ELOHI

Peuples indigènes et environnement

8 | 2015

Exodes, déplacements, déracinements

Les déplacements des Indiens Guarani-Mbya vers le littoral brésilien

Aldo Litaiff

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/elohi/917>

DOI : 10.4000/elohi.917

ISSN : 2268-5243

Éditeur

Presses universitaires de Bordeaux

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2015

ISBN : 979-10-300-0130-3

ISSN : 2431-8175

Référence électronique

Aldo Litaiff, « Les déplacements des Indiens Guarani-Mbya vers le littoral brésilien », *ELOHI* [En ligne], 8 | 2015, mis en ligne le 01 juillet 2015, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/elohi/917> ; DOI : 10.4000/elohi.917

Les déplacements des Indiens Guarani-Mbya vers le littoral brésilien

ALDO LITAIF

Núcleo de Estudos de Povos Indígenas NEPI/CFH/UFSC

Depuis quatre siècles, les Guarani-Mbya et Chiripa se déplacent des forêts de l'intérieur de l'Amérique du Sud en direction du littoral brésilien. Ils expliquent ces déplacements en disant être à la recherche de parents, de terres ou de *Yvy dju*, une « Terre sacrée », également nommée *Yvy marae ey*, la « Terre sans mal » qui serait située de l'autre côté de l'océan Atlantique. À partir de données ethnographiques récoltées dans presque toutes les communautés guarani-mbya du littoral du Brésil, d'informations historiques, de la mythologie et des données sur la mobilité guarani, l'objectif de ce texte est de démontrer à quel point les mythes peuvent justifier et même orienter les actions.

Du point de vue d'une analyse contextuelle, le discours sur la tradition tout comme le concept de *Yvy marae ey* et autres croyances collectives constituent, selon nous, un corpus de notions émergentes de la mythologie guarani et une théorie autochtone du contact. Pour démontrer nos propos, dans la première partie de cet article, j'entends prouver que le personnage dénommé *Kesuita* ou *Nhande Mirim*, présent actuellement dans l'imaginaire guarani, est le résultat d'une synthèse entre le héros mythique *Kuaray* et les jésuites des Missions. Puis, par l'analyse des mythes, je prétends démontrer que, pour les Guarani, la figure du *Kesuita* peut être vue comme une forme de réappropriation de leur histoire fortement marquée par la violence du processus colonial. Finalement, en guise de conclusion, je souhaite expliciter la manière dont les mythes justifient et orientent les pratiques sociales et individuelles.

Il y a actuellement quatre groupes guarani : les Chiriguanos en Bolivie, les Kayowa, les Chiripa ou Nhandevaa et les Mbya, au centre-ouest, sud et sud-est du Brésil, Paraguay, Argentine et Uruguay. Sur la côte sud et sud-est brésilienne

se trouve une grande concentration de Mbya¹ et Chiripa², qui habitent le territoire où leurs ancêtres, les Karijo-Guarani vivaient auparavant, à l'époque de la colonisation au XVIII^e siècle. Ces endroits sont des points de référence historiques et mythologiques importants pour les déplacements des populations mbya, étant donné qu'ils possèdent encore des noms guarani et que cette nomenclature se rapporte toujours à la géographie locale. Ce fait démontre, de la part des Indiens, une grande connaissance des caractéristiques écologiques du milieu où ils vivent. Ces Guarani continuent donc d'être fidèles à leur territoire, choisissant les mêmes *amba*, « endroits », espaces occupés par eux. On souligne que ces *amba* sont dans les mêmes limites géographiques observées par les chroniqueurs lors de la conquête (Litaiff 1999).

Pour trouver une cohérence entre mythes et actions sociales, il a été nécessaire d'adopter un niveau microsociologique. L'observation participante constitue donc un de nos principaux moyens d'accès aux données sur le terrain. Nous avons observé surtout les facteurs culturels liés aux mythes (aussi bien le contexte d'énonciation du mythe que les pratiques sociales) et aux circulations surtout des Mbya dans leur territoire. Il est important de relever que ces données ont été collectées à partir de 1988, lorsque nous avons effectué nos premières recherches parmi les Mbya du sud et sud-est du Brésil, jusqu'à aujourd'hui.

À travers l'analyse historique, l'ethnographie guarani et nos propres observations, nous sommes partis du fait que la recherche de la Terre sans Mal a des facteurs multiples, considérant que les aspects économiques, religieux ou symboliques ne sont pas mutuellement exclusifs. À l'appui d'un discours puissant, les Mbya mettent en rapport *Yvy mara ey*, la maison de *Nhanderu Tenondegua*, le père de *Kuaray*, le soleil, le héros mythique guarani, et l'objectif des déplacements de populations au littoral. À partir des contingences historiques, comme les conflits provenant du contact avec les Européens, et des caractéristiques socio-culturelles, les Mbya confirment la croyance en une Terre sans Mal qui est

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

2 Comme on le verra par la suite, le peuple Chiripa est issu de l'unification de trois groupes de cultures différentes : les Apapocuva, les Oguauiva et les Tanigua (Nimuen-daju 1987).

effectivement vécue. Lors de nos recherches sur le terrain, nous avons demandé aux Mbya le motif de leur départ de l'intérieur de l'Amérique du Sud et de leur présence sur le littoral du Brésil. Valdomiro Vera Tupã, un Mbya, 33 ans, né en Tekoa Marangatu, État de Santa Catarina, au sud du Brésil, habitant d'une communauté du Rio Grande do Sul (État méridional du territoire guarani), confirme : « Si on suit *nhande reko*, notre système, on doit faire comme *Kuaray* et aller chercher notre père à *Yvy dju*, de l'autre côté de cette grande mer. Si ce n'était pas comme ça, les Mbya seraient tous morts de faim ou malades. Tout le monde est venu du Paraguay, d'Argentine, cherchant un endroit pour vivre, mais pour nous il faut que ce soit ici, au bord de la mer aujourd'hui encore ». Cela confirme leur intention de traverser *yguaçu*, la mer, qui les sépare de leur destin. Lorsque nous avons interrogé Tito Vera'i, un chef de famille de 52 ans, du village de Boa Esperança, Espírito Santo (État septentrional du territoire guarani), né à Paraty, État de Rio de Janeiro, sur les raisons de la présence des Mbya sur le littoral brésilien et sur le rapport des déplacements des populations, il affirma :

