

CEDI - P. I. B.
 DATA 31/12/86
 COD GMD 24

LA MIGRATION MBYA (GUARANI)

*Noemí Diaz Martinez**

We present here a hypothesis which, according to a new optics, tries to explain the migrations of the Guarani. An ethnohistorical lecture allows us to see the transformation process of their nomadism. Another translation, which we believe closer to Guarani reality, of YVY MARAËY (Land without Evil) is LAND WITHOUT BUILDINGS.

Expomos aqui uma hipótese que tenta, segundo uma nova ótica, explicar as migrações dos Guarani. Uma leitura etno-histórica nos permite ver o processo de transformação de seu nomadismo. Uma outra tradução para a YVY MARAËY (Terra sem Mal), que pensamos mais próxima da realidade desses últimos, e que é TERRA SEM CONSTRUÇÕES.

Introduction

Des discussions avec le professeur J.L. JAMARD a surgi la proposition de l'analyse des processus migratoires et l'observation des changements intervenus dans les structures sociales des Mbya-Guarani.

Nous considérons que ce travail ne peut être fondé sur une unique et déterminante dimension religieuse qui nous amènerait à des élucubrations métaphysiques éloignées de la réalité Guarani, même si la religion est une des expressions de la pensée Guarani. C'est pourquoi nous avons orienté notre travail vers une dimension historique plus opérative qui nous permet d'étudier essentiellement les déplacements territoriaux ou migrations des Guarani et leurs rapports avec la société occidentale et les formes idéologiques avec lesquelles ils lui font face et résolvent les conflits. Bien que cette tentative laisse beaucoup à désirer, elle a signifié pour nous, après de longues années, la possibilité de nous exprimer librement. Expression qui pour certains est banale et quotidienne et pour d'autres devient une action vitale et transformatrice.

Il est important de ne pas oublier que les Guarani résistent, depuis plus de quatre siècles, aux occidentaux et que de la colonisation brutale jusqu'à présent, ils ont résisté aux différentes périodes selon les changements économiques, politiques et sociaux de ces mêmes occidentaux. La présence, par conséquent, résistance des Guarani nie en soi les affirmations de divers auteurs qui encore aujourd'hui pronostiquent la fin rapide ou l'extermination de ces sociétés. Si les Guarani sont bien présents c'est parce qu'ils ont développé une stratégie de résistance - pour ainsi dire - pour garder leur mode de vie qui est, pardonnez la redondance, leur propre résistance. Les changements économiques et politiques partent en premier lieu, de l'intérieur du groupe - qu'ils soient considérés comme positifs ou négatifs - et sont toujours des réponses alternatives destinées à maintenir la continuité du groupe. Cette détermination n'écarte

en rien les assauts des institutions occidentales pour les déposséder de leurs terres et de leur identité.

Plusieurs éléments interdépendants constituent notre hypothèse, quant aux dites migrations Guarani, qu'il nous est impossible de réduire à un énoncé unique inopérant pour notre objectif; ce sont les points suivants:

a) Les Guarani retournent sur les terres que leurs ancêtres utilisèrent jadis comme objet de travail dans leurs activités économiques de chasse, cueillette et pêche et qui sont situées sur la côte atlantique. Mais nous devons parler à juste titre de (semi)nomadisme, l'une des caractéristiques des sociétés de chasseurs-cueilleurs. Pourquoi (semi) nomadisme? Car le mouvement qui avant correspondait à des activités économiques - selon A. TESTART (1979) "le nomadisme des chasseurs - cueilleurs obéit à un ordre et à une exploitation rationnelle de l'environnement" - s'est transformé en une articulation politico-idéologique pour reprendre leur territoire.

b) Les terres de la côte atlantique sur lesquelles ils circulent aujourd'hui, ou leurs environs où ils se situent parfois, correspondent à leur propre écosystème, de silva, dont ils firent partie historiquement et où ils trouvent encore la faune et la flore correspondantes. Lorsque Avá Eté raconte l'expérience de Bahia (cf. C II), il exprime sa différence écologique "les plantations de canne étaient nocives", "il y avait des araignées vénéneuses", "nous ne nous trouvions pas"; et ils repartent dans leur milieu physique, à São Paulo, où ils se trouvent encore aujourd'hui.

c) L'agriculture qu'ils pratiquent sert à leur consommation immédiate et non à constituer de stocks (le fait d'observer les activités économiques dans le point (a) ne nie pas, ne contredit pas l'existence des activités agricoles). Les premiers conquérants décrivent l'économie des Tupi-Guarani mais ne mentionnent pas d'accumulation agricole, ils se réfèrent seulement aux plantations qui étaient aussi importantes pour les envahisseurs. Hans Staden laisse entendre que le manioc était un élément important de leur alimentation et que le maïs était utilisé en particulier pour préparer le

"Cauim", boisson consommée pendant les cérémonies, lorsque l'on abattait les prisonniers. Ce furent les Jésuites qui stimulèrent les pratiques agricoles et le stock des produits. Nous ne pouvons pas non plus les considérer agriculteurs car les caractéristiques de leur mode de vie ne correspondent pas entièrement à ce type de société. La base économique, actuellement, se compose de chasse et cueillette, confection et vente d'artisanat et des pratiques agricoles; au second plan, qu'il ne faut pas mésestimer, les travaux temporaires, individuels ou de groupe, dans les fermes et exploitations des occidentaux.

d) Nous faisons une succincte lecture ethnohistorique qui nous permet de voir le processus des semi-nomades et nous proposons, sur la base des points antérieurs, une autre traduction pour la (YVY MARAËY) Terre sans Mal, que nous pensons plus proche de la réalité de ces derniers et qui est "Tierra sin edificaciones" (Terre sans constructions).

