

Un regard sur l'histoire guarani

Aldo Litaiff

Resume: 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.

Mots clés: Indiens guarani, Conquête, Histoire.

Abstract: In this analysis of the history of the Guarani there are important elements to our study. The main element is the conflict generated by the colonizers, of imposing to the Guarani their strange way of living, and the obstinate resistance of the later to continue to live according to *teko katu* ("good costumes"). We understand that, at the present, the Guarani culture is connected mostly to the contact situations and been marked by the differences between old and new, and by the capacity of the Guarani to react based on their own resources to the advances of the occidental Christian civilization. Then, the Guarani sought to act on this new reality adapting themselves to it and adapting it to their goals.

Key words: Guarani, Indians, conquest, history.

Este artigo foi escrito a partir de um dos capítulos de minha tese de doutorado, "*Mythes et pratiques des Indiens Mbya-guarani du littoral du Brésil*", apresentada ao departamento de antropologia da Universidade de Montreal, Canadá, em 1999. Ph.D., prof. do PPGAS, antropólogo do Museu da UFSC.

“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)

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 auteurs¹, 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)². 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 Caaguazú (que hasta hace relativamente poco, formaba parte del Departamento del Guairá... Jardín del Edén Mbya-Guaraní, 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*. 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 importante³, 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"⁴ et les Guarani "ethnographiques" qui semble tellement grande que la projection de ceux-ci sur ceux-là paraît fautive (1992 : 476).

Néanmoins, selon B. Méliá (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)⁵, 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"⁶ 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).

2. La bibliographie historique

2.1. Les chroniques de la conquête et les journaux des voyageurs

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 Mal⁷. 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)⁸

Le 15 août 1537, João de Salazar fonda la ville d'Asunción,⁹ 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"¹⁰ 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.

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 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 extrangeiros 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 intimidad mas profunda para probar-se 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 Guaranis 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 tenian del "servicio" chocaria entonces muy pronto con las expectativas de reciprocidad que albergaban los Guaranis y con la imagen que tenian de si mismos, que excluia pro completo la posibilidad de ser tratados como gente inferior (...) os Guaranis 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 Guaranis 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 antiguo Paraguay habitado por los indios Guaranis 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 antigua civilizacion, se explicaria por la desesperacion que se apodero de los Tupinamba y de los Guaranis. 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)¹¹. 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 Guaranis 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, 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)¹²

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 brûlèrent ces chefs révolutionnaires (Montoya, *op. cit.*:196-203 et 240)¹³.

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 tratavan 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 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 *tre 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 dévoreur 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)¹⁴. 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).

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 Jésuites¹⁵. 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'europée*, 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 paraguayano, 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 missions¹⁶ 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 jouirent 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 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). 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

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 1629¹⁷, 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 *Nhanderwoiça* 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"¹⁸, 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 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 demeurerait 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 "Peblo 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 religieux¹⁹ 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 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 pierde, de discurrir por valles y selvas, porque estos sacerdotes extrangeiros 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 Mbaïugua 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, Mbaïugua 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*, "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 guarani²⁰. 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. Le Guarani devient alors *Sondaro*, "soldat" u 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 soumièrent 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)²¹. 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.

2.5 Le Kesuita, une métamorphose mythique-historique

Les Jésuites contactèrent les Guarani lors d'une période de grandes crises. Avec la colonisation et 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”²², 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.*:12- 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 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. 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 reduccionnes no tenian fin algun politico, sino apostolico entre las autoridades espanolas en América y los reyes en la Metropoli, al apoyar su fundacion y contribuir a su desarrollo, tenian en vista las ventajas, aun humanas, que para los intereses de Espana significaban. Portugal, a su vez, veia en esas misiones una barrera a sus ilicitas expansiones. Dominando como dominaban la desembocadura del Amazonas, y siendo este rio navegable, como tambien sus principales afluentes, iba introduciendose cada vez mas y fundando establecimientos en territorios de soberania 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 Bandeirantes²³, 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), *Caaçapaguaçu* (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).

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 XVIe siècle était de 1.200.000 personnes, au début du XVIIe 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 indígenas 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 españoles a cambio de bienes europeos, practica que acelero en poco tiempo la brusca caída 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. 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. Étant donné que les Guarani étaient en contact avec les Espagnols et Portugais, l’on suppose que diverses épidémies²⁴ décimèrent les populations indigènes. La *Conquête spirituelle* de Montoya (*ibid.*:219-222), montre comment la peste frappa les missions au XVIIe 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 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 algodon 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 biuen como ovejas sin pastor por que no tienen rrey ni senor a quin todos obedezcan (...) biuian y biuen cada yno con sus parientes todos juntos en vna casa no tienen yrronia gentilica nynguna que hasta agora se les aya alcançado que ni adoravan ninguna casa enpero comian carne vmana de los enemigos suyos que tomauan y matauan en la guerra tenian por nugerres 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 historiques²⁵, 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 antropofagio"*.

Lorsque Cabeza de Vaca (1492/1511:140) 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 estuvo 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)²⁶

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'yga* 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. L'ethnologie contemporaine

3.1. De Nimuendaju à Clastres

Le *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt alt Grundlagen der Religion der Apapocùva-Guarani* de Curt Nimuendaju Unkel, représente l'inauguration de l'ethnographie 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 *Apapocuva*". 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 actuels²⁷. Nimuendaju (*ibid.*:108) relate qu'en 1912, il rencontra, près de la ville de São Paulo, un groupe de six *Apapocuva* qui, selon lui, venaient 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 des provincias Brasileñas de Santa Catalina y Parana, 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. 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 (Litaiff, 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)²⁸, 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. Bertoni²⁹, 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 mer³⁰. Le chamane voyageur actuel ressemblerait beaucoup au *Karai* des migrations et des rébellions de l'époque de la conquête³¹.