C'est seulement pour aller là-bas, pour arriver sur cette île de Dieu que nous sommes ici. Si la personne a *teko katu*, c'est-à-dire, vit bien comme un vrai Guarani, elle arrivera à aller là-bas. Alors on doit demander beaucoup à *Nhanderu Tenondegua*, il faut se préparer, il faut bien connaître le système guarani et prier beaucoup. C'est pour ça que nous vivons comme *nhande rekoram idjypy* [mythe], parce que nous avons *nhande djary*, *nhande ramoï*, c'est-à-dire « grand-père » et « grand-mère », qui savent raconter toute notre histoire. Ils la connaissent et la racontent aux plus jeunes, et à la fin tout le monde la connaît et la suit.

Ce Guarani critique la manière dont les *Jurua* (les Blanc) voient ces questions : « le *Jurua* ne comprend pas ces choses, car il ne voit pas notre Dieu. Nous, les vrais Guarani, on le sait parce que le Dieu nous parle quand on prie. L'*opygua* (chamane) connaît ces choses parce qu'il y est allé et a déjà vu ! Le *nhande rekoram idjypy*, c'est toutes les histoires qui nous aident à comprendre ces choses » (Litaiff 1999).

Lors de presque trente ans de recherches sur le terrain, nous avons constaté que pratiquement tous les Mbya ont migré vers le littoral brésilien à la recherche de la Terre sans Mal. Concernant ces déplacements, il y a un débat autour de la traduction de l'expression *Yvy mara ey*. Ce débat oppose deux hypothèses principales : 1) la traduction de cette expression par « Terre sans Mal », selon la tradition initiée par Nimuendaju et suivie par Métraux, Cadogan, Schaden et les Clastres (Melià 1990) ; et 2) le débat lancé et développé par Melià à partir des données archéologiques et de la traduction de Montoya, (1639/1876 : 308) de *Yvy mara ey* : « sol intact qui n'a pas été construit ».

Selon Pierre et Hélène Clastres, au moment de la conquête, un grand conflit existait déjà entre les chefs qui voulaient consolider leur pouvoir dans leur village et les Karai itinérants. Ces derniers proposaient aux sociétés tupi-guarani une solution au problème de l'éventuelle émergence de l'État à travers les migrations et la recherche de la Terre sans Mal qui obligeaient les peuples tupi-guarani à abandonner leurs coutumes culturelles, se consacrant seulement au chant et à la danse. Ce conflit entre les chamanes voyageurs et les caciques (leaders de plusieurs communautés) divisa les Guarani au moment d'affronter les Européens. Ces Indiens essayaient de concentrer le pouvoir entre les mains des chefs chamanes connus, qui représentaient le désir collectif de maintenir la société guarani sans division interne. Ces chamanes furent les principaux leaders de la résistance guarani, détenant souvent plus de pouvoir que les grands caciques. Selon nous, ces situations historiques, accentuant les conflits, influencèrent de manière décisive le changement de sens des déplacements à la recherche d'*Yvy mara ey*. Hélène Clastres (1975 : 72-73) déclare que la religion tupi-guarani a été mal comprise par ses prédécesseurs et que ceux-ci ont confondu des mouvements profondément différents et qu'il faut séparer : a) les anciens mouvements tupi-guarani, non religieux ; b) la résistance contre l'invasion européenne, comme les rébellions et d'autres mouvements messianiques d'aspect socio-politique et c) les migrations à caractère prophétique-religieux à la quête de la Terre sans Mal, qui seraient l'essence de la pensée guarani. Cependant, selon nous, aujourd'hui ces trois mouvements se confondent, car la recherche de la Terre sans Mal est un facteur de résistance culturelle contre les constantes pressions de la société chrétienne occidentale sur la culture guarani et elle est liée aussi aux questions écologiques et économiques (Litaiff 1999).

Le discours chamanique est également polémique, car il porterait en lui une relation de contradiction dialectique entre la négation et l'affirmation de la société. Melià (1987 : 53) considère qu'Hélène Clastres a idéologisé le prophétisme guarani à partir d'une analyse incomplète de la sémantique des termes utilisés et des sources historiques et géographiques. Comme nous l'avons affirmé auparavant, presque toute la littérature guarani, surtout depuis Nimuendaju, aborde d'une façon directe ou indirecte la question des migrations et/ou de la Terre sans Mal. Melià (1987 : 33) remet donc en question la lecture de l'expression *Yvy mara ey* comme « Terre sans Mal » car, d'après le *Tesoro de la lengua* Guarani de A. R. de Montoya (1639/1876 : 308), *Yvy mara ey* signifie *suelo intacto, que no ha tido edificado* [...] *no han facado palos, ni fe ha tranqueado*, c'est-à-dire, « sol intact qui n'a pas été construit » ; ou encore, *caa mara ey*, « forêt dont le bois n'a pas été coupé ». Selon Melià (1987), cette notion telle qu'elle a été traduite aux XVI^e et XVII^e siècles, ne correspondrait pas exactement à la Terre sans Mal des XIX^e et XX^e siècles. Le concept de « migration » ou de « mouvement de

populations » accompagne toujours les notions d'espace (*tekoa*) et de *teko* (les habitudes guarani), formant un des grands axes de la « façon d'être » guarani. La question principale soutenue par Melià (1987 : 34) est la relation nécessaire entre la recherche d'un espace économique, écologique et géographique (nouvelle *tekoa*) et un espace spirituel-religieux (la recherche d'*Yvy mara ey*). Dans ce sens, au moment où le projet colonial a empêché la liberté de mouvement des populations guarani, il aurait affecté aussi leur notion d'espace, ce qui aurait provoqué des crises dans la société et des stratégies de migrations. Cependant, souligne Melià (1990 : 45) :

[...] il faut insister sur l'aspect positif pour ne pas faire du Guarani un éternel fugitif, pessimiste et disgracié. Les chamanes et les autres dirigeants sont avant tout *nhanderu* – nos parents [...] *yvyra'idjara* – maîtres des bâtons rituels (*popygua*) [...] aspects d'une réalité qui nous montre comment les hommes de la communauté et les interprètes utilisent leur identité.