Migrations historiques

Dans le présent travail nous aborderons les migrations Mbya-Guarani à partir du XIX^{ème} siècle.

Selon C. NIMUENDAJU (1978) les Guarani se déplaçaient vers l'Atlantique à la recherche de la "Terre sans Mal". Les Tañyguá - au nombre de 200 - commencèrent le mouvement, entre 1810 et 1820, en partant de la rive droite de la rivière Paraná. Ils traversèrent le territoire des Apapokuva et celui des Oguauíva. Les habitants de la ville d'Itapetininga (Etat de São Paulo) voulurent les réduire en esclavage mais les migrants réussirent à fuir et se cachèrent dans la Sierra des Itatines (São Paulo). Après divers affrontements, "les Tañyguá obtinrent en 1837 une lieue carrée de terre que le gouvernement leur concéda aux bords des rivières du Peixe et de l'Itariri" (São Paulo) poursuit NIMUENDAJU.

Narrations

Les Oguauíva partirent du Mbarakay (actuel Mato Grosso du Sud) sur les traces des Tañyguá, et s'arrêtèrent

en 1830 dans la région d'Itapetininga. Ils reculèrent ensuite vers la zone située entre les rivières Takuary et Itararé, où le Baron de Antonina demanda au Gouvernement un missionnaire. Frère Pacífico de Montefalco arriva en 1845 et fonda aux bords de la rivière Verde, la Mission de Saint-Jean Baptiste (actuel Itaporanga, S.P.). "En 1862 il y avait 478 "Cayuás" sur le territoire indigène de la rivière Verde, en majorité Oguauíva". Le Baron de Antonina avait donné aux indiens la bande de terrain située entre l'Itararé et la rivière Verde, mais les documents, comme toujours, disparurent et les réclamations que les Oguauíva déposèrent à São Paulo et Rio de Janeiro ne servirent à rien. Ainsi donc par l'intermédiaire de NIMUENDAJU, ils durent se déplacer vers la réserve Guarani d'Araribá (S.P.) en septembre 1912. Une partie des Oguauíva - malgré tous les empêchements - réussit à arriver au bord de la mer; en 1860 un groupe originaire de la rivière Verde s'installa à Bananal (actuel Peruíbe, S.P.) et un autre à Mongaguá, deux endroits proches d'Itanhaém (sur le littoral pauliste).

Les Apapokuva commencèrent la migration vers l'Est en 1870 mais ils se heurtèrent à une grande résistance de la part des autorités brésiliennes. En 1892 le capucin Frère Sabino crée pour eux un village à l'embouchure de la rivière Dourados dans le Tietê. En 1902, lors d'un affrontement avec les Kaingygn, ces derniers tuèrent le missionnaire Claro Monteiro et un chef Apapokuva, Araguayráa. Finalement en 1910, NIMUENDAJU les convainc de se rendre à Araribá.

A sa grande surprise, NIMUENDAJU retrouve en mai 1912, à 13 km de São Paulo, le campement d'un petit groupe de "Guarani paraguayens" (les Mbya des communautés de Barragem et Ubatuba nous ont confirmé qu'ils étaient leurs Grand-parents). Lorsqu'il leur proposa de se rendre à la réserve d'Araribá, l'unique question qu'ils lui posèrent fut si elle se situait à l'Est ou à l'Ouest, lorsqu'ils surent que c'était à l'Ouest ils rejetèrent cette idée. Ils allaient vers la mer. NIMUENDAJU les accompagne et après trois jours de marche ils arrivent à Praia Grande, au sud-ouest de Santos. 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' Araribá où ils ne restent pas longtemps. "Je n'ai jamais plus rien su d'eux" commente-t-il.

Selon E. SCHADEN (1954) quelques groupes Mbya partirent du Paraguay et de Misiones, en Argentine, traversèrent les états brésiliens du Rio Grande do Sul, Santa Catarina et Paraná, et parvinrent au littoral de São Paulo. Les dates qu' il indique sont: 1924 pour un premier groupe, 1934 pour un second et 1946 pour un troisième, et il ajoute qu'en 1947 il rencontra plusieurs familles Mbya près de Xapecó (Santa Catarina) qui lui firent part de leur désir d'aller retrouver leurs parents installés sur le littoral. Comme le souligne justement en 1954 E. SCHADEN "on ne peut affirmer que le cycle des migrations - vers le littoral - soit définitivement terminé".

En effet dans les années 1960 un groupe Mbya partit d'un Poste Indigène de la F.U.N.A.I. appelé Mangueirinha, situé dans l'Etat du Paraná, en direction du littoral paulista pour y retrouver leurs parents descendants du groupe mentionné par NIMUENDAJU. En réalité ils avaient toujours gardé la fréquence des mouvements afin de maintenir leurs réseaux de communication! Ils se trouvent aujourd'hui à Barragem, un endroit situé à 60 km du centre de la ville de São Paulo, et à 30 km environ, de la mer.

