celui des frères, aussi, selon cet auteur, antérieur à la colonisation) il s'agit d'un moment où les Guarani vivent d'une manière plus profonde le sens de l'économie et de la réciprocité, en fonction de leur propre situation de voyage, où la nourriture manque et les conflits avec d'autres groupes s'intensifient. Ce phénomène (et aussi l'invitation à la visite, au travail collectif, la danse, le poraei, etc) représente une dialectique entre carence et plénitude, constituant une des façons de pratiquer la réciprocité. Il est bien probable que la structure socio-culturelle guarani « qui adopte le cheminer comme expérience fondamentale du mythe des jumeaux, provienne des temps les plus lointains et s'identifie avec la fixation de la culture guarani dans le complexe tupi ». Cependant, souligne Melia (ibid. : 45), « il faut insister sur l'aspect positif pour ne pas faire du guarani un éternel fugitif, pessimiste et disgracié. Les chamanes et les autres dirigeants sont avant tout nhanderu – nos parents... yvyra'idjara – maîtres des bâtons rituels (popygua)... aspects d'une réalité qui nous montre comment les hommes de la communauté et les interprètes utilisent leur identité ». Ainsi, dans ce contexte, la recherche de Yvy mara ey devient un des moyens les plus efficaces de préservation de l'identité socio-culturelle guarani.

En s'inspirant de Montoya (1639/1876), N. Diaz Martinez (1985) traduit l'expression Yvy mara ey par « terre sans construction » et critique les interprétations de Nimuendaju, Métraux et Cadogan, entamant un autre débat. Selon lui (ibid. : 156), ces auteurs donnent beaucoup d'emphase aux idées religieuses et interprètent les déplacements guarani presque comme une errance vide de sens à la recherche d'un paradis chimérique. Pour Diaz Martinez, l'erreur de Nimuendaju a été d'interpréter littéralement le discours religieux des Apapokuva, argumentant en faveur d'une polysémie historique de ce concept. Essayant de ne pas fonder la question des déplacements territoriaux des Mbya sur une unique et déterminante dimension religieuse qui peut nous amener à des considérations d'ordre métaphysique de la réalité guarani (même si la religion est une des plus fortes expressions de leur pensée) et orientant son travail vers une dimension ethno-historique, Diaz Martinez (ibid.) propose une solution plus proche de la réalité des Guarani actuels. Pour justifier son hypothèse, Martinez met en relation les trois éléments suivants: a) les déplacements sont transformés en articulation politico-idéologique pour reprendre le territoire que les ancêtres utilisèrent jadis; b) les terres situées sur la

côte atlantique sur lesquelles ils circulent encore aujourd'hui correspondent à leur propre écosystème de forêt, dont ils firent partie historiquement et où ils trouvent encore la faune et la flore correspondantes; et c) l'agriculture qu'ils pratiquent sert à leur consommation immédiate et non à constituer des stocks; la grande agriculture ne correspondrait pas à leur type de société, car actuellement la base économique se compose (outre l'agriculture) de chasse, collecte, confection d'artisanat et de travaux temporaires. Cependant, Melia (1987 : 55) critique certaines de ces positions et souligne que Martinez mélange les caractéristiques spécifiques des Mbya avec celles des autres groupes guarani.

Selon Diaz Martinez (ibid. : 160), les Guarani ne chercheraient pas la paradisiaque Terre sans Mal mais bien une concrète « terre sans construction ». Cet auteur (ibid.) critique encore l'interprétation de Pierre et Hélène Clastres, qui affirment que la Terre sans Mal est « un espace sans lieux marqués où s'effacent les rapports sociaux, un temps sans repères où s'abolissent les générations », car dans le guara et le tekoa les relations sociales et la continuité de nande-reko sont réaffirmées. Les déplacements et migrations guarani seraient réorganisatrices de la société et aussi une affirmation historiquement constante de leur mode de vie, car, « si nous considérons que le territoire de leurs ancêtres est situé à l'est, près de la mer et qu'eux mêmes émigrent à l'ouest, à l'époque de la conquête ou plus tard, nous verrons que la marche vers l'est des Mbya actuels n'est rien d'autre qu'une lente circulation vers leurs terres d'origine ». D'après la mythologie cosmologique mbya écrite par Cadogan (1949), Martinez nous rappelle les deux noms guarani pour le Soleil, Kuaray, ou Namandu, qui selon Montoya (1639/1876 : 183) peut être traduit par « foule en cercle », car, nama, signifie « cercle » et ndu, « foule ». Les chamanes croient qu'après être né à l'est et s'être couché à l'ouest, le Soleil ojaky kuerapa ojewyma, « Kuaray revient par son chemin » ou, « Namandu revient sur ses pas ». Donc, les Guarani, plus spécifiquement les Mbya, sont une « foule circulante » (ibid.). La terre et la territorialité sont donc des conditions nécessaires pour la préservation de teko, comme on l'a vu dans le chapitre sur les villages guarani « sans tekoa il n'y a pas de teko ». Actuellement, quand les Mbya cherchent un tekoa dans leur guara, selon les principes de teko, ou encore, quand ils se déplacent, ils appliquent ce mythe. Selon nous, le concept de Yvy mara ey est pré-colonial, pourtant il a changé de sens à cause des modifications du contexte historique. En conclusion, le déséquilibre écologique et les problèmes économiques sont deux des causes empiriques qui entraînent les migrations. Ces malheurs provoquent une grande nostalgie chez ces Guarani qui, malgré tout, résistent encore avec espoir, en rêvant d'une terre sans mal. Selon Melia, les Guarani actuels démontrent une magnifique capacité de recréer les espaces écologiques qui ressemblent beaucoup aux anciens tekoa. L'auteur (ibid.) affirme que les déplacements à la recherche de la Terre sans Mal ont

pour objectif de trouver un territoire concret et, en même temps, une terre idéale dans un monde autre, une hypothèse n'excluant pas l'autre.

Si l'on suit Melia on pense qu'il faut éviter les généralisations réductrices, car, si on considère que les modes de vie des sociétés sont différents, alors « leur étude doit se faire en accord avec leurs modes de vie spécifiques » (ibid. : 156). Selon nous, pour mieux comprendre les déplacements guarani, on doit donc les analyser dans d'autres perspectives, comme l'historique et aussi bien étudier ensemble ses mythes, non plus sous une optique uniquement religieuse, mais en tant que source idéologique d'orientations pour des pratiques soutenues par l'univers communicationnel de cette société.

6.5 L'avènement de la Terre sans Mal

On se demande alors quel est le sens actuel de cette expression pour les Mbya d'aujourd'hui. Nous avons vu ci-dessus que comme Nimuendaju (1987), Schaden (1974 et 1969 : 246-247) caractérise les mouvements de populations tupi-guarani comme des « migrations religieuses pour la quête de la Terre sans Mal ». Nous avons constaté dans nos recherches que, dans la plupart des problèmes internes liés aux questions de religion, de maladie et de mort, les Mbya font toujours référence à cette Terre sans Mal. Une vieille dame mbya du village de Bracui nous raconta un matin qu'elle avait rêvé qu'elle traversait la mer avec une autre dame beaucoup plus âgée, habitant la même communauté. Elles arrivèrent dans une maison où vivait un vieillard qui leur dit qu'elles ne pourraient pas encore entrer: « le lendemain la femme qui était dans mon rêve était morte, mais maintenant elle habite à Yvy mara dju! », affirme cette informatrice. Le 20 décembre 1996, dans le village de Massiambu, le cacique Augusto da Silva affirma que les Guarani étaient près de la mer pour essayer d'atteindre la Terre sans Mal:

Après que les Blancs arrivèrent, tout commença à empirer pour les Indiens, tout disparaissait, tout mourait. Le Guarani commença à vivre comme le Jurua, buvant, mangeant des aliments salés... La terre commença à manquer, alors vint la famine, les maladies, tout ce qu'il y a de mauvais. Alors le Guarani alla habiter près de la mer, car ici c'est plus facile d'aller à *Yvy mara ey*. Il y en a beaucoup qui boivent aujourd'hui car ils n'ont plus d'espoir, ils savent que le monde va terminer en l'an 2000 ou 2007. Alors il y en a beaucoup qui habitent près et même loin de la mer, qui se préparent pour aller vers cette terre bonne. Pour cela, nous devons toujours suivre *nhande reko*, mais comment si aujourd'hui on n'a presque plus de terre pour vivre? Nous voudrions élever nos enfants selon l'ancien système, dans lequel j'ai été élevé,

dans la brousse, seulement avec le *mbodjape*, *kaguidju*, la nourriture des Guarani. Jusqu'à douze ans, je vivais dans la forêt, tout nu, ne parlant que le Guarani. Mais ici, près de la ville, c'est difficile, il y a la route et les enfants, gênés, apprennent beaucoup de choses du Jurua. Moi, j'aimerais vraiment vivre loin du Jurua, de la ville, je voulais vivre dans la forêt, mais si ça ne va pas plus, on va près de *Nhanderu Tenondegua*.

Le cacique Augusto da Silva de Massiambu nous parle du Culte des os et de la recherche de *Yvy mara ey*, affirmant que: « Ça n'est pas pour n'importe qui, celui qui croit beaucoup, qui prie beaucoup, alors le Dieu lui dit de revenir et de revivre. Alors on n'a pas besoin de l'enterrer parce que le Dieu le fait revivre et il ne reste pas sur la terre, *Nhanderu* l'emmène avec lui ». Selon cet informateur, il existe deux façons d'atteindre *Yvy mara ey*; « 1- par révélation – le Dieu dit quand il faut aller au bord de mer et la personne s'en va avec le corps et quand elle arrive le Dieu la nettoie, la lave pour rester auprès de lui; 2 – à travers le 'culte des os' »³⁰⁵. Augusto da Silva explique que : a) les deux manières d'atteindre la Terre sans Mal exigent du mouvement, car pour avoir les os vénérés les *Mbya* doivent avoir parcouru des chemins, atteignant le littoral car « le Dieu n'emmène les os que près de la mer »; b) ce n'est pas la première fois que les Guarani arrivent dans cette région de la côte brésilienne, ils reviennent encore une fois au bord de la mer à cause de *Yvy mara ey*. Sur ces questions importantes, un autre informateur *mbya* (qui n'a pas voulu être identifié) affirme encore: « nous, qui sommes ses enfants cadets, on n'arrive presque jamais à utiliser les choses que *Nhanderu* nous a laissées. Il dit 'celui qui se souviendra de moi atteindra la Terre sans Mal avec son corps'. Mais aujourd'hui les choses sont très difficiles pour les enfants cadets. » Alors les *Mbya* marchent à travers leurs anciennes terres, nommées par d'anciens mots guarani et marquées par les monuments de pierre. Selon un informateur *mbya*: « ...alors ils (les ancêtres) marchaient. Des pierres où ils étaient, (Itanhaem – petite ville du littoral de São Paulo), ils partirent à nouveau et continuèrent vers le bord de l'océan. Alors ils arrivèrent à un endroit qui s'appelle aujourd'hui Santos (littoral de São Paulo). Ils ne s'y arrêtèrent pas, continuèrent encore en s'arrêtant pour se reposer. Ils arrivèrent alors à Parati (ville du littoral de l'état de Rio de Janeiro) et rentrèrent dans la forêt jusqu'à Parati mirim (nom du village à Parati). Dans cet endroit vrai existent des créations de *Nhanderu* » (Ladeira, *ibid.* : 159). Les *Mbya* d'aujourd'hui affirment que le monde n'est plus bon pour eux, par conséquent ils continuent à suivre les principes de *teko* pour rencontrer cette *Yvy mara ey*, de la même façon

³⁰⁵ Cet informateur nous donne une autre description de ce rituel : « après sa mort, on met les os de la personne dans une petite boîte de cèdre, mais avant on doit l'enterrer pendant un mois à peu près, puis on retire les os, on les lave bien à l'eau pour en retirer toute la chair. Puis le Dieu dit à qui prie beaucoup de retirer les os, les nettoyer et les remettre dans la boîte de cèdre. Puis il faut l'emmener dans l'*opy* et prier pendant un an. Mais le mort aussi, il a dû prendre garde, alors il revit dans l'os. Alors *Nhanderu* ne le laisse plus sur terre, autrement il peut commettre un autre péché et mourir à nouveau et alors il ne revient plus sur terre ».

qu'aparavant. Comme on a vu, les anciens chefs et les chamanes affirment que les concepts³⁰⁶ de Yvy mara ey, tekoa et nande-reko sont les bases les plus importantes de toute leur culture, source de leurs principales croyances, influençant fortement les attitudes individuelles et collectives. Les Mbya placent la Terre sans Mal au centre de leur pensée et de leurs actions, étant donné que, comme le souligne H.Clastres (ibid. : 68) la volonté d'y parvenir commanda leurs pratiques: « objet d'une quête réelle, la Terre sans Mal est devenue objet de spéculation; d'hommes d'action qu'ils étaient, les prophètes se sont faits penseurs. C'est pourquoi, si la Terre sans Mal demeure le thème essentiel des discours et des rites guarani, le sens de ce discours s'est déplacé », ajoute l'auteur (ibid. : 104).

Il y aurait une polysémie quant à la traduction de l'expression mara, « maladie, tristesse, malchance, mort, destruction, etc. » Yvy mara ey est enfin une terre où il est possible de vivre comme Mbya, comme « d'authentiques Guarani », en mangeant selon leur mode naturel, essentiellement, de l'hydromel, kaguydjy et chicha de maïs, une terre d'abondance où il n'y a ni mort, ni faim. Ces guarani se présentent comme des agriculteurs, chasseurs et cueilleurs, alors qu'il est évident qu'ils recherchent un « sol intact, qui n'a pas été construit » (Montoya, 1639/1876 : 210). Tant à l'époque de la conquête que maintenant, ce sont les hommes blancs qui ont détruit les bois et les forêts pour les occuper et faire leurs constructions. Les Mbya n'aiment pas du tout des limites comme les murs qui divisent la terre, ils disent ainsi qu'aujourd'hui il est difficile de rencontrer la Terre sans Mal. Malgré cela, ces Indiens continuent à chercher cette terre, qui est, en même temps, un paradis autour du monde, aussi bien qu'une forêt vierge, ou une concrète « terre sans construction ». Alors, comparant à l'aspect réorganisateur de la recherche de la Terre sans Mal, on peut y voir une affirmation historiquement constante du mode de vie guarani.

Une nouvelle proposition de « vie éternelle » apportée par les missionnaires jésuites, pouvant être atteinte au moyen de l'effort individuel, était très semblable à l'idée de la recherche de la Terre sans Mal. Les Mbya actuels attribuent à l'ancien Jésuite le statut d'important chamane guarani et de personnage historique et mythique, cela constituant une des clés pour comprendre le passage du niveau idéologique au niveau pratique. Selon nos informateurs mbya, « le Kesuita est comme un opygua, il a appris beaucoup de choses au Guarani, mais le Blanc est très jaloux de l'Indien, c'est pour ça qu'il dit que le Kesuita était un prêtre jurua ». Dans ses recherches chez les Guarani, Schaden (1969 : 110-111) confirme que pour les Mbya, le Kesuita est un chamane guarani qui a atteint l'état de aguyde et qui a été habiter à Yguatsu rovai, un paradis outre mer. Ces Indiens

³⁰⁶ Ceux-ci sont comme des « concepts ethniques », c'est-à-dire, des expressions utilisées par les communautés humaines pour établir des frontières et définir les groupes sociaux, jouant donc un rôle très

attribuent aussi à *Yvy mara ey* le nom de « terre qui ne finit jamais » ou de « terre de Kesuita ». Ce personnage est également désigné par les Mbya par *Nhanderu Pa'i*, *Ketxu Kiritu* (Djesu Krito, une adaptation de « Jésus Christ »), ou encore *Pa'i Kuaray*. Les Mbya du village de *Chapeco* (dans l'intérieur de l'état de Santa Catarina) racontent qu'après la destruction de la première terre (voir chapitre sur les mythes) apparut *Kesuita*, qui aurait aidé à créer la seconde terre. Au moyen du personnage de *Nhanderu Mirim*, la relation entre mythe cosmologique et déplacements de populations apparaît de façon très claire dans le discours guarani : « De ce temps, *Nhanderykey* [nos frères plus âgés] vivaient à *Yvy apy* [origine du monde]. De là, ses enfants partirent pour fonder les villages. *Nhanderykey* ou *Mbaekua'a* [ceux qui savent qu'ils sont illuminés] allèrent à *jakutinga* ou « Ile de la *Cotinga*]. Pour y arriver, *Mbaekua'a* coupa un bambou, *takua*, et fit le *apyka*³⁰⁷ pour traverser la rivière et arriver à *parakupe*³⁰⁸, île où le Blanc n'arrive pas. Au milieu de *Yy e'em*, il existe des îles, *parakupe*, où vit *Nhanderu Mirim*... Là-bas vivent et passent aussi les personnes qui vont à *Nhanderu retam*... C'est de *yvy apy* que partirent les fils de *Mbaekua'a* pour fonder les autres villages³⁰⁹. Entre *yvy apy* et *Nhanderu retam* se trouve la mer, *yy e'em*, [eau salée], ou *yy guaçu* [grande eau] qui put être traversé avec l'*apyka* qui conduit à *yva paum*, où les âmes sont distribuées et reviennent à leurs origines. Lorsque *Nhanderu* envoya *Tupa*, les villages avec leurs noms existaient déjà. D'abord vint *Nhanderykey* à *yvy apy*, puis vint *Tupa* »³¹⁰ (Ladeira, 1992 : 103-108). Avec l'existence ontologiquement instable entre la bête et le Dieu, les Mbya réalisent leur idéal suivant l'exemple de l'astre solaire, c'est-à-dire le mouvement. En tant qu'être « éphémère », le Mbya se définit comme tel, parcourant ses anciens chemins connus, les chemins qui mènent au delà de la mer : « quand nous sommes sur la route, le soleil nous guide, il est la raison pour laquelle nous sommes ici », affirme le vieux Mbya *Inacio Eusebio*.

* * *

En conclusion, malgré 500 ans de contact, parmi les trois groupes guarani qui subsistent aujourd'hui

important dans la « résistance culturelle ». (Litaiff, 1996)

³⁰⁷ Petit banc zoomorphe, utilisé par le chamane durant les rituels et aussi par *Nhanderu Tenondegua* pour transporter les élus (ceux qui ont atteint *aguyje*, la perfection) à *Yvy mara ey*.

³⁰⁸ Lieu élevé, colline, au milieu de la mer, île, ou *yy pa'um*, espace sur les eaux « lieu où le Blanc n'arrive pas ».

³⁰⁹ Ces mouvements de population se font en direction du *Mbaekua'a*, c'est-à-dire du côté du lever du soleil, où habitent les *Nhanderu Mirim*, ou, les « illuminés », qui, après avoir atteint le littoral du Brésil, peuvent suivre dans le sens sud-nord.

³¹⁰ Les Mbya disent que *Tupa* ou *Nhandejara* (qui signifie « notre seigneur ») est le maître du monde, car comme nous l'avons vu, c'est lui qui « gouverne » la terre actuellement, « avant lui, c'était *Karai* ».

au Brésil, les Mbya sont sans doute ceux qui mettent le plus de rigueur à affirmer et à tenter de préserver leur identité³¹¹ (Melia, 1990; Cadogan, 1953 et 1965; Schaden, 1974 : 162); et ils sont aussi les seuls qui continuent à chercher *Yvy mara ey*, se définissant comme *tapédja*, c'est-à-dire, « un peuple qui est toujours en mouvement ». Pourtant, les Chiripa ont arrêté leurs déplacements au cours des premières décennies de ce siècle (Schaden, 1974 : 174). Selon Melia, même s'il existe quelques groupes qui sont restés pendant des siècles dans le même territoire, sans jamais avoir effectué de migrations, celles-ci (comme histoire ou comme projet) se présentent encore comme une caractéristique guarani. Les Guarani ont beaucoup de problèmes dus au contact. Quelquefois, ils sont même obligés d'habiter à proximité de grandes villes, comme São Paulo et Rio de Janeiro et subissent des pressions pour abandonner leurs terres. La conséquence est un manque de terres délimitées et reconnues légalement, ce qui entraîne de graves problèmes comme la faim, les maladies et la mortalité des enfants. Cependant, les Mbya affirment qu'ils continuent à chercher la Terre sans Mal sur le littoral du Brésil, comme autrefois. Ils déclarent aussi que la terre n'est plus bonne pour eux et qu'il faut continuer à suivre les principes de *teko* pour rencontrer cette *Yvy mara ey*, cherchant *tekoa* où ils peuvent vivre selon *teko*. Ils établissent une relation directe entre *tekoa* et la Terre sans Mal, car celle-là est la condition nécessaire pour rencontrer celle-ci. La terre est la condition fondamentale de la continuité du vécu guarani.

D'après le chamane Timoteo Karai, il faut que les Mbya vivent dans les forêts éloignées, car la forêt est leur lieu véritable, il dit encore qu'il faut qu'ils mangent du gibier sans sel ni huile autrement l'esprit maître des gibiers peut faire disparaître les animaux de la forêt, donc il faut manger juste la viande cuite sur le feu. Pour les Mbya, garder une distance des autres Indiens et des Blancs est la condition nécessaire pour leur survivance, mais quand cette distance est impossible, la mobilité peut être la solution:

Moi, je pense toujours que rester près des Blancs n'est pas bon, ça apporte des maladies, la ville, c'est plein de maladies. La nourriture du Jurua n'est pas bonne pour le Guarani, le sucre, la graisse, le lait, tout ça provoque des maladies. Autrefois il y avait les aliments de la forêt, on n'avait presque pas de maladies, seulement celles des Indiens, que l'*opygua* connaît et sait soigner. Tuberculose, pneumonie... ce ne sont pas nos maladies car c'est le Blanc qui les a apportées par leurs routes. Je n'en veux pas aux Blancs, mais ça me fait de la peine de voir tout ça. Il y a beaucoup d'Indiens qui ne sont plus dans l'ancien système, alors ils attrapent de nouvelles maladies. La nourriture du Jurua, le sel, la graisse de porc, la nourriture en sachet, c'est du poison pour nous. Mais aujourd'hui c'est comme ça, on n'a presque pas de terre et celle qui nous reste n'est pas bonne, on ne peut pas bien planter, presque rien ne pousse et aussi il y a trop de vent qui détruit les plantes, alors on doit manger la nourriture des Blancs.

³¹¹ Les Guarani Chiriguano et Kayowa demeurent toujours dans leurs anciennes régions à l'intérieur de l'Amérique du sud, car, ils n'ont jamais entrepris de migrations en direction de la côte. Selon Melia (1990 : 38), ceux-là sont séparés des Mbya et Chiripa par un processus historique séculaire.

Aujourd'hui il y a des Indiens qui veulent vivre comme les Blancs. Les Chiripa disent qu'ils ne veulent plus vivre comme autrefois, comme des bêtes. Mais moi je pense que le Guarani doit vivre comme un Guarani, non pas comme le Blanc. Ici il y a des femmes, des enfants, des vieux qui ne comprennent que notre langage. Dans l'Espirito Santo, à São Paulo, au Parana, ici même à Santa Catarina, il y a des Chiripa qui ne comprennent plus notre langage, ils ne parlent que portugais. Il n'y a qu'ici, au Rio Grande do Sul et à Rio de Janeiro qu'ils parlent bien le guarani. Encore maintenant il y a des Guarani qui viennent du Paraguay, d'Argentine et du milieu du Brésil pour voir la mer. C'est *Nhanderu* qui a dit qu'ici on a *Yvy mara ey*, mais pour cela il faut prier beaucoup, vivre dans le village, manger du maïs, ne pas boire ni manger de sel, de graisse, de sucre. Quand on prie vraiment bien, *Nhanderu* nous dit quel aliment on peut ou non manger. *Nhanderu* nous a fait la forêt à nous qui sommes pauvres, qui savons bien nous en occuper. Nous n'avons rien, ni vache, ni porc, rien, rien, alors *Nhanderu* nous a donné la forêt pour y habiter. L'Indien est pauvre, il ne peut pas acheter, alors la forêt c'est notre supermarché. C'est *Nhanderu* qui nous a donné la forêt car nous ne laissons pas les bêtes, les jeunes souffrir, ça c'est le Jurua qui le fait. Il y a le bon moment pour les tuer, mais avant il faut prier et demander à l'esprit chef des bêtes. On doit aussi prier avant d'entrer dans la forêt et demander à ce qu'il n'y ait pas de bêtes dangereuses, car on emmène toujours nos enfants avec nous. Je voulais vivre comme autrefois, planter, chasser, je ne voulais même pas d'infirmerie dans l'école. Si j'arrivais à avoir une belle forêt pour y habiter, j'y resterais bien à l'intérieur, loin du Blanc et du bord de la route. Je ne voulais plus ces choses du Jurua, seulement un petit morceau de terre avec une forêt près de la mer. Mais comme on n'a rien, on continue à marcher, regardant, cherchant toujours la bonne direction de cette Terre sans Mal.

Nous savons que les Guarani racontent les histoires de personnes et de groupes qui ont réussi à atteindre la Terre sans Mal (voir aussi, Nimuendaju, 1987; Cadogan, 1951, 1960 et Litaiff, 1996). Selon la mythologie guarani, cette terre idéale serait une place où n'existeraient ni la faim, ni les maladies, ni la mort et il n'y aurait pas d'hommes blancs. Certains mythes, comme celui de Karai Chiku (dans le chapitre sur mythes), font référence aux pratiques rituelles, qui seraient les clés pour arriver à cette Terre sans Mal. Les Mbya affirment que plusieurs Guarani ont réussi le Aguyjé, la perfection de l'esprit, qui est la condition nécessaire pour atteindre Kandire, l'immortalité qui implique entrer à *Yvy mara ey* en y emmenant le corps physique. Une fois atteinte cette terre, les êtres ne souffrent plus et deviennent immortels. La recherche de la Terre sans Mal est un projet personnel, nécessitant cependant le soutien de la communauté, car pour parvenir à cette terre il faut que chaque individu suive le *nande reko*, les coutumes ou les habitudes de sa société et qu'il évite celle des Blancs. Les Mbya d'aujourd'hui continuent à pratiquer l'important rituel du *poraei*, des prières, des chants et des danses effectuées pendant la nuit, lorsque presque toute la communauté est réunie. Selon les croyances des Guarani, en habitant près de la mer, en suivant les règles de *teko* et en accomplissant *poraei*, il leur serait possible d'atteindre cette Terre sans Mal. Comme on l'a vu, la cosmologie guarani affirme que la terre est en équilibre sur un point et qu'elle peut tomber à tout moment (Melia, 1990 : 39). Cependant, le rituel du *poraei* maintient la terre en équilibre. En se rapportant au débat de Métraux, Nimuendaju, Cadogan, Schaden et les Clastres sur la question des influences européennes sur la culture guarani; la majorité des auteurs sont d'accord sur le fait que les Chiripa ont vécu dans les missions et que les Mbya n'ont pas eu cette expérience, car ces derniers

seraient les Guarani qui se sont cachés dans les forêts³¹².

On a déjà vu que le concept de « personne », qui est directement liée aux noms guarani et à l'origine des esprits humains, oriente toute la vie sociale guarani. Selon la mythologie mbya, le corps et l'esprit sont nécessairement liés, car: l'âme sans le corps ne pourrait pas se manifester; et seul l'être « complet », c'est-à-dire « âme et corps », peut réussir à entrer dans *Yvy mara ey*. Ils croient aussi que l'âme humaine est formée de deux parties: le *Ne'eng* « parole-âme », la partie divine qui est envoyée sur terre par les Dieux *Ne'eng ru eté* « vrais pères des esprits »; et *Teko ache kuery* « nos mauvaises habitudes », la partie « inférieure », qui après la mort reste sur la terre et devient *angüé* « fantôme », ou *mba'e achy* « chose imparfaite », comme on a vu dans le chapitre sur religion et médecine, responsable de la majorité des maladies et des disgrâces. Les Mbya affirment qu'auparavant la partie divine de l'âme était plus grande mais, qu'aujourd'hui, à cause des changements de coutumes, le *Teko ache kuery* a grandi excessivement et qu'elle a surmonté le *ne'eng*. Comme on l'a aussi vu, pendant le rituel de *Nhemongarai* « baptême guarani » le chamane guarani communique avec les Dieux afin de savoir de quelle direction vient l'esprit et, de cette façon, sait le nom de la personne (Cadogan, 1959 : 238-239). Il existe quatre noms d'hommes et quatre noms de femmes chez les Mbya. Chaque nom serait lié à une sorte de personnalité, à un point cardinal et à un *Ne'eng ru eté*. Signalons encore qu'il y aurait une ressemblance de personnalité entre les Dieux et leurs fils (Litaiff, 1996 : 91-110; Cadogan, 1949 : 33; Larricq, 1993 : 29 et Ladeira, 1992 : 125). Au milieu des points cardinaux se situe le centre de la terre, où un palmier bleu symbolise *Yvy mara ey*. Les noms, qui ont une relation directe avec la mythologie cosmologique et le système de parenté, seraient liés à la conception de l'humanité et à la position de l'individu dans l'organisation sociale. Avec les changements sociaux, la majorité des Chiripa n'ont plus leurs noms guarani³¹³. Enfin, en ce qui concerne les différences les plus importantes, alors que les Mbya préservent les déplacements de populations et les migrations, la réciprocité et la religion; les Chiripa, qui ne pratiquent plus ces déplacements ni la réciprocité, sont aujourd'hui dans leur majorité chrétiens (Schaden, 1974 : 172 et Litaiff, *ibid.*). La mythologie guarani en général parle du déluge et des incendies qui peuvent détruire la terre à chaque instant. Le déséquilibre écologique et la destruction des forêts sont les précurseurs de cette fin. Par contre, le bord de la mer est la limite physique entre le monde d'ici et l'autre monde. La Terre sans Mal représente la contradiction dialectique entre la possibilité de la mort et l'espoir de

³¹² Rappelons que Cadogan (1960), Schaden (1974) et Melia (1989) affirment que pour les Chiripa (ou, *Nhandeva*), le mot *mbya* signifie « étrange », « bizarre », « gens qui viennent de loin ». Aussi Nimuendaju (1987 : 7) déclare que pour les *Apapokuva*, les Mbya sont « des indiens inférieurs ».

³¹³ On a vu auparavant qu'il existait chez les Guarani l'important rituel du *tembeta*, qui a presque disparu. Aujourd'hui sur le littoral brésilien, il n'y a que certains Mbya qui portent cet objet (voir le chapitre sur

l'immortalité. Ainsi, Yvy mara ey symboliserait la frontière spatio-temporelle entre nhande-reko-katu « nos bonnes habitudes », responsables du développement de ne'eng et du teko achy kuery « produit des imperfections ». Ainsi, la triade Yvy mara ey - nhande reko - mobilité, seraient la synthèse de tous les aspects de la culture, de la société et de la personnalité guarani. Pendant cette analyse nous avons essayé de souligner et de comparer les hypothèses sur les déplacements et les migrations guarani associées à la recherche de la Terre sans Mal; de dégager de cette comparaison les convergences et les divergences chez les divers auteurs; et indiquer les concepts indiens (comme ceux de Yvy mara ey, tekoa et teko), qui ont joué et jouent encore, un rôle décisif dans le processus de différenciation entre les groupes mbya et chiripa actuels.