Ainsi, dans ce contexte, la recherche d'*Yvy mara ey* devient un des moyens les plus efficaces de préservation de l'identité socio-culturelle guarani. Cependant, il ne faut pas mélanger les caractéristiques spécifiques des Mbya avec celles des autres groupes guarani, donc l'étude doit se faire en accord avec leurs modes de vie spécifiques³.

Kuaray et les jésuites des Missions

Le projet missionnaire prétendait créer un espace territorial libre de toute forme d'esclavage pour les Amérindiens. Par ailleurs, les jésuites servirent les intérêts économiques et politiques des couronnes européennes. Les missionnaires contactèrent les Guarani lors d'une période de grande crise. Avec la colonisation et l'esclavage, l'expansion ibérique dans la région du fleuve de la Plata provoqua le début de la fin du monde ancien des Guarani.

Les Guarani des Missions considéraient les jésuites comme des chefs charismatiques qui, comme leurs propres chefs, possédaient des pouvoirs magiques exceptionnels, la générosité et une grande éloquence. Ces nouveaux chamanes symbolisaient la synthèse du système guarani et de la culture chrétienne occidentale. Ils parlaient la langue guarani et connaissaient la « nouvelle technologie⁴ ». Tout cela était perçu comme un pouvoir exceptionnel. En effet, un des

3 Pour une discussion plus approfondie sur la question de la Terre sans mal, voir dans la bibliographie à la fin de l'article : Pompa ; Julien ; Combès ; Barbosa et Fausto.

4 Selon Darcy Ribeiro (1979 : 318): « L'Indien voit le 'civilisé' qui avance vers ses villages comme le 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

facteurs les plus significatifs de changement culturel fut sans aucun doute la technologie apportée aux Amérindiens par les jésuites, notamment le fer et la forge, dont plusieurs techniques leur furent transmises. 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 » (Kern 1982 : 112-113 et 118). Plus d'une fois, les jésuites démontrèrent qu'ils détenaient plus de pouvoir et d'« efficacité symbolique » (au sens de Lévi-Strauss : 1958) que les chefs religieux Guarani.

La nouvelle technologie étrangère amena les Guarani à comparer les jésuites à *Kuaray*, le dieu soleil. En effet, de nos jours, nos collaborateurs guarani affirment que les anciens jésuites des Missions sont *Kesuita* ou *Nhanderu Mirim*, c'est-à-dire « les messagers et réalisateurs de la volonté de Dieu ». Ils associent les jésuites à *Kuaray-Ru-Ete*, le soleil, l'aîné du cycle mythique des frères Soleil et Lune, qui donna aux Guarani les principes de leur culture, *Teko* ou *Nande reko*, littéralement « notre manière d'être » ou « nos habitudes⁵ », qui constitue un des concepts centraux pour formuler les hypothèses sur la relation entre le phénomène des migrations et la mythologie. La « manière d'être » guarani est décrite pour la première fois dans une lettre de Luiz Ramirez, datée de 1528 (Melià 1987 : 21)⁶.

Les Mbya définissent les *Kesuitas* comme des chamanes qui auraient atteint l'état d'*aguidje*, la « perfection » et, par conséquent, l'« immortalité » ou *Kandire*⁷. Les *Nhanderu Mirim* sont des êtres humains qui, grâce à leurs pouvoirs personnels, leurs qualités morales et religieuses, réussirent de leur vivant à s'élever et atteindre la Terre sacrée. Selon les Mbya, *Kuaray* atteignit l'état de *aguidje/kandire* et partit pour *Yvy Kesuita apy*, la « terre » ou le « lieu du *Kesuita* » après avoir parcouru la terre et créé le deuxième monde, suite à la destruction du premier monde par un déluge. Les Mbya affirment que les *Kesuita* sont « enchantés », c'est-à-dire, des êtres invisibles qui cheminent le long du *peabiru* (ou *tape aviru*), également nommé « *tapepuku* » (c'est-à-dire, long chemin), un système de chemins précoloniaux qui, encore de nos jours, traversent et unifient le territoire guarani. Selon Timóteo Karai Mirim, 42 ans, Guarani-Mbya de la communauté de Morro dos Cavalos (Santa Catarina), né en Guarita (Rio

convoitise: les armes à feu, les instruments tranchants, les draps, les parures, et une série d'autres choses qui sont révélées aux Indiens pendant le contact. »

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

6 Signalons que le mot « guarani » parut pour la première fois dans la documentation historique, dans cette lettre de Ramirez.

7 La traduction littérale de *kandire* est « os préservés ».

Grande do Sul), notre principal collaborateur, « l'enchanté » est élevé par Dieu dans un éclair : « le *Kesuita* apparaît toujours dans les éclairs. »

Dans la ville de Itanhaém, située sur le littoral de l'État de São Paulo, il y a une église construite sur les ruines d'un temple du XVI^e siècle qui est considéré par les Mbya comme un lieu sacré. En effet, ce lieu serait en réalité l'ancienne *Opy* ou « maison de prières » d'un chamane qui, après une série de rituels, aurait atteint *Yvy dju*, emmenant avec lui tous les membres de son groupe. Selon Timóteo Karai Mirim, « après cela, l'*Opy* s'est changée en pierre et, de plus, devint éternelle. C'est pour cela que nous disons que notre grand-père *Nhanderu Mirim* a déjà été ici au bord de la mer et que nous-mêmes y sommes aujourd'hui ».