Mais voici que les Guarani de la communauté située près de Ubatuba (S.P) révèlent un fait historique récent et inconnu jusqu'à présent: un voyage effectué à Bahia et dans l'Etat d'Alagoas. Voici la traduction approximative d'une description faite en 1977 par Avá Eté, un "Pa'i (Chaman):

"Je suis né à la source de la rivière Uruguai (Passo Fundo, Rio Grande do Sul) puis je suis venu au village d'Araribá, plus tard je suis allé à Itariri. Ensuite à plusieurs nous sommes allés à Bahia. Mes grands parents, mes pères et mes mères, nous sommes tous allés à la grande terre de Bahía. Nous sommes allés dans une fazenda pour travailler, mais nous ne nous sommes pas habitués, il n'y avait pas de nourriture, les plantations

de cannes à sucre étaient nocives (ils coupaient les cannes à sucre dans les "fazendas"). Il y avait des araignées vénéneuses, nous ne nous trouvions pas, beaucoup moururent. Mon grand-père mourut, mon cousin mourut. Les Juruá (ceux qui ne sont pas Guarani, les étrangers, juru = bouche, a = poils de la barbe et de la moustache) nous tuaient, les juruá nous tuaient et nous ne voulions plus rester. Alors nous fîmes une réunion pour quitter Bahia. Nous sommes allés à la capitale de Bahia. Nous avons pris un train pour Aracajú. La police voulut nous arrêter mais nous nous sommes échappés. Nous sommes passés par des chemins de traverse. Nous sommes arrivés au village de Rio Pardo (Bahia). Et puis nous sommes rentrés à São Paulo".

Parmi les survivants du voyage à Bahia et dans l'Etat d'Alagoas nous trouvons Para'í, âgée d'environ 60 ans, elle est née au Rio Grande do Sul, ses parents venaient d'Argentine et ont aussi participé à ce voyage à Bahia; Jachuka, est venue également du Rio Grande do Sul, son père est mort à Bahia; Verá Miri, âgé d'environ 50 ans, est né à Misiones (Argentine); Papa'iju, 60 ans environ, dont les parents venaient d'Argentine. Ils partirent avec leurs familles vers les communautés d'Itariri, Rio Branco et les alentours du littoral pauliste. Dans leur migration ils parvinrent jusqu'à Alagoas. Ils passèrent à Esplanada, dans l'Etat de Bahia, où fut enterré le père de Jachuka. Le récit de Avá Eté est clair en ce qui concerne la mortalité, les noyaux familiaux furent désagrégés et dispersés dans différentes fazendas, mais ils réussirent à se réunir et programmer leur fuite. Cette expérience dura plus de trois ans.

Apparemment le voyage aurait été effectué dans les années 1950, Nechy (de la communauté d'Ubatuba), âgée actuellement d'une trentaine d'années, est née à Bahia. Dans son livre E. SCHADEN y fait une référence quand il souligne l'insistance des Mbya pour arriver de l'autre côté de l'

Atlantique " ... Du Portugal, croient-ils, la chose sera facile, cependant, le Président de la République leur refusa à nouveau le billet. Mais cela viendra un jour". Lors d'une conversation avec le professeur SCHADEN, celui-ci nous a informé que sous la présidence de Getulio Vargas, les Guarani demandèrent au président (d'alors), un bateau pour arriver de l'autre côté de la mer. Getulio Vargas savait que de l'autre côté ils arriveraient à Lisbonne. Devant leur insistance, Vargas permit leur embarquement sur un navire ... qui arriva à Bahía. Durant un séminaire sur les Guarani, à l'Université de São Paulo, le professeur SCHADEN indiqua (10-11-1977) qu'en 1934 Getulio Vargas envoya les indiens à Espírito Santo mais en réalité les indiens voulaient traverser l'Atlantique.

Interpretations

Pour NIMUENDAJU, la migration Guarani est essentiellement un mouvement religieux; il affirme que "la marche des Guarani vers l'Est ne se doit ni à la pression de tribus ennemis, ni, encore moins, à l'espoir de trouver de meilleures conditions de vie de l'autre côté du Paraná, ni au désir de s'approcher de la civilisation, mais uniquement à la crainte de la destruction du monde et à l'espoir d'atteindre la Terre sans Mal avant cette destruction". De même, il rejette les belligérences inter-tribales; il souligne, malgré tout, les divergences entre les chamans quant au chemin à suivre pour trouver la Terre sans Mal, les uns pensent que l'on doit prendre le même chemin que celui que *Guyraypoty* emprunta pendant le Déluge, quand il monta au zénith et entra par la porte du ciel, et c'est pourquoi il faut alléger le corps par le jeun et la danse; les autres croient que la Terre sans Mal doit se trouver au centre de la superficie de la terre où l'on suppose que Nanderuvusu construisit sa maison. " Mais l'énorme majorité des chefs-païé a cherché le Yvy maraëy à l'Est, au-delà des mers".

L'opinion D'Egon SCHADEN est que l'esprit mystique dominant entre les Guarani peut être compris si l'on considère la place de la cataclysmologie dans l'ensemble des représentations mythiques. La terre est condamnée à la destruction et de cette expectative naît le besoin psychique de chercher une planche de salut que le Guarani trouva dans le mythe de la Terre sans Mal. Ainsi l'esprit Guarani oscille-t-il entre la terreur du cataclysme et l'espoir d'atteindre le paradis.

Selon Alfred METRAUX (1927) "les Tupi-Guarani semblent avoir toujours été une race remuante. Déjà dans les temps précolombiens leurs migrations ont été nombreuses, la dispersion de leurs tribus à des distances énormes en fait foi", et il ajoute "ce qui est caractéristique des Tupi-Guarani, c'est que la conquête européenne, loin d'arrêter leurs migrations, en a provoqué de nouvelles, contribuant à la dispersion de cette race dans les régions qu'elle n'occupait pas avant le XVIIe. siècle".

Dans son interprétation Hélène CLASTRES affirme (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".