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. 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. Brochado (1989). Selon Brochado (*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 Brochado (*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. 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 ± 70 A.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).

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.

Notas

¹ 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.

² 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.

³ 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 conséquent, nous avons pris seulement les titres les plus importants.

⁴ 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.

⁵ Ces concepts seront discutés en profondeur dans les chapitre sur la Terre sans Mal.

⁶ L'interprétation que nous utilisons ici est la traduction littérale que les Guarani font de cette expression (Litaiff, 1996).

⁷ 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).

⁸ Signalons que le mot *guarani* parut pour la première fois dans la documentation historique, dans cette lettre de Ramirez.

⁹ 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'Espírito Santo; Rio de Janeiro et Salvador dans la province de Bahia,

littoral sud-est du Brésil (Soares, 1997:51).

¹⁰ Cette expression désigne le système espagnol de division et d'administration des terres coloniales.

Au Brésil les "Encomiendas" furent dénommées "Sesmarías" (voir: J.M. Monteiro, 1992:482-486).

¹¹ Voir aussi: M. del Barco Centenera, 1602:159 (in: Roulet, 1993:265) et Pedro Lozano (cité par Métraux, 1979:189-191).

¹² Cette herbe est actuellement très utilisée aussi par les Blancs dans les provinces du sud du Brésil.

¹³ 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' estaban 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. Así, los españoles contaron siempre con la colaboración de indios 'leales', que reclutaban tanto entre las parcialidades guaraníes que permanecían fieles a ellos como entre sus enemigos chaqueños, ansiosos de vengar algún agravio pasado... Mientras subsistieron las diferenciaciones pre-hispanicas - que los europeos mantuvieron y fomentaron sabiendo que en ellas residía su fuerza, la Conquista contaría siempre con potenciales aliados para encauzar a los discolos hacia el camino de la sumisión... era mucho más sencillo para los invasores adaptarse a la dinámica de conflictos y de alianzas inestables y cambiantes propia de las sociedades no estatales de las tierras bajas suramericanas, que para los aborígenes generar las transformaciones sociales y políticas 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 eran y, sobre todo, de lo que deseaban seguir siendo ...La lenta emergencia de una 'consciencia indígena' que, unificando y minimizando las diferencias intra e interétnicas, creara el sustento de una autorepresentación colectiva de grupos aborígenes...*".

¹⁴ Comme on le verra ci-après, les Mbya nomment leurs mythes *nhande rekoram idypy*, "notre système passé-futur".

¹⁵ 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 política* (1982).

¹⁶ Le nombre exact de Missions n'est pas précisée, car, si on additionne les petites villages, on peut atteindre 80 unités missionnaires (Kern, *ibid.*).

¹⁷ San Javier, en 1622; San Jose, en 1625; San Miguel et San Pablo, en 1626; San Antonio, Concepcion et San Pedro, en 1627; Siete Archanges del Tayaoba, São Tomas, Jesus Maria, en 1628 et Encarnation en 1629.

¹⁸ Soulignons que ces lois considéraient tous les Indiens comme mineurs et enfantins.

¹⁹ On souligne que ces accords furent officialisés par les autorités coloniales espagnoles depuis les XVIe siècle.

²⁰ Voir par exemple les *Manuscritos da Coleção de Angelis*, cités ci-dessus et aussi dans la littérature guarani (Melia, *ibid.*).

²¹ On verra ci-dessous qu'une des manières de résister était la fuite, par exemple, les Guarani Tobatines quittèrent la réduction de Nossa Senhora da Fé, quelques temps après sa fondation (Garlet, 1997:31).

²² 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".

²³ 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*".

²⁴ 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 fugues chez les Guarani. Voir aussi Montoya (1985:193, 219-222 et 261).

²⁵ 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, Uruguayua, 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'yingua, Monteses, Paingua. 2. Dans la bibliographie contemporaine, on rencontre plusieurs noms pour chacun des quatre groupes guarani actuels: a) Kayowa: Pai-tavytera, Guarani-Kayowa, Aba, Ava, Caiua, Cayoa, Kaiowa, Kaiowa, Kaiwa, Kaya, Pan, Terenohe, Teyi, Tey. b) Chiripa: Nandeva, Nandeva, Apapokua, Ava-Chiripa, Ava-Guarani, Ava-Katu-Ete, Ava-Katu, Ava-Kwe-Chiripa, Cheiru, Oguaiwa, 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.

²⁶ 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 hanmetido dentro de los campos y pinales de aquella tierra*" (Roulet, 1993:69).

²⁷ 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*".

²⁸ E.B. Viveiros de Castro (1986) a écrit l'ethnographie des Araweté de culture tupi-

guarani.

²⁹ Selon Bertoni (1959), "*esencialmente la organizacion del indio es comunista-anarquica*".

³⁰ 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).

³¹ Pour une discussion plus profonde sur le rôle social du chamane voir: A. Métraux (1979:65 à 74), Pierre Clastres (1974:107 à 147) et M. Perrin (1995:60 à 81).