Avec la même valeur symbolique que les accidents géographiques, à l'instar des rivières et des montagnes, les ruines sont, pour les Mbya, de la mémoire matérialisée, des monuments qui témoignent de leur histoire, démarquent leur territoire et prouvent définitivement l'existence du *Kesuita*. Justifiant sa présence et celle de son groupe sur le littoral brésilien, Timóteo Karai Mirim affirme : « Le *Kesuita* vient de la direction de *Kuaray*, le soleil ; il vient de l'est, de *paraguaçu*, la mer, alors c'est par là que les Mbya, véritables Guarani, doivent aller. » Comme c'est le cas dans les autres pays qui se retrouvent en territoire guarani, plusieurs villes actuelles du sud et du sud-est du Brésil sont situées dans des régions où existaient des établissements autochtones reliés par le *tapepuku*. Ce dernier est le chemin où circulent encore actuellement les Guarani.

Comme nous l'avons vu, les Mbya croient que pour atteindre *Yvy dju*, la Terre sacrée, il faut d'abord atteindre l'état d'*aguidje*, ou « perfection spirituelle », pour ensuite atteindre « l'immortalité » ou *kandire*. Pour les Guarani-Mbya, *Nhanderu Mirim* constitue un modèle ou un idéal d'humanité. Nous avons également vu que les Mbya nous ont raconté les histoires de personnes (ou même de groupes) qui auraient réussi à atteindre la Terre sans Mal. Certains mythes se réfèrent à des pratiques rituelles qui seraient la clé de l'accès à *Yvy maraey*. Lors de nos séjours sur le terrain, nous avons constaté que le mythe de *Karai Chiku* ou *Kapita Chiku*, également enregistré chez les Mbya du Paraguay dans les premières décennies du xx^e siècle par Léon Cadogan (1946 44-45), est très bien connu dans toutes les communautés mbya du littoral brésilien. Selon Timóteo Karai Mirim :

Kairi Chiku s'enferma dans une maison en priant pour atteindre l'état d'indestructibilité [immortalité]. Inspiré par la ferveur religieuse et s'alimentant uniquement de farine de maïs, il pria, chanta, dansa, acquit de la force. Après trois mois, sa couronne de plumes se couvrit de rosée, son cœur s'illumina du reflet de sa sagesse, son corps divin se transforma en rosée incorruptible [immortalité], la rosée

commença à jaillir de la paume de ses mains et de la plante de ses pieds, origine des flammes annonciatrices de la perfection.

C'est ainsi que *Karai Chiku* atteignit l'état d'*aguidje*, qui est la condition préalable pour atteindre *kandire*, c'est-à-dire, accéder à *Yvy mara ey* en y emmenant avec soi son corps physique. L'objectif ultime des Mbya est d'accéder à *Yvy dju* de leur vivant ou de tenter de ressusciter un défunt à travers le « Culte des ossements » afin qu'il puisse atteindre ce lieu sacré. Suite à l'exhumation du corps, les os du défunt sont conservés dans une boîte en bois de cèdre ou de cannellier, au cours de rituels réalisés dans l'*Opy*, la « maison de prière », puisque « il est nécessaire d'être vivant pour entrer dans la Terre sans Mal », comme l'affirment Timoteo Karai Mirim. Selon les Mbya, la transgression des règles *Teko*, comme par exemple la non-observation des bonnes règles culinaires (cf. Lévi-Strauss, 1964 et 1968), impliquerait la soumission de l'être humain à son côté terrestre-animal, c'est-à-dire, une régression à la nature. Par ailleurs, l'abstention de viande, l'abstinence sexuelle, l'usage du tabac, la générosité et la réciprocité, le chant et la danse, permettraient de transcender la condition humaine en rendant le corps léger et purifié.

Nos collaborateurs Mbya nous racontèrent un autre mythe important, celui de *Takua Vera* (qui peut signifier « squelettes conservés ») assez semblable au mythe de *Kapita Chiku*. Dans ce récit, nous observons que, à partir des ossements exhumés et conservés dans une boîte de cèdre, l'héroïne *Takua Vera* en vient à ressusciter son mari *Karai Vera*, après s'être livrée à de longs exercices spirituels. À la fin du récit, le couple part à *Yvy mara ey*.

Les êtres qui ont atteint l'état d'*aguidje* sont désignés par les termes *Nhanderu Mirim*, *Kesuita*, *Kerusu*, *Keiruçuita* ou *Ke'iguaçu*, *Key* signifiant « frère » et *ruçu* ou *guaçu*, « grand » ou « majeur », en l'occurrence « le plus vieux frère » ou « frère aîné ». *Ita* signifie « pierre », le symbole de l'éternité. Les pierres, selon Timoteo Karai Mirim :

[...] sont les os de la terre qui, si retirés, pourraient provoquer l'effondrement et la destruction du monde. Le *Kesuita* est habituellement associé au dieu *Kuaray* comme son messenger ou représentant, agissant comme exécuteur de sa volonté. Il nous enseigne le bon chemin du Paraguay, qui se nomme *Yvy Mbyte*, le centre du monde. Le long de ces chemins, il y a des ruines qu'ils [les *Kesuita*] ont laissées pour mieux indiquer le meilleur chemin vers la terre sans mal aux Guarani authentiques.

En analysant l'ensemble des versions du Cycle des frères, le mythe le plus connu parmi les Guarani, que nous avons recueilli dans toutes les communautés du littoral et même de l'intérieur au cours des quinze dernières années, nous trouvons dans chacune d'elles un épisode dans lequel *Nhandecy*, enceinte de

son fils *Kuaray*, parcourt une longue route à la recherche de *Nhanderu*, le père du soleil. Partant de la vision guarani-mbya, nous pouvons relier le chemin parcouru par les dieux dans le mythe et les déplacements de population mbya de l'intérieur de l'Amérique du sud en direction de la côte atlantique. « De nos jours nous circulons dans le même lieu par lequel passèrent *Kuaray* et sa mère à la recherche de *Nhanderu Tenondegua* », affirme Timoteo Karai Mirim, qui rejette l'idée selon laquelle le *Kesuita* était un religieux blanc. Selon Luiz Karai, 54 ans, du village mbya de Bracuí, (Rio de Janeiro), né à Viamão (Rio Grande do Sul) :