D'un point de vue sociologique Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ (1969) observe: "la fonction de l'exode vers la Terre sans Mal est éminemment réorganisatrice: il rétablit les valeurs traditionnelles, et il sépare également 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".

Si nous devons inclure dans cet approche les études de MÜHLMANN (1968) nous nous détournerions de notre objet principal pour réfuter ses affirmations, qui en réalité sont des jugements de valeur, tels que "mentalité a-historique", "société supérieure/inférieure", "pathologi-

que", "eschatologique" etc... Nous ne doutons pas que son oeuvre soit riche en faits historiques mais nous voyons qu'il est risqué de codifier les migrations et les mouvements messianiques dans un universalisme réducteur. Nous pensons que des sociétés dont les modes de vie sont différents ne peuvent se réduire à un universel spoliateur d'Histoire, et que leur étude doit se faire en accord avec leurs modes de vie spécifiques.

En résumé nous avons en présence NIMUENDAJU qui considère la migration Guarani comme un mouvement religieux, SCHADEN qui l'atteste aussi, motivé par un esprit mystique, METRAUX qui suppose que les Guarani étaient "une race remuante"; H. CLASTRES qui affirme qu'il ne s'agit pas de révoltes de revendication politique ou territoriale et M.I. PEREIRA DE QUEIROZ qui estime que la migration est "eminement réorganisatrice".

Nous tenterons donc, dans ce travail, d'éclairer différemment les dites migrations Guarani, en utilisant les apports des auteurs ci-dessus mentionnés, et en particulier, les recherches de LEON CADOGAN; nous analyserons les mythes religieux dans une perspective historique et non seulement religieuse; les récits et les explications mêmes que nous ont donnés les Guarani, surtout Mbya; en observant leur mode de vie, et les caractéristiques du milieu physique dans lequel ils se déplacent.

L'historicité du Mythe¹

Certains des auteurs que nous avons mentionnés plus haut donnèrent beaucoup d'emphase, à l'intérieur de la formation idéologique Guarani, aux idées religieuses. C'est ainsi que le mouvement des Mbya est interprété comme une errance vide de sens à la recherche d'une chimérique Terre sans

1. MEILLASOUX C. "Le mâle en gésine, ou l'historicité des Mythes" in *Cahiers d'Etudes Africaines*, 1979.

Mal. Nous proposons un autre regard: le processus de transformation du nomadisme des Mbya-Guarani. Le déplacement correspondant auparavant à l'une de leurs formes économiques, chasse-cueillette, a aujourd'hui une fréquence déterminée par les formes politico-idéologiques; et ceci dans une reprise de leur territoire. Maintenant il nous faut ausculter les mythes.

Nous avons lu dans la Genèse Mbya (CADOGAN, 1959) que le Créateur avant de se retirer dans la Demeure Céleste organise les Premiers Pères (dieux) en les symbolisant par l'eau, le feu et le brouillard, et en leur donnant la responsabilité d'espaces physiques déterminés et de comportements sociaux qui inspireront et orienteront les futurs Etres Humains. Tupá Ru a reçu la charge de la Mer, ce qui exprime une connaissance qui correspond géographiquement, et qui se voit renforcée lorsqu'ils situent Tupá Ru comme responsable et originaire de l'Est, selon ce que nous ont expliqué plusieurs chamanes, en Argentine et au Brésil; ils nous ont d'ailleurs dit que "la mer est l'eau de nos aïeux", que "la côte de la mer est celle de nos aïeux".

D'après L. CADOGAN "tout porté à croire qu'ils étaient, à une époque reculée déjà sans aucun doute, un peuple de navigateurs" et il analyse le mythe du *Jyperu* à l'époque du Déluge; *Jyperu* négligea jusqu'au dernier moment de se pourvoir d'une embarcation, à grands cris il demande une hache pour faire un canoë, mais il n'avait plus le temps, alors il demande un canoë.

Curt NIMUENDAJU était très surpris de l'importance que donnaient les Guarani - qui vivent dans les endroits les plus reculés du continent - au fait de marcher exactement vers l'EST, vers la MER, c'est cependant lui même qui a relevé l'importance de la mer et la mention de la Serra de la Mer, Paranapiakava, (qui se trouve effectivement à São Paulo) dans le mythe de *Guyraypoty*. (Nanderuvusu vint à la terre pour dire à Guyraypoty qu'il fallait danser car la terre s'écroulera à l'OUEST. Guyraypoty proposa à ses enfants de partir vers l'EST). Notre impression est que NIMUENDAJU interpréta au pied de la lettre le discours religieux et crut réellement

que les Apapokuva fuyaient devant une imminente destruction du monde. A l'aide d'une autre lecture et interprétation de ces symboles, nous déduisons que l'effondrement de la terre à l'Ouest et les coups de tonnerre correspondaient au vandalisme des occidentaux et à leurs guerres. Expulsion en 1768, et sac des réductions Jésuites; la guerre de la Triple Alliance, de 1864 à 1870; Brésil, Argentine, Uruguay contre le Paraguay, guerre dont la scène furent les zones que les Guarani abandonnèrent et à laquelle d'ailleurs ils finirent par participer aux côtés des paraguayens (M. VON VERSEN, 1976). Egon SCHADEN ne mentionne pas non plus la Guerre de la Triple Alliance, et attribue le déplacement à une nécessité psychique des Guarani de trouver une planche de salut: une Terre sans Mal, avant un cataclysme imminent; en les retirant du contexte des zones de conflits de guerre et de leurs conséquences postérieures.