En se basant sur des données historiques et archéologiques, P. Clastres affirme que même avant l'arrivée des premiers Européens, les populations tupi-guarani se déplaçaient constamment. Avec l'invasion, ces mouvements s'intensifièrent aussi bien dans le sens littoral-intérieur qu'intérieur-littoral. Mais avec la présence des Européens dans la région de Rio Plata, les Guarani qui y vivaient se déplacèrent vers le littoral. En partant de l'analyse des chapitres précédents, nous pouvons constater que ces mouvements de population étaient – et le sont encore, dans le cas des Mbya – liés à des questions mythiques, écologiques et économiques: 1- mythiques, car elles suivaient le mouvement solaire (de Karai amba à Tupa amba) ou l'inverse (de Tupa amba à Karai amba), enfin, « suivant Kuaray à Yvy mara ey, la maison de son père »; 2- écologiques, car elles se déplacent sur un territoire bien précis, les forêts sous-tropicales; 3- économiques, car l'invasion européenne augmente la nécessité de se procurer de nouvelles terres. Ainsi, le phénomène des déplacements guarani n'est pas déterminé par un facteur causal unique, puisque celui-ci, comme d'autres, sont des traits culturels déjà existants qui ont pu être intensifiés ou non selon les changements du contexte interne ou de contingences historiques. D'après notre informateur mbya Leonardo Vera: « A part Nhanderu Tenondegua, rien n'apparaît du néant ». Nous ne voyons pas de raison de concorder avec Métraux et de ne pas être d'accord avec Nimuendaju et Melia et de nier que beaucoup de déplacements accomplis par des groupes guarani avaient comme but la quête de la Terre sans Mal, considérée en même temps comme un espace mythique, écologique et économique, que ce soit aujourd'hui, avant ou après la Conquête. Nous proposons enfin que le processus de transformation des mouvements de populations guarani, envisagés dans l'ensemble de toutes les pratiques sociales, soit compris non seulement à travers une étude historique, mais principalement à travers l'analyse du rapport entre ces pratiques guarani et leurs discours mythiques. Ces déplacements correspondent à une dimension économique-écologique (chasse-récolte- agriculture) et en même temps, à des habitudes orientées et

l'organisation sociale).

justifiées par leurs formes mythiques-idéologiques. On en conclut que l'idée exprimée par les Mbya sur la Terre sans Mal est toujours relative au contexte des interactions historiques entre les voyageurs, colonisateurs, Jésuites et aussi, les anthropologues. Depuis le contact, les Guarani, influencés par les Européens, développent un discours sur les rapports entre Indiens et Blancs, toujours adressé aux étrangers, où la Terre sans Mal émerge probablement comme une conséquence ethno-historique et/ou une construction ethnologique. Finalement, ce n'est qu'en se référant au discours mythique du passé sur cette Yvy mara ey que l'on peut traduire leur sens actuel.

* * *

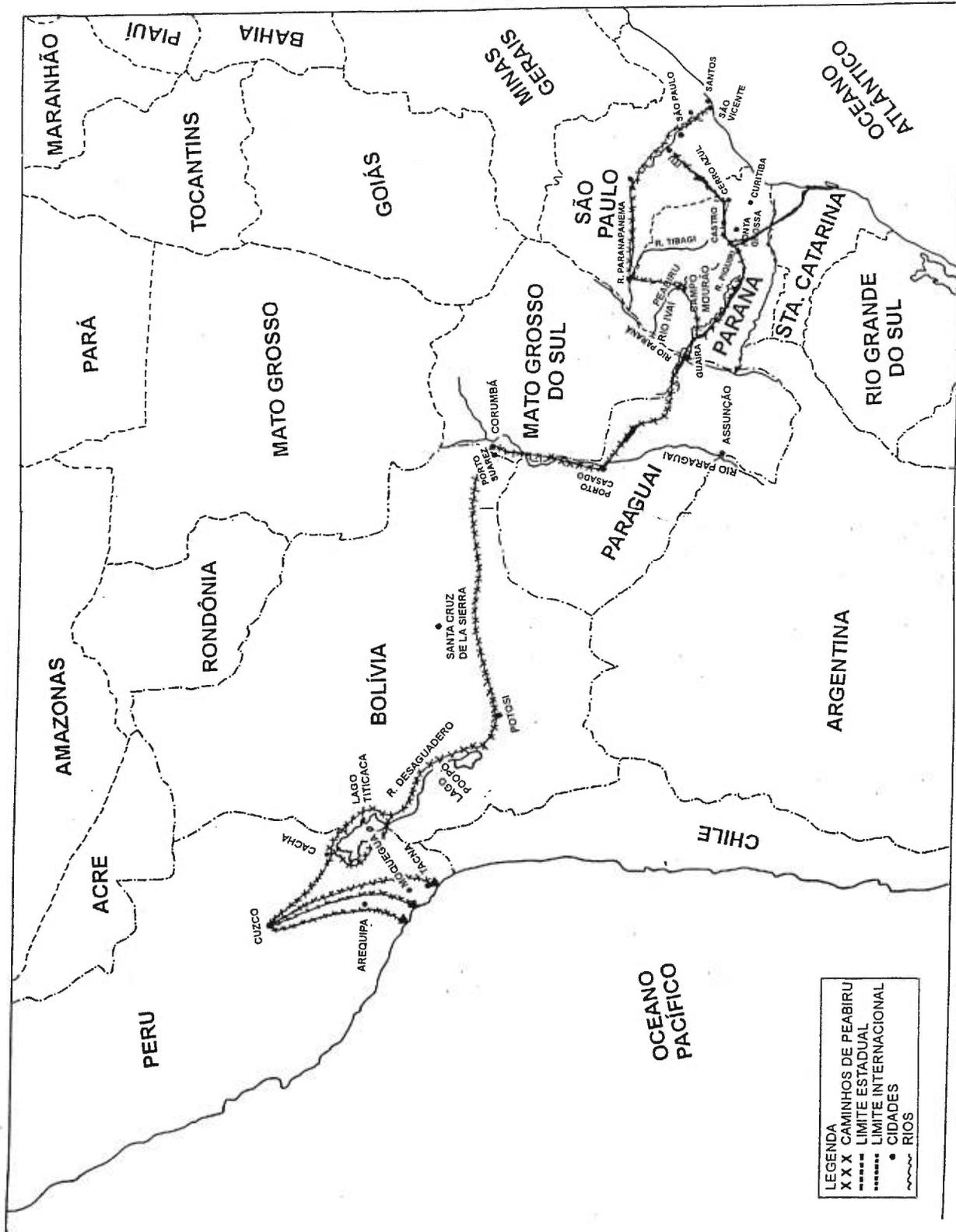


Figure 56.

Les chemins du Peabiru (R. Bond, 1996)

Traçado do Roteiro dos Caminhos de Peabiru



Figure 57.

Leonardo Vera visite une *Ruina*

Chapitre VII. Discours mythique et pratiques mbya

Les Guarani résistent depuis plus de quatre siècles au processus brutal de colonisation européenne et cette réaction nie en soi les affirmations de divers auteurs qui, encore aujourd'hui édisent la fin ou l'extermination de cette société. S'ils sont encore ici c'est parce qu'ils ont développé des stratégies destinées à maintenir la continuité de leur façon de vivre. Ainsi, on ne doit pas considérer les arguments qui visent à les caractériser comme fatalistes, car leur quotidien n'exprime aucune peur ni aucune résignation. Nous rappellerons trois exemples spécifiques aux Mbya: 1- la communication entre les groupes est permanente grâce aux voyages des Mbya de l'intérieur dans les autres villages de l'intérieur et du littoral; 2- les distances linguistiques (tous les enfants, la majorité des plus âgés et de femmes ne parlent que la langue guarani) et géographique sont maintenues car, en conséquence des contacts, ils cherchent toujours à habiter des zones forestières isolées ou éloignées des Occidentaux, avec des « forêts vierges », des « bonnes terres » et du gibier, de plus, la mobilité constitue aussi un facteur d'éloignement important; et 3- les stratégies propositionnelles du *jakore* et du *nhande apu*, qui préserve le *nhande reko* des regards étrangers, cachant principalement l'exégèse de leurs rites, la partie « la plus sacrée ». Selon nous, des stéréotypes proviennent de l'absence d'une connaissance plus profonde du contexte ethnographique actuel et d'un modèle théorique et méthodologique plus efficace pour mieux comprendre la relation entre pensée et attitude. Afin de résoudre ce problème, il est nécessaire d'étudier le discours mythique guarani et de le rapporter aux situations empiriques effectives.

Dans notre analyse nous entendons que seul le structuralisme est efficace pour démontrer les transformations mythiques et les spécificités de l'idéologie, notamment la hiérarchie. Cependant, il ne peut, à lui seul, rendre compte du contexte ni de l'utilisation des mythes par les Indiens. L'objectif des études sur les mythes de Lévi-Strauss est de dégager leur sens à travers une démarche syntaxique. Néanmoins, la relation sémantique seule, n'est pas vérifiable car la présence d'un critère de vérification demande l'existence de la relation causale entre pensée et pratique³¹⁴. Ainsi, pour l'analyse du mythe mbya, nous proposons d'ajouter la dimension pragmatique³¹⁵ à la sémantique, vu

³¹⁴ L'exemple des rituels montre que la relation sémantique est insuffisante pour connaître la signification des symboles dans leur contexte pratique. Donc, pour comprendre leur rôle il faut savoir quelle est l'utilisation que les participants font des objets, paroles et gestes rituels.

³¹⁵ D'après la triade « syntaxe, sémantique et pragmatique », rapportées respectivement au « signal, objet et

que dans ce cas les théories de la signification doivent être complétées par une théorie intégrée de la communication et de l'action, à travers la synthèse entre discours et attitudes. Nous partons du principe selon lequel: 1- la signification des mythes, des événements, des choses et des actions, est « triangulée » (dans le sens de Davidson, 1994b) dans la communauté en question; 2- la notion d'*habitus* de Bourdieu (1972 et 1994) et/ou d'habitude de Peirce (1977 et 1978) est un principe d'unification des pratiques et des idées qui constituent le sens commun, ou les croyances collectives; 3- les « croyances » d'une société visent des habitudes d'action (Peirce, 1879 : 46); et 4- la vision holistique et la théorie « hiérarchique » de Dumont (1966/1992) sont nécessaires pour comprendre la question de l'idéologie. Ainsi nous essayerons d'approfondir notre compréhension de la logique interne de la pensée et des pratiques mbya.

7.1 Idéologie et hiérarchie

A l'exemple de Kant, Lévi-Strauss proclame l'universalité de l'Esprit humain qui expliquerait les similarités de la pensée mythique. Cette universalité est liée aux ressemblances biologiques chez les êtres humains, la structure morphologique du cerveau, leurs nécessités basiques et leur relation avec l'environnement. La pensée et la parole, c'est-à-dire la capacité de symboliser, sont ainsi des équipement biologiques caractéristiques de l'humanité. Celle-ci cherche à esquisser des théories, comme les mythes, qui ont des racines dans la quête de solutions pour les questions communes à toute humanité. Les mythes peuvent être réduits à des propositions ou unités constitutives³¹⁶ ou des unités minimales, qui peuvent être vues comme des balises ou étalons qui guident les pratiques. D'après la technique d'analyse mythique présentée par Lévi-Strauss (1958), chaque version du mythe est examinée séparément, cherchant à « traduire la succession des événements au moyen des phrases les plus courtes possibles », en signalant encore que chaque unité constitutive a la nature d'une « relation ». À son tour, la démonstration des rapports entre les unités des mythes implique bien une « combinaison » (*ibid.* : 233-234) de leurs unités minimales, pour après découvrir leur fonction signifiante et, ajoutons-le, hiérarchisante. Pour accomplir cette démarche, une série d'opérations logiques dénommées « transformations » est mise au point, apportant quelques contributions

interprétant », qui forment les trois aspects principaux du signe (Peirce, 1977 : 29). Comme on a vu auparavant, c'est R. Jakobson (1963) qui a rappelé l'importance de Peirce dans les études linguistiques (voir le chapitre théorique).

³¹⁶ Dans son texte « La structure des mythes » Lévi-Strauss (1958 : 232-233) nous rappelle que le mythe est formé « d'unités constitutives » ou « mythèmes » qui, comme les particules qui interviennent dans la structure de la langue, sont contactés au niveau de la phrase.

importantes pour inférer le rapport entre les unités mythiques et les actions individuelles ou collectives effectives.

Dans les chapitres sur la religion et sur les mythes, nous avons vu que les versions guarani forment une unité, qui peut être divisée en « mythologie ésotérique » et « mythologie exotérique » (Cadogan, 1946 : 15-47). Nous avons aussi vu que tous ces mythes font référence explicite ou implicite à la Terre sans Mal. Les mythes « exotériques » sont constitués par les mythes du Déluge, du Feu et des Frères. Dans les mythes « ésotériques », le *Yvy Tenonde*, la « Première terre », fut détruite par le Déluge, *Yvy Ru'u*, suite à l'inceste commis par *Karai Jeupie* qui se marie avec sa tante paternelle. Toutefois, *Karai Jeupie* et sa tante, après l'accomplissement des rituels nécessaires, ont réussi à accéder dans *Yvy nara ey*. Les mythes du déluge, des frères et du feu (qui font référence implicite au cannibalisme) symbolisent la naissance d'une humanité placée entre le Dieu et l'animal. *Nhanderu Tenondegua* demande à *Jakaira Ru Ete*, le Père du Brouillard vivifiant, du tabac et de la pipe, la responsabilité de créer *Yvy Pyau*, la deuxième terre. Les Guarani font également du brouillard avec la fumée du tabac de leur pipe. D'après les textes mbya (voir le chapitre sur la religion), avant de partir pour sa demeure céleste, *Nhanderu Tenondegua* crée les pères des esprits humains, les « premiers Dieux », leur donnant aussi la responsabilité de la définition de la personnalité des individus et des espaces physiques. *Nhanderu* déclare qu'à l'avenir les Guarani vivront dans ce deuxième monde comme les autres êtres mortels, mais qu'il leur donnera les lois *teko* pour les guider sur le chemin de la Terre sans Mal. Ensuite, *Nhanderu* demande à son fils *Kuaray* la responsabilité de continuer la création de la deuxième terre *Yvy Pya'u*, et de transmettre aux Guarani les principes des attitudes sociales inscrites en *teko*, qui les inspireront et les orienteront: « *Kuaray* nous montre la bonne direction, il vient du côté de la mer », disent les Mbya. Dans le mythe des frères *Nhandecy*, la femme enceinte de *Nhanderu*, écoute son fils *Kuaray* au giron, qui lui demande de suivre les traces laissées par son père sur les chemins. Dans cette quête, la mère est induite en erreur par son fils et se trompe de chemin, et arrive sur le territoire des *mbae ypy*, les jaguars primitifs, qui la dévorent. Cet acte anthropophagique fait référence à des groupes étrangers et/ou au vandalisme des Occidentaux. La Grand-mère-tigre, face à l'impossibilité de manger le fœtus, l'élève. *Kuaray* grandit très vite et se livre à la chasse. Utilisant son petit *mundeu* « piège » il tue avec son frère *Jacy* les jaguars, vengeant la mort de leur mère. Puis, ils tuent aussi les femmes-jaguar, en les renversant d'un pont, qui sont transformées en faune aquatique. Cependant l'une d'entre elles qui était enceinte, réussit à se sauver, donnant origine aux félins actuels, associés au côté maléfique humain. Les frères continuent leur chemin, créant des animaux et des plantes, principalement celles utilisées dans l'agriculture, comme le maïs et le manioc. L'objectif final des frères est de rencontrer leur père sur la Terre sans Mal pour

ensuite se marier avec des femmes de leur peuple, comme le font encore les Mbya.

D'après le mythe des frères, la mer est la direction d'où vient l'aîné *Kuaray*, « le soleil », et où va le cadet *Jacy*, « la lune ». Les deux Dieux se rencontrent à *ara mbyte*, « le centre du ciel », qui est le *Nhanderu amba* ou la maison de *Nhandeuru Tenondegua*³¹⁷. Puis *Kuaray* marche en direction de la maison de *Tupa* (*Tupa amba*) à l'ouest, et *Jacy* va vers celle de *Karai* (*Karai amba*) à l'est. La nuit, principalement, les Mbya appellent *Kuaray Nhamandu*, « peuple en marche », selon la lecture de Montoya (1639/1876), *nhama*, « cercle »; *ndu*, « le bruit de n'importe quelle chose, et cela signifie foule » c'est-à-dire, « foule qui circule ». Considérant que le territoire historique guarani comprend une partie de l'intérieur de l'Amérique du Sud et le littoral sud et sud-ouest brésilien, nommé la « terre des ancêtres au bord de la mer », la marche des Mbya actuels vers l'est n'est rien d'autre qu'une lente circulation sur leurs terres de la côte, qu'ils durent abandonner suite à l'invasion des Espagnols, Portugais, les Bandeirantes de São Paulo et les Tupi. Si nous faisons une synthèse des symboles historiques extraits de mythes, nous avons des territoires ancestraux situés sur la côte atlantique, dans les zones du Tropique du Capricorne. Selon Diaz Martinez (1985 : 162): « un nouveau processus historique, avec l'arrivée des conquérants et identifié avec le fer. Des résistances politiques organisées par des chamanes contre ces derniers. Éloignement des zones de belligérance entre des occidentaux ». Les Mbya sont donc un peuple qui circule et c'est là une de leurs principales caractéristiques culturelles. Lors de leurs déplacements, ils se réfèrent toujours à la circulation sur *yvy rupa ha'e javi*, « la terre entière », ou l'ensemble du territoire mbya. Logiquement, ils considèrent le monde dans sa totalité, dans leurs déplacements, ils pensent toujours au *Guara*, « territoire mbya », aux limites géographiques et écologiques bien définies, au nord - le village de Boa Esperança, dans le littoral nord-est de l'état de l'Espirito Santo; au Sud - l'Uruguay; à l'Ouest - les Andes; et à l'Est - l'océan Atlantique. Selon le mythe, ce territoire est la terre où *Kuaray* a aussi toujours circulé avant de partir pour habiter *Yvy mara ey*, donc, « il faut le suivre ». Le territoire guarani est une métaphore de la terre dans sa totalité.

D'après les mythes cosmogoniques et du déluge, les Mbya conçoivent l'organisation du monde actuel à partir d'une unité originelle, le degré zéro), comme une totalité née de la fracture diamétrale entre l'est/ouest, et de la division concentrique *Yvy mara ey/Yvy Pya'u/Guara*. Le mythe institue donc l'englobement de *Yvy Pya'u* par *Yvy mara ey* et instaure en même temps la division entre l'est et l'ouest. En rapport au domaine cosmologique et géographique, les Mbya se déplacent et suivent la

³¹⁷ Rappelons que selon quelques Mbya le *Yvy mbyte*, le « centre de la terre », qui peut être localisé au Paraguay ou sur quelques régions du littoral, est aussi l'endroit habité par *Nhanderu Tenondegua* et *Jakaira*.

direction ouest-est, contrairement au soleil. Pour les Mbya après que le soleil naît à l'est et va se coucher à l'ouest, il revient par le second ciel, ou par l'autre côté de la terre, ou encore « en bas de la terre » (en se référant à la circulation autour du monde). Lorsque le soleil revient par le second ciel, il ne brille pas car « il se repose »: *Nhamandu onhembo kuaraya*, *Nhamandu onhembopytu'u*, ou, *Nhamandu ojaky kuerapa odjwyma*, c'est-à-dire, « *Nhamandu* revient par son chemin », ou encore, « *Nhamandu* revient sur ses pas ». Mythologiquement parlant, les Mbya affirment que *Kuaray* vient de *Yvy ju*, qui signifie la « Terre jaune » ou « Terre sacrée » (utilisant l'expression *ju* ou *dju*, qui signifie, « jaune et sacré »), ou « Terre sans Mal ». Selon les Mbya cette île « enchantée » séparée de la terre par la mer, est le berceau de la culture guarani.

Quand nous avons demandé à un Mbya ce qu'il y avait au-delà de ces limites, il a répondu: « c'est la fin du monde », ou *Yvy mara ey*, car, selon lui, « le monde est là-bas ». Donc, la Terre sans Mal est la totalité qui contient tous les autres éléments, comme le ciel, la mer et la terre qui, à son tour, contient le territoire guarani, constitué par les divers *Guara* formés par les *tekoas*, ce dernier mot signifiant « village », qui englobe la cour de réunion et fêtes, les plantations et les forêts. C'est aussi l'ensemble des grandes familles nucléaires. Les oppositions contemplées par le mythe comme: *Kuaray/Jacy*, aîné/cadet, soleil/lune, monde céleste/monde terrestre, *Yvy mara ey/Yvy Pya'u*, *Tupa/Karai*, est/ouest, immortalité/vie brève, etc., appartiennent à des domaines différents et ont une relation analogique entre eux. Dans un contexte rhétorique, la relation entre deux termes peut être vue comme une forme d'analogie, telle que la métaphore (axe horizontal) ou la métonymique (ou « synecdoque » - axe vertical). Si *Yvy mara ey* est rapporté au domaine mythique; le *guara* l'est au domaine géographique; le *tekoa* au domaine sociologique, etc. Observant le schème cosmologique mbya (voir chapitre sur les mythes), on constate son aspect tridimensionnel. Pendant la description du cosmos, Timoteo souligna : « c'est difficile de dessiner le monde sur un papier car il y a la partie du haut, où habite *Nhanderu Tenondegua* et *Jakaira*. Les Blancs confondent donc le haut avec le nord, d'où viennent les premiers vents ». La terre est englobée par la mer qui, à son tour, est englobée enfin par *Yvy mara ey*. En même temps, un autre axe fractionne tout le schème en deux moitiés: l'est, la région de *Karai*; et l'ouest le lieu de *Tupa*. Il y a ainsi deux sortes de dualisme: le diamétral (axe est/ouest) et le concentrique (ou englobant). Celui-ci est composé par la *Yvy Pya'u* « la terre » et *Yvy mara ey*, limitées par les océans. On reconnaît dans le dessin des mbya la même organisation que le cadre des *tekoa* guarani, à savoir, le centre du village est l'opy, maison du cacique, entourée de maisons avec des jardins, qui à leur tour sont entourées par la forêt. Selon le schème de Timoteo, les demeures sont en opposition, celle de *Karai*, la mer, à l'est et celle de *Tupa*, la terre, à l'ouest. Ainsi on peut dire que *Yvy mara ey* est à *Yvy Pya'u*, comme la mer est à la terre, *Guara* est à *Tekoa* et

Kuaray est à *Jacy* comme le soleil est à la lune. On arrive enfin au schème analogique suivant:

<i>Yvy mara ey</i>	::	<u>mer</u>	:	<u>guara</u>	:	<u>Karai</u>	::	<u>est</u>	:	<i>Kuaray</i>	::	<u>soleil</u>
<i>Yvy Pya'u</i>		terre		<i>tekoa</i>		<i>Tupa</i>		ouest		<i>Jacy</i>		lune

Crépeau (1997b : 49) signale que l'originalité de l'article « Les organisations dualistes existent-elles? », de Lévi-Strauss (1958 : 147-180) consiste à souligner la coexistence des deux formes du dualisme (soit diamétral et concentrique) au sein d'une même société. Dans la même oeuvre Lévi-Strauss (*ibid.* : 144) confirme en plus que derrière le dualisme et la symétrie, il y peut avoir une organisation tripartite et asymétrique. Comme on a vu ci-dessus, les Mbya perçoivent leur cosmologie en perspective, simultanément de façon diamétrale et concentrique. Suivant le modèle suggéré par Crépeau (1997a, 1997b, et 1997c), le dualisme concentrique est marqué par son caractère triadique, comme par exemple, le centre, sa périphérie sont englobés par un troisième terme³¹⁸. En outre, dans les formes binaires la médiation se fait par un troisième terme constituant des formes ternaires. On peut envisager enfin le dualisme comme forme limite du triadisme, où le dualisme concentrique est un médiateur entre le dualisme diamétral et le triadisme.

Selon le schème mbya, un axe nord-sud divise la terre en deux sections: l'ouest, propriété de *Tupa*; et l'est, dominée par *Karai*. D'après les mythes « sacrés », notamment l'*Ayvu Rapyta*, ces Dieux, en fonction de leur position cosmologique et leur personnalité, entretiennent chez eux une relation complémentaire et asymétrique: *Tupa* est le père de la pluie et des tempêtes, donc considéré par les Mbya comme ayant un tempérament inconstant, se mettant fréquemment en colère. *Karai* est le maître du feu et de la mer, à la personnalité plus stable. Le dualisme, qui est l'élément fondamental de la pensée humaine, s'exprime dans plusieurs aspects de la vie sociale guarani. L'appartenance patrilinéaire à une des moitiés est inscrite dans l'esprit attribué à la personne lors de sa naissance, représenté par son nom. Comme on a vu ci-dessus, il existe une triade importante formée par *Yvy mara ey*, qui englobe le monde, qui englobe la mer qui englobe le continent. Celui-ci appartient à une autre triade formée par: la terre, qui englobe le *Guara* et le *tekoa*. Les villages mbya sont presque toujours circulaires et formés par: 1- l'*oka*, centre dégagé et nettoyé, occupé par l'*opy* (maison de prières, toujours orientée en fonction des axes est-ouest) et/ou la maison du *cacique* (car il y a des caciques-chamanes qui y habitent), c'est aussi un espace pour les fêtes et autres cérémonies; et 2- la

³¹⁸ Faisant référence au cas *Kaingang*, Crépeau (1997a : 14) souligne qu'il ne s'agit ici d'une représentation mais « de ce qu'on pourrait nommer une topologie de domaines concrets et hiérarchisés aux frontières

périphérie, constituée par les autres maisons et les secteurs essentiellement agricoles; 3- la forêt, qui est l'espace entourant immédiatement le village. Ces trois termes constituent la triade, centre (*opy-oka*)/périphérie (maisons-jardins)/forêt. Pour Lévi-Strauss (*ibid.* : 168) le dualisme concentrique est « un système qui ne se suffit pas à lui-même et qui doit toujours se référer au milieu environnement. L'opposition entre terrain déblayé (cercle central) et terrain vague (cercle périphérique) appelle un troisième terme, brousse ou forêt - c'est-à-dire terrain vierge - qui circonscrit l'ensemble binaire mais aussi le prolonge, puisque le terrain déblayé est au terrain vague comme celui-ci est au terrain vierge ».

Crépeau (1997c : 10-11) suggère alors un rapprochement entre les formes diamétrale et concentrique du dualisme et les formes générales et restreintes du principe hiérarchique, ainsi la forme concentrique se rapporte au principe hiérarchique restreint; et le dualisme diamétral lui semble correspondre à la forme générale (voir chapitre théorique). Le principe hiérarchique général conçoit que les éléments d'une opposition ont une référence à la totalité qui les ordonne un par rapport à l'autre, et en hiérarchisant ces éléments, le tout établit entre eux une différence de valeur; ainsi les éléments n'ont pas le même rapport au tout. Comme l'a vu plus haut, le dualisme guarani est une sorte de dualisme diamétral et concentrique, il s'agit d'une relation triadique, car les couples, comme celui de l'ouest-*Tupa*/est-*Karai*, par exemple, font partie du tout *Yvy mara ey*, qui, à son tour, est constitutif de leur organisation et de leur distinction. De cette façon, *Tupa* et *Karai* sont respectivement à l'ouest et à l'est par rapport au tout, *Yvy mara ey* englobe et s'oppose à la mer et *Yvy Pya'u*. La forme concentrique du dualisme correspond à la forme restreinte du principe hiérarchique qui conçoit une opposition dont « les composantes sont reliées par un rapport de contrariété, l'opposition hiérarchique, défini comme le rapport englobant-englobé » (Houseman, 1984 : 300). Cette formule correspond tout à fait au cas Mbya, où, par exemple, dans le couple *Yvy mara ey/paraguaçu* « la mer », ou *Yvy mara ey/Yvy Pya'u*, un des termes *Yvy mara ey* est identique à la totalité, qui englobe les autres éléments, *Yvy Pya'u* et *paraguaçu*. Il s'agit là d'une distinction de deux niveaux: un niveau positif (*Yvy mara ey*) où il y a unité; et un niveau négatif (*Yvy Pya'u-paraguaçu*), car celui-ci symbolise une barrière concrète pour atteindre celui-là: « pour nous c'est toujours difficile d'arriver à *Yvy mara ey*, à cause de cette grande mer et de *Yvy pya'y*, qui est cette terre mauvaise où on vit maintenant ». A propos de ces remarques de nos informateurs mbya, Crépeau (*ibid.* : 11) souligne: « La forme restreinte du principe hiérarchique consiste donc à distinguer deux termes ou deux ensembles constitués par une relation entre un tout (ou ensemble) et un élément de ce tout (ou de cet ensemble partie) ».

perméables ».

Les Mbya sont tous d'accord sur le fait que *Yvy mara ey* est le terme englobant par rapport aux autres éléments de leur système culturel. Le mythe cosmogonique (le *Maino'i reko ypy kuery*, vu dans le chapitre sur des mythes) conçoit *Yvy mara ey* comme étant l'origine de tout l'univers, car elle est *Nhanderu Tenondegua amba*, à savoir, « la maison du Dieu créateur du monde », donc, *Yvy mara ey* est l'origine de tout le cosmos. Selon nos informateurs, le mythe raconte qu'au début des temps *Nhanderu Papa Tenondegua iko amba ypy*, c'est-à-dire, « notre Père le Dernier-Premier était dans sa maison, *Yvy mara ey* », qui à son tour, est l'origine de *teko*, donné aux Mbya par *Kuaray*, fils de *Nhanderu Tenondegua*, qui habite *Yvy mara ey*, la terre de son père (selon la fin du mythe des frères). Toutefois, dans le mythe cosmologique, il y a une opposition antithétique entre la lumière et les ténèbres. D'après Crépeau (*ibid.* : 11 et 1994), ces mythes s'appuient sur une distinction et une asymétrie qu'ils réitèrent et énoncent par rapport à l'origine « degré zéro » de l'unification primordiale, quand les ténèbres englobaient la lumière, située à cette époque dans la poitrine de *Nhanderu*³¹⁹. Soulignons que si d'une part le polyadisme peut être réduit au dualisme; celui-ci, d'autre part, peut être réduit à l'unité, à travers l'englobement du contraire. Enfin on constate que d'après la philosophie mbya, le dualisme est la forme limite du polyadisme et seulement une des manifestations possibles de leur idéologie. Dans le dualisme, la relation (et/ou l'intentionnalité) entre les deux éléments est le troisième élément et leur rapport est hiérarchique. D'après Crépeau (communication personnelle), le dualisme permet le passage du polyadisme au monisme.

Si l'on observe attentivement le résumé des quinze versions des mythes des Frères, les six versions de la Pêche d'Anham et les six du mythe du Feu présentées dans le chapitre sur les mythes, on constate qu'elles sont construites essentiellement autour d'une série d'oppositions, qui peuvent ou non se retrouver dans les détails, comme celle de *Kuaray/Jacy*, mythiquement rapportée au couple soleil/lune, ou plus ponctuellement, le contraste entre création/destruction, ou entre *teko marangatu*,

³¹⁹ Rappelons le mythe cosmogonique mbya: « Nhanderu Papa Tenonde guete ram o mbojera pytù yma gui. - Nuestro Primer Padre el Absoluto (ultimo-ultimo) se creo a si mismo (surgio) en medio de las tinieblas primigenias... -Nhanderu Nhamandu Tenondegua o yva ram o guero-jera ey mboyye'i pytum A'é ndo echai Kuaray oiko ey ramo jepe o py'a jechaka re A'é oiko oikovy o yvara py mba'e kua'a py o nhe mbo Kuaray'i oiny. - Nuestro Padre Nhamandu, el Primero, antes de haber creado, en el curso de su evolucion, su futuro Paraiso, El no vio tinieblas, aunque el Sol aun no existiera, El existia iluminado por el reflejo de su propio corazon, hacia que le sirvieses de Sol la sabiduria contenida dentro de sua propia divinidad. - Nhamandu Ru Ete Tenondegua yvytu yma'i re oiko oikovy o pytu'ui'a oiny apy Urukure'a'i omo-pytum'i oiny omo-nhendu ma pytum rupa. - El verdadero Padre Nhamandu, il Primero, existia en medio de los vientos originarios, y en los lugares en donde descansaba, la Lechuza producia tinieblas, ya hacia que se tuviese presciencia del lecho de tinieblas (noche) ». Comme on a aussi vu dans le chapitre sur les mythes, par rapport aux versions guarani du mythe des frères, les informateurs affirment que dans le cas de la naissance des jumeaux: « le premier est toujours bon, mais le deuxième aura la conscience de la lune, avec les défauts des deux frères ».

la bonne façon d'être et *teko atchy*, la mauvaise³²⁰; l'unité/diversité, la vie/mort, etc. Le mythe accentue le passage du continu au discontinu; conjonction/disjonction, indiquant que toute la pensée mbya repose sur l'idée d'une origine divine des Guarani habitant à l'époque *Yvy mara ey*. Les éléments opposés, jadis confondus, furent distingués, diversifiés et multipliés, suite à l'intervention des Dieux. Dans les mythes, la communication entre les domaines (comme le ciel/terre) est souvent coupée puis rétablie, comme dans le cas de l'« escalier de flèches ». Dans *Yvy tenonde*, « la première terre », les principes de distinction entre les divers domaines étaient mélangés, par exemple, comme *Nhanderu*, le Dieu guarani principal, y habitait; la mort n'y existait pas encore; selon les versions, il y eut toujours ou le jour ou la nuit; etc. Inversement, l'avènement de *Yvy Pya'u*, la deuxième et l'actuelle, instaure la discontinuité, marquant le début de la périodicité et de la vie brève, car les *Anham* « jaguars » tuent et mangent *Nhandecy*, la mère de *Kuaray* et de *Jacy*. Pourtant, selon le mythe mbya, avant de partir pour habiter la Terre sans Mal, pris de pitié, *Kuaray* laisse le *teko* à ses « fils cadets » pour qu'ils puissent survivre dans cette *Yvy mara*, la « terre imparfaite ». Selon les Mbya, c'est *Kuaray* qui indique la possibilité de l'immortalité ou du retour à la vie, à travers le « culte des os », rituel originaire du mythe des frères. Encore d'après ce mythe, au début de cette terre d'aujourd'hui les animaux parlaient; toutefois dans le mythe des frères, avec l'épisode du renversement du pont, les jaguars primordiaux disparaissent, donnant origine aux animaux aquatiques et aux félins actuels. Une opposition principale est donc celle de *Yvy mara ey* - continu / *Yvy Pya'u* - discontinu, rapportée à l'autre opposition d'aspect plus ethnique, constituée par le *tapepoku* (ou *tapepovy*, « chemin guarani » ou *teko*)/le *tapeguaçu* (ou *tapeporam* - métaphore des habitudes des Blancs ou *teko atchy*). Le premier chemin est celui utilisé par les Mbya pour atteindre *Yvy mara ey*, le deuxième amène au village des *Anham*, « jaguars », symbolisant le mode de vie et les villes des hommes blancs. Ainsi, l'opposition Mbya/autres, Indiens/Blanc est observée aussi bien sur le plan idéologique que sur le plan des actions.