Le *Kesuita* était un Indien comme nous. Aujourd'hui, le Blanc pense que les *Kesuita* étaient des prêtres blancs puisque, dans les ruines, ils savaient travailler et faire des outils, des montres, des églises. C'est pour cela que toutes les ruines sont de *Nhanderu Mirim* : Itanhhaém, Rio Grande do Sul, Porto Seguro, tout est de lui. Comme le *Nhanderu Mirim* est très intelligent, il savait déjà ce qui arriverait plus tard aux Guarani, il savait que nos terres seraient envahies. C'est pour cela qu'ils construisirent ces ruines, pour montrer le chemin et se rappeler l'histoire des Guarani. Les jésuites habitaient ces lieux et les Guarani aux alentours ; c'est pour cela que partout où il y a ces ruines, l'histoire guarani existe même si on ne parle plus du peuple Guarani. C'est ainsi que depuis toujours *Nhanderu Mirim* suivait *ayvu marangatu*, la bonne parole de notre Dieu. *Kesuita* était alors en vérité un Guarani parce qu'il était *opygua*, un prêtre [chamane]. C'est lui qui détermine ce que nous allons manger, comment nous allons suivre notre système. C'est lui notre maître ; il sait et entend tout. Il connaît la langue des autres Indiens, du Blanc, il sait même parler avec le maître du jaguar, du serpent, avec tout le monde. Il possède beaucoup de pouvoir. Le *Kesuita* était alors très riche, tout ce qu'il possédait était en or ; c'est *Nhanderu* qui le lui donna. Lors de son départ, il enterra tout dans les ruines. Le *jurua* était alors venu et s'est approprié l'or, mais il en reste encore beaucoup parce qu'il est difficile à extraire. Seuls les Guarani *Kesuita* savent parce que c'est *Nhanderu* qui leur enseigna. Le Blanc est jaloux et affirme que le *Kesuita* n'est pas Indien, qu'il est *jurua*, bien qu'il soit *Nhanderu Mirim*, un des nôtres. Il est un maître qui nous enseigne comment faire les choses. *Nhanderu* enseigna aussi des choses aux Blancs : l'automobile, l'avion, le bateau. Il ne les enseigna pas aux Guarani afin que nous puissions vivre tranquilles. Il nous laissa pauvres pour que nous vivions heureux dans la forêt. Le *jurua* ne sait pas que c'est *Nhanderu* qui lui a tout donné. Il ne sait pas que Jésus-Christ est *Tupã*, qui est également le fils de *Nhanderu Tenodegua*. Le Blanc ne sait donc vraiment rien !

Comme nous l'avons vu ci-dessus, les Mbya relient ces récits avec d'autres récits, tels que l'histoire de *Kunham Kandire*, une chamane mbya bien connue, avec les mythes des frères en associant également le *Kesuita* avec les chamanes ou les « élus de *Kuaray* ». Faisant ainsi spécifiquement une analogie avec l'épisode au cours duquel *Kuaray* tente de ressusciter *Nhandecy*, Luiz Karai raconte :

Quand elle fut très vieille, *Kunham Kandire* ne pouvait plus marcher, ni même bouger mais elle parlait. Elle avait deux enfants qui l'aidaient et s'occupaient d'elle. Tous les matins, ils lui demandaient de quoi elle avait rêvé. Un jour, elle raconta qu'elle avait rêvé que Dieu lui avait dit de laver tout le *oka*, le patio de réunion de la communauté, de faire plusieurs flèches et de les planter autour du *oka*. Ils firent tout ce que demanda *Nhanderu*. Ensuite, ils prièrent beaucoup, jusqu'au jour où *Nhanderu* emmena tout l'*oka* à *Yvy mara ey*. Sa chair resta sur terre, mais Dieu emmena ses os et ceux des enfants.

Outre le fait de symboliser métaphoriquement ceux qui réussirent à atteindre *Yvy mara ey* en passant par les états d'*aguidje* et *kandire*, *Nhanderu Mirim* dénote également le personnage de « *Karai* qui chemine » qui est mentionné dans la littérature historique par des auteurs comme Montoya (1639), Métraux (1979), H. Clastres (1975) et d'autres. Timóteo Karai Mirim affirme :

Il voyage beaucoup pour visiter les communautés des Guarani ; il continue jusqu'à *Yvy mara ey*. C'est pour cela que toutes ces ruines existent aujourd'hui, c'est *Nhanderu Mirim* qui les a faites. Cette ruine est l'*opy* de l'ancienne *tekoa* du Guarani. Il y avait alors beaucoup d'Indiens, plus de mille. Tout s'acheva alors, il ne reste plus rien ; l'*opy* n'existe plus parce que le *Kesuita* emmena avec lui toute la communauté jusqu'à la terre qui est située de l'autre côté de la mer. Il laissa seulement ses *sondaro* [soldats] pour s'occuper des ruines.

Lorsque nous avons montré à Timóteo Karai Mirim des photographies des Missions jésuites de Santo Inácio et de São Miguel (Rio Grande do Sul) et de l'église d'Itanhaém, élevée sur les ruines de l'antique église du Carmo, datée de 1533, il déclara :

Maintenant le *Kesuita* détruit les ruines. C'est pour qu'elles ne soient plus reconnues qu'il met du ciment. Il change tout pour punir les Guarani. Maintenant c'est aussi le *jurua* qui fait cela, qui recouvre tout de ciment pour nous tromper. Anciennement, il y avait beaucoup de ruines, même dans les communautés éloignées, ce n'était pas comme aujourd'hui. Aujourd'hui tout est en train de disparaître. Le Blanc s'approprie tout, mais *Nhanderu* a de la peine et nous aide. Pour nous aider, il envoie les *Yvyraidja* qui sont nos officiants, et les *Nhanderu Mirim* qui sont les *sondaro* de Dieu. La ruine est comme un document, elle est la preuve qui montre tout ce qui appartenait aux Guarani. C'est pour cela que *Nhanderu Tenondegua* envoya les *Nhanderu Mirim* faire les ruines, pour nous indiquer le chemin, parce qu'il nous aime beaucoup. Dans le récit *Nhande rekoram idjypy*, *Kuaray* chemina le long du *tapepoku*, qui est le chemin des Guarani, jusqu'au bord de la mer et ensuite il alla à *Yvy mara ey*, la maison de son père. Ainsi nous aussi sommes venus près de la mer pour connaître la terre qui nous appartenait anciennement.