Tant dans la genèse Apapokuva que dans celle des Mbya c'est la Femme-Terre qui a réellement commencé le mouvement migratoire. Le Dieu qui la féconde s'en va à la suite d'une dispute avec elle, ce qui dans le cas Mbya nous suggère un conflit social, car la Femme-Terre déclare son opposition à connaître l'Épouse-Céleste du Dieu fécondateur. Et dans le cas Apapokuva, un conflit économique, puisque l'objet de la querelle est le maïs. C'est donc la Femme, enceinte, qui décide de suivre les traces du père de son enfant; dans sa recherche elle est induite en erreur par son fils et elle arrive sur le territoire des Tigres Primitifs qui la dévorent. Remarquons bien que c'est la Femme qui décide car dans les deux mythes la discussion se réfère au social et à l'économique; nous préférons penser que l'organisation du groupe peut bien être dirigée par les femmes et que la décision de se déplacer, ou non, par conséquent, partait d'elles et non des hommes. Pour inverser ce processus les hommes en commencent un autre, et réalisent des alliances déstabilisatrices, internes, avec leurs fils et externes avec les Hommes-Tigres. La référence à l'anthropophagie est claire et laisse sous-entendre une relation de domination de la part des Tigres, qui pourraient bien représenter une autre tribu

- ou en dernière instance (un appel à la résistance) les occidentaux.

Devant l'impossibilité de manger le ou les foetus, la Grand-Mère-Tigre les élève. Les Jumeaux (soleil-lune) se livrent à la chasse et à la cueillette, entretenant la Grand-Mère-Tigre, ici se confirme la domination des Tigres; et c'est en utilisant la technique de ces activités économiques qu'ils réussissent à vaincre les dominateurs: les pièges pour chasser les Hommes-Tigres; ils invitent les Femmes-Tigres à une activité de cueillette et avant cela ils créent une rivière et la faune aquatique, ils mettent un pont qu'ils retournent quand elles sont toutes dessus au milieu de la rivière; cependant une Femme-Tigre, enceinte, réussit à se sauver. Puis les Jumeaux continuent à cheminer sur les rives des rivières, chassant, cueillant et créant les animaux et les plantes. Il se dégage, de cette lecture, que la chasse et la cueillette sont des activités économiques mais aussi - dans le mythe et dans la réalité - des stratégies de résistance.

La Première Terre fut détruite par le Déluge. Le Créateur discute avec les Premiers Pères au sujet de la création d'une nouvelle terre pour remplacer la précédente et c'est Jakairá Ru Eté, le Père du Brouillard Vivifiant, créateur du tabac et de la pipe, qui l'assume. Ainsi les hommes et les femmes peuvent-ils faire une réplique du brouillard, avec la fumée du tabac, qui octroie la sagesse et le pouvoir de conjurer les maléfices. Selon L. CADOGAN, Jakairá est le dieu qui confère la faculté de conjurer les maléfices, en transformant ceux qui utilisent cette science en ses lieutenants sur la terre. Jakairá Ru Eté est étroitement lié au chaman. Pour nous cette Nouvelle Terre signifie une nouvelle étape historique marquante vu l'assaut des colonisateurs et la résistance particulière que les chamanes opposèrent. Leur importance aura été telle qu'en 1635, dans le Rio Grande do Sul, il y eut massacre de ces derniers.

Avant de décrire la cosmo-philosophie Mbya nous devons aborder la signification du nom religieux du Soleil; en tant qu'astre il est appelé Kuaray, comme divinité Namandu.

León CADOGAN a traduit ce terme par "Cercle résonant", mais nous préférons le traduire par "FOULE EN CERCLE" ou "FOULE CIRCULANTE" (Montoya: ñama = cercle: ndú = "ils l'emploient au bruit de n'importe quelle chose, et cela signifie foule"). Comme nous le verrons, notre option n'est en rien incompatible avec les mouvements migratoires des Guarani; leur conception historico-spatiale, et avec l'interprétation qu'ils font du déplacement de l'astre-Dieu: SI NOUS CONSIDERONS QUE LE TERRITOIRE DE LEURS ANCETRES EST SITUE A L'EST, PRES DE LA MER, ET QU'EUX MEMES EMIGRERENT A L'OUEST, A L'EPOQUE DE LA CONQUETE OU POSTERIEUREMENT, 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. ILS SONT UNE "FOULE CIRCULANTE". De même Namandú-Soleil vient de l'Est vers l'Ouest et retourne à nouveau à l'Est par le ciel. *Le symbole se concretise et se complète dans le mouvement.*

La terre est ronde et plate comme un Yrupé (tamis), la première base du monde était de papier, la seconde est une croix de fer; il y a des variations à ce sujet. Mais nous insistons sur ce point; ils marquent toujours l'étape de la colonisation avec leurs symboles (i.e. fer). Les ciels, où habitent les différents Dieux, ont la forme d'une voûte et sont posés sur la terre, leur nombre varie de trois à sept et leur dénomination peut être Ara'i ou Yvaroka.

Plusieurs chamanes (Nande Ru) nous ont confirmé que le soleil naît à l'Est, va à l'Ouest et revient par le second ciel, c'est-à-dire qu'il passe par le ciel qui donne sur la terre et revient par le second ciel. NAMANDU OJAKY KUE-RAPA OJEWYMA. "Namandu revient par son chemin" ou "Namandu revient sur ses pas". Quelques chamanes nous ont expliqué, en notre qualité d'initiée, que lorsque le soleil revient par le second ciel il ne brille pas et se repose NAMANDU OÑEMBO KUARAÑA, NAMANDU OÑEMBOPYTU'U. Ce qui est complété par les données que nous fournit CADOGAN: "Mba'e Vera Guasu. Des dirigeants mbyá de confiance disent que c'est à ce lieu enchanté, berceau de race selon le mythe, que se réfèrent les légendes tissées autour du fabuleux Mba' e Vera; et l'un d'eux m'a dit qu'ils appliquent ce nom à la mer qui, d'après leurs

croyances, sépare la terre du Paradis" (nous soulignons), mais notre auteur préfère l'associer à une île située à 5 lieues de Caaguazu, au Paraguay, et ne pas l'étendre à la côte maritime.