La pensée mbya établit donc des rapports de causalité sur le plan mythique et entre celui-ci et le plan empirique: il existe une liaison entre le frère aîné et l'astre solaire, à travers la métaphore du mouvement du « train de *Kuaray* »; entre *Jacy* et la lune, à travers leur caractéristique commune comme la sédentarité en rapport au travail et l'instabilité intrinsèque. Selon les versions 5, 10 et 13 du mythe des frères et les versions de la « Pêche d'Anham », « quand la lune disparaît, c'est Anham qui est en train de la manger », il s'agit de l'origine de la périodicité cosmique. On retrouve aussi la

³²⁰ Rappelons qu'il s'agit d'oppositions complémentaires car c'est à travers leur interaction que le monde et l'humanité sont créés. Ainsi la distinction entre les actes accomplis par *Kuaray* et *Jacy* sont envisagés de façon complémentaire car la destruction de la terre, comme le mythe cosmogonique, détermine aussi la création d'une nouvelle terre.

causalité dans ce que l'on pourrait nommer de transformations des temps mythiques à la diachronie. Le mythe du déluge et celui du feu marquent clairement le passage de l'état divin à l'état culturel. Dans le premier mythe, suite à l'inceste entre *Karai Jeupie* qui se marie avec sa tante paternelle, un déluge détruit la première terre, marquant la chute des Guarani de l'état de Dieu à l'état dominé par la nature dans la nouvelle terre, à savoir, de la quantité continue à la quantité discrète. Le mythe du feu marque, de son côté, le passage de la nature à la culture à travers la maîtrise du feu, le passage définitif du continu au discontinu. Dans le mythe des frères, ce passage est marqué par les valeurs culturelles et par les nouvelles technologies transmises aux Mbya directement par *Kuaray*. L'analyse peut dégager des changements synchroniques (notamment, les spécificités ethniques) et diachroniques du mythe, permettent de comprendre les différences entre les versions et l'interprétation que les Indiens en font, dans le processus dialogique et pratique d'adaptation contextuelle, comme on le verra après. Dans la version 5 du mythe des frères, le héros *Kuaray* se transforme en *Nhanderu Mirim* ou *Kesuita*, à qui les Mbya attribuent aussi les valeurs culturelles actuelles: « c'est *Kuaray* qui a nous d'abord donné le *nhande reko*. Mais aujourd'hui il demande à *Nhanderu Mirim* de nous montrer aussi les bons chemins », affirme un de nos informateurs mbya.

Comme on l'a vu dans le chapitre précédent, le *Nhanderu Mirim* est évoqué pendant les récits sur les déplacements, comme un recours théorique pour adapter les mythes au contexte historique. Nous sommes d'accord avec R. Savard (1992 : 134) qui affirme que « le conte est par nature volatile... car raconter une histoire c'est toujours l'adapter ». Une des caractéristiques principales du mythe est que, comme dans les récits historiques, à chaque fois qu'on l'utilise il se transforme, il est donc un état d'un « groupe de transformation » provisoirement en équilibre. Lors des discussions sur les mythes et de l'orientation pratique des enfants et des adolescents, on a observé que les Mbya utilisent les exemples des actions accomplies par *Kuaray* et par le *Kesuita*. Celui-ci, selon nous, fonctionne comme l'*interprétant* (dans le sens de Peirce, 1977) mythique, c'est-à-dire, que c'est à partir de l'image du *Kesuita* que les Mbya adaptent l'histoire de leur origine au nouveau contexte historique et aux nouvelles habitudes de *teko*, sans que ce dernier perde son ancienne configuration. Ainsi, *teko* s'ouvre sur les mythes, et leurs nouvelles habitudes gardent leur origine dans l'histoire.

Selon nous, le *Nhanderu Mirim* est une transformation de la fusion du Dieu *Kuaray* avec les Jésuites des Missions. En effet, dans les textes mythiques tupi-guarani (tout comme chez Thevet), le personnage du *Kesuita* n'existe pas, et celui-ci a aujourd'hui les mêmes attributions que le frère aîné des temps mythiques. *Kuaray* donna *teko* aux Mbya, tout comme les Jésuites leur fournirent la nouvelle technologie. On peut donc construire un argument déductif qui démontre la logique de cette

transformation: *Kuaray* (mythique) est au Jésuite (historique) comme le Jésuite est au *Kesuita* (mythique-historique); par conséquent *Kuaray* est au *Kesuita*; ou encore, *Nhanderu Tenondegua* (Dieu) - *Kuaray* (fils ou « Jésus », comme le suggère Crépeau – communication personnelle) - Jésuite (disciple, porteur de l'esprit saint - Crépeau) - *Kesuita* (l'esprit saint, hypothèse de Crépeau); ce qui illustre aussi le passage (ou transformation) mythique de la quantité continue à la quantité discrète. Enfin, en rapportant Jésuite et *Kesuita*, les Mbya rappellent que les deux « viennent et retournent ensuite de l'autre côté de la mer ».

Sur cette question fondamentale, Lévi-Strauss (1964 : 60-62) signale qu'il est indispensable d'introduire la discontinuité dans le mythe, originellement continu, pour pouvoir le conceptualiser et que cette discontinuité est obtenue par l'élimination radicale de certaines parties du continu, qui, de cette manière, est appauvri. Cette opération logique se produit à travers les éléments moins nombreux afin que, par exemple, les types physiques les plus voisins soient nettement différenciés. Ainsi la distance qui les sépare est désormais suffisante pour éviter qu'ils ne se confondent encore plus entre eux. De la même façon, la perception et la nomination des couleurs est aussi possible au moyen de l'élimination radicale des tons intermédiaires ou de certaines fractions du continu entre eux. Ce n'est qu'à partir de la quantité discrète qu'on peut construire un système conceptuel. Lévi-Strauss (1962 : 204) remarque que les mythes utilisent les astres et les objets de la nature comme outil conceptuel ou « supports idéographiques ». Dans le mythe des frères, *Kuaray* tue les jaguars, provoquant ainsi une réduction quantitative dans le monde naturel. Après l'épisode du renversement du pont, quand les frères restent chacun sur une rive, *Kuaray* « nomme les arbres », les mettant en ordre, établissant une distinction taxonomique. Les frères sont responsables de l'organisation progressive du monde et de la société sous forme d'une série de bipartitions. Sur cette question, Lévi-Strauss (1964 : 61 et 1991 : 67) signale que la « structure formelle » des mythes se ressemble: « un système rendu discret par soustraction d'éléments devient logiquement plus riche, bien qu'il soit numériquement plus pauvre... les mythes... offrent autant de solutions originales pour résoudre le problème du passage de la quantité continue à la quantité discrète »³²¹. Comme exemple de cette démarche, dans la majorité des versions du mythe des frères, à l'origine les espèces végétales et animales étaient en nombre indéterminé, il a fallu sortir de cette imprécision pour devenir intelligible, de cette façon le mythe doit dépasser « le fossé qui sépare l'imaginaire du vécu »: « dans le début des temps, il y avait tellement d'arbres et d'animaux qu'il fallait que *Kuaray* les ordonne et leur donne des noms », signale

³²¹ Comme exemples du passage mythique de la quantité continue à la quantité discrète, Lévi-Strauss (*ibid.* : 62) signale: «...ces quantités sont seulement plus ou moins nombreuses... la solution ...conçoit le continu à la façon d'une somme de quantités, ...au lieu que le discontinu résulte de la soustraction... de quantités sommées... ».

Leonardo Vera.

Les versions 8 et 9 du mythe des frères soulignent la causalité fondamentale entre le mouvement solaire et les déplacements mbya, car « *Kuaray* nous indique le bon chemin, illuminant notre marche pour atteindre *Yvy mara ey* », signalent les Mbya. Ceux-ci commentent la version 15, qui établit la distance entre les corps célestes, indiquant la relation causale entre mythe et ordre cosmique: « le soleil doit garder une bonne distance de la terre pour ne pas la brûler, c'est pour cela qu'aujourd'hui *Kuaray* est au ciel ». De cette façon, les mythes ont une constante préoccupation de la question de l'ordre et de la nécessité du retour au continu. A la fin de toutes les versions du mythe des frères, ceux-ci réussissent à atteindre *Yvy mara ey*, étant donné que, selon les Mbya c'est également l'objectif final de leur marche. En résumé, le mythe retrace la tentative de la pensée guarani d'établir le continu, indiquant aussi la rapport de causalité entre le voyage des frères; la trajectoire céleste du soleil et de la lune; la marche des Mbya sur la terre; et le rapport entre ces éléments. Les aspects hiérarchiques des mythes sont présents dans diverses versions, comme le signale un informateur mbya, commentant un épisode: « *Kuaray* naquit avant *Jacy*, donc le soleil vient toujours avant la lune, il est le plus important ». Lévi-Strauss (1968 : 152) signale que toutes les oppositions se hiérarchisent logiquement par paires, comme par exemple l'ordre cosmique, astronomique et géographique. La pensée guarani établit cette relation hiérarchique, soutenue par un lien causal entre mythe et réalité empirique, à partir des observations des phénomènes célestes³²². Contrairement à ce que proclament quelques auteurs³²³, rappelons que le mythe est réorganisé à partir de la réalité empirique, c'est-à-dire qu'il n'établit pas un ordre définitif, il est assez libre, ayant donc une relation indirecte avec la réalité. Cette philosophie suppose encore que la relation hiérarchique peut être: 1- stationnaire, c'est-à-dire qu'elle ne dépend pas du contexte, comme par exemple: « *Nhanderu Tenondegua* vient toujours en premier »; ou 2- relative, c'est-à-dire qu'elle dépend de la conjoncture,

³²² À la suite de Kant, Lévi-Strauss (1985 : 80 et 97) dénomme « déductions empiriques » les inférences tirées de l'observation; différentes des « déductions transcendantales », enchaînement d'opérations strictement logiques.

³²³ Comme le fit M. Eliade (1963), Durkheim (1991 : 700) affirme aussi qu'à travers la mythologie « on voit clairement transparaître la réalité » et que « le mythe reproduit l'organisation sociale d'aujourd'hui ». À son tour, Leach (1972 : 36-37) déclare que le mythe est un système de croyances énoncées verbalement, qui traitent de la structure sociale. Sur cette question Lévi-Strauss (1973 : 208-212) souligne: « La relation entre mythe avec le donné est certaine, mais pas sous forme d'une *re-présentation*. Elle est de nature dialectique... les institutions décrites dans les mythes peuvent être inverses des institutions réelles... le mythe cherche à exprimer une vérité négative... Les spéculations mythiques autour de modes de résidence... ne concernent pas la réalité... mais les possibilités inhérents à sa structure... Elles cherchent ...non à peindre le réel, mais à justifier la cote mal taillée... Notre conception des rapports entre le mythe et la réalité restreint sans doute l'utilisation du premier comme source documentaire... en renonçant à chercher dans le mythe un tableau toujours fidèle de la réalité ethnographique... nous gagnons un moyen d'accéder parfois aux catégories inconscientes... une des orientations correspond à un sens de 'lecture' direct de leurs institutions, l'autre au

par exemple, « l'ordre des passagers du train conduit par *Kuaray* est: premièrement *Kuaray*, puis *Karai* et sa femme, ensuite *Jakaira* et sa femme, finalement, *Tupa* et sa femme. *Jacy* vient en arrière, car il n'a pas une lumière forte, juste une lueur plus faible ». Cependant, soulignent-ils, « la disposition, *Kuaray*, *Karai*, *Jakaira* et *Tupa*, change selon les circonstances ». Dans le chapitre sur l'organisation sociale et les mythes, on a postulé l'existence d'un rapport indirect entre idéologie et organisation empirique (comme l'ordre social et la parenté)³²⁴, qui correspond au principe hiérarchique holiste formulé par Dumont (1966/1992 - voir le chapitre théorique), qui met en évidence l'importance du contexte dans ce débat. Ces caractéristiques interdépendantes définissent un modèle idéologique fondé sur le principe de la hiérarchie (*ibid.* : 308):

(1) Refusant une séparation entre idées et valeurs, et exigeant en conséquence une prise en considération des contextes et des situations, il incorpore des éléments (des idées-valeurs) dans des rapports de subordination bidimensionnels (oppositions hiérarchiques), dont les constituants sont unis par une relation de complémentarité; (2) (...) combinant ainsi différents niveaux, conjuguant identité et contrariété (...) au sein d'une opposition (...) irréductible à des schèmes classificatoires simples (ex.: taxonomies) ou à des règles normatives unilatérales; (3) (...) postulant une perspective holiste, il situe la référence transcendantale, la reconnaissance d'une relation avec l'inaccessible - ancêtres, esprits (...) - comme condition logique nécessaire à la cohésion de ces sous-systèmes et à l'intégration de l'idéologie dans son ensemble.

Rappelons que, selon sa théorie, Dumont divise la relation hiérarchique en deux versions: la restreinte et la générale. Dans le premier cas, un des deux termes d'un ensemble englobe l'autre (ou les autres), c'est-à-dire qu'un des termes est identifié comme étant l'ensemble. Cette version, aussi nommée « l'englobement du contraire », se réalise sur deux plans conjugués, identité/contrariété. L'idéologie mbya identifie *Yvy mara ey* à la totalité finale. La relation hiérarchique peut être ainsi définie comme étant celle entre un tout, la Terre sans Mal, et un élément de ce tout, par exemple, *Yvy Pya'u*, ou *Yvy mara* ou « terre mauvaise ». Pourtant, « l'élément fait partie de l'ensemble, lui est en ce sens consubstantiel ou identique, et en même temps il s'en distingue ou s'oppose à lui ». C'est exactement ce que Dumont désigne par le concept « englobement du contraire ». D'après ce qu'on a vu ci-dessus, la relation du couple *Yvy mara ey/Yvy Pya'u* (ou *Yvy mara*) peut constituer un exemple de la version restreinte.

Dans la version générale de ce principe, qui contient la version restreinte, il n'existe pas de terme qui englobe l'autre (ou les autres), mais des éléments qui ont un rapport inégal ou asymétrique extrinsèque par rapport au tout qui les ordonne. Selon les Mbya, il y a deux éléments de la même espèce, comme le couple formé par les personnage *Kuaray/Jacy*. D'abord on a juste *Kuaray*,

sens opposé... ».

archétype des habitudes mbya; puis, selon la majorité des versions, il crée *Jacy*, « le fou », et nous avons les frères. Comme dans presque toutes les versions, notamment la version 14 du mythe des frères, la pensée mbya établit un lien de causalité à travers la relation métaphorique entre soleil-cèdre-vie. *Kuaray* crée *Jacy* à partir de l'écorce du *yvyra nhamandu*, « l'arbre de *Kuaray* », ou le cèdre, selon les Mbya: *Kuaray mbodjera Jacy*, littéralement « *Kuaray* engendre *Jacy* ». Dans le rituel des os, le chamane mbya met les os du mort dans une boîte de cèdre pour le faire ressusciter. Les Mbya établissent donc une relation métaphorique entre *Kuaray* et le cèdre. Selon Crépeau (communication personnelle) le cèdre est *Kuaray* et donc *Jacy* est une partie de *Kuaray* ou du cèdre, c'est-à-dire son écorce. Si l'analogie entre *Kuaray* et cèdre est une métaphore, entre *Jacy* et le cèdre il s'agit d'une métonymie. Pourtant, d'une part *Kuaray* change son statut de fils unique de *Nhanderu Tenondegua* et devient frère aîné; d'autre part apparaît un être qui est à la fois fils de *Kuaray* et son frère cadet. Mais Leonardo Verasignale: « *Kuaray* engendre *Jacy* pour qu'il soit juste son frère, pas son fils ». Cependant ils sont en opposition car *Jacy* est un anti-modèle d'attitudes sociales; alors que *Kuaray* est le modèle des bonnes habitudes. Ainsi, à un premier moment *Kuaray* et *Jacy* s'identifient (créateur-créature; frères), mais ensuite ils s'opposent. Dumont (1966 : 397) qualifie donc ces deux rapports pris ensemble de « relation hiérarchique », qui, dans le cas mbya, peut être vérifié par une sorte de relation métonymique entre *Jacy* et le cèdre (*Jacy* fait partie du cèdre) et une relation métaphorique de *Kuaray* et le cèdre (*Kuaray* = cèdre). *Jacy* est extrait symboliquement de *Kuaray* (aussi nommé *Nhamandu*), qui est ainsi son prédécesseur. Cependant, associé aux mauvaises habitudes, le frère cadet s'oppose au frère aîné.

On voit donc une différence de valeur, nécessairement incluse dans le contexte, car on ne peut séparer les faits des valeurs. Par exemple, le couple *Kuaray/Jacy* pourrait être vu comme étant en opposition exclusivement à cause de différences intrinsèques de valeur, cependant cette vision est possible à condition que la référence au tout (*Yvy mara ey*) soit oubliée. Dans cette situation, on peut inclure d'autres couples comme *Tupa/Karai*, qui, tout comme le couple précédent, sont placés sur l'axe ouest/est respectivement, comme un troisième élément, la Terre sans Mal. À partir de cela, on peut confirmer la Terre sans Mal comme élément dernier d'englobement, car c'est en lui que sont inclus tous les autres éléments. Finalement, *Yvy mara ey* englobe et est en opposition à *Yvy Pya'u*, aussi dénommée *Yvy mara* par les Mbya, ce qui dans le dualisme concentrique caractérise l'englobement du contraire. Pourtant, à partir de la division établie par l'axe nord-sud en deux moitiés, à savoir celle de *Karai* et celle de *Tupa*, on observe un dualisme diamétral et une relation hiérarchique du type général. Il est important de souligner que ces deux aspects opèrent souvent dans le même champ,

³²⁴ Crépeau a rencontré la même relation chez les *Kaingang* du Brésil méridional (1997c : 10).

comme on a vu, celui de la cosmologie. Cela confirme notre hypothèse de la fusion de deux perspectives distinctes des deux modèles idéologiques distants dans une même philosophie. Cela pourrait démontrer la complexe capacité intellectuelle et pratique d'adaptation des Mbya à de nouveaux contextes.

Une autre explication est apportée par M. Houseman (*ibid.* : 308-309) qui affirme que dans les dispositions hiérarchiques, il y a trois types d'englobement du contraire: 1. « extensif », qui est l'opposition hiérarchique proprement dite, comme l'extension d'un ensemble ou catégorie « homme » incluant son anti-extension « femme » (chaîne syntagmatique de Lévi-Strauss); 2. « anti-extensif », qui est simplement l'inverse, comme la distinction « initié/non-initié », initié n'incluant pas les non-initiés (chaîne paradigmatique); et 3. « articulée », qui est l'agrégation des deux premières avec des propriétés particulières. D'après cet auteur (*ibid.* : 310-311), la structure d'une idéologie correspondra toujours à une articulation de ces trois modes de relation hiérarchique élémentaires. Donc: a) dans un système quelconque la hiérarchie intervient de façon privilégiée dans l'ordonnement des éléments considérés comme spécifiquement humains; b) la « présence/absence » d'un recours aux dispositions hiérarchiques dessine en quelque sorte la frontière (ou « domaines ») entre l'univers proprement humain, la Société ou la Culture; la Nature, etc. À partir ce point de vue, l'auteur (*ibid.* : 312-313) affirme que le principe hiérarchique proposé par Dumont semble apporter une solution au dilemme actuel de l'ethnologie face au problème de la relation entre idéologie et organisation empirique ou réalité sociale observable. Celui-là postule une relation indirecte entre l'idéologie et les formes sociales, étant donné que les principes structuraux se rapportant à des idées-valeurs intégrées à des relations hiérarchiques ne définissent pas de règles normatives unilatérales, « la prééminence d'un ou de l'autre sera fonction du contexte ». Sur ces questions, Crépeau (1997c : 10) ajoute: « cette prééminence variable selon les contextes correspond tout à fait l'organisation dualiste qui, sur le plan idéologique, permet l'engendrement de contrastes utiles en fonction de contextes fort variés et changeants (Lévi-Strauss, 1973; Muller, 1986 et Maybury-Lewis, 1989). Ces contrastes sont construits à partir de principes simples: l'identique et le différent, l'un et le multiple, le centre et la périphérie, le masculin et le féminin, le haut et le bas, etc., dont les rapports de subordination sont fonction du contexte d'usage, sans que pour autant l'ethnologue puisse généraliser à partir d'un principe simple ».

Comme le signale Dumont (*ibid.*), la pluralité de niveaux est une qualité inhérente à l'organisation de l'idéologie, qui établit la différence de valeurs par rapport à ces niveaux ou domaines. Les propriétés fondamentales de la relation hiérarchique, aussi bien que de la pensée guarani (Litaiff, 1996) sont

identité/contrariété, à laquelle on ajoute l'inversion des valeurs qui est la réalisation d'une opposition en même temps contraire et englobée par la première, comme c'est le cas du couple *Yvy mara ey/Yvy Pya'u*. Dumont (*ibid.* : 244) souligne que l'inversion est inscrite dans la structure, étant donné que sa fonction implique l'inversion pour les situations qui lui appartiennent. Ainsi, la hiérarchie est « bidimensionnelle » car elle implique l'inversion, portant aussi sur les entités considérées et les contextes correspondants. Dumont voit enfin l'inversion comme un changement de niveaux qu'on peut voir ici comme synonyme de domaine ou de « champs », auquel, selon Bourdieu, correspond un *habitus* spécifique. Si les actions accomplies par les Mbya à niveau sociologique ou de la réalité empirique ont leur source dans « les habitudes de *Kuaray* »; on peut dire donc que *teko* est une transformation de l'*habitus* originaire du champ mythique, source des actions accomplies par le héros. En outre, l'*habitus* de *Kuaray* est un modèle symbolique transposé vers le champ ou domaine sociologique des attitudes: « nous sommes fils de *Kuaray*, de cette façon les Mbya sont toujours en mouvement. Nous sommes à la recherche de *Yvy mara ey*, son pays », affirme Leonardo Vera, qui souligne encore: « pour nous chaque chose a sa place, ainsi nous sommes en marche ici sur la terre, comme *Kuaray* chemine au ciel maintenant ». Crépeau (communication personnelle) observe qu'on voit clairement ici la fonction étalon du personnage *Kuaray* et de son antithèse *Jacy* qui sont les faces complémentaires du monde guarani. Houseman (*ibid.* : 313) critique les modèles présentés par l'ethnologie du rapport entre idéologie et organisations empiriques, c'est-à-dire la relation directe, qui selon lui, idéalise la morphologie sociale; Proposant un rapport indirect, l'auteur signale le modèle hiérarchique comme une troisième option. La hiérarchie se présente en deux dimensions, au plan idéologique cette relation est définie sur deux « idées valeurs », qui au niveau empirique se présente comme deux principes structuraux d'organisation. De cette façon, les choix individuels sont réalisés entre ces deux axes, vus sous l'optique de l'englobement du contraire, introduisant l'inversion de valeurs à d'autres niveaux, en fonction du contexte d'utilisation.

7.2 Mythe et mémoire

Dans *Anthropologie Structurale deux*, Lévi-Strauss (1973) traite une autre question importante pour notre étude, à savoir la relation entre mythe et mémoire. Ainsi que le problème de validation et de crédibilité, les processus « mnémotechniques » sont des conditions fondamentales pour la transmission et la continuité du savoir mythique dans une société. A ce sujet D. Sperber (1996) affirme que l'interaction des facteurs psychologiques et écologiques contribue à expliquer pourquoi

tel mythe doté d'une structure narrative facile à mémoriser se transmet de façon relativement stable dans une société de tradition orale: « ...toutes les représentations³²⁵ culturelles sont faciles à se remémorer; les représentations difficiles à se remémorer ne parviennent pas à un niveau culturel de distribution, car, avant, elles sont ou bien oubliées, ou bien transformées en des représentations plus faciles à se remémorer... par exemple les récits oraux... les mythes sont des objets optimaux pour la mémoire humaine, sans quoi... ils auraient été oubliés », souligne l'auteur (*ibid.* : 43). Sur cette question, Lévi-Strauss (*ibid.* : 230-231) voit l'oubli comme un « défaut de communication avec soi-même », et une véritable catégorie de la pensée mythique. Cet auteur (1983 : 259) affirme que dans des sociétés et à des époques très différentes, le « motif de l'oubli » sert surtout à fonder des pratiques rituelles: « ...il en résulte que la fonction propre du rituel est bien... de préserver la continuité du vécu. Car c'est bien cette continuité qui vient briser l'oubli dans l'ordre mental: nous le reconnaissons nous-mêmes en parlant de 'trous de mémoire' ». Selon nous, cette perspective renforce l'idée selon laquelle à travers le concept *teko*, les Guarani utilisent les unités mythiques comme des balises non seulement dans leurs pratiques rituelles mais aussi journalières, étant donné que ces activités sont aussi d'importants facteurs de mémorisation effective des mythes, et par conséquent, de la totalité de leur vécu.

Sperber (*ibid.* : 92 et 101-102) se demande alors, « qu'est-ce qui fait que ces récits sont si mémorables? Qu'est-ce qui fait que la mémoire humaine est si apte à retenir ces récits? »; et « qu'est-ce qui rend certaines représentations plus dures à comprendre, à se remémorer ou à communiquer que d'autres? ». L'auteur répond que c'est l'organisation des capacités cognitives et communicationnelles humaines: « les humains... se souviennent beaucoup plus facilement d'une histoire que d'un texte », et encore, « ... les mystères culturels sont, soutiendrai-je, plus évocateurs, et donc plus mémorables ». Dans ce cadre, des stratégies Mbya de survivance comme le *jakore* « tromper » et le *Idjapu* « mentir » sont aussi des ressources mnémotechniques efficaces. Le *cacique* Augusto da Silva du village Mbya de Massiambu affirme que comme la majorité des mots guarani sont polysémiques, quand ils s'adressent aux étrangers, ils choisissent des significations complètement hors du contexte, juste pour les tromper: « c'est pour ça que nous utilisons le *jakore* [je trompe], ou le *tche apu* [je mens]; le contraire de *idjayvy awiete gua* [je dis la vérité], car *awiete* est 'vérité'. Nous avons besoin de faire comme ça, parce qu'il faut cacher les parties les plus importantes de *nhande reko*. Ce savoir appartient aux Mbya, pas aux étrangers ». L'importance que les Mbya attribuent à leurs « mystères » ou « secrets » tels que les mythes ésotériques et le culte des os, les aident à préserver la

³²⁵ Voir la critique formulée au sujet du concept de « représentation » dans le chapitre théorique de cette thèse.

mémorisation de ceux-ci. Un mythe est une histoire tenue pour vraie, se rapportant à des événements qui se sont passés, qui est racontée publiquement assez souvent pour qu'une proportion suffisante d'une population humaine en prenne connaissance. Pour cela Sperber (*ibid.* : 132) souligne que deux conditions doivent être remplies: « Premièrement, l'histoire doit être telle qu'on puisse s'en souvenir assez facilement et assez précisément en se fondant sur la seule audition du récit... Le contexte culturel changeant affecte lui aussi la mémorabilité des histoires; de ce fait, le contenu d'un mythe tend à dériver avec le temps et à maintenir à tout moment une mémorabilité maximale. En deuxième lieu, il doit y avoir suffisamment d'incitations à se remémorer et à recompter l'histoire pour engendrer des récits nombreux et assurer ainsi que l'histoire soit transmise. Ces incitations peuvent être institutionnelles (par exemple il peut s'agir d'occasions rituelles où le récit est obligatoire) mais l'incitation la plus fiable vient de l'attrait que possède l'histoire pour le public et du succès que le narrateur peut donc en escompter. Il est intéressant, sinon surprenant, que les mêmes thèmes et les mêmes structures qui aident à rendre une histoire mémorable semblent en même temps la rendre particulièrement attrayante... mais pour que cette histoire constitue un mythe... il faut que l'histoire soit crue ». Ainsi, la confiance que les Mbya ont en ceux qui racontent les mythes, la référence aux anciens, aux chamanes et/ou aux caciques, fournit une structure d'autorité qui s'autopérpétue et qui soutient ainsi une histoire qui possède déjà une structure de transmission, elle aussi capable de s'autopérpétuer (*ibid.* : 50). Ainsi, la qualité de la performance ou la capacité oratoire de l'individu qui les raconte est une condition fondamentale pour la mémorisation des mythes ou de leurs unités minimales, qui peuvent être vues comme un moyen efficace de maintenir la mémorabilité (maximale) du mythe, tel que Sperber le souligne.

Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, pour les Mbya, savoir est savoir faire: connaître les mythes est savoir les raconter et les vivre; savoir pêcher est pêcher effectivement, théoriser sur les techniques de la pêche est comme théoriser sur l'origine des poissons, dans les deux cas la référence est toujours mythologique et contextuelle. Ceux-là constituent le savoir pratique guarani:

Avant, *Kuaray* montrait à nos ancêtres comment il fallait bien faire les choses, la pêche, la chasse, la cueillette, l'artisanat, tout. Ensuite, nos grands-parents suivirent ces mêmes principes et nous les avons appris. Toutes les choses que les Guarani font aujourd'hui, *Kuaray* nous les a apprises. Pendant la journée, quand les Indiens sortent pour travailler, ils apprennent aux plus jeunes comment faire les choses et la bonne manière d'agir et d'être. C'est comme si *Kuaray* enseignait personnellement les bonnes habitudes - *nhande reko katu* - aux enfants. C'est pour cela que les plus âgés rappellent toujours les jeunes les *nhande rekoram idjypy* [mythes]. Il faut les suivre sinon les Guarani vont disparaître. (Timoteo Karai)

Nos données confirment la généralité de cette vision, car nous avons eu l'occasion d'observer lors de plusieurs situations d'apprentissage aux enfants que les Guarani utilisent les principes contenus dans les mythes. Nous leur avons demandé la raison de la ressemblance entre leurs instructions et les unités minimales mythiques et ils répondaient toujours: « c'est ainsi que le Dieu a fait, on ne peut pas l'oublier. Alors on le fait petit à petit, ainsi on n'oublie rien ». De même, le morcellement du récit mythique en unités minimales et son statut de croyance collective conserve sa mémorabilité maximale.

Nous savons que les *Mbya* définissent les mythes comme *Nhande rekoram ydjypy* « le début et le futur de notre système », qui « sont des histoires qui nous font penser comment faire les choses, comme la plantation, la maison, la chasse, tout ça, et comment il faut vivre. Ainsi, les jeunes, aussi bien que les adultes, sauront comment faire. Même pour savoir comment le soleil naît et se couche, il faut se remémorer ces histoires, qui sont les histoires que nos pères, nos grands-pères et les pères de nos grands-pères nous ont racontées ». Comparant les données de Nimuendaju avec quelques ethnographies actuelles des Chiripa (comme M. Cherobin, 1986 et M.I. Ladeira, 1988), on remarque que, depuis la fin du XIXe siècle, la culture et la société de ces Indiens ont beaucoup changé.