Au moment où Timóteo Karai Mirim prononça ces paroles une rafale de vent nous atteignit. Ce dernier et le groupe mbya présents commentèrent : « *Tupã* montre que le *Kesuita* est ici en ce moment même. En prononçant son nom, nous venons de l'appeler. » En voulant justifier leurs constants déplacements de population, nos collaborateurs font toujours référence aux mythes. Dans cet exercice théorique, nous avons observé que l'existence de *Nhanderu Mirim*, ainsi que les effets de ses actes, sont considérés comme des vérités incontestables par les Guarani-Mbya. Reliant la mobilité guarani, le mythe et les chemins du *tapepuku*, Timóteo Karai Mirim explique :

Chaque 15 janvier, les *Nhanderu Mirim* passent par le chemin situé ici devant ma maison à la recherche de lieux où existent des ruines, mais personne ne peut les voir ! C'est très difficile de les voir, mais tout le monde sait que c'est ainsi et personne ne doute. Lorsqu'un Guarani arrive à voir, il ne reste pas en ce monde parce que le *Kesuita* l'emmène. J'ai moi-même connu ceux qui sont partis. C'est aussi l'*opygua* du village, qui prie toujours *Kuaray*. *Tupã*, *Karai*, lui aussi se déplace en tout lieu ; il visite les ruines en nous montrant le bon chemin par lequel est passé *Kuaray*. C'est par ici que va le *Kesuita*. Ils sont encore les mêmes aujourd'hui alors les Guarani vont par ces chemins pour obtenir la connaissance. J'ai moi-même été plusieurs fois jusqu'à l'Espírito Santo pour recevoir les enseignements d'une aînée qui habite là-bas qui aujourd'hui est *Nhanderu Mirim*. C'est la coutume que *Kuaray* enseigna à notre peuple : toujours demander conseil aux plus âgés. Moi-même, j'ai beaucoup appris avec ma grand-mère Alexandra et mon père Florêncio Oliveira. L'*opyguaguarani* la plus âgée est Kereta Vogado de Guaraqueçaba, à Paranaguá, qui est ma grande tante. Elle est très vieille, elle est la fille de Cetentini Vogado qui était le plus grand *opygua* de la région. Elle a enseigné à plusieurs autres *opygua*. Lorsqu'elle mourut, elle ne demeura pas ici sur terre. Elle fut enterrée et trois mois plus tard *Nhanderu Mirim* emporta ses os à l'*Yvy dju*. Elle laisse seulement un os et du sang ici sur terre. Ce fut la même chose avec son père qui était aussi un *sondaro* de Dieu. Le *Kesuita* est notre frère guarani. Il est le *sondaro* qui ne reste pas sur terre et va directement à *Yvy mara ey*. Mais après ils reviennent, ils sont le *Kesuita*, les *opygua* les plus forts. C'est pour cela que nous prions encore pour eux. Le *jurua* les nomme jésuites, mais pour nous ils sont *Nhanderu Mirim*. Ils le nomment « Santo Inácio » mais son véritable nom est « *Karai Inácio* ».

Le mythe et l'histoire

Pour justifier les déplacements de population, par exemple, celui dirigé par Tchejary Maria Tataty, une chamane bien connue du village de Boa Esperança (Espírito Santo) qui conduisit son groupe du sud du Brésil jusqu'à la région septentrionale du territoire guaraniau bord de la mer, les Guarani-Mbya faisaient fréquemment référence à leurs mythes. Selon Timóteo Karai Mirim :

Quand l'opygua va à un village distant ou à *Yvy mara ey*, nous disons : « *poata'à apu edja tapedja tataipy rupa* », ce qui dans notre langue veut dire « il va à la maison de Dieu ». Dans un autre monde, à *Yvy dju*, il existe une forêt qui se nomme *Ka'aguy mirim*. Quand nos premiers frères *Nhanderu Mirim* vinrent de *Yvy mbyté*, du centre du monde qui est situé au Paraguay, ils traversèrent cette forêt pour arriver ici sur le littoral en empruntant le *Tapepo'i* (ou *tapepuku*) qui est le chemin que *Kuaray Santo*, le jeune couple, *Kuaray* et *Jechuka* et sa fille, *Aurora Carvalho*, vint jusqu'au littoral pour *aguidje mboaè*, c'est-à-dire « devenir parfaits ». Le Guarani dit cela quand il va traverser la mer et que *Nhanderu Tenondega* l'emmène à *Yvy dju*.

Presque tous les Mbya du littoral connaissent bien l'histoire de la chamane Tchejary Maria Tataty. Cette aînée mbya est venue du Rio Grande do Sulet guida sa famille jusqu'au nord de l'Espírito Santo. Tous nos collaborateurs affirment qu'après sa mort, Maria devint *Nhanderu Mirim* : « parce qu'elle était enchantée, un jour, dans un éclair, *Tupã* retira ses ossements de la tombe et l'emmena à *Yvy dju* ». Les Mbya affirment que lorsqu'ils effectuent le culte des os d'un mort, ceux-ci deviennent « enchantés ». Ces êtres particuliers commencent alors à occuper un espace sacré ou enchanté qui, selon les Mbya, est semblable à un village où les *Kandire* ou « êtres immortels » peuvent manger seulement des aliments spéciaux inépuisables, où « tout brille comme l'or » (la particule *dju* peut aussi signifier la couleur jaune-or).