Protásio FRIKEL (1971) rapporte que chez les survivants des indiens KAXUYANA (Karib) "le soleil revient éteint, par le même chemin", "le feu solaire, le matin, est allumé et, après que le soleil (c'est à dire Totóyana) ait parcouru le ciel Kahú, il est éteint la nuit durant laquelle toutefois, il revient sans lumière, par le même chemin, au levant qui est toujours son point de départ. Dans une autre version les chamanes Kaxúyana laissèrent entendre que Totóya, l'homme solaire, fait son voyage à travers le firmament, dans un grand canoé, lequel est ramené, dans l'obscurité, par Totowarâka ou totô-imo, tandis que Totóya dort et se repose. En arrivant au levant le feu solaire s'allume à nouveau: il naît un nouveau jour". L'auteur met en relation l'idée Kaxúyana du mouvement solaire autour de la terre avec les migrations de groupes humains; il se demande même si ces connaissances ne révèlent pas les premières migrations vers le continent américain, par voie terrestre à travers le détroit de Behring.

Ces ressemblances cosmo-philosophiques correspondraient-elles à un contact lointain, à un parallélisme entre les deux groupes ou nous montreraient-elles réellement la polysémie historique des mythes? nous sommes enclin à répondre par la seconde affirmation; étant clair que nous entendons par polysémie historique du mythe la capacité qu'a une société d'exprimer une ou plusieurs situations socio-historiques avec des caractéristiques similaires et à différentes étapes chronologiques, à travers un mythe de cette même société ou reformulé par elle. Ce qui ne veut absolument pas dire que ce soit une réduction, au contraire, dans l'histoire qu'ils racontent et interprètent cela acquiert des dimensions dynamiques et dialectiques qui ne peuvent être évaluées et dépassées que lorsque l'on est membre participant de cet univers ou quand on accède à une connaissance minimum de ses règles.

Si nous faisons une synthèse des symboles historiques extraits des mythes nous avons des territoires ancestraux situés sur la côte atlantique (dans les zones du Tropique du Capricorne). Le nomadisme articulé à la chasse-cueillette. Un nouveau processus historique, avec l'arrivée des conquérants et identifié avec le fer. Des résistances politiques organisées par des chamanes contre ces derniers. Eloignement des zones de belligérence entre des occidentaux.

Yvy Mara Eỹ: terre sans mal? ou sol intact qui n'a pas été construit?

"Non, car l'histoire a toujours son fondement"
Paié Neegueí, reprenant un jeune guarani peu respectueux de la mythologie Kaingýgn.
(Du livre de Curt NIMUENDAJU, p. 50)

Nous avons été très étonnés à la lecture des auteurs qui se réfèrent au fatalisme guarani, ou à leurs craintes, ou à leur recherche de la Terre sans Mal, car au cours de notre séjour prolongé chez les Mbya nous avons constaté tout le contraire. Face aux situations les plus adverses il n'y a aucune résignation du groupe et à l'inverse il y a des discussions de groupe afin d'élucider et dépasser ce qui ou ceux qui ont provoqué de telles situations, d'après leurs propres termes. Cela ne veut pas dire du tout qu'ils entretiennent des rapports idylliques car ce serait une idéalisation qui ne coïncide pas avec la réalité. En voici une illustration: en 1973, le "Departamento de Asuntos Aborígenes" à Misiones, en Argentine, emmena contre leur volonté les membres du groupe d'un dirigeant, et les installa à Taranco, au sud de la Province, pour justifier une négociation de terres entre l'institution et un grand propriétaire. Les sols étaient épuisés, pierreux, il n'y avait plus ni forêt ni rivières proches. Mais comme ils étaient surveillés par un prêtre, qui à son tour négociait l'artisanat, ils ne pouvaient partir

car ils dépendaient économiquement de ce négociant d'âmes et d'artisanat. Le groupe envoie alors un représentant dans la communauté où nous nous trouvions et ils discutent de la manière de quitter l'endroit. C'est à ce moment que les membres de notre communauté décident d'agrandir les plantations afin d'assumer le groupe à l'époque de maturation des fruits. Et ce fut ainsi, il n'y eut aucun type d'affrontement, ni avec l'institution ni avec le prêtre. Le dépassement du conflit se fit dans la planification de l'agrandissement des plantations, et d'autre part il y eut une intensification des cérémonies religieuses. Ce qui nous démontre que les arguments qui visent à les caractériser comme fatalistes sont erronés. Le fait qu'ils articulent leur résistance différemment des occidentaux sert de prétexte pour soutenir de tels arguments, complètement opposés à la réalité Guarani.