On a vu dans le chapitre sur les villages guarani que les Chiripa ont oublié presque complètement leurs mythes et d'autres caractéristiques importantes de leur culture, comme la langue maternelle, la religion, l'organisation sociale et la mobilité. Inversement, les *Mbya* les maintiennent aujourd'hui, puisque les mythes et les déplacements de populations limitent les rapports entre *Mbya* et Blancs (voir aussi Litaiff, 1996 : 113). Le mythe est enfin une réflexion manifestée à travers un discours malléable, produit par la communauté, sur la communauté, et qu'elle s'adresse à elle-même. Ainsi le mythe est une oeuvre collective, ouverte, et une ressource puissante de mémoire ethnique. « Ne nous oubliez pas, tout comme nous ne vous oublierons jamais », implorent les *opygua* aux Dieux, les exhortant fortement à les fortifier pour qu'ils puissent continuer à vivre selon les mythes et à alléger leur corps pour attendre finalement *Yvy mara ey*. À ce moment, les *Mbya* chantent et dansent leurs mythes, essayant d'atteindre la demeure céleste de *Nhanderu Tenondegua*, affirmant ainsi la continuité de leur façon de vivre. À partir des mythes, ces rituels concrétisent la lutte de résistance fomentée par le chamane et par les anciens, pour assurer la survivance du groupe sur cette terre mauvaise.

7.3 Le rôle du chamane et la question de la subjectivité dans la société mbya

Dans plusieurs villages mbya, nous avons observé que tout comme les caciques et les individus plus âgés, le chamane est la mémoire vivante de sa communauté. À partir des mythes, ils établissent aussi des rapports étroits entre la croyance en la Terre sans Mal et les pratiques sociales, comme les déplacements de populations. Dans son étude sur *Le Chamanisme*, M. Perrin (1995) nous explique comment comprendre la relation entre mythe et pratique. Selon l'auteur (*ibid.* : 53 et 62), le chant religieux est une communication directe que le chamane entretient avec le groupe, le moment de la confirmation de sa position sociale, et, pourquoi pas, de sa relation avec la totalité cosmique. Fortement borné par le mythe, l'*opygua* induit sa communauté à expérimenter les grandes transformations mythiques, en faisant en sorte que les éléments du mythe se mêlent aux éléments du réel. Le chamanisme a un but pratique, il répond à une demande sociale qui consiste à aider ou à orienter la communauté à franchir une situation de déséquilibre.

Les Mbya nomment les anciens *Arandu* « ceux qui savent », tout comme les caciques et les chamanes, qui ont la forte capacité d'associer *teko* et les attitudes des individus. Cette caractéristique leur donne l'efficacité symbolique nécessaire pour consolider les croyances d'une grande quantité d'individus, ce qui nous permet de parler de collectivité. Comme on l'a vu dans le chapitre sur l'organisation sociale guarani, l'*opygua*, qui peut quelquefois cumuler les rôles religieux et politique, a un but pratique, il répond à une demande sociale. Le chamane, tout comme le cacique, a une grande qualité d'expression et une bonne connaissance du contexte. Il puise dans le mythe des éléments qui pourront éclairer les problèmes, justifier ou même guider les actions à entreprendre. En un mot, si le pouvoir et les affaires chamaniques sont justifiés par les mythes (voir J. C. Melatti, in.: R. C. de Oliveira, 1970 : 65-76), les *opygua* vivent les mythes, en les pratiquant et en donnant des exemples à leur communauté. Ils multiplient les métaphores, en les redisant et en renforçant sans cesse leur pouvoir symbolique. Ce pouvoir est manifesté à travers sa grande capacité de fascination, ainsi le chamane mbya peut être vu comme un des principaux animateurs de la dynamique sociale. Grâce à ce pouvoir, ces leaders chamaniques peuvent engager leur communauté dans des activités étroitement liées à des principes mythiques, comme le phénomène des déplacements de populations à la quête de la Terre sans Mal. Il a également la faculté de contrôler les adversités qui peuvent atteindre les membres de leur communauté, en assurant la survie du groupe, principalement lors des temps de crise. Le rôle du chamane, tant au niveau idéologique que pratique, est réparateur, car c'est à travers son intervention que sont remédiées les perturbations sociales comme les bouleversements politiques internes, les conflits interethniques, les catastrophes climatiques, etc. En tant que raccommodeur, le

chamane synthétise la tâche du guérisseur des dérèglements sociaux et physiques, comme les *Nhanderu Mirim* et les héros mythiques. Rappelons que les Jésuites furent et sont encore vus par les Guarani comme des « nouveaux chamanes »; et que les *Nhanderu Mirim* sont dans leur majorité des chamanes qui arrivent à des états de *aguidje/kandire*, allant habiter *Yvy mara ey*. Ainsi *Kuaray* est aux temps mythiques, comme le chamane et le *kesuita* sont aux temps historiques. Cela peut expliquer pourquoi certains chamanes ont pu et peuvent devenir de grands leaders messianiques³²⁶.

On peut envisager le « messianisme guarani » comme une forme d'action soutenue dans les « traditions » mythiques et l'adaptation des valeurs socio-culturelles au nouveau contexte, dont l'objectif serait une nouvelle synthèse ou une transformation du contexte actuel. En ce qui concerne les Mbya, il s'agit d'un mouvement de caractère ethnique appuyé par leurs divinités, en particulier *Kuaray*, transformé ou traduit aujourd'hui par le personnage du *Kesuita*. Cette opération a comme objectif la participation des individus à une action collective et le contrôle de la perméabilité de leurs frontières, créant des dichotomies ethniques comme Indien/Blanc, Mbya/« les autres », ville/forêt, etc. Dans ce cadre, les mythes sont adaptés et actualisés tout en continuant à résoudre les problèmes. Les principaux éléments d'actualisation du mythe est: 1. son aspect ouvert, ou, selon U. Eco (voir chapitre théorique) une « oeuvre ouverte », car, comme on a vu, il est libre; 2. les pressions des circonstances historiques de contact; 3. la capacité de la propre société à répondre aux nécessités du contexte. Le mythe et l'histoire ne sont donc pas mutuellement exclusifs, mais selon les circonstances, coexistants en tant que modes d'expressions complémentaires dans différents genres narratifs.

Les chamanes mbya se réfèrent au mythe des jumeaux pour justifier leur processus d'initiation (voir aussi, Litaiff, 1996 : 125-131). Le prototype du chamane, *Kuaray*³²⁷ est considéré par les Mbya comme le fondateur de la culture Guarani, responsable de toutes les normes d'actions sociales de son peuple (par conséquent, tous les Mbya se considèrent comme ses fils). Comme *Kuaray* a cherché *Nhanderu Tenondegua*, son père, de même il faut que les Mbya cherchent *Yvy mara ey* (qui est la maison du père de *Kuaray*). Melatti (in.: R. C. de Oliveira, 1970 : 70-74), analysant la relation entre les mythes et les histoires³²⁸ individuelles des Indiens *Kraho* du nord du Brésil, révèle que quand les

³²⁶ Dans son article « Les héros de service » (L'Homme, juil.-déc., XVIII, 3-4, 1978), R. Hamayon analyse la résistance du chamane et son rôle comme pivot idéal et fonctionnel de la société. L'auteur souligne encore que les options fondamentales de la pensée indigène se retrouvent dans le cadre conceptuel mis en oeuvre par le chamanisme.

³²⁷ Deleuze et Guatarri (1992) dénomment « personnages conceptuels » ceux dont le nom est lié à une ligne de pensée. Par exemple, Descartes et Durkheim sont rapportés au Rationalisme, Saussure et Lévi-Strauss au Structuralisme, etc. Ils sont comme des balises (ou « paradigmes » dans le sens que lui donne Kuhn) qui orientent les activités intellectuelles et pratiques d'une communauté.

³²⁸ Sur la question de la distinction et relation entre mythe et récit historique, voir Leroux (1994 : 221-246).

individus deviennent chamanes, ils revivifient pareillement les « mythes collectifs ». Ainsi les mythes orientent le processus d'apprentissage du chamane, qui en retire ses connaissances. Comme toutes les personnes de la communauté croient au mythe, lorsque le chamane le revit, le mythe est réaffirmé et considéré comme réel. De cette façon, la croyance sur les mythes est renouvelée, pouvant orienter les actions individuelles et collectives. Il est donc fondamental de considérer l'importance du rôle du chamane comme individu, dans le contexte social et historique aussi bien que dans la production et l'actualisation du mythe. D'après les mythes et à travers leurs discours, les anciens, les chefs des grands familles, les chefs politiques et religieux, à travers la lecture des événements antérieurs à la conquête et historiques postérieurs, adaptent ces événements à la logique de la pensée guarani. Les Mbya sont une ethnie différenciée, avec une idéologie et des pratiques spécifiques, qui suivent les unités minimales des mythes, à travers leurs habitudes (*nhande reko*). Dans ce cadre, la quête de *Yvy mara ey* est conçue par le chamane comme une orientation et une justification pour la continuité du vécu. Les changements socio-économiques surtout peuvent repousser le chamanisme vers la marge du système mbya. Cela dépend de la capacité de la collectivité autant que des individus à maintenir, à partir de leurs mythes, leurs frontières ethniques le plus imperméables possible.

Enfin, il est nécessaire de tenir compte du rôle fondamental et actif du chamane, ainsi que de chaque individu dans les processus de transmission, interprétation et renouvellement du mythe dans les sociétés indigènes³²⁹. Dans le chapitre sur les mythes guarani, nous avons vu que lorsqu'un individu raconte un mythe, il ajoute une version de plus aux autres versions déjà existantes. Cette activité est un véritable processus de création ou de recréation du mythe. Bourdieu (1994 : 10, 127-130 et 173) critique le structuralisme qui, selon lui, réduit les agents sociaux à de « simples épiphénomènes de la structure », signalant le rôle de l'individu dans la production et reproduction de la structure. Selon lui, sa théorie de la pratique « permet de fonder anthropologiquement la logique réelle de la production sociale », ainsi, « la reproduction de la structure ne s'accomplit qu'avec la collaboration des agents qui en ont incorporé la nécessité sous forme d'*habitus* et qui sont encore producteurs... reproducteurs ». À son tour, Leach (1972 : 30 et 305-327) souligne la participation des intérêts individuels à l'altération et à la préservation de la structure de la société. On observe ainsi une importante transformation du rôle des individus, qui passent de la passivité qui les réduit à rien, à un statut de co-producteur du monde social.

En outre, la méthode structuraliste de Lévi-Strauss utilise le niveau macro-sociologique comme

³²⁹ A. Cuvillier signale que dans « Les Formes élémentaires de la vie religieuse » **Durkheim admet que les catégories de la raison sont « immanentes à la vie de l'individu »** (Durkheim, 1981 : 21).

facteur déterminant des pratiques sociales. Néanmoins, pour trouver une cohérence entre mythe et actions sociales, il est nécessaire d'adopter un niveau micro-sociologique. Comme le signale Crépeau (1993 : 82), « la multiplicité des études démontrant la richesse des interactions au niveau micro-sociologique, interactions, qui en dernière instance, constituent le seul matériau de l'anthropologie », de manière que « le contexte social est le résultat d'une construction active des agents ». À partir de ces observations, il est bon de rappeler qu'une autre critique adressée à Lévi-Strauss est qu'il « entend construire une théorie de la pensée mythique sans avoir à s'interroger sur les conditions et les moyens de la production et de la communication (orales) des mythes... Si la 'pensée mythique' peut apparaître comme le fruit d'un 'tête-à-tête de l'esprit avec lui-même'... par la médiation du texte écrit, on a isolé le mythe des conditions et des effets pratiques de son énonciation... une proposition possède une structure qui détermine a priori la forme, mais non le contenu de toute signification qu'elle est susceptible d'avoir » (J. Bazin et A. Benza, 1979 : 20-21)³³⁰. Ainsi, dans ces études, il est nécessaire de tenir compte du rapport entre individu et contexte. Comme il n'existe pas une essence des idées et des attitudes, la division entre individu et collectivité est seulement un recours analytique. Si l'on considère que la société est constituée par des individus en relation constante, il n'est pas possible de les dissocier.

7.4 L'aspect communicationnel du mythe et l'événement du « mythe-action » dans le phénomène mbya de la Terre sans Mal

Dans son livre *Le Regard éloigné*, Lévi-Strauss (1983 : 232) semble admettre que le mythe peut être appliquée dans la pratique, nous indiquant ainsi un chemin important: « les mythes dressent parfois une table des possibilités où des groupes sociaux empiriquement observables... trouvent des formules propres à résoudre leurs problèmes d'organisation interne, ou à rehausser leur prestige vis-à-vis de rivaux. Les formules élaborées par les mythes sont donc susceptibles d'application pratique, et on peut dire, en ce sens, que la spéculation mythique devance l'action ». Analysant la relation entre mythe et attitudes dans ses *Mythologiques (L'origine des manières de Table - 1968 : 13)*, Lévi-Strauss souligne: « Le lecteur s'étonnera peut-être, mais la surprise fut d'abord nôtre, que les spéculations les plus abstraites de la pensée mythique fournissent la clé d'autres spéculations

³³⁰ Critiquant Lévi-Strauss dans son livre *L'invention de la mythologie*, M. Détienné (1981 : 12-16) se demande: « Qu'est-ce qui fait parler la mythologie-science? ». D'après lui, la « Science des mythes » ou la « mythologie » de Lévi-Strauss est impuissante à définir son objet. Néanmoins, selon D. Dubuisson (1994 : 312-314), Détienné fait un usage trop radical du « nominalisme ».

pourtant axées sur des conduites concrètes... ». À partir de ces remarquables affirmations, nous soutenons que, comme dans le cas des Indiens *Canela* du Brésil³³¹, le contexte socio-historique a fait passer le mythe au mouvement de populations. Ainsi, à travers la circulation de leurs populations sur leurs territoires et d'autres actions collectives et individuelles, les Mbya de la côte sud et sud-est du Brésil vivent leur croyance à *Yvy mara ey*, référé principalement dans le mythe des frères. Le mythe est un texte largement partagé qui, de par son impersonnalité, devient une croyance. Il donne la mesure des comportements concrets établissant des modèles pour les pratiques sociales. Notre proposition est alors de voir ces déplacements en tant que manipulation du mythe, qui sont des transformations, qui font passer de l'idéologie à l'action. On suppose que dans son application à la circulation mbya, la structure des mythes qui font référence à *Yvy mara ey* demeure inaltérée. Ainsi, les règles du « jeu » (dans le sens que Wittgenstein prête à ce mot, 1975) sont identiques et constituent la structure même du mythe³³². En résumé, les pratiques sociales et le mythe sont des exemples d'un seul et même « modèle », au sens de Lévi-Strauss (1958 : 306). Mais comment les mythes mbya se transforment-ils en actions effectives?

R. Crépeau (1993 : 80) souligne que la principale contribution de Lévi-Strauss est d'avoir démontré que le mythe n'a pas comme objet l'explication de la nature, mais qu'il inscrit « le système des rapports humains dans un contexte cosmologique qui semble les déborder de toute part, mais... pris dans sa totalité, il leur était isomorphe, et qu'à sa façon, il pouvait tout à la fois les inclure et les imiter ». Dans ce cadre le mythe est en quelque sorte fondateur de l'ordre social au sens idéologique³³³. Pour cela, il utilise comme matériau « le découpage linguistique du monde, qui lui est préalable, qu'il met en œuvre de façon à faciliter l'imprégnation de l'individu ». Selon Crépeau (*ibid.* : 81), cette conception substitue à l'idée selon laquelle les mythes n'ont pas d'objet et qu'ils dénotent juste la signification ou l'esprit qui les élabore. Cette vision est une approche pleinement sociologique qui intègre au découpage structuraliste les conditions et les effets de l'énonciation, bref, qui conçoit le mythe au niveau de la pratique.

Selon Crépeau (1997 : 3), en contraste avec la science positive, les cosmologies amérindiennes

³³¹ Comme on a vu auparavant, M. M. Carneiro da Cunha (1973 : 5-34) affirme que les mythes ont orienté le mouvement messianique des Indiens *Canela*, en 1962.

³³² À ce sujet mythe et mobilité ne correspondent pas terme à terme; il existerait plutôt une solidarité entre eux, donc il entretienne une relation indirecte. Ils formeraient une paire de telle façon qu'une inversion de l'un s'accompagne nécessairement de l'inversion de l'autre (C. da Cunha, *ibid.* : 5-34).

³³³ Comme on a vu auparavant dans le chapitre théorique, l'idéologie étant définie comme un discours se référant à une connaissance de la réalité matérielle qui vise à naturaliser cette connaissance (Ansart, 1977, cité par Crépeau, 1993 : 81).

demeurent essentiellement ouvertes à la circulation d'un domaine à un autre et échappent, par conséquent, à la dichotomisation ou au dyadisme que la science a considéré comme un idéal. De la même manière, dans les mythes cosmologiques guarani on constate que les frontières entre les domaines sont constamment transposées, étant ainsi très perméables³³⁴. De cette façon, à travers les analogies, on passe par exemple du niveau ou code astronomique au niveau ou code sociologique et vice-versa. Les mythes décrivent donc des frontières topologiques entre les différents domaines cosmiques et les intégrations entre leurs éléments humains et non humains, c'est-à-dire qu'il est impossible d'isoler ce dont nous parlons sans le relier à quelque chose d'autre, car: « il n'y a pas de connaissance qui ne prenne la forme d'une attitude propositionnelle » (Rorty, 1995, cité par Crépeau, 1996 : 27).

Dans le chapitre sur les mythes guarani, on constate que la majorité des versions mbya et chiripa font référence aux temps où hommes et animaux étaient indifférenciés, puisqu'ils avaient les mêmes habitudes. En ce qui concerne les temps historiques, les Mbya affirment qu'actuellement « les animaux ont d'autres paroles » et que seuls les chamanes connaissent leur langage, pouvant communiquer avec eux, ou même se métamorphoser en plusieurs spécimens, comme les jaguars, faucons, etc.. Sur ces questions, Viveiros de Castro (communication personnelle, 24.06.1999) nous affirme que, contrairement à la tradition scientifique, dans plusieurs sociétés amérindiennes la connaissance est quelque chose de subjectif-objectif. L'idéal chamannique guarani, par exemple, est « le maximum d'intentionnalité », cela suppose la connaissance comme un état intentionnel établi à travers l'action. Par conséquent, une chose ou un état de chose qui n'est pas intentionnalisé n'est pas une connaissance. Selon l'auteur, « l'objet de spéculation est un sujet incomplètement subjectivé. Ainsi la signification d'un animal, par exemple, est une question de degré et de contexte ». À partir cette perspective, Viveiros de Castro conclut que: a) la croyance s'établit à partir de propositions sur la réalité et d'une situation déterminée; b) la communication et le phénomène de transformation sont plus liés au rapport sujet-sujet, qu'au sujet-objet; c) si la connaissance du monde est une interaction avec ce qu'on connaît, elle est alors une relation sociale; d) enfin, la pensée mythique est une humanisation d'éléments du cosmos (comme les animaux et les astres), et le chamanisme est une application pratique du mythe.

Mais, comment pourrions-nous considérer le fait que les Mbya rompent le schisme établi par les sciences positives entre pensée et monde, le schème et le contenu, etc.? Les rapports existant entre le

³³⁴ Rappelons que, contrairement à ces limites, les « frontières ethniques » construites par les Mbya sont fortement imperméables (voir Litaiff, 1996).

discours mythique sur *Yvy mara ey* et la pratique effective de la quête de cette terre permet d'envisager des solutions intéressantes. Nos données de terrain indiquent que pendant une *nhemboty* ou réunion *mbya*, l'on définit le sens pratique d'un mythe ou d'un passage du mythe, tous les participants pouvant concorder ou s'opposer, mais l'on doit toujours arriver à un consensus. Ainsi, sur le plan des faits, l'actualisation d'un modèle comme celui du type hiérarchique, en ce qu'il exige une évaluation contextuelle pour déterminer la prééminence des principes qu'il incorpore, repose sur des choix particuliers. Ainsi, le sens qu'un individu donne à un épisode ou à la version d'un mythe est « affaire de position relative à son accès à divers textes qu'il situera dans le cadre des pratiques qu'il connaît et peut invoquer à l'appui de son interprétation » (Crépeau, 1994 : 152).

En établissant l'ordre dans le cosmos, le mythe crée le discontinu en instaurant des domaines distincts. Nous voyons le passage mythique (ou transformation) du continu au discontinu comme le résultat de l'intervention des divinités transformatrices³³⁵ (comme le *Kuaray*, dans le cas *mbya*). De même, la transformation du mythe en action est conséquence de l'intervention communicationnelle, de l'intentionnalité et des pratiques des individus de la société *mbya*. En considérant que les domaines *mbya* sont hiérarchisés aux frontières perméables ou ouvertes, nous pouvons envisager le processus de la transformation comme l'effet de l'interaction ou du passage d'un domaine à l'autre. Nous affirmons encore que la relation entre mythe et pratique *mbya* s'établit à partir d'une adaptation des habitudes (selon Peirce; ou l'*habitus* du champ, comme le définit Bourdieu) d'un champ ou domaine (Crépeau) mythique; aux habitudes du champ ou domaine historique. Cette transformation se produit à partir de la triangulation en formation du consensus social relatif à la signification et à l'utilisation pratique que les individus *mbya* peuvent faire de leurs unités minimales ou mythes.

En critiquant le principe de la « représentation », Crépeau (1997a : 15) remarque qu'une telle conception doit être remplacée par l'idée d'interaction entre divers domaines, « ...conçus comme les parties de la totalité qui constitue l'environnement partagé et en relation auquel ces domaines n'ont d'autre statut que d'être les parties de cette totalité. En autres termes, il nous faut abandonner l'atomisme du représentationnisme et adopter une perspective holiste qui permette de nous rapprocher de la pensée des sociétés que nous étudions ». Il s'agit d'une affirmation qui rappelle nettement celle décrite par les *Mbya*. D'après nos données de terrain, pour justifier leur présence au bord de la mer, les *Mbya* invoquent toujours des entités du domaine mythique (*Kuaray*), mythique-historique (*Kesuita*); et/ou social-historique (leurs leaders politiques et religieux). Nous pouvons supposer

³³⁵ Selon Lévi-Strauss (1971 : 67) le rôle du transformateur consiste à introduire dans l'ensemble confus des différences génériques et hiérarchiques, en un mot « conceptualiser ».

maintenant sans circularité que dans le cas mbya, le rapport entre idéologie et attitudes est le résultat de contingences contextuelles, aussi bien que de choix particuliers:

...non seulement les idées-valeurs auxquelles se rapportent ces principes, mais également les situations contextuelles correspondant à leur prééminence relative, sont hiérarchisées entre elles. En conséquence, pour chaque situation donnée, la majorité des choix s'orientera vers l'une des directions possibles (...) le modèle hiérarchique permet d'envisager d'une manière nouvelle l'idéologie d'une société et la pensée individuelle, non plus comme une relation directe où la structure de l'une refléterait le fonctionnement de l'autre, mais comme une relation indirecte, entre deux modes d'organisation radicalement différents. Ce modèle suggère en somme que le rapport entre ces deux plans soit discontinu et donc complexe: que le passage du fonctionnement particulier (pensée individuelle) à la construction d'ensemble (systèmes des représentations collectives) réponde non pas à une extrapolation de principes élémentaires mais à l'émergence d'une logique synthétique nouvelle (...). La structure de système idéologique que propose le modèle hiérarchique correspond à une intégration globale des différentes discriminations contradictoires que peut opérer la pensée des acteurs particuliers. (Houseman, *ibid.* : 314 et 317)

Crépeau (1997a : 8) signale que, suite aux critiques du positivisme et de l'empirisme (Durkheim, 1912/1981 - chapitre théorique), l'anthropologie de la fin du XXe siècle est devenue largement interprétative: « en ce sens les ethnologues admettent de plus en plus que leur tâche est d'expliquer ou d'interpréter le comportement humain dans un contexte de dialogue et d'argumentation qui tente de prendre véritablement au sérieux le point de vue de l'interlocuteur (ou le prétend), c'est-à-dire, qui ne prétend plus le réduire à des énoncés du type: 'ce qu'ils énoncent n'est qu'apparence. En réalité...', énoncés qui prennent assise sur la distinction représentation/réalité... ». Il s'agit à un point de vue qui ne réduit pas les « représentations indigènes » à l' « illusoire » (Lévi-Strauss, 1958 : 144). Suivant cette nouvelle optique, les contextes d'énonciation et d'interaction sous-jacents à ces notions deviennent centraux. Mais selon quelques auteurs une telle position semblerait conduire à un relativisme exacerbé. Nonobstant, Crépeau affirme:

C'est tout le rapport entre organisation sociale et attitudes propositionnelles qui est en question. Or, un des apports importants des débats actuels est, de mon point de vue, l'idée que ce qui fonde la vérité de nos propositions sont d'autres propositions constituant un tissu de propositions inextricablement liées entre elles (...). Dans cette foulée, j'ajouterai que ce qui valide un comportement est un autre comportement qui peut être décrit sous forme propositionnelle (de plusieurs façons ou sous plusieurs angles ou selon divers points de vue) sans que l'on puisse pour autant le réduire à une seule de ces descriptions. En ce sens, on peut dire que la relation existant entre les conduites idéales (normes, structures, etc.) et les conduites ou comportements réels est analogue à celle qui existe entre le mental et le physique et que Davidson a décrite comme étant de survenance; ce qui revient à dire que le mental dépend étroitement de son support physique mais qu'on ne peut pour autant l'y réduire (...). Transposée analogiquement au problème qui nous occupe, cette thèse revient à dire qu'il n'y a pas de réduction conceptuelle possible des conduites réelles aux conduites idéales bien que ces deux champs ne soient pas ontologiquement distincts. Bref, entre ce que l'on dit que l'on fait

et ce que l'on fait, il n'y a aucune coupure épistémologique. (Crépeau (*ibid.* : 9)

Nous savons qu'à travers le dialogue les Mbya arrivent à un accord sur la définition du sens des mythes, sur les décisions rapportées à des pratiques journalières, sur la signification des mots guarani, etc. Dans une confrontation d'évaluations divergentes, le consensus de jugements de valeurs, se réalise au moyen, par exemple, de l'échanges de paroles entre les individus dans la société. Ainsi, sur le plan des faits, l'actualisation du modèle hiérarchique, en ce qu'il exige une évaluation contextuelle pour déterminer la prééminence des principes qu'il incorpore, repose sur ces décisions des participants: « C'est l'agrégation de ces choix particuliers qui constitue les formes sociales empiriquement observables, formes qui, à leur tour, fournissent une référence contextuelle importante pour la détermination de choix ultérieurs » (Houseman, *ibid.* : 314). Par conséquent, la relation entre idéologie et formes sociales, ainsi médiatisée par des choix particuliers

...pour chaque situation donnée, la majorité des choix s'orientera vers l'une des directions possibles. Ainsi, des normes (...) d'organisation sont effectivement réalisées; c'est en effet l'existence de ces régularités d'ensemble qui justifie (aux yeux des ethnologues comme aux yeux de ceux qu'ils étudient) la construction de modèles idéaux (...). De cette façon, un modèle hiérarchique d'organisation, tout en rendant compte de l'existence de normes d'organisation (statiques), ainsi que de l'élaboration de modèles indigènes idéaux, permet d'intégrer l'ensemble des comportements réels, notamment ceux allant à l'encontre de ces normes et modèles (...). **Il permet ainsi de résoudre le (faux) problème de la disjonction entre idéologie et faits empiriques.** (Houseman, *ibid.*).

L'auteur (*ibid.*) nous rappelle que la pensée est contextuelle et discriminatoire car, une distinction se fait nécessairement par référence à un tout, pouvant établir d'elle-même des relations hiérarchiques (de supérieur à inférieur). Ce modèle s'adapte à une connaissance des divers facteurs pouvant intervenir dans l'élaboration des choix particuliers, il permet de déterminer et donc d'expliquer des systèmes de conduite globaux. La hiérarchie intervient ici non pas pour définir des normes d'action de façon absolue, mais pour structurer le comportement en référence à elles:

...ce modèle suggère en somme que le rapport entre ces deux plans soit discontinu et donc complexe: que le passage du fonctionnement particulier (pensée individuelle) à la construction d'ensemble (systèmes de représentations collectives) réponde non pas à une extrapolation de principes élémentaires mais à l'émergence d'une logique synthétique nouvelle (...). La structure de système idéologique que propose le modèle hiérarchique correspond à une intégration globale des différentes discriminations contradictoires que peut opérer la pensée des acteurs particuliers. (Houseman, *ibid.* : 315)

Ainsi, le *consensus* collectif joue le rôle de fondement et de solution théorique au problème de la croyance et de l'efficacité symbolique, technique (Crépeau, 1997a : 2), et enfin pragmatique des idées-valeurs. La vérité est ce qu'on croit dans un certain endroit et temps, de cette façon elle doit être rapportée au contexte socio-historique spécifique. Selon nous, dans le contexte mbya, les croyances collectives synthétisées par le concept de *teko*, qui lie les conduites particulières à la quête collective de *Yvy mara ey*, contribuent de façon définitive à la transmission de valeurs normatives et à la transformation de celles-ci en actions sociales effectives. Cela s'effectue à un niveau « pleinement social au sens où il implique l'interaction communicationnelle d'au moins deux individus - une interaction constituant le contexte de la mesure propositionnelle d'un monde nécessairement partagé par les acteurs sociaux » (Crépeau, 1997 : 26). Ainsi, la base pour une entente sur la signification et l'usage d'une idée est finalement un monde social culturellement partagé. Davidson invoque l'analogie de la mesure au sujet de l'interprétation des attitudes propositionnelles. En effet, selon lui, la connaissance de la nature est absolument inférentielle et dépend, entre autre, de corrélations observées entre le discours et le comportement d'une personne, et des événements de l'environnement commun.

Un mythe est ce à quoi l'on croit, affirme Pouillon (1993 : 39), car il est perçu dans sa communauté d'origine comme une vérité largement partagée. Selon Durkheim (1991 : 707): « pour que les êtres mythologiques puissent avoir sur des âmes l'action utile qui est la raison d'être, il faut qu'on croie en eux ». Comme nous l'avons vu dans le chapitre théorique, selon Peirce la croyance vise les habitudes d'action, ce qui permet aux acteurs sociaux d'interpréter leur vécu. Dans cette optique, le mythe se présente donc dans une société comme une réflexion ou une histoire portant sur des actions et des personnages, dont la remémoration a la valeur d'exemplarité, parce que le récit est porteur de vérité et de valeur pour ceux qui s'en servent (Wunenburger, 1994 : 51). L'objectif de la spéculation est d'arriver à un accord tacite ou explicite entre les êtres humains sur que faire, c'est-à-dire de créer un consensus sur les finalités et les moyens pour y arriver. Comme Durkheim et contrairement à Lévi-Strauss, Davidson affirme que l'objectivité découle du caractère social et collectif de la connaissance. Cependant, comme le remarque Crépeau (*ibid.* : 28), Durkheim n'a jamais complètement rompu avec son ancien point de vue, « en maintenant un rapport au monde qui échappait au cadre inférentiel dont parle Davidson, car il accordait la priorité épistémologique au 'monde sensible' et à ses représentations collectives. Pour Davidson la détermination du vrai et du faux, c'est-à-dire de l'objectivité de nos croyances, ne relève pas de ce cadre durkheimien, mais de la pratique sociale ». Ainsi, la triangulation du sens ne s'effectue pas entre le sujet et le monde mais à l'intérieur d'un contexte de communication:

Pour comprendre le langage d'une autre personne je dois être capable de penser les mêmes choses qu'elle, je dois partager son monde (...). La communication dépend donc du fait que chaque communicant a et pense correctement que l'autre a, le concept d'un monde partagé, un monde intersubjectif. Mais le concept d'un monde intersubjectif est le concept d'un monde objectif, un monde au sujet duquel chaque communicant peut avoir des croyances (...) Le concept de vérité intersubjective dépend de la communication au sens linguistique plein (...) Notre sens de l'objectivité est une conséquence d'une (...) triangulation, et celle-ci requiert deux êtres. Chacun interagit avec un objet, mais ce qui donne à chacun d'eux le concept de l'objectivité des choses est le socle formé entre les créatures qui ont un langage. Seul le fait qu'elles aient en commun le concept de vérité permet de donner un sens à la thèse selon laquelle elles ont des croyances, qu'elles sont capables de donner aux objets une place dans un monde public. La conclusion (...) est que la rationalité est un trait social; seul les communicateurs la possèdent. (Davidson, 1991 : 74-75)

D'après la thèse de Davidson sur la « triangulation », le monde est toujours conçu sous forme propositionnelle et, à travers leur intention, les individus négocient l'application des règles sociales. Selon Crépeau (communication personnelle), « la règle permet d'ordonner et de mesurer l'action en fonction d'un étalon qui est pour un temps hors-question parce que largement partagé par un ensemble de personnes qui acceptent de l'utiliser pour donner un minimum d'organisation à leurs interactions. Qui dit organiser dit ordonner au sens hiérarchique entendu par L. Dumont ». En se rapportant à la théorie hiérarchique, Crépeau signale encore: « À mon sens, la totalité est présente dans cet ordre pré-existant à l'interaction des parties et qui pose que l'une d'elles est première. Le respect de la règle implique donc une indication d'intentions dans un contexte d'interaction donné. La règle peut parfois prendre des allures axiomatiques et être utilisée pour cette raison ». En opposition à l'empirisme, la vérité comme l'application de la règle émerge de la conversation, jamais des objets du monde. Crépeau (1997a : 28-29) ajoute que, si les mots et les pensées portent nécessairement sur les sortes d'objets et d'événements qui les causent, il n'y a pas de place pour le doute cartésien, si les contenus de l'esprit et de la culture découlent des situations causales telles qu'elles sont décrites auparavant, alors les données des sens ne peuvent jouer un rôle épistémologique central en déterminant le contenu de la connaissance et des croyances. Selon l'auteur, ce qui rend vrai ou faux un énoncé ou une proposition est une autre proposition se situant dans un contexte social de triangulation³³⁶, ainsi, «...toute proposition au sujet d'un objet est la mesure d'une autre proposition qui en dernier ressort nous ramène simplement au processus d'interprétation dont la mesure dépend... Notre connaissance de l'environnement - conçu indistinctement ici comme naturel et social - résulte de cette histoire causale... le contact humain avec le milieu est préservé... sous une nouvelle description: celle de connections causales non représentationnelles ». Le dyadisme relationnel est la base de la pensée et le modèle minimal de la communication, comme l'affirme Davidson (*ibid.*) il faut

être au moins deux pour trianguler. Dans le mythe des frères, l'épisode où *Jacy* demande à *Kuaray* le nom et l'utilisation de choses comme les arbres, les fruits, etc., est en somme une triangulation du sens des objets du monde. Il en va de même dans les réunions des Mbya, où ceux-ci discutent le sens des choses de leur monde (et aussi du monde des Blancs), triangulant le sens du mythe, adaptant (et/ou transformant) leurs éléments signifiants à partir des changements du contexte socio-historique.