Nous avons vu ci-dessus que les Mbya associent certains accidents géographiques (comme certaines élévations, chutes, îles, etc.) à des espaces « enchantés », où le *Kesuita* serait passé en chemin vers *Yvy mara ey*, où les Blancs n'auraient pas accès. Ils affirment également que certains édifices de pierres, comme des églises ou même d'anciens musées, indiquent également le passage de *Nhanderu Mirim*, dont les actes sont considérés comme un glossaire de directives pour leur peuple. Une des filles de Tchejary Maria Tataty explique le voyage réalisé par sa mère :

Nhanderu Tenondegua révéla en rêve à ma mère que là-bas, il y avait un *tava* [petit établissement], une ancienne église. Ce lieu était la terre promise où avaient jadis habité les Guarani. Là, il y avait une petite église de pierre (et non de paille) au-dessus de laquelle un prêtre a ensuite érigé une autre église. Cette *tava* était faite d'une pierre tellement grande que le peuple n'arrivait pas à la soulever. Seul *Nhanderu* y arrivait. Partout où il y a des Guarani, de telles constructions de pierre existent. *Nhanderu* nous montre les ruines où habitaient les Guarani. C'est pour cela que nous voulons toujours nous installer où existent les ruines d'un *tava*.

Pour les Mbya, ces ruines sont des documents concrets qui prouvent la vérité des mythes et orientent ceux qui croient en eux. Les Mbya suivent les chemins sur lesquels circulèrent leurs ancêtres et cherchent à s'établir à proximité

de ces lieux familiers. Ceux qui respectent les principes du *teko* et s'adonnent à des exercices spirituels avec comme objectif de devenir « enchantés » peuvent atteindre la Terre sans Mal qui, pour les Guarani-Mbya, selon Tchejary Maria Tataty, « est un lieu enchanté où il y a toujours des éclairs. Dans ces derniers, il y a des Guarani enchantés. Durant l'été, il y a toujours des éclairs sur la terre. Quand quelqu'un réussit à passer toutes les épreuves, il peut alors devenir enchanté ». De plus, selon les règles du groupe, si un chamane échoue, c'est-à-dire, s'il n'atteint pas *Yvy mara ey*, le village entrera en crise, la situation démontrant que les principes du *teko* ne sont pas respectés. Le chamane devra alors abandonner sa communauté et chercher un autre chemin pour « devenir enchanté ». À ce sujet, l'Indien guarani-mbya Leonardo Gonçalves, 34 ans, de la communauté de Massiambu (Santa Catarina), né à Boa Esperança (nord de l'Espírito Santo) affirme : « Après le départ de l'*opygua* pour *Yvy mara ey*, l'*opy* se transforme en pierre. » C'est le moment où les « élus » se trouvent tout près de la Terre sans Mal et « que le monde commence à changer pour eux ».

Constatant les effets de leurs actes (en lien avec les ruines, les chemins, etc.), les Guarani-Mbya considèrent la vérité des mythes et l'existence de *Nhanderu Mirim* comme étant incontestables. Se référant au *Kesuita*, Luiz Karai explique :

Dès qu'il commence à revivre, ils vont directement à *Yvy mara ey*, c'est toujours ainsi. De là, ils surveillent les Mbya. C'est pour cela que nous disons qu'ils deviennent *Nhanderu Mirim*. Si les Guarani continuent à vivre encore sur cette terre, c'est seulement à cause de ces *Kesuita*. C'est pour cela que tous les membres de la communauté, même ceux des villages éloignés, s'ils sont de véritables Mbya, pensent et vivent de la même manière, croient aux mêmes choses.

Lorsqu'il fut interrogé au sujet de la croyance à *Nhanderu Mirim*, Luiz Karai répondit :

Avec vous, les Blancs, c'est toujours ainsi ! C'est pour cela que nous ne disons rien à personne ! Vous doutez toujours de ce qui ne vient pas de vous-mêmes et demandez : « Vous avez vu ceci ou cela ? » C'est toujours ainsi ! L'Indien doit alors tout expliquer, dire qu'il n'a pas vu, mais que son grand-père, son père, sa mère ont déjà vu, mais pas lui. Ici, il y a plusieurs aînés qui ont déjà vu, alors tout le monde croit en *Nhanderu Mirim*. Pourquoi douterai-je ? ! Mais vous ne croyez pas, alors je pense et demande : « Et vous ? Avez-vous déjà vu Jésus, l'avez-vous vu ressusciter ? » Jamais ! Mais vous croyez tout de même en lui. Vous ne croyez pas les Indiens parce que vous ne vivez pas avec nous, ne pensez pas comme nous. Je ne comprends pas les Blancs !

Le *Kesuita* et ses actions peuvent être vus ici comme des « propositions axiomatiques non démontrables », similaires au « synthétique a priori kantien »

(Litaiff 1999). Comme le signale Luiz Karai : « bien que presque personne ne l'ait vu, tous croient en *Nhanderu Mirim* ». Si nous considérons qu'au sein d'une société, nous sommes en relation propositionnelle les uns avec les autres, les Guarani-Mbya négocient le sens du mythe dans un contexte de justification dans le but de convaincre les participants et d'unifier leurs pratiques. Logiquement, ce ne sont pas les aspects structuraux ou l'armature du mythe (au sens de Lévi-Strauss, 1958), qu'ils questionnent, mais d'abord le message et le code, qui sont nécessairement immanents au contexte. Dans leurs discours, les Mbya établissent, par exemple, à quel type d'animal le mythe se réfère, ainsi que la façon dont *Kuaray* et *Jacy* pratiquent leurs actes.

Les Mbya se réfèrent à leurs dieux de la même façon qu'aux astres célestes, comme étant « ceux situés là-haut ». Ils utilisent fréquemment cette expression pour indiquer la direction où est situé le soleil à ce moment. Selon les Guarani-Mbya, le soleil serait la lumière d'un train qui, conduit par *Kuaray*, circule dans le ciel du matin au soir, d'est en ouest, en transportant d'autres dieux. Ils affirment que durant le jour : *Kuaray* transporte *Karai* jusqu'à l'ouest, la demeure de *Tupã*. À l'aube, accompagné de *Jakaira*, *Kuaray* se rend à la maison de *Karai*, située à l'est, en voyageant de l'autre côté de la terre. Mais, tard dans la nuit, ils se reposent et *Jacy*, la lune, va passer et va s'amuser. Le jour suivant, tout recommence à nouveau. Luiz Karai signale également que : « C'est pour cela que quand on prie la nuit, il ne faut pas dire *Kuaray* mais *Nhanderu* qui est le même dieu. Nous utilisons cet autre nom seulement pour lui parler la nuit, parce que c'est plus respectueux et même la nuit *Kuaray* ne s'arrête jamais. Il n'est pas comme *Jacy* qui n'apparaît pas le jour. Pourtant, il est courant de voir *Jacy* le jour mais pas le soleil la nuit ».