A l'instar du soleil, la terre a aussi sa dénomination religieuse: YVY RUPA HA'E JAVI; ils nous donnaient eux-mêmes la traduction "Tout le monde", "La terre entière". Cette terre est une totalité et l'on ne trouve ici aucun paradis terrestre. Quand les Mbya d'Argentine, ou du Brésil, parlent de leurs déplacements ou de ceux d'autres groupes, ils se réfèrent à la circulation sur "la terre entière", toujours vers l'Est; lorsqu'ils se souviennent des groupes qui se trouvent près du littoral ou qu'ils les mentionnent ils disent "ceux qui sont situés devant nous". La communication entre les groupes est constante, mais l'emphase sur les thèmes migratoires est toujours donnée dans la recherche de zones forestières - de préférence isolées ou éloignées des occidentaux. Certains nous expliquaient que c'était pour éviter la curiosité des occidentaux (juruá) au moment des cérémonies religieuses où les chants énergiques exigent l'attention des dieux.

Le quotidien n'exprime aucune peur, ni aucune résignation fataliste, et la nuit selon le temps des Dieux, on exécute les cérémonies religieuses; cela peut être modifié par l'arrivée de visiteurs (ou par le harcèlement des occidentaux comme nous l'avons vu dans une communauté près de la ville de São Paulo). Ils nous disaient alors que les Guarani sa-

vent qu'après leur mort ils iront soit vers leurs origines célestes, soit vers la Demeure Céleste de Notre Petite Maturation (un ciel); que la circulation sur la Terre Entière a pour objectif l'Est et celui de savoir s'il y a des forêts avec du gibier loin des occidentaux. Nous sommes témoins qu'aucune peur, ni aucun fatalisme, ni aucune recherche utopique ne surgissaient lorsqu'ils parlaient des migrations et que leur mode de vie n'en est pas affecté. Il nous était donc difficile d'intégrer cette réalité à celle décrite dans les livres sur la recherche de la Terre sans Mal. Finalement Antonio RUIZ DE MONTOYA (1640) ne nous a pas seulement sortis de l'impasse mais il nous fournit également des exemples clairs qui nous ont permis d'assembler tous les éléments et de proposer une autre lecture. Nous pensons que la transcription textuelle est la suivante:

YVY MARANEÏ: SOL INTACT? QUI N'A PAS ETE CONSTRUIT
(Suelo intacto, que no ha sido edificado)

CAA MARANEÏ: FORET D'OU L'ON N'A NI RETIRE NI COUPE DE BOIS
(Monte donde no han sacado palos, ni se ha traqueado)

Nous ne voulons pas dire par là que les auteurs ont fabriqué une traduction, mais que répondant à leur idéologie, ils ont choisi de traduire mot-à-mot et qu'ainsi ils décomposèrent et composèrent un autre sens. La polysémie de "Mara", comme le traduit bien MONTOYA, a permis cette confusion, et dans leur option les auteurs ont dédaigné la traduction spécifique que MONTOYA donne à IVY MARA EÏ. C'est ici à notre avis que prend corps et sens la dite migration Guarani, si concrètement ou idéologiquement ils se présentent comme des chasseurs-cueilleurs, pratiquant aussi l'agriculture, il est évident qu'ils rechercheront un "sol intact, qui n'a pas été construit" et une "forêt d'où l'on n'a ni retiré ni coupé de bois". Tant à l'époque de la conquête que dans l'actualité, ce sont les occidentaux qui ont détruit les bois et les forêts pour faire leurs constructions. Les Guarani ne cherchaient pas la paradisiaque "Terre sans Mal", mais bien une concrète "TERRE SANS CONSTRUCTIONS".

Ce qui a fait conjectures à NIMUENDAJU la recherche de la terre sans mal c'est le voyage de l'âme après la mort; voyons le texte de l'auteur:

"Le ayvukué des petits enfants, en qui l'on n'a encore noté aucune attitude attribuable à l'asyguá et qui par conséquent, n'ont encore eu aucune relation avec une âme animale, repart tout de suite à la Terre sans Mal, Ivy marãeÏ. L'âme n'a qu'à faire attention qu'en arrivant à Añay, celui-ci ne se réveille. Ce démon, sur lequel je reviendrai plus loin, a son hamac suspendu au milieu du chemin et dort dedans; l'âme doit passer au-dessus de lui avec le plus grand soin pour ne pas le réveiller, car sinon, Añay l'attrape et dévore. Après cet obstacle, elle arrive à la laitue Yruku-réa; mais celle-ci laisse passer sans difficulté les âmes infantiles. Finalement elle arrive à la Terre sans Mal, Yvy marãeÏ. Marã est un mot qui ne s'emploie plus dans le dialecte Apapokuva; en Guarani classique il signifie "maladie", "méchanceté", "calomnie", "tristesse", etc; Yvy signifie "terre", eÏ est la négation, "sans". Ces âmes vivent là, selon leur mode naturel, essentiellement de Kaguyjy, chicha de maïs, et d'hydromiel".

Il dit, cependant, dans son texte "les païé savent déjà par le nom si l'âme du sujet est venue de l'orient, de l'occident ou du zénith" et que "aucun purgatoire ni enfer ne menace le guarani et il est sûr du destin de son âme, sans le moindre doute".

Dans notre opinion, un autre aspect a pu tromper NIMUENDAJU: la teneur des cérémonies religieuses; d'après ce que nous avons vu, c'est au cours de celles-ci que les Guarani extériorisent, grâce au chant-danse, leur affirmation de continuer à exister sur cette terre, et en même temps ils dansent vers la Demeure Céleste et jusqu'à l'intérieur en accord avec le chant qui se réfère à ses occupants célestes. En d'autres termes, la danse vers ou dans la demeure céleste concrétise la lutte et le séjour du groupe sur cette terre. Dans plusieurs communautés nous avons vu les Nande Ru exhorter fortement les dieux à les fortifier et les danses étaient exécutées énergiquement pour montrer aux dieux leur

volonté acharnée de continuer. Le désir d'alléger le corps comme dit notre auteur, symboliserait pour nous la non accumulation de biens matériels; au dire de A. TESTARD, "le vrai nomade est un pauvre nomade".