Les Guarani apprennent les unités minimales mythiques pendant leur enfance, lors de pratiques journalières. M. Bloch (1995 : 51-53) souligne qu'il existe une grande différence entre les concepts et les mots, car il y a des notions qui ne sont pas verbalisées. Selon lui les concepts sont « des nœuds lâches d'associations mentales et de savoir grâce auxquels nous pouvons reconnaître certains phénomènes comme semblables entre eux et d'autres comme différents. Surtout, ils nous permettent d'organiser les comportements de façon prévisible et adaptée... Les concepts... sont des prototypes... occurrences idéal-typiques auxquelles les phénomènes empiriques correspondraient plus ou moins... ». À travers les concepts non verbalisés implicites dans leurs habitus, les Mbya prennent part à leurs pratiques sans s'en rendre compte: « affirmant que c'est ainsi que le système est incorporé et transmis... c'est là inverser le principe kantien, postulant que les catégories sont toujours premières par rapport aux pratiques... C'est donc à travers sa propre activité corporelle que l'enfant ...découvre et intègre les conceptualisations transmises par la culture... », signale Bloch, exemplifiant qu'on pratique la parenté, avant même d'en connaître les principes. Ceux-ci sont donc des concepts et des schémas dont on ne doit pas nécessairement parler. Dans le cas des Mbya (voir les chapitres ethnographiques et sur les mythes), des concepts, comme les unités minimales mythiques, sont appris dans l'action et ensuite développés intellectuellement. Ainsi intégrés dans la pratique, ils organisent la connaissance et les attitudes. En outre, les unités ou les énoncés basiques du mythe sont incorporés de façon inconsciente par les enfants sous forme d'habitus (comme le préconise Bourdieu, 1972 et 1994), dans leurs attitudes corporelles, des techniques économiques, et autres activités. Les enfants et les jeunes connaissent ainsi ces concepts non seulement sous forme de discours, mais sous l'aspect fragmentaire: « ils connaissent ces histoires, mais non dans leur totalité, c'est pour ça qu'ils ne sont pas capables de les raconter, mais ils font tout conformément à *nhande reko* », déclare un vieux Mbya se référant aux enfants de son village. Les plus jeunes n'ont pas l'expérience narrative, connaissant le mythe sous forme morcelée, de cette façon ils ne sont pas capables (et n'ont pas besoin) de faire les liaisons logiques entre ces unités signifiantes, tâche nécessaire pour former un discours. Toutefois, si on considère la société du point de vue de l'interaction communicationnelle des agents linguistiques (Gauthier, 1982 et 1991, cité par Crépeau, 1993 : 80), et en suivant le modèle de

³³⁶ Selon Peirce (1977 : 51) tout le signe peut être traduit par un autre signe plus explicite.

l'immanence sémantique et de la triangulation du sens; l'ignorance de la signification des concepts mythiques ne fait pas problème pour son application dans la vie pratique, car ce qui importe c'est l'accord latent sur l'usage contextuel de ces unités minimales. Comme on a vu, le monde est appréhendé sur forme propositionnelle, étant donné que, à partir de celles-ci, les Mbya négocient ou triangulent la signification et l'application pratique des règles sociales contenues dans le principe *teko*.

Dans le mythe des frères, comme *Kuaray* était seul sur la terre, il crée son frère et compagnon *Jacy*. Après une discussion sur cet épisode, les Mbya commentent: « **désormais *Kuaray* a quelqu'un pour bavarder³³⁷, car dans ce temps là il y avait juste quelques animaux pour lui parler. Cependant ceux-ci étaient très différents de ceux-là** ». Suivant la pensée guarani, l'unité est stérile car elle ne crée pas la diversité, il faut être au moins deux pour instituer la dissemblance et accorder le sens des choses du monde. Nous avons vu que la relation entre les deux frères est antithétique mais complémentaire, et c'est exactement à cause de cela qu'elle va ériger la vie sur la nouvelle terre. Les Mbya considèrent l'unité³³⁸ impuissante, car elle n'est pas relationnelle, en outre, elle n'est pas capable d'instituer la vie, selon eux conséquence d'une relation. Les frères sont le couple élémentaire relationnel, la source de toute la diversité. *Kuaray* crée *Jacy*, alors ils sont deux, et à travers le dialogue, ils nomment les animaux et les végétaux, désormais ils peuvent conceptualiser. Se rapportant au mythe, Leonardo *Vera* souligne: « après cela, ils étaient au bord de la rivière, suivant le chemin vers *Yvy mara ey*. *Jacy*, qui est très curieux, vit un fruit, un arbre, toutes les choses qui existent aujourd'hui sur la terre, et demandait toujours à son frère s'il était possible de les manger. *Kuaray* lui dit de les manger, indiquant leur nom. Aujourd'hui on utilise toujours ces noms, c'est pour ça que maintenant qu'on a la connaissance des choses, pour les utiliser ».

En présentant une solution innovatrice à de vieux problèmes comme ceux des oppositions dyadiques, Peirce (cité par Descombes, 1996 : 211-212) abandonne ce qu'il dénomme le réalisme scolastique des universaux pris comme des termes monadiques, fondant une relation de ressemblance; et le remplace par un réalisme des relations prises comme des termes polyadiques³³⁹. En proposant une logique des

³³⁷ Il est très important de remarquer ici que, quand les Mbya racontent ou commentent leurs mythes, ils mélangent ces narrations au passé, et aux temps présents. Selon nous, quand ils rappellent leurs mythes *nhande rekoran idjyoy kuery* (on se souvient que cela peut être traduit comme, « le début futur de nôtres habitudes »), ils croient qu'en les narrant au présent, à partir du passé, ils affirment le futur de leur système.

³³⁸ Dans son livre sur le discours guarani, P. Clastres (1974) tente d'interpréter les paroles d'un chamane mbya, qui fait une réflexion sur la question de l'unité fondatrice.

³³⁹ D'après Peirce (*ibid.*) la relation est réelle et son trait distinctif consiste justement dans le fait qu'elle est capable de constituer un système d'objets qu'elle relie, car elle correspond à une connexion positive et non à une simple communauté de caractère (générique ou accidentel). Par exemple, la question de la ressemblance,

relations, l'auteur souligne que les universaux sont surtout des universaux de relation, car les propositions posent un rapport réel, liant entre elles deux choses, ainsi elles expriment un fait unique. Les fondements d'une relation réelle s'expriment par des prédicats monadiques qui sont en fait des prédicats dyadiques dérelativisés, néanmoins ces relations n'en font qu'une totalité. Le polyadique ne peut pas être réduit au dyadique, parce qu'il doit être développé ou explicité dans un terme polyadique, comme, par exemple, une triade. D'après Peirce (1977 : 55-57, voir « les dix classes de signes »), les trois opérations de l'esprit définissent trois niveaux de description de la forme logique d'une pensée: le *terme*, qui est un verbe, sans l'appliquer à un sujet particulier, mais universel; la *proposition*, qui fait surgir le *sujet*, car il faut que le verbe soit utilisé pour parler de quelque chose, pour qu'on ait une phrase complète. La plupart de nos propositions sont en relation avec le monde. On passe de la monade à la dyade car, la dyade exige un verbe transitif d'action, donc, maintenant, on a le sujet de l'action et son objet, ou « la polarité de l'actif et du passif ». Le polyadisme est donc une action triadique exprimée par une proposition dyadique, parce que l'intention est toujours présente dans le rapport entre les éléments d'une totalité. Si *Kuaray* crée *Jacy* et les autres choses du monde, le concept de créer est celui d'un acte intentionnel, car pour que *Kuaray* crée *Jacy*, il faut que *Kuaray* ait fait quelque chose dans l'intention d'amener *Jacy* à la vie, d'où la proposition « *Kuaray* crée *Jacy* » qui est, au premier abord, de forme dyadique, puisqu'elle utilise un verbe transitif, mais cette dyade apparente est en réalité une triade implicite, on le réaffirme³⁴⁰. En outre, la relation entre l'un et le deux inclut implicitement l'intentionnalité, qui est le troisième terme. Si une transition est possible de Un à Deux et de Deux à Trois, ce sera parce que le terme considéré était déjà implicitement d'ordre supérieur, ainsi: « la solution de Peirce est 'analytique', et non 'dialectique', car elle consiste à faire ressortir la complexité réelle du simple apparent et non à surmonter la contradiction inhérente à la simplicité initiale du simple dans un processus de complication progressive... pour expliciter sa pensée Peirce devrait dire: Un, Deux, Plus que deux. Trois ne figure pas dans sa liste de catégories comme un nombre remarquable doté de propriétés spéciales. La Triade est le minimum de la Polyade », signale Descombes (*ibid.* : 226). Par conséquent, une triade comme *Kuaray-Jacy-intentionnalité* est, selon nous, la limite de la pluralité et de la diversité fondamentale.

En rapportant son point de vue pragmatique à la sémiotique, Peirce (*ibid.* : 245) remarque qu'il est impossible d'isoler les relations réelles des relations intentionnelles, et que la description d'une action

pour les Réalistes, est une relation tangible, car elle dépend de deux faits réels (comme: A est blanc, B est aussi blanc, donc, A et B se ressemblent) et non de notre esprit; d'autre part, les Nominalistes refusent la réalité à toutes les relations car, si les deux objets sont réels, les rapports entre eux s'opèrent dans notre esprit ou dans notre discours.

³⁴⁰ Selon Peirce (*ibid.* : 221), toute triade peut être réduite à un dyade à condition de laisser dans

intentionnelle doit comporter une multiplicité au moins égale à trois. Contre l'atomisme, l'auteur (*ibid.* : 234-235) expose la racine holiste de sa théorie, donnant au concept la forme d'une proposition et à la proposition la forme d'un argument, car selon lui, le terme est déjà propositionnel et la proposition déjà inférentielle. Donc en partant du complexe, on ne trouvera que du complexe, attendu qu'aucune opération sur une proposition ne peut aboutir à autre chose qu'une proposition, en outre, le sens d'une proposition est une autre proposition. Ainsi, il n'est pas vrai qu'une proposition soit construite de signes non propositionnels. Peirce adopte une « philosophie holiste » de la logique, comme le fait Dumont, refusant de voir la totalité érigée par des éléments bruts, et veut que les parties n'aient de statut que d'être les parties d'un tout, ainsi les concepts ne sont rien sinon « des jugements problématiques indéfinis ». A son tour, une proposition n'est elle-même qu'un argument dont une partie a été laissée indéterminée ou implicite. Descombes (*ibid.* : 236) affirme qu'aucune description de faits bruts (dyadiques en soit) ne peut épuiser le sens d'un fait intentionnel ou de relation triadique; qu'une analyse de cela permet de parler d'un système polyadique; et qu'une polyade est un système engendré par une relation qui assigne un ordre entre les sujets logiques de la proposition. Cette opération indique le statut de chacun des membres du système par rapport aux autres et à la totalité qui les englobe. Mais est-il possible de parler d'une analyse holiste des totalités signifiantes? Encore une fois Lévi-Strauss vient nous aider en offrant une réponse à la question proposée ici par Descombes (*ibid.*). Dans son célèbre texte « Le sorcier et sa magie », écrit à partir des données de Franz Boas sur *Quesalid*, un chamane *kwakiutl* (son informateur principal), Lévi-Strauss (1958 : 183-226) souligne: « Quesalid n'est pas devenu un grand sorcier parce qu'il guérissait ses malades », mais « il guérissait ses malades parce qu'il était devenu un grand sorcier ». De cette façon Lévi-Strauss contribue à l'analyse de la question du consensus collectif sur la vérité et le rôle du contexte: « nous sommes donc directement amenés à l'autre extrémité du système, c'est-à-dire à son pôle collectif » (Crépeau, 1997). L'auteur affirme que l'efficacité de la magie implique trois aspects complémentaires, qui forment ce qu'il appelle « le complexe chamanique »: 1. la croyance du sorcier; 2. la croyance en son pouvoir du malade qu'il guérit ou de la victime qu'il moleste; 3- la crédulité de la collectivité, qui forme à chaque instant une sorte de champ de gravitation au sein duquel se définissent et se situent les relations entre le sorcier et ceux qu'il « ensorcelle » (*ibid.* : 184-185). Nonobstant, la pensée lévi-straussienne ne considère pas l'importante question de la hiérarchie et du tout signifiant dans le contexte ethnographique. Lévi-Strauss ne dit pas comment les structures de l'esprit qu'il invoque peuvent procurer la solution à des problèmes d'ordre ou les règles qui définissent des statuts différents, comme aîné ou cadet, masculin ou féminin, etc.: « ce qui manque au principe d'explication proposé dans l'anthropologie structuraliste de Lévi-Strauss,

l'imprécision l'un des trois sujets.

c'est de donner un contexte historique et social particulier à l'esprit humain », affirme Descombes (1996 : 259). Pour cela, il faudrait passer par la logique des relations: « une telle logique permet de définir un tout signifiant comme un système constitué par une relation au moins triadique » (*ibid.* : 121).

Nous savons que les versions du mythe des frères font référence au système de parenté, plus spécifiquement à la patrilinéarité et à l'endogamie, à la réciprocité et aux déplacements vers *Yvy mara ey*, comme fondements des habitudes mbya. En effet, la forte relation que ces Indiens font dans leurs discours entre ce mythe, l'organisation sociale et leurs attitudes³⁴¹ nous avait surpris fortement. Comme le « Geste d'Asdiwal » (Lévi-Strauss, 1973), le mythe des jumeaux fait référence à plusieurs « schèmes » (*ibid.* : 194), soit sociologiques (le fils cherche son père), soit géographiques (les déplacements, dans le mythe, correspondent aux déplacements concrets des Mbya sur la *Tapepoku*, « le chemin guarani », et à des actes créateurs des forêts, mer, etc.), soit techno-économiques (pêche-chasse), soit cosmologiques (des oppositions: haut/bas, eau/terre, chasse/pêche, ciel/mer, etc.). Le mythe signale aussi l'importance de la mer dans la pensée guarani, relevant la présence du *Paranapiakava*, à savoir « *Serra do mar* » (près du littoral sud, sud-est du Brésil). D'après un fragment du mythe des frères recueilli par nous (l'informateur ne veut pas être identifié, 1996), l'aîné vient sur la terre pour avertir « ses fils », qu'il faut danser parce que « la terre s'écroulera à l'ouest », c'est précisément ce que les Mbya font aujourd'hui: « ainsi, il faut toujours prier et danser pour qu'on puisse traverser la mer et aller à *Yvy mara ey*, emmenant le corps avec soi ».

En observant les mythes guarani, on est frappé par l'importance qui y est accordée aux cataclysmes. En effet, dans leurs récits diachroniques, les Mbya insistent sur l'invasion colonialiste du début du XVIe siècle et sur les guerres qui frappent leur territoire: le conflit entre les Jésuites et les Bandeirantes; la guerre du Paraguay, 1864 à 1870; les conflits armés à la fin du XIXe. et au début du XXe. siècle, entre les Mbya et les paysans de la région de *Misiones*, Argentine; etc.. Les boulets de canon de ces guerres seraient liés au bruit de l'effondrement de la terre et aux coups de tonnerre à l'ouest, la direction de Tupa, Dieu des éclairs et de la tempête (voir aussi Litaiff, 1996 : 121-140). Par conséquent, les Guarani abandonnent les zones de guerre, et se déplacent en direction du littoral du Brésil. Le mythe des frères, qui parle de l'apparition de *Yvy Pyau*, la nouvelle terre (ou *Yvy mara*, « terre mauvaise ») témoigne du début d'une étape de l'histoire guarani, marquant définitivement l'événement de la périodicité, la vie brève et la présence des colonisateurs (ici rapportés aux *Mbae Ypy*, les félins mythiques): « vient mon fils, vient habiter chez nous; *Yvy Pya'u* est une mère

méchante, maintenant elle veut manger ses fils comme les jaguars. *Yvy Tenonde* était notre vraie mère, comme aujourd'hui *Yvy Pya'u* est la mère des hommes blancs. *Kuaray*, le soleil, est votre authentique père, mais *Jacy*, la lune, vous confond et vous arrête. Ainsi désormais vous devez partir de bonne heure ». (Ângelo Vera)³⁴²

Dans les versions mbya nous voyons que les deux frères sont des personnages archétypiques qui révèlent aussi les contradictions sociales. Le comportement du frère aîné est exemplaire; toutefois le frère cadet se conduit de façon antisociale. Au cours de l'histoire, *Jacy* accomplit quelques actions qui le mènent à la mort, cependant, *Kuaray* le ressuscite. Comme on a vu précédemment, les deux frères sont associés au soleil et à la lune, respectivement, aux personnalités très différentes (c'est *Kuaray* qui engendre *Jacy*, donc ils ne sont pas des Jumeaux mais seulement frères). Ils sont donc marqués par des caractères complémentaires inversés ou antithétiques³⁴³, à savoir: le premier invulnérable, l'autre vulnérable; un savant, l'autre ignorant, etc. Selon les Mbya « *Kuaray* connaît bien toutes les choses du monde, il les a créées. On sait que *Jacy* n'est pas méchant, mais un peu ignorant, il est comme les enfants ». Si pour les Mbya, *Kuaray* a créé *Jacy*; pour les Chiripa, *Jacy* est un fils bâtard, car il est le résultat soit d'une relation incestueuse, soit d'une femme qui a trompé son mari (ce qui expliquerait l'origine des mariages mal assortis). Comme on l'a aussi vu, les Guarani tuaient les nouveau-nés jumeaux; ou l'un d'eux, celui qui porterait en lui toute l'imperfection de l'esprit humain, qu'incarnerait le jaguar malin, l'autre frère survivant concentrant en lui le *ne'eng*, l'esprit immortel. Ainsi, à cause du caractère antithétique des deux frères, ce mythe constitue pour les Mbya un modèle de socialisation, utilisant les « bonnes » et les « mauvaises » actions comme exemple. Les frères sont des modèles (ou étalons) et des anti-modèles d'attitude sociale, juxtaposés dans une seule image. Dans le code astronomique, le soleil et la lune définissent un type de périodicité à travers l'alternance diurne et nocturne, de même, les frères mythiques pressentent des qualités étiologiquement distinctives-complémentaires. En ce qui concerne l'espace-temps ou la périodicité-mouvement, le soleil et la lune doivent maintenir une bonne distance entre eux, étant donné que *Kuaray* est toujours vigilant, alors que *Jacy* est perpétuellement léthargique³⁴⁴.

³⁴¹ Voir aussi R. B. Laraia (in : R. C. de Oliveira, 1970 : 107-132).

³⁴² Nous considérons cela comme un fragment-exégèse du mythe des frères, narré par le dieu *Tupa Pyaguaçu* à travers la bouche du chamane mbya Ângelo Vera (selon lui, septembre, 1996).

³⁴³ Selon Lévi-Strauss, (1986 : 277-286): « Un peu partout dans le monde et notamment en Amérique, le lien entre jumeaux et désordres météorologiques est attesté de façon positive ou négative ». Néanmoins, se rapportant au mythe des frères, l'auteur (*ibid.* : 279) affirme que les jumeaux ne le sont donc pas car ils sont nés de pères distincts et même dotés de caractères opposés qui continueront à marquer leur descendance respectives ».

³⁴⁴ A propos du « mythe de référence » (M354), dans l'épisode du « voyage en pirogue », Lévi-Strauss (1968 : 12) précise que ses passagers sont en réalité « le soleil et la lune dans les rôles respectifs de

À partir du modèle des frères mythiques, le Mbya conçoit toutes les choses comme étant constituées à la fois d'elles-mêmes et de leur inverse (comme les deux aspect de l'esprit humain, *Yvy mara ey/Yvy Pya'u*, etc.). Toutefois, comme on a vu auparavant, le caractère principal de la dyade n'est pas nécessairement la contradiction, mais la complémentarité. Dans le couple *Kuaray/Jacy*, on extrait le troisième élément, l'intentionnalité, formant une triade (à savoir une polyade), comme principe des actes cosmogoniques, car à travers l'intention sont instituées la multiplicité et l'altérité fondatrices du monde naturel et socio-culturel. Comparant les triades hégéliennes à celles proposées par Peirce, Descombes (1996 : 234-235) affirme que pour le premier le concept s'y manifeste à l'état divisé dans une opposition à lui même. Le passage du niveau « immédiat » de la complexité logique au niveau suivant ne consiste donc pas à ajouter du dehors un deuxième terme, mais à « laisser » le premier terme se diviser en sujet et prédicat, de façon analytique et, en même temps, dialectique. Pourtant Peirce fait l'inverse: il donne au concept la forme d'une proposition et à la proposition la forme d'un argument, car, selon l'auteur, le terme est déjà propositionnel et la proposition déjà inférentielle: « le degré de complexité est donc le même... il faut partir du complexe... car on ne trouvera de toute façon que du complexe ». Nous avons déjà vu que les Mbya affirment que *Jacy* n'est pas totalement l'opposé de *Kuaray*, car celui-là est seulement différent de celui-ci, c'est-à-dire, *Jacy* est un de plus (un différent) sur un monde initialement dépeuplé, désormais ils sont une triade (ou polyade) d'éléments: *Kuaray*, *Jacy* et l'intentionnalité créatrice. Selon nous, dans ce cas l'unité fondatrice ou le continu engendre un autre élément, instaurant ainsi l'altérité, la complexité ordonnée avec ses règles.

Les Mbya affirment qu'ils suivent le mouvement du soleil et les règles transmises par *Kuaray* (voir le chapitre sur la mobilité). Dans la métaphore du « train de *Kuaray* » (vu dans le chapitre sur les mythes), ces Indiens disent « suivre le soleil » et « suivre les règles de *Kuaray* »: « ***Kuaray* conduit son train sur les rails, car la lumière du soleil l'illumine** », signale Timoteo Karai. Ainsi, nous pouvons déduire que la pensée mbya fait une analogie entre suivre les règles comme « un train suit les rails ». Dans son oeuvre *Les investigations philosophiques* L. Wittgenstein (1975) se demande ce que c'est que de suivre une règle, quelle relation existe entre l'expression de la règle et les actions, quel type de liaison existe ici? Pour répondre à ces questions, l'auteur (*ibid.* : 50, 92 et 95) compare l'acte de suivre une règle avec l'image d'un train sur les rails, « ...au lieu de règles, nous pourrions imaginer des rails », signalant qu'une règle se présente comme un indicateur de directions. Dans le

gouverneur et de rameur, qui leur imposent tout à la fois de se tenir rapprochés (dans le même esquif) et éloignés (l'un l'arrière, l'autre à l'avant), à *bonne distance* donc, comme les deux corps célestes doivent l'être pour garantir l'alternance régulière du jour et de la nuit... ».

mythe des frères, *Kuaray* cherche le bon chemin pour aller à la maison de son père: « il faut toujours marcher mes frères, suivre *nhande reko* et marcher pour réussir à atteindre cette terre de notre père *Kuaray*, la Terre sans Mal », déclare le vieux chamane à son groupe pendant une session mythique. D'après le mythe la métaphore s'achève, se transforme et se matérialise dans le mouvement.

Dans un autre exemple, l'union entre *Karai Jeupie* et sa tante paternelle déclenche le déluge. Avec cette image, la pensée mbya établit que l'union avec les parents consanguins est considérée incestueuse, comme le confirme le cacique *Vera Mirim*: « on peut se marier avec la soeur de la femme, ou avec le frère du mari, après la séparation. Mais se marier avec des parents du même nombril est interdit chez nous ». Considérant que les exceptions à cette règle sont exclues de la communauté à titre de contrôle social dans les villages mbya du littoral brésilien, les individus observent généralement les règles de *teko*. En établissant une relation entre désordre cosmique et désordre social, notre informateur affirme: « c'est pour ça que nous sommes comme le soleil, toujours en promenade sur leur chemin. Si le train sort de ses rails, *Kuaray* n'arrivera jamais à *Yvy mara ey* et notre marche est finie ». A ce propos, Crépeau (communication personnelle, 1999) souligne enfin:

L'aspect triadique des constructions intellectuelles et sociales humaines me semble un noeud important de la démarche ethnologique contemporaine qui questionne le problème de la règle. Ce qu'on nomme la « politisation du signe ou de la représentation » en réaction aux excès du formalisme (structuralisme et marxisme entre autres) implique qu'on ne peut dissocier faits et valeurs comme l'a compris Louis Dumont (...). Le renversement voulant que la pratique soit première par rapport à la règle, me semble intéressant sur le plan heuristique puisqu'on assume depuis longtemps le contraire en ethnologie et en sociologie, mais il ne faut pas transformer ce renversement en une nouvelle forme de réductionnisme (...). Mais en admettant que l'énonciation d'une règle soit elle-même une forme de pratique ou d'action [contextuelle, etc. - comme dans la « Théorie des actes de la parole » de Austin³⁴⁵ - nous l'ajoutons], il est logique d'affirmer que la pratique est première et que le discursif survient (au sens de survenance ou de supervenience) dans ce contexte et donc qu'il soit indicateur d'intentionnalité et jamais « pensée pure ». **Le respect de la règle implique donc une indication d'intentions dans un contexte d'interactions donné.**

* * *

³⁴⁵ In.: « *Quando Dizer é Fazer, Palavras e Ação* ». Porto Alegre, Artes Médicas, 1990. Dans ce livre J. L. Austin esquisse sa « théorie des actes de la parole », en outre, dire peut être faire.



Figure 58.

Le chamane mbya Inácio Eusébio Karai

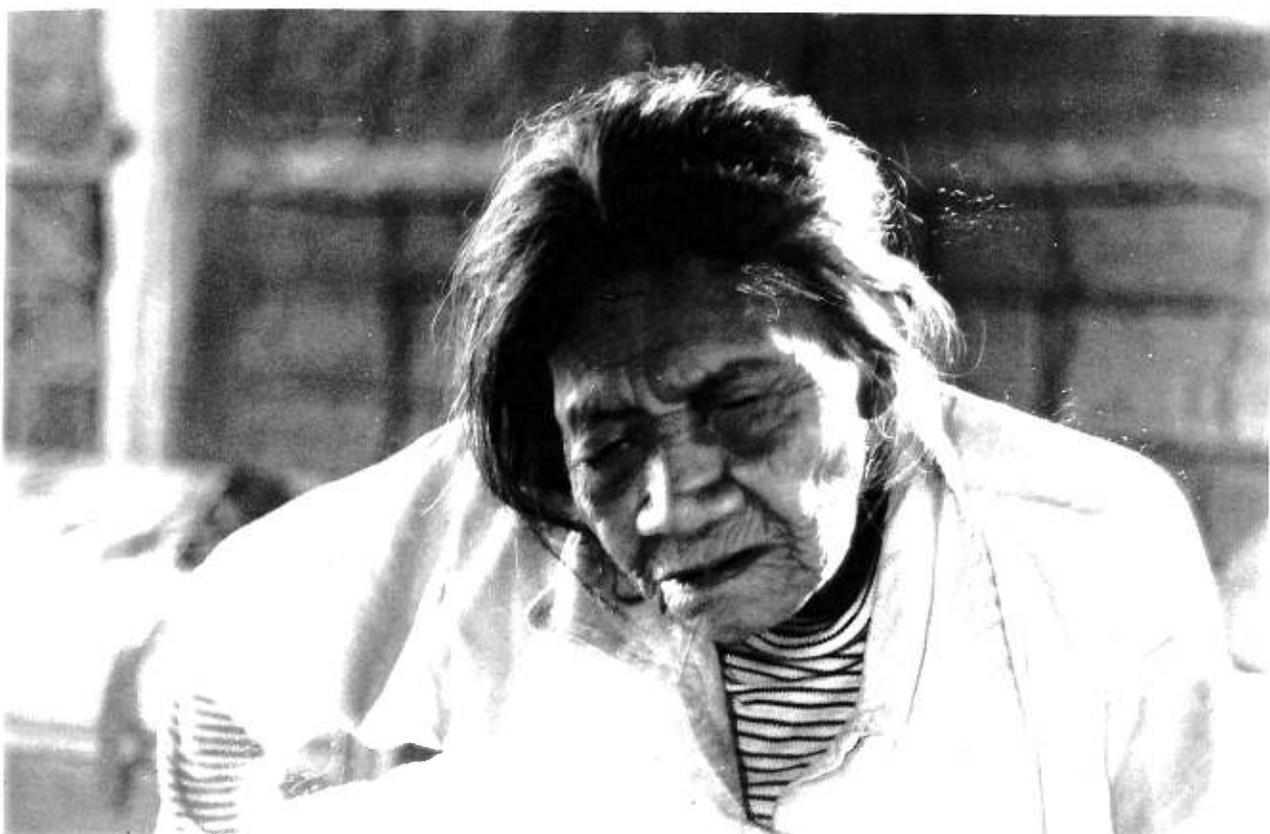


Figure 59.

Tchejary Kunham Karai Tatachy

Conclusion

Dans son article consacré à la mobilité économique et la sédentarité en Amazonie, Crépeau (1993b) qualifie de « mythe de l'isolement » les idées manifestées par plusieurs des chercheurs au sujet de l'isolement de certains peuples amérindiens. Ainsi, le déplacement de ces populations à des régions de plus en plus éloignées est conséquence de phénomènes tels les raids esclavagistes du XVIIe au XIXe siècle et de l'industrie d'extractions des produits de la forêt. Pour l'auteur (*ibid.* : 68), la distance relative de ces Indiens par rapport au monde colonial est illusoire: « depuis une trentaine d'années, l'ethnologie, l'ethnohistoire et l'archéologie ont contribué activement à une transformation en profondeur de ce paradigme et nous proposent aujourd'hui une conception *radicalement différente* qui nous oblige à recontextualiser la description des sociétés contemporaines de l'Amazonie ». Les sociétés décrites par l'ethnologie depuis le XIXe siècle et celles localisées dans les régions dites les plus reculées sont ainsi le produit « des profonds bouleversements entraînés dès le XVIe siècle par la présence européenne en Amérique du Sud ». Nous pouvons appliquer également cette affirmation dans le cas des Mbya, considérés par les spécialistes comme les « Guaranis isolés ». Ainsi nous ne devons pas parler d'isolement mais de la capacité de ces peuples à développer, lors de leurs contacts, des mécanismes permettant de garder une certaine distance géographique et socioculturelle avec la société blanche environnante. Mais il est incontestable que de tous les peuples guarani, les Mbya sont ceux qui ont le mieux réussi à contrôler l'imperméabilité de leurs frontières symboliques et géographiques. Dans cette thèse, nous avons donc essayé de démontrer comment les mythes, outils fondamentaux dans un contexte historique de contacts, peuvent non seulement justifier mais aussi orienter les actions humaines.