Nous pourrions donner davantage d'exemples sur les cérémonies religieuses, mais pour l'instant nous nous attachons plutôt à relever ce qui est essentiel au fondement de notre hypothèse.

Par ce que nous avons déjà exposé nous nous écartons de l'interprétation de H. CLASTRES lorsqu'elle écrit: "la Terre sans Mal: un espace sans lieux marqués où s'effacent les rapports sociaux, un temps sans repères où s'abolissent les générations". Car c'est justement dans la Terre sans Constructions (la forêt) que s'affirment les relations sociales pour que les futures générations puissent vivre et cela continue depuis plus de quatre siècles.

Quand M.I. PEREIRA DE QUEIROZ se réfère à la fonction réorganisatrice de la recherche de la terre sans mal, nous y voyons plutôt une affirmation historiquement constante du mode de vie Guarani dans la Terre sans Constructions.

Enfin nous sommes tout à fait d'accord avec les Mbya-Guarani lorsqu'ils disent "Ñande kuery pave ha'e javi ñande py'a guachu", "Ñande kuery pave ipy'a guachu va'e me-me" et traduisent notre peuple dans sa totalité a du courage, nos gens sont courageux, tous autant".

Conclusion

Comme nous l'avons signalé dans l'introduction ce que nous avons exposé ici est une hypothèse qui tente selon une nouvelle optique - d'expliquer les migrations des Mbya-Guarani.

Notre lecture tendrait à prouver:

a) qu'il n'y pas de recherche de la "terre sans mal" mais plutôt celle d'une TERRE SANS CONSTRUCTIONS bien concrète (la forêt).

b) que la marche vers l'Est, la mer, est un retour à la terre des ancêtres.

c) que bien que les Mbya réalisent des travaux agricoles et en mentionnent les techniques dans leurs mythes, ils ne se considèrent pas comme des agriculteurs-sédentaires mais comme des chasseurs cueilleurs essentiellement. En d'autres termes, le processus de transformation du nomadisme Guarani présente une fréquence déterminée par les formes idéologico-politiques.

Il semble difficile de prévoir une future sédentarisation sur une base agricole car la confection et la vente d'artisanat ne gênent en rien, actuellement, le monadisme et se révèlent être une activité économique d'une certaine importance.

Les Guarani jusqu'à présent ont été présentés, à de rares exceptions près, comme des mystiques en quête de salut, notre travail tient à démontrer exactement l'opposé: c'est une société qui recherche la continuité de sa reproduction et comme toute société a ses contradictions et dépassements qui en résultent en accord avec son identité et processus historique.

Les théories sur le mysticisme Guarani sont utilisées par les institutions officielles à l'encontre des Guarani eux-mêmes et c'est sous leur couvert que les fonctionnaires invoquent l'inutilité de destiner ou délimiter des terres aux indiens et de lutter pour l'identité indigène si les indiens continuent à déambuler mystiquement. Nous considérons que soutenir théoriquement le mysticisme revient à déguiser la lutte de ce peuple et donc à fournir des appuis à ceux qui le dépossèdent de ses terres et de son identité.

Bibliographie

CADOGAN, León:

1960

"En torno a la aculturación de los Mbya-Guara-

- ni del Guairá" in *América Indígena*. Vol XX-2. Abril.
- 1951 "El problema de la población Mbya-Guaraní del Departamento del Guairá" in *Boletim Indigenista* V. XI-1 Marzo.
- 1959 "Ayvu Rapyta". São Paulo U.S.P.
- CLASTRES, Hélène:
1975 *La terre sans Mal*. Paris, Editions du Seuil.
- BONTE, P
1975 "Les civilisations nomades" in *La Recherche* N953.
- FERNANDES, Florestan:
1963 *Organização Social dos Tupinambá*. Corpo e Alma do Brasil. São Paulo.
- FRIKEL, Protásio:
1971 "A mitologia solar e a filosofia de vida dos índios Kaxúyana" in *Estudos sobre Línguas e Culturas Indígenas*. Brasil.
- JAMARD, Jean-Luc:
1979 "Structures sociales et processus de changement" in *La Recherche en sciences humaines*. Sciences Sociales. Paris Editions du C.N.R.S.
1980
- MEILLASSOUX, C:
1979 "Le Mâle en gésine, ou l'historicité des Mythes" in *Cahiers d'Etudes Africaines*.
- METRAUX, Alfred:
1927 *Migrations historiques des Tupi-Guaraní*, Maisonneuve Frères, editeurs, Paris.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de:
1640 *Arte de la lengua Guaraní, ó mas bien Tupi*. Nueva Edición Paris-Viena, 1876
- MÜHLMANN, W.E.:
1968 *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*. Gallimard, Paris.
- NIMUENDAJU, Unkel Curt:
1914 *Los mitos de creación y de destrucción del mundo*. Traducción de J.F. Recalde en 1944, Editeur Riester Lima, 1978.
- PEREIRA DE QUEIROZ, M.I.:
1969 *Historia y etnologia de los movimientos mesiánicos*. Siglo XXI.
- SCHADEN, Egon:
1954 *Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní..* São Paulo, 1974, 3a. ed. E.D.U.S.P.
- STADEN, Hans:
1974 *Duas viagens ao Brasil*. E.D.U.S.P.
- VON VERSEN, Max:
1976 *Historia da Guerra do Paraguai*. São Paulo, E.D.U.S.P.