Pour Viveiros de Castro (1986 : xxxi), la pensée tupi-guarani atteint la dimension d'une philosophie génératrice d'un discours ontologique assez fort, qui, sans les contingences sociales, prend des proportions d'une « métaphysique universelle ». Quant au niveau de la logique, H. Clastres (1975 : 110) accentue que la philosophie guarani refuse le principe de contradiction, et que « semble être à l'œuvre dans cette pensée qui à la fois oppose les extrêmes et veut les rendre compatibles ou compressibles... On peut être homme et pourtant devenir Dieu, mortel et pourtant immortel », avec ces mots l'auteur résume l'idéal des Guaranis (voir aussi le chapitre théorique). Dans son livre « La

Pensée Sauvage » (1962), Claude Lévi-Strauss déclare que la pensée mythique, qu'il classe comme une sorte de « philosophie du concret », n'est pas sans analogie avec le bricolage sur le plan pratique. Cet auteur (*ibid.* : 172-174) place les règles d'action à côté des systèmes conceptuels, et différencie la « *praxis*, qui peut être, en tant qu'activité sociale, orientée vers le dehors ou vers le dedans »; des pratiques effectives, qui découlaient immédiatement de cette *praxis*. Toutefois, cette pensée dichotomique (c'est-à-dire, dichotomisée et dichotomisante) est méconnaissable à la pensée holiste guarani, qui, comme on l'a vu, place les parties dans la totalité qui leur donne un sens. Lévi-Strauss (1962 : 177) déclare en plus que dans l'analyse du mythe, « ce sont les jetons d'un jeu combinatoire qui consiste à les permuter suivant des règles, sans jamais perdre de vue les signifiants empiriques dont ils tiennent provisoirement lieu ». Boas (cité par Lévi-Strauss, *ibid.* : 178) se demande pourquoi des récits qui concernent les hommes, « manifestent une si grande et constante prédilection pour les animaux, les corps célestes, et autres phénomènes naturels personnifiés ». Lévi-Strauss (*ibid.* : 209) répond encore: « Des structures sociales sont mises en correspondance, en même temps que les classifications animales et végétales propres à chaque tribu ».

Selon Crépeau (1993 : 81) le mythe est fondateur de l'ordre social au sens idéologique, comprenant l'idéologie comme un discours qui fait référence à la connaissance de la réalité empirique: « À cette fin, le mythe utilise comme matériel le découpage linguistique du monde... (ex.: les classifications des animaux) pour donner une réflexion sur le système des rapports humains dans un discours de nature idéologique ». De cette façon les astres célestes, les espèces animales et végétales, ou les taxonomies sont utilisées par les Guarani comme des concepts qui font référence au monde social. Pour Lévi-Strauss (1962), les sociétés que nous appelons primitives ne conçoivent pas qu'il puisse exister un fossé entre divers niveaux de classification (cosmologique, humain, etc.); elles se les représentent comme les étapes, ou les moments, d'une transition continue. Dans ce contexte les animaux, par exemple, apparaissent dans les mythes comme un outil conceptuel « pour détotaliser et pour retotaliser n'importe quel domaine, situé dans la synchronie ou la diachronie, le concret ou l'abstrait, la nature ou la culture. Ce système (au moyen d'une bête, et non plus la bête elle-même) constitue l'objet de pensée qui fournit l'outil conceptuel »³⁴⁶. Dans cette philosophie du concret, une grille préconçue est donc appliquée sur toutes les situations empiriques, avec lesquelles elle a suffisamment d'affinités pour que les éléments obtenus en toutes circonstances préservent certaines propriétés générales. Par conséquent, l'inventaire zoologique et botanique fondé sur la tradition orale est manié par les Indiens comme des « supports idéographiques d'une pensée qui parvient à rendre un véritable

³⁴⁶ Lévi-Strauss cite à titre d'exemple: « 'Nous ne croyons pas', explique un *Osage*, 'que, comme le disent les légendes, nos ancêtres étaient réellement des quadrupèdes, des oiseaux, etc. Ces choses sont seulement...

tour philosophique » (Bochet, cité par Lévi-Strauss, 1962 : 204). Ces supports idéographiques sont le résultat de l'organisation conceptuelle du milieu naturel en fonction du schème dualiste inné. Ceux-là sont donc des systèmes arbitraires forcés pour y introduire des éléments pris ailleurs. Lévi-Strauss (*ibid.* : 178-211) affirme encore: « Quand il n'est pas possible de maintenir les interprétations traditionnelles, on en élabore d'autres... les informateurs conçoivent le schème dualiste sur le modèle de l'opposition ou de la ressemblance, et ils le formalisent en termes soit de parenté (père et fils), soit d'orient (est et ouest)... soit enfin, de différences ou de ressemblances entre des espèces naturelles... et cherchent à formuler des règles d'équivalence... ». C'est aussi pour cela que, nonobstant quelques différences au niveau du sens, la « structure mythique » est la même pour tous les groupes guarani.

Les Mbya utilisent alors ces « supports idéographiques » comme base conceptuelle de leur pensée et de leurs pratiques effectives. Par exemple, dans leurs réflexions sur le mythe des frères, nos informateurs partent de la métaphore du « train de *Kuaray* », arrivant à la métonymie « le soleil est la lumière du train », passant du niveau mythique au cosmologique, soit du Dieu *Kuaray* à l'astre solaire. Dans un des villages mbya que nous avons visités, nous avons observé deux petits enfants qui jouaient. A un moment, le plus âgé cueillit un fruit et le donna au plus petit, lui faisant une remarque et lui montrant la façon correcte de l'éplucher et de le manger. En faisant une analogie à la scène de l'épisode du mythe des frères, où *Kuaray* montre quelques fruits à *Jacy*, Leonardo Vera, qui nous accompagnait, confirme que même ne le connaissant pas, ces enfants se comportent selon ce récit, et que:

Autrefois les enfants n'avaient pas tellement besoin de l'orientation des aînés car vivre notre culture, nos prières et le contact avec la nature, tout ça allait ensemble. Alors, en pratiquant *nhande reko*, les enfants n'ont pas besoin de connaître ces histoires dans la théorie car sans s'en rendre compte elles les suivent déjà. L'explication qui confirme tout est déjà dans les prières et les paroles des *opygua*. Ma grand-mère a dit que l'enfant d'il y a cent ans vivait plus ces histoires dans la pratique qu'il n'en connaissait de théorie, alors qu'aujourd'hui, tout en vivant pratiquement selon *teko*, l'enfant le comprend mieux. Cette connaissance est très importante car elle renforce toute la règle de notre communauté pour les plus jeunes. Ainsi, les enfants voient faire les autres et font de même, plus tard elles sauront pourquoi!

Il affirme encore que la nécessité d'une connaissance intellectuelle du monde augmente avec la maturité: « quand j'étais enfant, je savais déjà faire beaucoup de choses, mais maintenant, comprendre le monde et connaître l'origine de notre culture devient de plus en plus important pour moi. Aujourd'hui je sais comment raconter un peu plus ces histoires, car maintenant je vois qu'on doit bien savoir tout ça. Avant, je savais, mais cela servait plutôt dans ma vie pratique. Quand je vais

(des symboles) de quelque chose de plus haut' » (Dorsey cité par Lévi-Strauss, *ibid.*, note : 196).

à une réunion, je parle de ces histoires de la façon dont je les connais, non pas toute l'histoire, mais les choses les plus importantes pour moi et pour expliquer notre vie. Mais je comprends mieux ces histoires avec mon comportement qu'avec ma tête ».

Comme on l'a vu auparavant, même si les jeunes indiens ne sont pas capables de les raconter, ils connaissent bien les « unités minimales », ou les « pratiquent » dans leurs activités journalières. D'après les idées de M. Bloch (1995), il existe une grande différence entre les concepts et les mots car il peut y avoir des concepts qui ne sont pas verbalisés. D'après lui, les concepts sont des « prototypes » ou des « occurrences idéales-typiques » auxquelles les phénomènes empiriques correspondraient plus ou moins. Bloch (*ibid.* : 52-53) signale donc l'existence de ces concepts non verbalisés par les informateurs, qui participent à ces pratiques sans s'en rendre compte et c'est ainsi que le système est incorporé et transmis: « on pratique la parenté, avant même d'en connaître les principes »³⁴⁷. Selon nous, c'est à travers sa propre activité corporelle que l'enfant mbya découvre et intègre les conceptualisations mythiques transmises par le *teko*. Les « unités minimales » du mythe sont de vrais concepts, qui ne sont pas nécessairement verbalisés et que les jeunes guarani n'ont pas besoin de dire, car ils les pratiquent déjà. Intégrées dans leurs pratiques, ces notions organisent de façon hiérarchique, dans le sens de Dumont (1992 – que l'on analysera dans les derniers chapitres de cette thèse) la connaissance et le comportement. Ces concepts constituent ainsi de vraies unités de la pensée guarani.

Lorsqu'ils sont interrogés sur un aspect culturel considéré important, pratiquement tous les Mbya des communautés que nous avons visitées recourent toujours aux mythes à la recherche d'une explication plausible pour la réalité ou comme source d'orientation de leurs actions. En même temps que l'histoire orale est rappelée quotidiennement, ces récits constituent l'histoire même de la société et non seulement une « explication pour la réalité ». Ainsi, le mythe est une histoire qui pose les fondements mais qui peut aussi construire d'autres bases pour le nouveau³⁴⁸. En conclusion, pour comprendre réellement les mythes, il faut aussi bien connaître leur contexte d'énonciation et la réalité ethnographique. L'analyse des mythes guarani à partir des théories que nous avons exposées révèle

³⁴⁷ C'est là donc l'inverse du principe kantien (et durkheimien) qui postule que les catégories sont toujours premières par rapport aux pratiques. On rappelle ici l'opinion de Bourdieu (1994) qui parle de l'incorporation de l'*habitus*; et de Peirce (1978 : 130-138), qui rapproche l'habitude à la croyance (voir le chapitre théorique de cette thèse).

³⁴⁸ Dans le cas du déluge, de l'incendie et d'autres cataclysmes, par exemple, partant du mythe, les Mbya expliquent que *Nhanderu Tenondegua* ne prétendait pas (et ne prétend pas) détruire la terre, mais la modifier pour « la perfectionner », détruisant l'ancienne société humaine pour en fonder une autre « plus pure ». Selon un informateur mbya, l'incendie ou le déluge laisseraient sur la terre une « boue » nourrissante, qui apporterait à nouveau la vie sur la planète.

d'une façon plus explicite la contradiction et la complémentarité entre le naturel, le social et le surnaturel. Complémentarité puisque les hommes, tout comme le cosmos, ne sont pas viables sans ces trois aspects; contradictoires car la réalisation ultime des Mbya dépend du dépassement de l'état de la nature, au moyen du social, afin d'atteindre le surnaturel dans *Yvy mara ey*, où l'immortalité divine est possible. Ainsi, dans notre étude nous avons essayé d'inférer les concepts fondamentaux de la pensée mbya, à partir de l'analyse de leur réalité concrète. Cette démarche nous permet surtout de comprendre que ces notions dont on suppose l'existence se trouvent principalement dans le cadre mis en oeuvre par les hommes et les femmes, à partir des narratives mythiques, en visant une attitude effective de la collectivité, principalement des adolescents et des enfants. C'est ainsi que *teko*, en tant qu'étalons, va mesurer et maîtriser les actions individuelles.

Nous avons vu que selon le contexte, certaines parties du discours peuvent être vues par la communauté comme étant vraies ou fausses. Dans l'objectif d'adapter certaines croyances considérées hors question au contexte historique, elles peuvent devenir en question³⁴⁹. Par exemple, le *Kesuita* et ses actions peuvent être vus comme une « proposition axiomatique non démontrable » semblable au « synthétique à priori kantien », car, même si personne n'a vu le *Nhanderu Mirim*, tous les Mbya y croient. Si on considère que dans une société, nous sommes toujours en rapport propositionnel les uns avec les autres³⁵⁰, lors des discussions, les Mbya négocient le sens du mythe dans un contexte de justification afin de l'unifier à leurs pratiques et pour convaincre tous les participants. Logiquement ce qu'ils remettent en question, ce ne sont pas les aspects structuraux ou l'armature du mythe; mais le message ou le code immanent au contexte, qui est donc transformé. En effet, lors des récits, les Mbya établissent à quelle sorte d'animal le mythe se réfère; ainsi que la façon dont des héros comme *Kuaray* et *Jacy* pratiquent leurs actions; etc.³⁵¹.

Le mythe est donc une théorie orale de la pratique, qui utilise les astres et les éléments de la nature, comme des animaux, des végétaux, a titre d'outil de conceptualisation. Ainsi, les Guarani expriment leurs idées les plus simples et aussi les plus complexes à travers ces « supports idéographiques » (Bochet, cité par Lévi-Strauss, 1962 : 204). La philosophie mythique guarani n'est pas une sorte de « pensée pure », car elle cherche régulièrement sur la réalité empirique sa source de validation. Les Mbya font toujours référence à *Yvy mara ey*, qui indique en même temps la totalité englobante et qui,

³⁴⁹ À ce sujet voir Michel Meyer (1993).

³⁵⁰ Ainsi, le *Jakore* peut être vu comme un type de stratégie propositionnelle axiomatique, qui régularise la relation avec les individus d'autres sociétés.

³⁵¹ Sur cette question, on rappelle que selon Lévi-Strauss (1964 : 205), dans le processus de transformation mythique « quand on passe d'un mythe à l'autre, l'armature se maintient, le code se transforme et le

à travers les récits mythiques, navigue d'un continu initial en direction au discontinu social, culturel et historique. Inspirés par la quête de la Terre sans Mal, les frères mythiques établissent la diversité sur la terre, opérant ainsi le passage du continu au discontinu. Ainsi, indirectement lié à la réalité empirique, le mythe est un étalon ou modèle algorithmique qui fournit des outils conceptuels pour envisager le réel de façon provisoire. Sur une base prétendument immuable, le mythe est une source de croyances individuelles et collectives, qui peuvent chercher en même temps à fixer une structure permanente et des habitudes d'actions.

Nous savons que le texte écrit peut faire abstraction du mythe, l'isolant des conditions pratiques de son énonciation, partant du principe que les schèmes du langage pratique sont toujours indéterminés et ambigus. La « pensée scientifique » se présente comme une forme d'idéologie parallèle à d'autres types de pensée comme la mythique et la religieuse. Toutefois, nous sommes d'accord avec Nietzsche (cité par R. Rorty, 1995) qui affirme que les vérités que la science annonce sont immanentes à une certaine société et à un temps déterminé. Ainsi, la pensée scientifique n'a pas « la » façon, mais « une » façon de rechercher les vérités. Mais comment éviter les attitudes réductionnistes adjacentes à certaines formes d'activité intellectuelle? Crépeau (communication personnelle) répond que c'est à travers le holisme, le principe hiérarchique, la considération du contexte d'énonciation et d'action, l'abandon de la notion de représentation : « ces éléments me semblent être essentiels pour penser l'ethnologie et les sociétés que nous visitons de façon non-réductionniste. Cette nouvelle formulation permet de rapprocher logique, pragmatique et rhétorique au sens où le percevait C. S. Peirce au début du siècle ».

À partir de la pensée peircéenne, on remarque donc que dans un couple d'éléments, il y a une troisième inconnue, un élément déclencheur du processus relationnel, non pas à travers une médiation unificatrice, mais par l'intentionnalité et l'éphémère stabilité qui les pousse à la constante et frustrante quête de l'équilibre dans l'autre. Le spéculation mbya est une sorte de pensée basée sur l'action individuelle et collective, de cette façon ils refusent une pensée « pure », sans monde, sans action, décontextualisée, comme une tête sans corps: « pour nous, *teko* est *tekoram*, c'est-à-dire qu'il est aussi orienté vers l'avenir, parce qu'il est notre manière d'agir. Ainsi, le *nhande rekoram idjypy* est beaucoup plus qu'une histoire, il nous montre la bonne façon de vivre. Donc, selon nous, le plus important est de le pratiquer, il ne suffit pas de l'avoir seulement en tête. *Teke* est notre vie! », affirme notre informateur Leonardo Vera. La philosophie mbya est holiste puisqu'elle établit que toutes les parties du son système social ne font sens que par rapport à *Yvy mara ey*, celle-ci

message s'inverse ».

considérée comme le tout qui les englobe. Ainsi, pour les Mbya les prières nocturnes, *poraei*, le rituel des os, l'utilisation du *mundeu*, etc., prennent leur sens dans un contexte social et dans cette totalité qui les organise. Investie d'un mouvement spéculatif en direction du monde empirique, la pensée mythique mbya se présente comme l'instant d'un processus plus large de synthèse. Partant de notre analyse et de l'affirmation de Lévi-Strauss (1971 : 605) qui proclame l'unité du pensée et du monde, « la pensée et le monde... sont deux manifestations corrélatives d'une même réalité », on conclut que idéologie et attitudes, vues ici comme activités humaines dans leur totalité, sont nécessairement relationnelles. Ainsi, la division entre ces deux éléments est conceptuelle.

Le concept de « mythe-action » est un effet un processus de transformation du mythe en pratique, à partir du contexte historique et à travers l'entente sociale. Dans ce cadre, on peut envisager *Nhanderu Mirim* comme un « personnage conceptuel », comme le font Guatarri et Deleuze (1992), parce que c'est à partir de lui que dans le processus de « triangulation » les Mbya établissent le « sens pratique » du mythe. Le *Kesuita* est donc ce que nous appelons **l'agent propositionnel de transformations mythique-historiques**. Le *Nhanderu Mirim* est une métamorphose du personnage mythique *Kuaray*, fusionné à la figure historique jésuite. Ainsi, la pensée mbya sort du domaine mythique en direction de la diachronie à partir de cette opération, que nous pouvons nommer « philosophie indigène de l'action » ou « pensée dispositionnelle » (Bourdieu, 1994 : 9), qui « prend acte des potentialités inscrites dans le corps des agents et dans la structure des situations où ils agissent ou, plus exactement, dans leur relation ». Ainsi on pourra mettre fin à ce que l'on dénomme le « fétichisme de la mythologie pure », où un mythe est transformé sous l'interférence d'un autre mythe. Le mythe ne se transforme pas à lui seul, mais il est transformé dans sa communauté d'origine, à travers les activités communicationnelles et les pratiques journalières effectives des individus. De cette façon, le contexte historique se réintroduit dans la pensée mythique par l'intervention des agents sociaux. La transformation du mythe en action est un travail à la fois individuel et collectif et nécessairement théorique et pratique. Selon nous, c'est uniquement à partir de chaque individu que le groupe arrive à une entente sur la signification et l'utilisation pratique du mythe. Nous concluons donc que, depuis les siècles qui séparent l'arrivée des Européens sur le continent américain, le mythe de *Yvy mara ey* subit des changements de signification, toujours adaptés aux nouveaux contextes historique, social et économique, par les individus des communautés guarani. Ainsi, d'après notre analyse, nous constatons que la Terre sans Mal est une expression adoptée probablement à partir du contact, notamment de l'expérience jésuite. En effet, elle est le résultat de l'interprétation guarani de la fusion d'un concept originellement chrétien « paradis » à la structure idéologique autochtone déjà existante.

De plus, aujourd'hui encore, la majorité des villages et des points d'arrêt mbya sont construits sur des ruines des missions religieuses, des bâtiments historiques ou à leur proximité. Ces constructions étaient elles mêmes érigées sur d'anciens villages guarani, classés aujourd'hui comme sites archéologiques. Comme les missions jésuites, des villes comme Buenos Aires, Asunción, etc., ont été bâties sur ces anciens villages guarani. Les dernières données archéologiques (M. de Masi, communication personnelle, 1999) prouvent que les Guarani étaient déjà présents dans la région sud et sud-est du Brésil depuis 750 ap. J.C., et non comme on l'affirme couramment 1.400 ap. J.C. Par conséquent, ces informations confirment que les Guarani sont sur ces terres depuis beaucoup plus longtemps qu'on le croyait et la continuité de leur présence sur le côte.

Nous soulignons enfin les principales contributions de cette thèse à une plus grande connaissance de la culture et de la société guarani: a) par la première fois on réussit à récolter diverses versions d'un mythe chez les Mbya; b) à partir d'un nouveau point de vue théorique (notamment Peirce, Davidson, Rorty et Crépeau), nous proposons une autre vision renouvelée du rapport entre mythe et réalité empirique, spécifiquement en ce qui concerne la Terre sans Mal et la mobilité mbya; c) avec ces outils, nous avons fait une ethnographie des communautés mbya de la côte brésilienne, centrée sur les mythes; d) la pensée mbya est vue ici comme une philosophie pragmatique, qui à partir des mythes préconise une relation indirecte entre idéologie et pratique; e) la transformation du mythe en action, ou de la croyance sur *Yvy mara ey* en déplacements de populations, dépend étroitement des attitudes quotidiennes et de l'entente sociale qui, à travers une triangulation du sens, l'adapte au nouveau contexte historique; f) ainsi, le « personnage conceptuel » du *Kesuita* est la conséquence de cette opération logique qui fusionne le dieu mythique *Kuaray* aux Jésuites historiques. Comme les mythes, toutes les sociétés et les cultures humaines sont constamment en transformation, de cette façon les groupes mbya continueront à subir des changements tout en protégeant leur société des assauts constants de la civilisation occidentale. Le mythe, comme les ressources de résistance ethniques développées pendant ces siècles de contact, font aujourd'hui partie de l'« arsenal » culturel de ces Indiens. Dans ce cadre, le discours sur la « traditionalité », le concept de *Yvy mara ey* et d'autres croyances mbya, constituent des notions émergentes d'une théorie autochtone du contact et de l'ethnicité. Ainsi la Terre sans Mal peut être considérée comme une tentative de retour à l'espace écologique antérieur à la conquête européenne. De même, le concept *Kesuita* est une forme mbya de ré-appropriation de leur histoire, aliénée par les processus occidentaux. De cette façon, sous l'optique non réductionniste et ethnocentrique, les Indiens ne sont pas à la fin de l'histoire, mais au cours d'elle. Finalement, nous ne pouvons pas nous abstenir de manifester notre répudiation de ce que l'on a

qualifié de développement du côté pervers de l'individualisme et de l'utilitarisme. Cette attitude, qui peut être exprimée par l'expression « globalisation », fort en vogue en cette fin de siècle, se caractérise par des attitudes d'intolérance, éliminant toute altérité, proposant ironiquement l'unification finale de la planète!

FIN

Bibliographie

BALDUS, Herbert.

1952: « Breve Noticia sobre os Mbya-guarani de Guarita » in **Revista do Museu Paulista**. Nova Série Vol. VI, São Paulo, Brasil.

1929: « Ligeiras notas sobre os indios Guarany's do littoral paulista » in **Revista do Museu Paulista**. XVI, São Paulo, Brasil.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto.

1977: **Schamanismo y Religion entre los Ava-Katu-Ete**. Instituto indigenista Interamericano, México.

BROCHADO, José Proenza.

1989: « A expansão dos Tupi e da cerâmica da tradição policrômica amazônica » in **Dédalo - 27, Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo**, São Paulo, Brasil.

CABEZA DE VACA, A.N.

1980 (1552): **Relation et commentaires du gouverneur Alvar Nunez Cabeza de Vaca, sur les deux expéditions qu'il fit aux Indes**. Mercure de France, les Temps retrouvés, Paris.

CADOGAN, Leòn.

1949: « La Lengua Mbya-guarani ». in **Boletin de Filologia**. numero 5, Montevideo, Paraguay.

1959: « Les reducciones del Taruna y la destruccion de la organizacion social de los Mbya-guarani del Guaira (Ka'yguã o Montesés) in **Estudios antropologicos...** Publicados doctor Manuel Gamio, México.

1960: « En torno a la Avulturacion de los Mbya-guarani del Guaira » in **América Indígena**. Vol. XX, México.

1992: **Diccionario Mbya-guarani - castellano**. Biblioteca Paraguaya de Antropologia - vol.XVII. Fundacion Leon Cadogan, CEDUC, CEPAG, Asuncion, Paraguay.

CHEROBIM, Mauro.

1986: **Os Indios Guarani do Litoral de São Paulo: analise antropologica de uma situação de contato**. Faculdade de Filosofia e Ciencias Humanas, Universidade de São Paulo, Brasil.

CLASTRES, Pierre.

1974: **La Société contre l'État. Recherch d'anthropologie politique**. Les Éditions de Minuit, Paris.

DIAZ-MARTINEZ, N.

1985: « La migration Mbya » in **Dédalo**. Numero 24, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, Brasil.

DOOLEY, Robert.

1982: **Vocabulario do Guarani**. Dialeto Mbya do Brasil. Summer Institute of Linguistics. Brasilia, Brasil.

GARLET, Ivori J.

1997: **Mobilidade mbya: história e significado**. Dissertação de Mestrado, PUC-RS, Brésil.

FERNANDES, Florestan.

1949: « Organização Social dos Tupinamba » in **Revista do Arquivo Municipal**. CXXII, São Paulo, Brasil.

1976: « Aspectos da Educação na Sociedade Tupinamba » in **Leituras de Etnologia Brasileira**. Org. Egon Schaden. Cia Editora Nacional. São Paulo, Brasil.

HANKE, Wanda.

1939: « Viaje accidentado entre los indios Guaranies » in **Revista Geografica**. Numero 74, ano VI, Buenos Aires, Argentina.

KERN, Arno A.

1982: **Missoes: uma utopia politica**. Ed. Mercado Aberto, Porto Alegre, Brasil.

LADEIRA, Maria I. M. e Gilberto Azanha.

1988: **Os Índios da Serra do Mar, a presença Mbya-guarani em São Paulo**. Centro de Trabalhos Indigenistas, Nova Stella Editorial. São Paulo, Brasil.

LADEIRA, Maria I. M.

1989: **Mbya Tekoa, o nosso lugar**. Editora Perspectiva. São Paulo, Brasil.

1992: **O Caminhar Sob a Luz. O Territorio Mbya e a beira do oceano**. Programa de Pós-graduação em Antropologia da Pontificia Universidade Catolica de São Paulo, Brasil.

LARRICQ, M.

1993: **Ypytüm: construccion de la persona entre los Mbya-guarani**. Editora Universidad Nacional de Misiones, Argentina.

LITAIFF, Aldo.

1987: « Religiao e etnicidade: a volta da caça às bruxas » in **Boletim de Ciências Sociais**, PPAS, n.47 (outubro-dezembro), Florianopolis, Brasil.

1994: « Etnicidade e ambiente: a questao da terra guarani-mbya » in **Boletim da ABA**, n.21, Brasilia, Brasil.

1995: « O sistema Médico Mbya-guarani ». in **Revistas do Centro de Filosofia e Ciências Humanas**. Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.

1996: **Representações Etnicas dos Mbya-guarani do Rio de Janeiro**. Editora da

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS I.

1951: **Jesuitas e Bandeirantes no Guaira (1549-1640)**. Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Brasil.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS II.

1952: **Jesuitas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)**. Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Brasil.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS III.

1969: **Jesuitas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**. Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Brasil.

MELIA, Bartolomeu.

1982: « O Guarani reduzido » in **Das reduções lation-americanas às lutas atuais**. Edições Paulinas, São Paulo, Brasil.

1987: **O Guarani, uma bibliografia etnografica**. FUNDAMES - FISA, Santo Angelo.

1990: « A Terra sem Mal dos Guarani, economia e profecia » in **Revista de Antropologia**, vol. 33, Faculdade de Ciências Humanas, Editora da Universidade de São Paulo, Brasil.

1991: **El Guarani: Experiencia Religiosa**. Biblioteca Paraguaya de Antropologia. vol. XIII, CEADUC - CEPAG, Assuncion, Paraguay.

MÉTRAUX, Alfred.

1927: **Migrations historiques des Tupi-guarani**. Maison-neuve frères, Paris.

1979: **A Religiao dos Tupinamba**. Editora Nacional, brasileira, vol. 267. Universidade de São Paulo, Brasil.

MONTEIRO, John M.

1992: « Os Guarani e a história do Brasil Meridional: sec. XVI-XVII » in **História dos índios do Brasil**. Org. Maria Manuela C. da Cunha. Cia das letras, São Paulo, Brésil.

MONTOYA, Antonio Ruiz de.

1985 (1639): **Conquista Espiritual**. Martins Livreiro Editor. Porto Alegre, Brasil.

1876 (1639): **Arte vocabulario, tesoro y catecismo de la Lengva Gvarani**. Julio Platzmann, B.G. Teubner, Leipzig.

MULLER, Franz.

1924: « Informe de la Mision del Espiritu Santo del Monday y Carupera » in **Revista Diocesana del Bispado del Paraguay**. Numero 27. Asuncion.

- NOELLI, Francisco S.
1993: **Sem Tekoha nao ha Teko**. Programa de Pos-graduacao em Antropologia da Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul, Brasil.
- ORTIZ MAYANS, A.
1980: **Nuevo Dicionario Espanol-Guarani/Guarani-Espanol**. Editora Universitaria de Buenos Aires, Argentina.
- RAMOS, Alcida Rita.
1980: **Hierarquia e simbiose, relaoes intertribais no Brasil**. Editora HUCITEC da Universidade de São Paulo, Brasil.
- RENOLDER, Klaus.
1982: « Seu coraao esta cansado » in **Entwicklungspolitische Nachrichten**. (traduction) Numero 5. Win, Alemanha.
- ROULET, F.
1993: **La resistencia de los Guarani del Paraguay, a la Conquista Espanola (1537-1556)**. Editorial Universidad Nacional de Misiones, Argentina.
- SANTOS, Silvio C.
1975: **Educaao e Sociedades Tribais**. Editora Movimento. Porto Alegre, Brasil.

1987: **Indios e Brancos no sul do Brasil**. Editora Movimento. Porto Alegre, Brasil.
- SCHADEN, Egon.
1963: « Caracteristicas especificas da cultura Mbya-guarani » in **Revista de Antropologia**. vol. XI, São Paulo, Brasil.

1969: **Aculturaao Indigena**. Editora Pioneira, Universidade de São Paulo, Brasil.

1974: **Aspectos Fundamentais da cultura Guarani**. Editora EDU da Universidade de São Paulo, Brasil.

1976: **Leituras de etnologia brasileira**. Campanhia Editora Nacional, São Paulo, Brasil.
- SCHADEN, Francisco.
1948: « Indios Guarani em Santa Catarina » in **Atualidades**, n. 2, Fevereiro. Florianopolis, Santa Catarina, Brasil.
- STADEN, Hans.
1988 (1557): **Duas Viagens ao Brasil**. Editora Itatiaia/USP, Belo Horizonte, Brasil.
- SOARES, Andre L. R.
1997: **Guarani: organizaao social e Arqueologia**, EDIPUC-RS, Brésil.
- SUSNIK, Branislava.
1975: **Los aborigenes del Paraguay. Ciclo vital y estructura social**. Museu Etnografico « Andrés Barbero ». Asuncion, Paraguay.

TANGERINO, C. Ciccarrone (org.)

1996: **Revelações sobre a terra: a memória viva dos Guarani**. UFES, Vitória, Brésil.

VELLARD, Jean.

1933: « Une Mission Scientifique au Paraguay » in **Journal de la Société des Américanistes**. Nouvelle Série, Tome XXC, Paris.

1937: « Textes Mbwiha recueillis au Paraguay » in **Journal de la Société des Américanistes**. Nouvelle Série, Tome XXIX, Paris.

WAAG, Else, M.

1972: « La Cestaria Caingua » in **Relaciones**. Nueva Serie, tomo VI, Buenos Aires, Argentina.

* * *

Bibliographie sur mythologie:

BOITEUX, Lucas A.

1912: **Notas para a historia catarinense**. Livraria Moderna, Florianopolis, SC, Brasil.

BOAS, F.

1966: « Mythology and Folk-Tales of the North American Indians » in **Race, Language and Culture**. Free Press, New York.

CADOGAN, Léon.

1946: « Las Tradiciones Religiosas de Los Mbya-guarani del Guaira » in **Revista de la Sociedade Cientifica del Paraguay**. VII - 1, Asuncion.

1949: « Sintesis de la Medicina Racional y Mistica Mbya-guarani » in **América Indigena**, IX, numero 01, México.

1950: **Contos de Los Jeguakava (Mbya-guarani) del Guaira, Paraguay**. Centro de Estudos Antropologicos de la Facultad Nacional de Filosofia del Paraguay, VII Série de Publicaciones - Doc. 8. Asuncion.

1950 B: « La Encarnacion e la Conception, la Muerte y la Resurrecion en la Poesia Sagrada Mbya-guarani » in **Revista do Museu Paulista**. Nova Série IV, São Paulo, Brasil.

1953 et 1954: « Ayvy-Rapyta (fundamentos da linguagem humana) » in **Revista do Museu Antropologico**. Vol. 1 e vol. 2. São Paulo, Brasil.

1955: « Ywyrá ne'e ry - Flui de la arvore la palavra » in **Suplemento antropológico de la revista del ateneo paraguayo**, Asuncion.

CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto et autres.

1970: **Mito e linguagem social**. Comunicação /1. Editora Tempo brasileiro. Rio de Janeiro, Brasil.

CARNEIRO da CUNHA, M.M.

1973: « Logique du Mythe et de L'action, le mouvement messianique canela de 1963 » in **L'Homme**. vol. XIII, Paris.

1986: **Antropologia do Brasil: mito-historia e etnicidade**. Editora Brasiliense, EDUSP. São Paulo Brasil.

1992: **Historia dos indios no Brasil**. Editora Cia. das Letras, São Paulo, Brasil.

CLASTRES, Hélène.

1975: **La terre sans mal, le prophetisme tupi-guarani**. Éditions du Seuil, Paris.

CLASTRES, Pierre.

1974: **Le grand parler, mythes et chants sacrés des indiens Guarani**. Les Éditions du Seuil, Paris.

1982: **Arqueologia da violência. Ensaio de antropologia politica**. Editora Brasiliense. São Paulo, Brasil.

CRÉPEAU, Robert R.

1988: « Le chamane Achuar: thérapeutique et socio-politique » in **Chamanisme des Amériques**. vol. XVIII, n. 2-3, Université de Montréal. Québec.

1993: « La continuité du vécu et la capacité transformatrice du rite: un exemple amazonien » in **L'Éthnographie**. n. 89, 1. Université de Montréal. Québec.

1994: « Mythe et Rituel chez les Indiens Kaingang du Brésil Méridional » in **Religiologiques**, n. 10, UQAM. Québec.

DETIENNE, Marcel.

1981: **L'invention de la Mythologie**. Éditions Gallimard. Paris.

DUBUISSON, Daniel.

1993: **Mythologie du XXe Siècle**. Presses Universitaires de Lille. France.

DURKHEIM, Émile.

1991: **Les formes élémentaires de la vie religieuse**. Librairie Générale Française, Paris.

ELIADE, Mircea.

1963: **Aspects du Mythe**. Éditions Gallimard, Paris.

FARINA NUNEZ, E.

1925: « Los mitos guaraníes » in **Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro**.

Tomo especial do Congresso Internacional de Historia da América, Rio de Janeiro, Brasil.

GANCEDO, Omar A.

1986: « Transcripcion de un mito caingua (mbya) de la Provincia de Misiones » in **Notas del Museo de la Plata**. Tomo XXI, Antropologia, n.81, Buenos Aires, Argentina.

GIBEAU, Guy.

1994: **Actualité du Mythe**. Religiologiques. Sciences humaines et religion. Université du Québec à Montréal.

GIMÉNEZ, M.

1982: **Tenondeté: mitos, leyendas y tradiciones del area tupi-guarani**. Editorial El Foro. Asuncion, Paraguay.

GONZALEZ, G.

1967: « Mitos, leyendas y supersticiones guaranies del Paraguay » in **Suplemento Antropologico de la Revista del Ateneo Paraguayo**. vol. 2, n. 2. Asuncion.

LÉVI-STRAUSS, C.

1958: **Anthropologie Structurale**. Librairie Plon, Paris.

1962: **La Pensée Sauvage**. Librairie Plon, Paris.

1964: **Mythologiques I. Le Cru et le cuit**. Librairie Plon, Paris.

1966: **Mythologiques II. Du Miel aux Cendres**. Librairie Plon, Paris.

1968: **Mythologiques III. L'origine des manières de table**. Librairie Plon, Paris.

1971: **Mythologiques IV. L'Homme nu**. Librairie Plon, Paris.

1973: **Anthropologie Structurale II**. Librairie Plon, Paris.

1974: **Le Totémisme aujourd'hui**. Presses Universitaires de France, Paris.

1983: **Le Regard éloigne**. Librairie Plon, Paris.

1985: **La potière jalouse**. Librairie Plon, Paris.

1991: **Histoires de Lynx**. Librairie Plon, Paris.

NIMUENDAJU, Curt.

1987 (1914): **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapoduva-guarani**. Editora HUCITEC da Universidade de São Paulo, Brasil.

PEREIRA DE QUEIROZ, M. I.

1973: « O mito da terra sem males: uma utopia guarani? » in **Revista de Cultura Vozes**, vol. LXVII, n. 1, Petropolis, Brasil.

- PESSOA, M. M.
1950: « O mito do Diluvio nas Américas » in **Revista do Museu Paulista**. Nova Série, IV. São Paulo, Brasil.
- PERRIN, M.
1995: **Le Chamanisme**. Presses Universitaires de France, Paris.
- POUILLON, Jean.
1993: « La fonction mythique » in **Le Cru et le su**. Librairie XXe siècle, Ed. Seuil, Paris.
- RAMOS, Lorenzo e A. MARTINEZ.
1984: **El canto resplandeciente. Ayvu rendy vera. Plegarias de los Mbya-guarani de Misiones**. Ediciones del Sol. Buenos Aires, Argentina.
- RECALDE, J. F.
1950: « A Criação do mundo e o diluvio universal na religião dos primitivos Guarani » in **Revista do Arquivo Municipal**. CXXXVI, São Paulo, Brasil.
- ROA BASTOS, A.
1948: « El génesis de los guaraníes (Nimueñdaju Unkel). Interpretación y versión de Augusto Roa Bastos » in **Revista del Ateneo Paraguayo**, año 6, n.20. Asunción, Paraguay.
- RUBIO FONTES, A.
1963: « Mitos y leyendas guaraníes » in **Boletín de la Real Sociedad Geográfica**. tomo XCIX, n. 1-12, Madrid.
- SAMANIEGO, M.
1956: « Nande Ramoi Papa Yepapâ. Mitología guaraní. Según las tradiciones recogidas de los Mbya del Paraguay » in **Revista de la Sociedad Científica del Paraguay**. vol. VII, n.1, Asunción.
- SAVARD, Rémi.
1977: **Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui**. Les Éditions de l'Hexagone. Québec.

1985: **La voix des autres**. Les Éditions de l'Hexagone. Québec.

1992: « Discours et mythes de l'ethnicité » in **Les cahiers scientifiques**. Association canadienne-française pour l'avancement des sciences. Québec.
- SCHADEN, Egon.
1949: **Mitologia guarani**. Ed. Paulistânia, n. 30. São Paulo, Brasil.

1955: « A origem e a posse do fogo na mitologia guarani » in **Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas**. São Paulo, Brasil.

1989: **A Mitologia Heroica de tribos indígenas brasileiras**. Editora da Universidade de São Paulo, Brasil.

SUSNIK, Branislava.

1985: **Los aborigenes del Paraguay. Aproximacion a las creencias de los indigenas.** Museo Etnografico « Andrés Bardero », Asuncion, Paraguay.

TURNER, Victor W.

1972: « Introduction » et « La divination et son symbolisme » in **Les tambours d'affiction.** Éd. Gallimard, Paris.

* * *

Bibliographie complementaire:

APEL, Karl-Otto.

1987: **Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique.** Presses. Universitaires de Lille, France.

AZZAN Jr., C.

1993: **Antropologia e Interpretação: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz.** Editora da Universidade de Campinas, Brasil.

BACHMANN, C., J. LINDENFELD et J. SIMONIN.

1981: « Une tradition: L'anthropologie linguistique » in **Langage et communication Sociales.** Hatiercréfit, Paris.

BAZIN, J. et A. BENSA.

1979: « Avant-propos » in J. Goody, **La raison graphique.** Éd. Minuit, Paris.

BEGOSSI, A.

1993: « Ecologia Humana: um enfoque das relações homem-ambiente » in **Interciência.** Vol. 18, n. 3. USP, São Paulo.

BLOCH, Maurice.

1995: « Le cognitif et l'ethnographique » in **Études et notes.** Gradhiva, 17, Paris

BOURDIEU, Pierre.

1972: **Esquisse d'une Théorie de la Pratique.** Librairie Droz, Genève.

1994: **Raisons Pratiques. Sur la théorie de l'action.** Éditions du Seuil, Paris

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto.

1976: **Identidade, Etnia e Estrutura Social.** Editora Pioneira, São Paulo, Brasil.

1988: **Sobre o pensamento antropológico.** Editora Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, Brasil.

1993: « Etnicidad y las posibilidades de la ética planetaria » in **Antropologicas 8**, Nueva Época, Universidad Nacional, Argentina.

CARDOSO de OLIVEIRA, Luis. R.

1993: « A Vocaçao critica da Antropologia » in **Anuario antropológico**. Editora tempo brasileiro, Rio de Janeiro, Brasil.

CIMARDI, A. V.

1996: **Mamíferos de Santa Catarina**. FATMA, Florianópolis, SC. Brasil.

COPANS, J.

1981: « A Investigaçao Antropologica » in **Criticas e Politicas da Antropologia**. Edicoes 70, Lisboa.

CRÉPEAU, Robert R.

1993b: « Mobilité économique et sédentarité en Amazonie » in **Recherches Amérindiennes au Québec**, vol. XXVIII, n.4. Québec.

1996: « Une écologie de la connaissance est-elle possible? » in **Anthropologie et Sociétés**. Vol.20, n.3. Québec.

1997: « Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et a leurs fondements intellectuels? » in **Recherches Amérindiennes au Québec**. vol.XXVII, n.3-4. Québec.

1997b: « Les Kaingang dans le contexte des études gé et bororo » in **Anthropologie et Société**, vol.21, n.2-3. Québec.

1997c: « La pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional: une brève comparaison avec le chamanisme bororo » in **Quatrième conférence internationale de la International Society for Shcmanic Research (ISSR)**. Chantilly.

DAVIDSON, Donald.

1991: **Paradoxes de l'irrationalité**. Éditions de l'éclat, Paris.

1993: **Enquêtes sur la vérité et l'interprétation**. Editions Jacqueline Chambon, Mîmes.

1994: « The social aspect of language » in **The Philosophy of Michael Dummett**. Dordrecht, Boston.

1994 B: « La mesure du mental » in Pascal Engels. **Lire Davidson, interpretation et holisme**. Éditions de L'Éclat, Paris.

DELEUZE, G. e F. GUATARRI

1992: « Os Personagens Conceituais » in **O Que é Filosofia?** Editora 34, Nova Fronteira. Rio de Janeiro, Brasil.

DESCARTES, René.

1946: **Discours de la méthode**. Les Éditions Variétés, Montréal, Québec.

DESCOLA, Ph.

1988: « L'Explication causale » in **Les idées de l'Anthropologie**. A. Colin Editer,

Paris.

DURKHEIM, Émile.

1968: **Les règles de la méthode sociologique**. Presses universitaires de France, Paris.

1981: **Pragmatisme et sociologie**. Librairie Philosophique J. Vrin, 2 éd., Paris.

DUMONT, Louis.

1966/1992: **Homo hiérarchicus**. Edusp - Editoria da Universidade de São Paulo, Brasil.

GAUCHOTTE, P.

1992: **Le Pragmatisme**. Presses Universitaires de France, Paris.

GEERTZ, Clifford.

1978: **A Interpretação das Culturas**. Editora Zahar, Rio de Janeiro, Brasil.

HAGUETTE, T. M. I.

1987: « A Entrevista » in **Metodologias Qualitativas na Sociologia**. Editora Vozes, Petropolis, Brasil.

HOUSEMAN, Michael.

1983: « La relation hiérarchique: idéologie particulière ou modèle général? » in **Différences, valeurs, hiérarchie**. Éditions de L'École des Hautes Études en Science Sociales, Paris.

JAMES, Willian.

1968: **Le Pragmatisme**. Éd. Flammarion, Paris.

JAKOBSON, R.

1963: « Le Langage commun des Linguistes et Anthropologues » in **essais de Linguistique Générale**. Vol. 2, Éd. de Minuit, Paris.

KANT, Immanuel.

1974: **Crítica da Razao Pura**. Os Pensadores, Editora Abril Cultural, Victor Civita. São Paulo, Brasil.

KUHN, Tomas S.

1991: **A Estrutura das Revoluções Científicas**. Editora Perspectiva, São Paulo, Brasil.

LEACH, E.R.

1972: **Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie**, Analyse des structures sociales Kachin. François Maspero, Paris.

LEITE, Miriam L. M.

1988: « A Fotografia e as Ciências Humanas » in **Boletim de Ciências Sociais**. Editora Vértice, São Paulo, Brasil.

LÉVI-STRAUSS, C.

1967: **Les Structures Élémentaires de la Parenté**. Éd. Mouton et Co., Paris.

1968: « Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss » in **Sociologie et Anthropologie**, Marcel Mauss. Presses Universitaires de France, Paris.

MAUSS, Marcel.

1968: **Sociologie et Anthropologie**. Presses Universitaires de France, Paris.

MEYER, Michel.

1993: « À quoi répond l'usage du langage? » in **Questions de rhétorique: langage, raison et séduction**. Le livre de poche, Paris.

MEAD, George H.

1972: **Espiritu, Persona y Sociedad**. Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina.

MULLER, J. -C.

1986: « Complémentarité, symétrie et hiérarchie. Les organisations dualistes *irigwe* et *rukuba* (Nigeria central) » in **Culture**, 6 (1), Québec.

PEIRCE, Charles S.

1878-9: « La Logique de la Science » in **Revue Philosophique**. Tome VI et VII. Paris.

1977: **Sémiotica (The Collected Papers)**. Editora Perspectiva, São Paulo, Brasil.

1978: **Écrits sur le signe**. Rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle, Éditions du Seuil, Paris.

RIBEIRO, Berta.

1992: « Os aborígenes descobrem a Europa » in **Revista da USP**, São Paulo, Brésil.

RIBEIRO, Darcy.

1979: **Ensaios Insólitos**. L. e PM. Editores, Porto Alegre, Brésil.

1986: **Suma Etnologica Brasileira**. Editora Vozes/FINEP, Petropolis, Brasil.

RORTY, Richard.

1979: **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton University Press, Usa.

1992: « Dewey entre Hegel et Darwin » in **Rue Descartes, Collège international de philosophie**. novembre, 5-6. Albin Michel, Paris.

1995: « Relativismo: Encontrar e Fabricar » in **O Relativismo Enquanto Visão de Mundo**. Banco Nacional de Idéias, Editora Francisco Alves, Rio de Janeiro, Brasil.

ROSÁRIO, L. do.

1996: **As Aves em Santa Catarina, distribuição geográfica e meio ambiente**. FATMA, Florianópolis, SC., Brasil.

SAPIR, E.

1921: « Le Langage et litterature » in **Langage**. Harcourt, Brace & Wald, New York.

SPERBER, Dan.

1996: « La contagion des idées, théorie naturaliste de la culture ». Éditions Odile Jacob,

Paris.

TCHERKÉZOFF, Serge.

1993: « La relation roi - prêtre en Inde selon Louis Dumont: Le modèle de l'inversion hiérarchique » in *Études et notes*, Gradhiva 14, Paris.

TIERCELIN, C.

1994: « Un Pragmatisme Conséquent ? » in *Critique*, 567-568. Paris.

VIVEIROS DE CASTRO, E.B.

1993: « La puissance et l'acte: la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud » in *L'Homme*, XXXIII, 126-128. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

1995: *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil.

1986: *Arawete, os deuses canibais*. Editora Zahar. Rio de Janeiro. Brasil.

WITTGENSTEIN, L.

1975: *Investigações Filosóficas. Os Pensadores*. Ed. Abril Cultural, Victor Civita. vol. XLVI, São Paulo, Brasil.

ANNEXE

BESTIAIRE



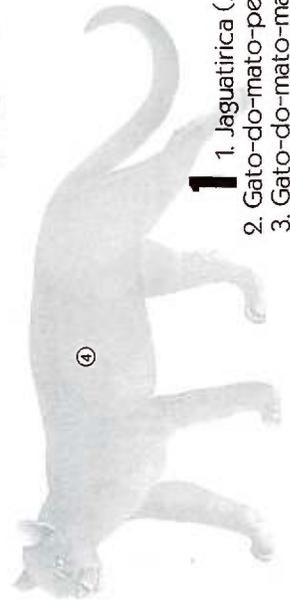
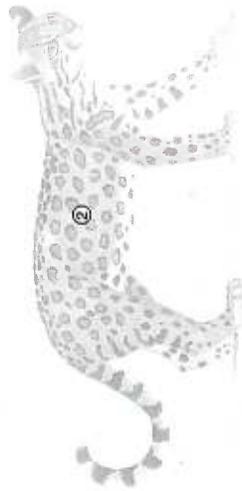
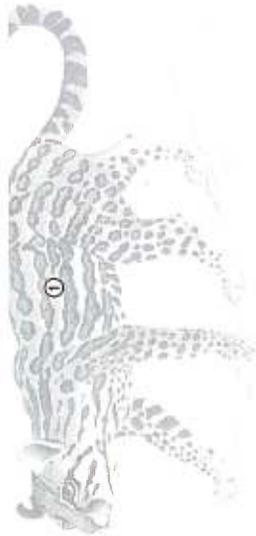
William & Thomas Green



- 1** 1. Onça-pintada (*Panthera onca*)
2. Puma (*Felis concolor*)



Colours by F. L. S. & P. S. 1960



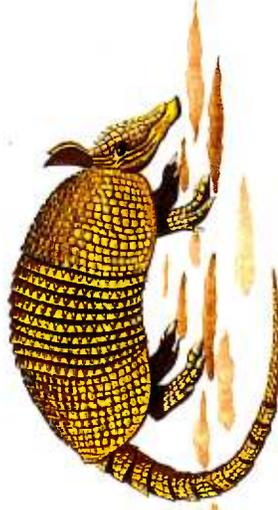
1. Jaguatirica (*Felis pardalis*)
2. Gato-do-mato-pequeno (*Felis tigrina*)
3. Gato-do-mato-maracajá (*Felis wiedii*)
4. Jaguarundi (*Felis yagouaroundi*)



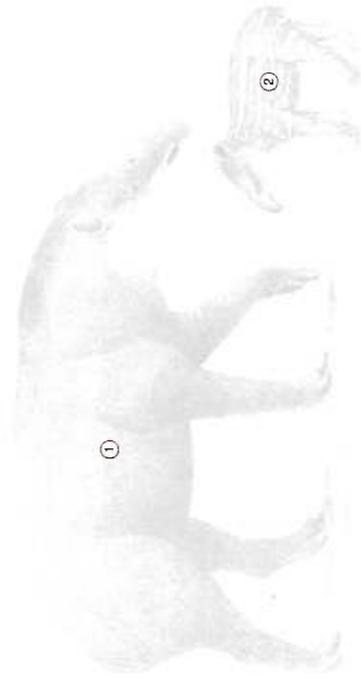
William Linnell



3 1. Veado-campeiro (*Ozotocerus bezoarticus*)
2. Veado-mateiro (*Mazama americana*)



- 4** 5
1. Tamandua-mirim (*Tamandua tetradactyla*)
 2. Tatu-galinha (*Dasypus novemcinctus*)
 3. Tatu-peludo (*Euphractus sexcinctus*)



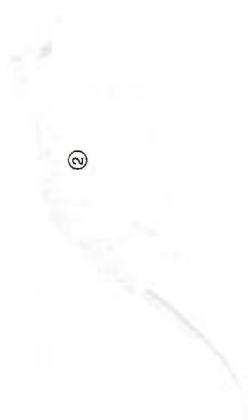
Charles F. Smith, London, 1870

6 1. Anta, adulto; 2. filhote (*Tapirus terrestris*)



Ilustração: Mariana de Jesus, 2015

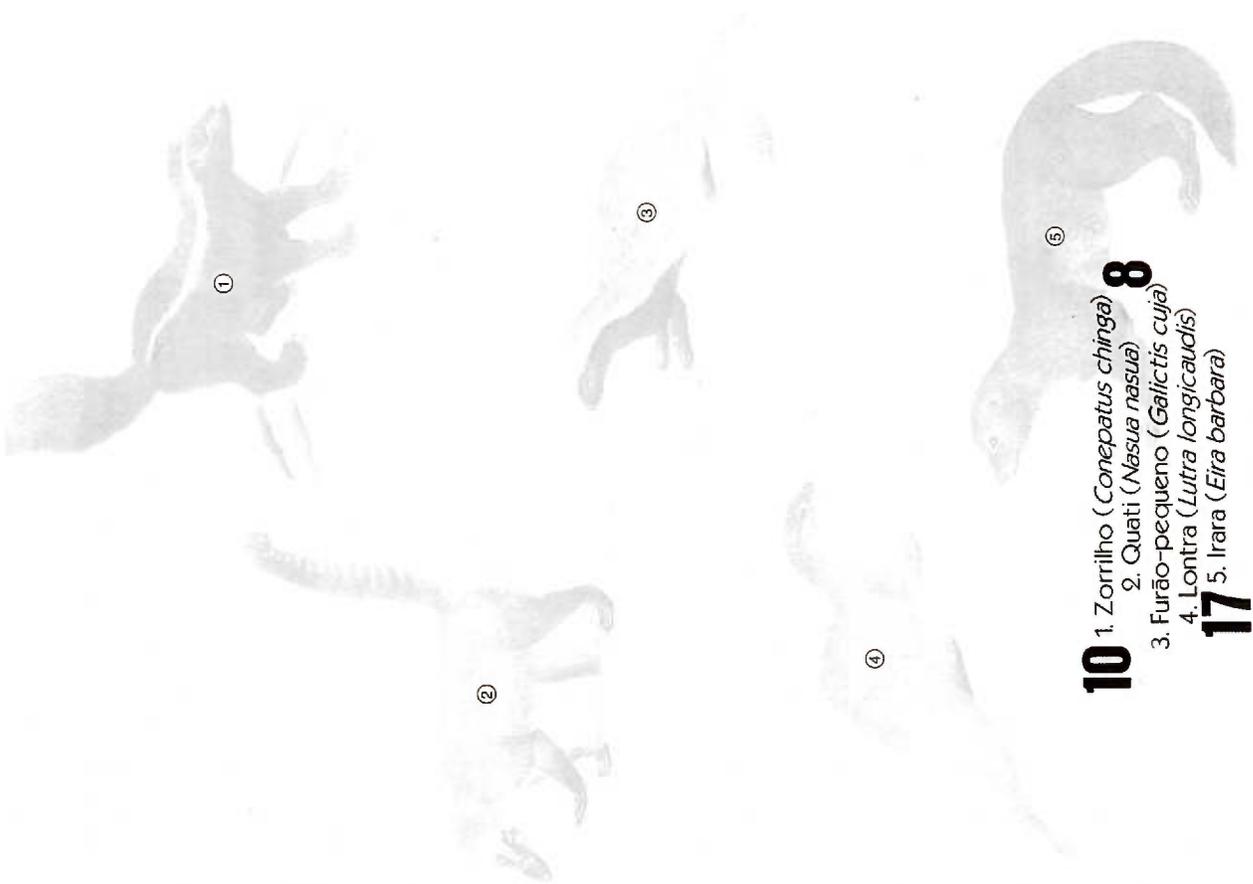
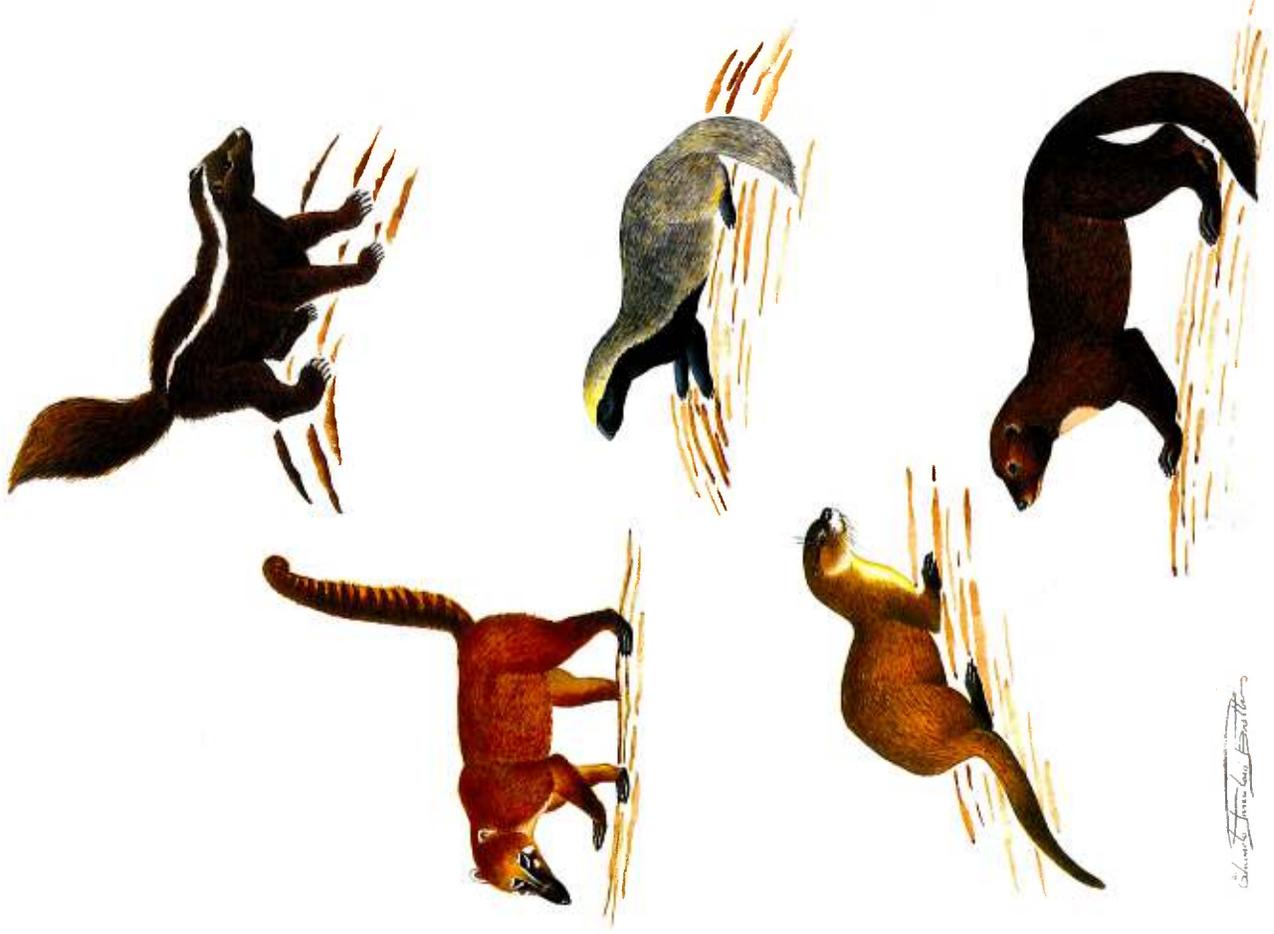
- 1. Paca (*Agouti paca*)
- 2. Cutia (*Dasyprocta azarae*)



- 1. Gambá-cinza-de-quatro-olhos (*Philander opossum*)
- 2. Cuíca-de-cauda-grossa (*Lutreolina crassicaudata*)
- 3. Gambá-de-orelha-preta (*Didelphis marsupialis*)
- 4. Cuíca-d'água (*Chironectes minimus*)

10

Illustration by [unreadable]



- 10** 1. Zorrilho (*Conepatus chinga*) **8**
 2. Quati (*Nasua nasua*)
 3. Furão-pequeno (*Galictis cuja*)
 4. Lontra (*Lutra longicaudis*)
 5. Iira (*Eira barbara*) **17**



①



②

12 1. Macaco-prego (*Cebus apella*)
2. Bugio-ruivo (*Alouatta guariba*)



Charles Darwin

- 13** 1. Porco-do-mato-cateto (*Tayassu tajacu*)
2. Porco-do-mato-queixada (*Tayassu albirostris*)



①



②



③

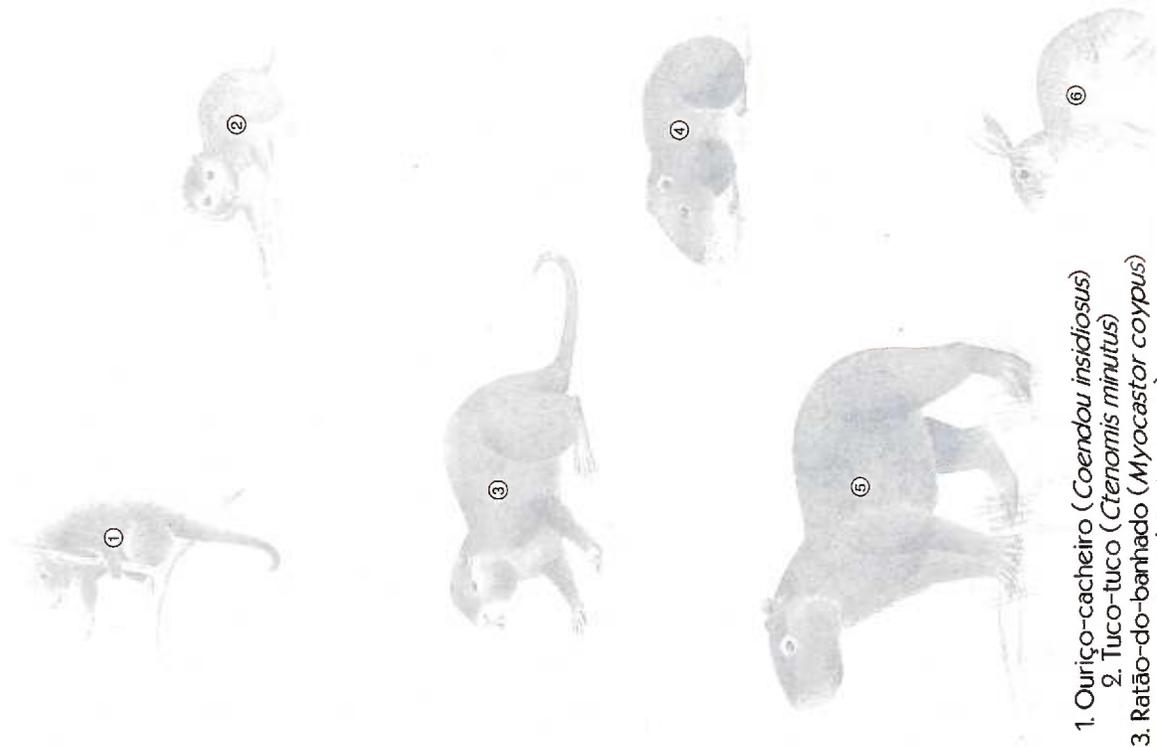


④

- 14**
1. Cachorro-do-mato (*Cerdocyon thous*)
 2. Cachorro-do-campo (*Dasicyon gymnocercus*)
 3. Cachorro-do-mato-vinagre (*Speothos venaticus*)
 4. Guaxinim (*Procyon cancrivorus*)



Ilustração: Fernando F. Brant



1. Ouriço-cacheiro (*Coendou insidiosus*)
2. Tuco-tuco (*Ctenomys minutus*)
3. Ratão-do-banhado (*Myocastor coypus*)
4. Preá (*Cavia aperea*)
5. Capivara (*Hydrochaeris hydrochaeris*)
6. Tapiti (*Sytilagus brasiliensis*)

15

16



①



②



③



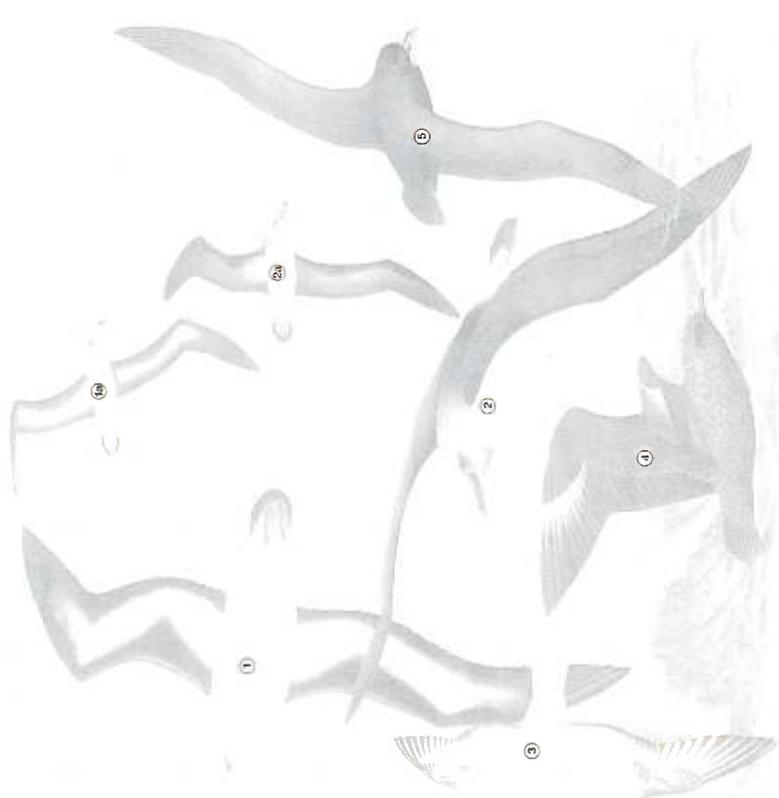
④



⑤

1. Morcego-pescador (*Noctilio leporinus*)
2. Morcego-bombachudo (*Chiropterus auritus*)
3. Morcego-beija-flor (*Glossophaga soricina*)
4. Morcego-fruteiro (*Stumira lilium*)
5. Morcego-vampiro (*Desmodus rotundus*)

23



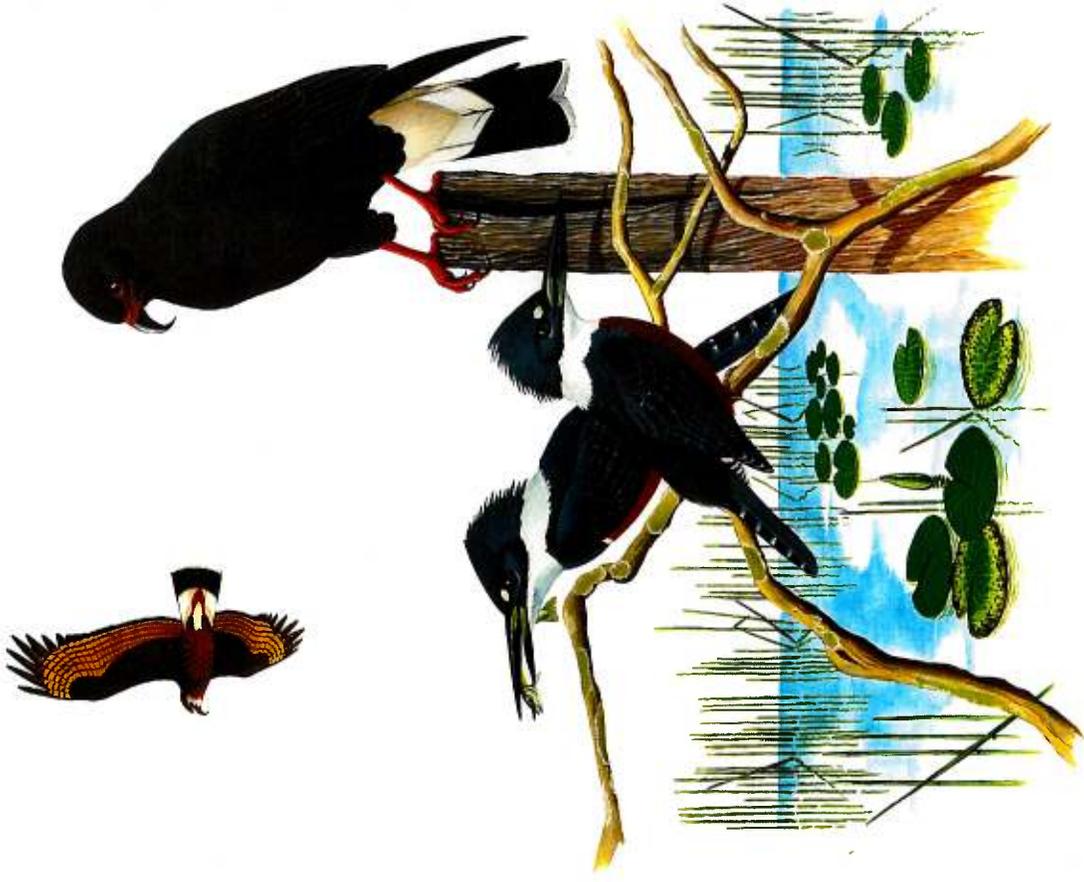
1. *Diomedea melanophris*. 1a. juvenc (alburo-af-sabranclka)
2. *Diomedea chrysostoma*. 2a. juvenc (alburo-af-aneqa-erica)
3. *Fulmarus glacialis* (particlaro-pratando)
4. *Catharacta skua* (ganoosa-ropinicim-grande)
5. *Prorhasturus angustirostris* (particlaro-prica)



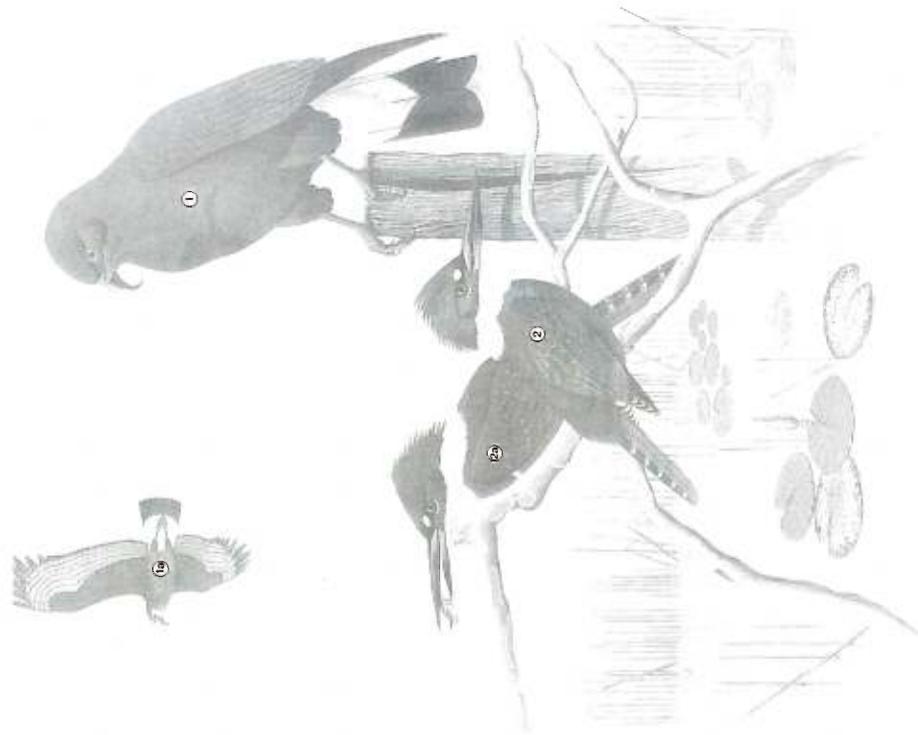
26 1. *Sterna bergii*. 1a. plumagem de repouso reprodutivo (trinta-réis-de-bico-vermelho)
 2. *Sterna bergii*. 2a. plumagem de repouso reprodutivo (trinta-réis-de-bico-amarelo)



1. *Nycticorax nycticorax* (saraca)
2. *Egretta thula* (garça-branca-pequena)
3. *Casmerodius albus* (garça-branca-grande)
4. *Egretta caerulea* (garça-azul)
5. *Ardea herodias* (ardea)
6. *Ardea herodias* (ardea)



G. L. ...
 ...
 ...



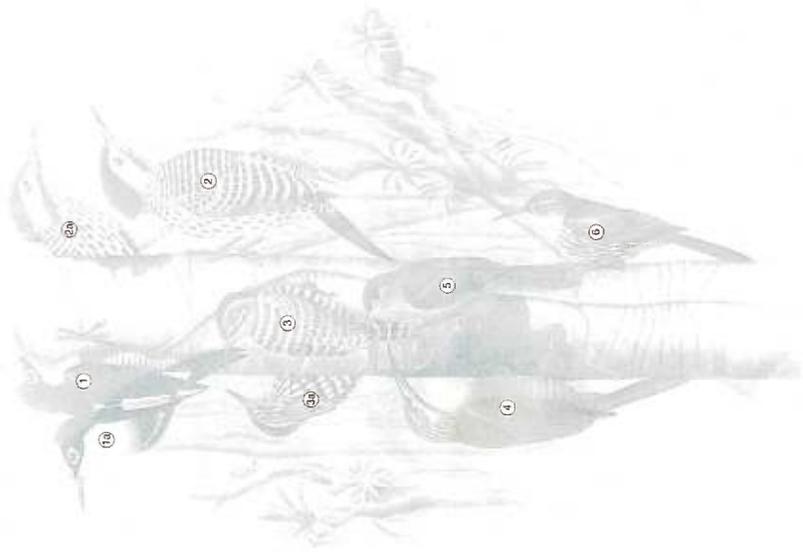
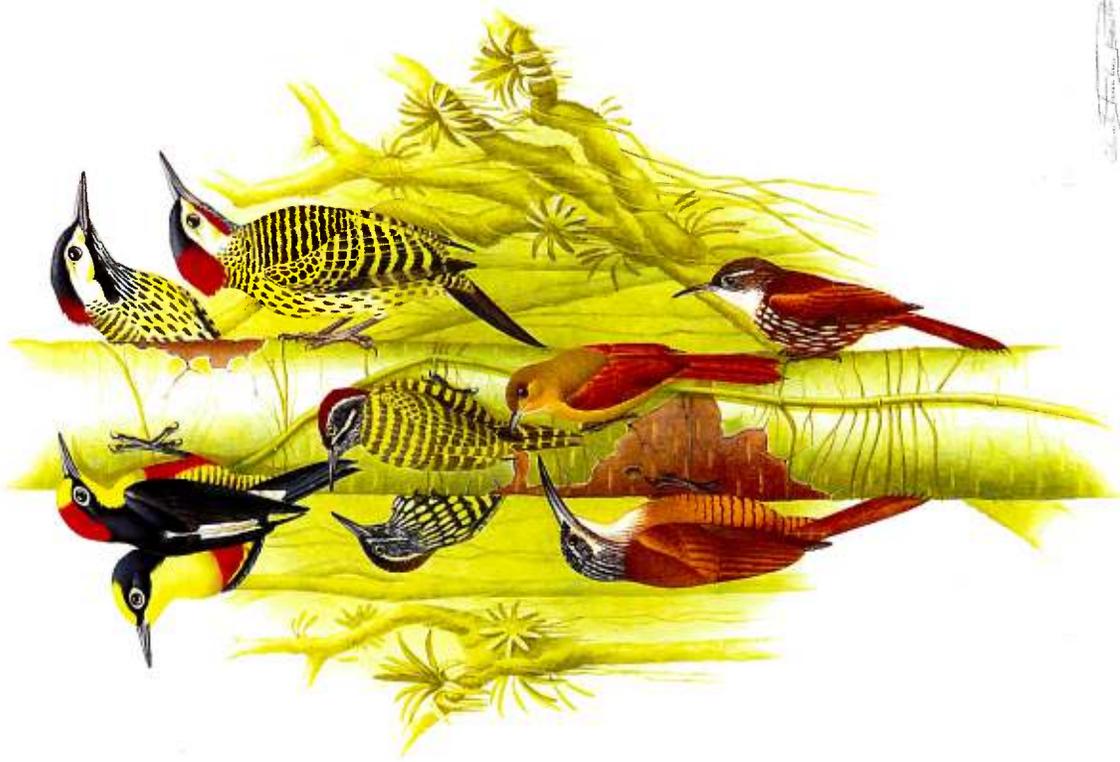
28 1. *Rosstrhamus sociabilis*. 1a. *juvem* (*gavião-caramuru*)
 2. *Ceryle leucoptera* - macho, 2a. *fêmea* (*martim-pescador-grande*)



© 2015 by the American Ornithologists Union



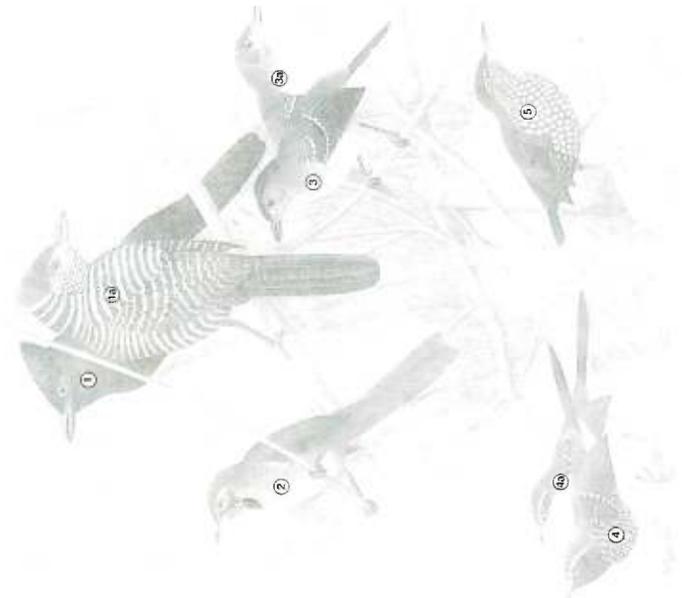
1. *Tinamus solitarius* (macaco)
2. *Cryptorellus noctivagus* (jái-do-litoral)
3. *Cryptorellus tataupa* (hambú-xitá)
4. *Cryptorellus obsoletus* (hambú-guaçu)



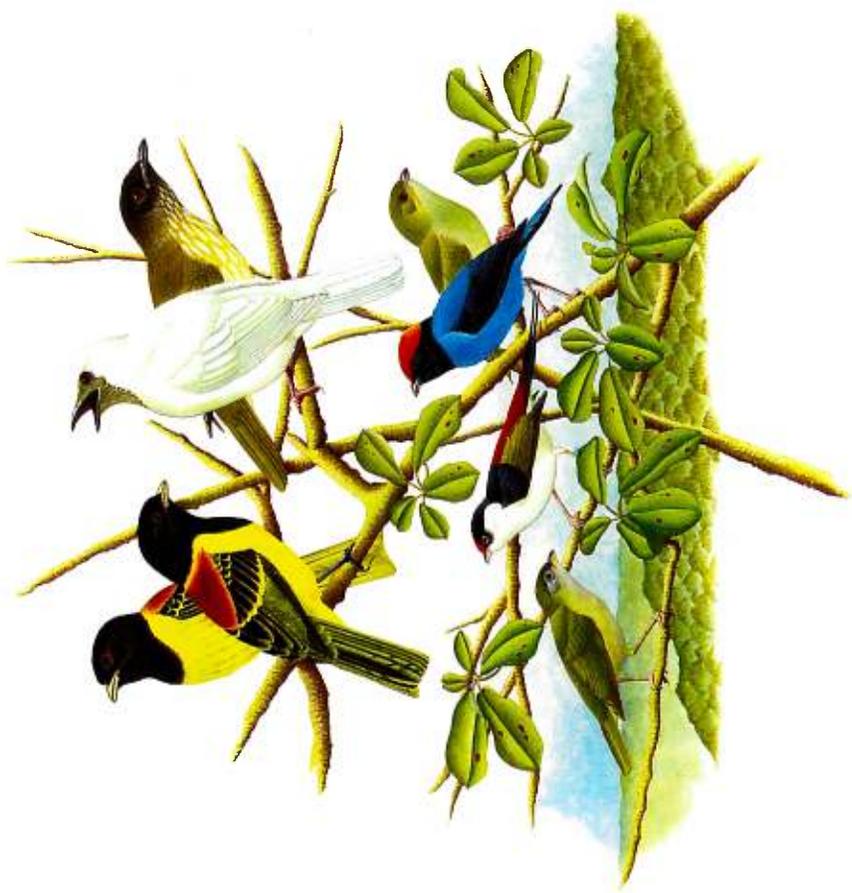
1. *Melanerpes formicivorus* - macho, 1a. fêmea (benedito)
2. *Colaptes melanochlorus* - macho, 2a. fêmea (pica-pau-verde-barrado)
3. *Ventilornis spilogaster* - macho, 3a. fêmea (pica-pau-verde-merle-carijó)
4. *Xiphocolaptes albicollis* (arapuca-grande-garganta-branca)
5. *Sittosomus griseicapillus* (arapuca-verde)
6. *Lepidocolaptes spatanatus* (arapuca-sprumoso)



Illustration by [unreadable]



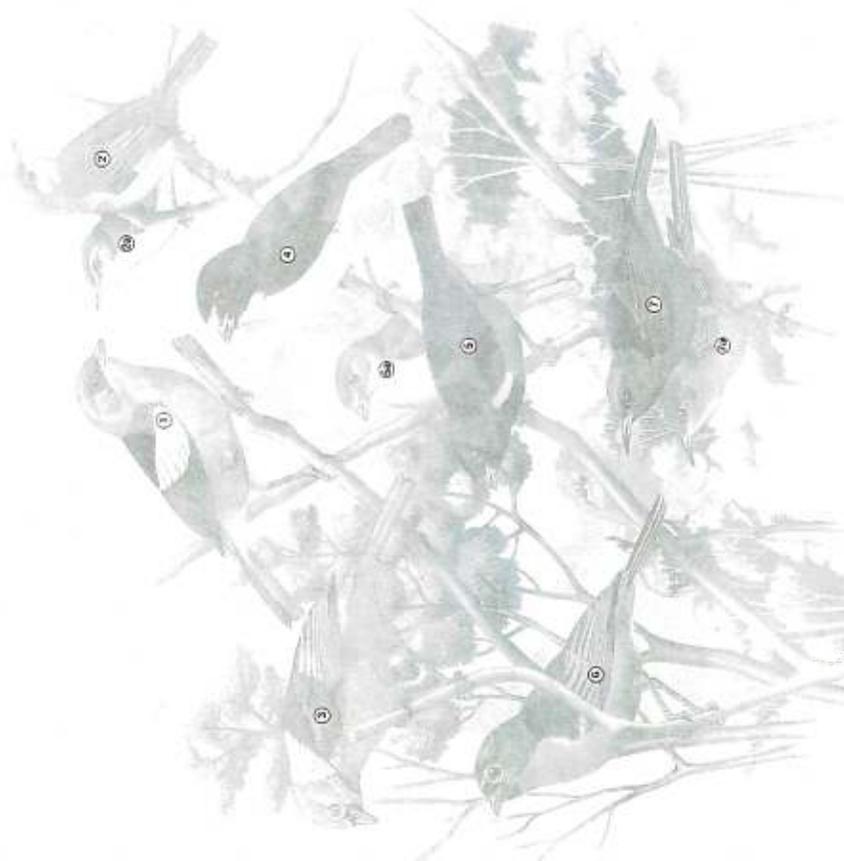
- 31** 1. *Muckenziesia seera* - macho, 1a. *seera* (barrabara)
32 2. *Synallaxis cinerascens* (pi-pi)
33 3. *Thamnophilus caerulescens* - macho, 3a. *seera* (choa-da-maria)
34 4. *Myrmeciza torquata* - macho, 4a. *seera* (papa-formiga-de-egrito)
 5. *Lachnias nematira* (pito-porca)



1. *Corporis cucullatus* - macho, 1a. *Finca (arawochá)*
 2. *Procinus nuchalis* - macho, 2a. *Finca (arapongá)*
 3. *Ilcava millaris* - macho, 3a. *Finca (ongorazinká)*
 4. *Chiroxiphia candata* - macho, 4a. *Finca (ongurá, dancador)*

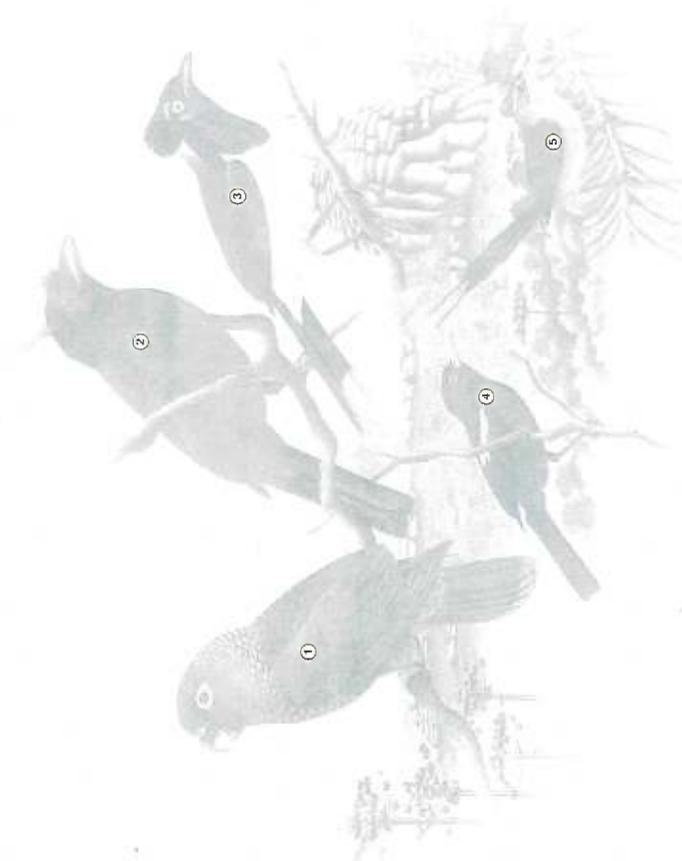


35 1. *Corporis cucullatus* - macho, 1a. *Finca (arawochá)*
36 2. *Procinus nuchalis* - macho, 2a. *Finca (arapongá)*
 3. *Ilcava millaris* - macho, 3a. *Finca (ongorazinká)*
 4. *Chiroxiphia candata* - macho, 4a. *Finca (ongurá, dancador)*



1. *Tangara peruviana* (saira-preciosa)
2. *Controstrum spectosum* - macho, 2a, fêmea (figueira-de-mobo-castanho)
3. *Tangara seladon* (saira-de-sete-cores)
4. *Euphonia chalybea* (cais-cais)
5. *Euphonia pectoralis* - macho, 5a, fêmea (gaitiramo-serrador, ferro-nelho)
6. *Tangara cyanocephalata* (saira-militar)
7. *Dacnis cayana* - macho, 7a, fêmea (sat-azul)

Ilustração: [Ilustrador não legível]



- 46** 1. *Amazona ninaeco* (papagaio-de-peito-rosa)
- 37** 2. *Cyanocitta coeruleus* (gralha-azul)
3. *Cyanocitta chrysops* (gralha-piçaca)
4. *Cacicus chrysops* (tucão)
5. *Lepidopygia selarum* (grimpetiro)



Illustration by [unintelligible]



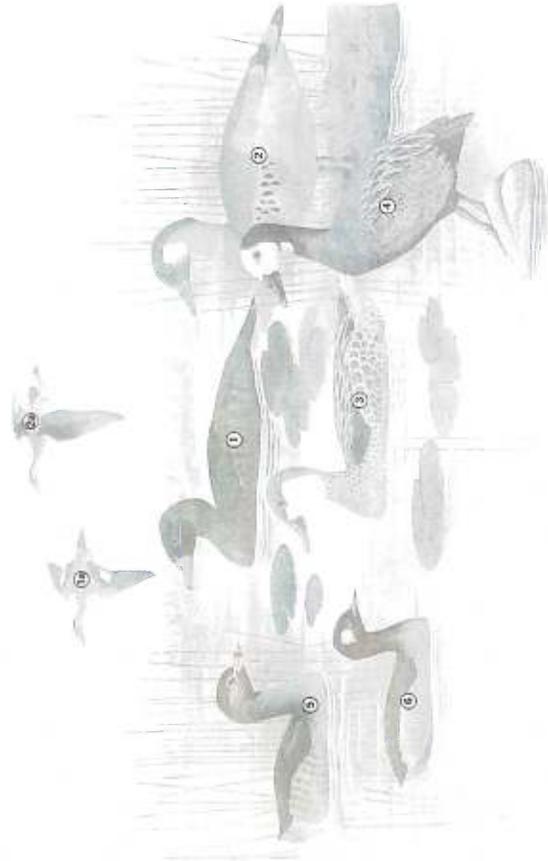
39 *Tyrannus savana* (Scouringbird)
2. *Mianus saturninus* (Cachib-ocampo)



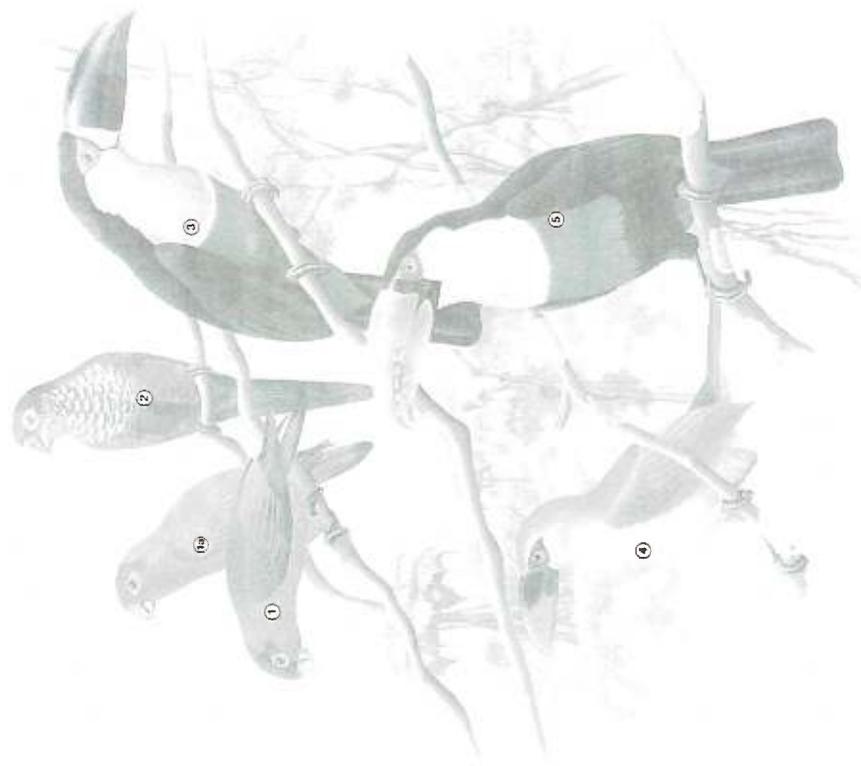
1. *Xanthocephalus flavus* - macho, 1a. fêmea (pássaro-preto-de-cabeça-amarela)
2. *Pseudoleistes guttatus* (chopim-do-brejo)
3. *Sporophila melanogaster*, plumagem de reprodução (caboclinho-de-barriga-preta)
4. *Sporophila hypoxantha* - macho, 4a. fêmea (caboclinho-de-barriga-vermelha)
5. *Geothlypis trichas* - macho, 5a. fêmea (piu-cabre)
6. *Zambornogera platensis* (sabão-de-banhado)



Colours of the Ducks and Geese



1. *Oxyura dominica* - macho, 1.a fêmea (marreca-de-bico-roxo)
2. *Anas platyrhynchos* - macho, 2.a fêmea (marreca-de-pe-vermelho)
3. *Anas bahamensis* (marreca-brasileira)
4. *Dendrocygna viduata* (marreca-branca)
5. *Podilymbus podiceps* (mergulhão)
6. *Rallandia rolland* (mergulhão-de-cara-branca)



- 47**
1. *Monopsitta pileata* - macho, Ia. femca (cetiá-ceti)
 2. *Pyrrhura frontalis* (tíriba)
 3. *Ramphastos vitellinus* (ucano-de-bico-preto)
 4. *Basilornis bailloni* (aracari-baenano)
 5. *Ramphastos dicolorus* (ucano-de-bico-verde)



© 2013 by the American Ornithologists Union



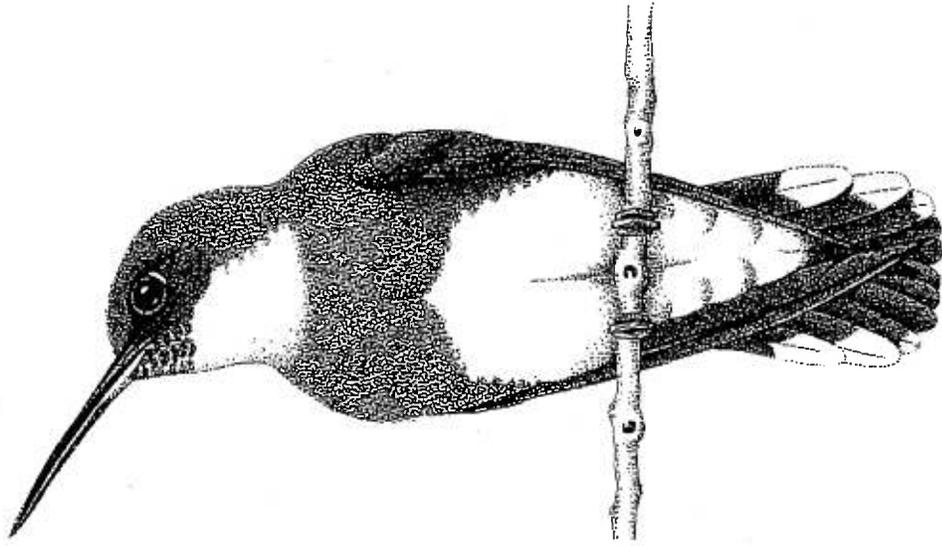
1. *Pipilo jacutinga (jacutinga)*
2. *Oriolus squamata (aracata)*
3. *Penelope obscura (acru-eta)*
4. *Penelope superciliosa (acru-pamba, acru-poma)*



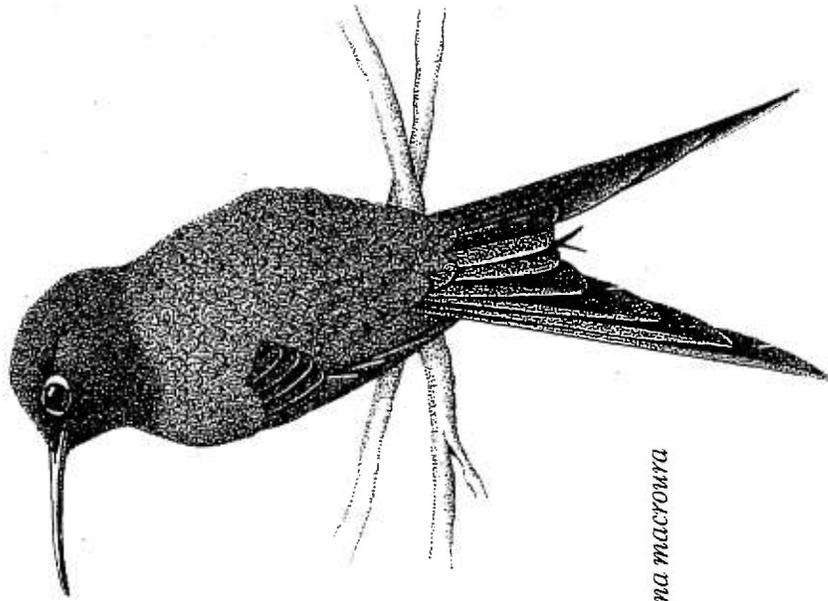
1. *Elaeanus leucurus* (gavião-pequeno)
2. *Falco femoralis* (falcão-de-esclera)
3. *Buteo albicaudatus* (gavião-de-rabo-branco)
4. *Spizaetus tyrannus* (gavião-pega-macaco)
5. *Micranastur sepirocygus* (gavião-relógio)
6. *Leucopternis pabimata* (gavião-bombo-grande)

Ilustração: [illegible]

51



Leucochloris albicollis



Eupetomena macroura

HERBES MÉDICINALES











14, 15