À ce sujet, Luiz Karai affirme : « mon grand-père disait que le soleil est comme une lanterne, grâce à cette lumière, *Kuaray* peut circuler sur toute la terre, sans elle les autres dieux n'atteindraient pas *Yvy dju* et tout disparaîtrait ». Pour les Mbya, l'inertie signifie la mort puisqu'elle implique être dans un monde socialement et cosmologiquement corrompu.

En ce qui concerne leur cosmologie, selon les Mbya, *Yvy mara ey* est située à l'*Yvy mbyte*, c'est-à-dire, au centre du ciel. Néanmoins, elle peut aussi être située à l'orient, « du côté d'où vient *Kuaray* », ou « la maison de *Nhanderu Tenondegua*, le père de *Kuaray* ». Lorsque nous avons interrogé une vieille chamane (qui a refusé d'être identifiée ici) au sujet de la localisation exacte de la maison de *Nhanderu*, elle répondit : « Vous ne comprenez pas parce que vous oubliez que, parce que la terre est ronde, *Yvy mara ey* est située autour d'elle ! Alors, la maison de *Nhanderu* est tout, tous les côtés de la terre. » Après avoir entendu cette explication, Timóteo Karai Mirim ajouta :

Toute la terre est une île, le Brésil, le Paraguay, l'Argentine, le Pérou, parce que tout est entouré par la mer. *Tupã* est situé à l'ouest, *Karay* à l'est, au centre il y a une ligne qui vient du ciel et va jusqu'au sol, divisant tout au centre. *Nhanderu Mirim* vient du Paraguay, qui est la maison de *Tupã*, et il va jusqu'au côté où réside *Karai*. Ce dernier reste là jour et nuit pour surveiller la mer parce que s'il ne la surveillait pas, la mer envahirait la terre et alors toute la ville serait sous la mer et tout disparaîtrait.

La cosmovision mbya est cyclique et établit une correspondance entre temps et espace qui apparaît clairement dans les histoires concernant le *Kesuita*. Ces récits pourraient également être classés en tant que « mythe du mythe » (Lévi-Strauss 1964 : 322) qui consiste en une explication du mythe produite par les individus à partir de la transformation d'autres mythes. Dans le cas de *Nhanderu Mirim*, cet autre mythe serait le Cycle des Frères. Pour les Mbya, ces mythes sont conçus en tant que connaissances pratiques et associés aux déplacements des populations guarani-mbya. Une relation indirecte ou même directe entre les instances mythiques et pratiques peut être démontrée à travers la constatation des transformations ou adaptations du mythe réalisées par les membres d'une communauté, toujours à partir du contexte historique et social. Cela signifie qu'au niveau communicationnel, les Guarani d'un village déterminé, à travers un processus de négociation, cherchent à atteindre un consensus au sujet de la signification du mythe. Selon Pierre Bourdieu (1994 : 54), les croyances collectives sont fondées sur des habitudes humaines (*teko*, pour les Guarani), pouvant être génératrices de l'action.

Mythe et pratique : conclusion

D'après la mythologie cosmologique mbya écrite par Cadogan (1946), les deux noms guarani pour le soleil, *Kuaray* ou *Namandu*, peuvent selon Montoya (1985 : 183) être traduits par « foule en cercle », car *nama*, signifie « cercle » et *ndu* « foule ». Les chamanes croient qu'après être né à l'est et s'être couché à l'ouest, « *Kuaray* revient par son chemin » ou « *Nhamandu* revient sur ses pas ». Donc, les Guarani, plus spécifiquement les Mbya, sont une « foule circulante ». La terre et la territorialité sont donc des conditions nécessaires pour la préservation de *teko*, car « sans *tekoa* il n'y a pas de *teko* » (Melià 1990 : 155). Actuellement, le déséquilibre écologique et les problèmes économiques (comme la faim et la manque de terres) sont deux des causes empiriques qui entraînent les migrations. Les Mbya actuels démontrent une magnifique capacité de recréer des espaces écologiques qui ressemblent beaucoup aux anciens *tekoa*. Si l'on suit Melià (1990 : 156), on conclut que les déplacements à la recherche de la Terre sans Mal ont pour objectif de trouver un territoire concret et, en même temps, une terre idéale dans un monde autre, car une hypothèse n'exclut pas

l'autre. Selon nous, pour mieux comprendre les déplacements guarani, on doit également les analyser à travers la perspective historique et à travers celle des mythes, considérant ces derniers pas uniquement sous une optique religieuse, mais surtout en tant que source idéologique d'orientations pour des pratiques soutenues par l'univers communicationnel de cette société.

Une des caractéristiques les plus importantes du discours mbya est le désir d'aller au-delà de la condition humaine. Dans le but de rompre la limite qui sépare les hommes des dieux, en se détachant de la condition humaine par le haut en direction d'*Yvymara ey*, les Mbya évoquent une double éthique. La première concerne l'homme ordinaire ; l'autre éthique est celle des chamanes et des religieux qui recherchent par l'ascèse le moyen de rendre leur corps léger, comme le colibri sacré qui, dans le mythe cosmogonique, alimente *Nhanderu Tenondegua* avec le nectar du Paradis, le transformant ainsi en *aguydje-kandire*, « parfait et immortel ». La cosmologie guarani-mbya place l'humain non seulement entre l'animal et la divinité, mais d'une façon précaire et instable, comme un moment qui doit être dépassé, la culture étant un point de passage, un lieu équivoque et ambivalent. Pour les Mbya, la figure du *Kesuita* signifie la possibilité de transcendance de la condition humaine. Finalement, nous avons vu que pour les Mbya l'inertie signifie la mort, la régression à la nature et un monde corrompu (Lévi-Strauss : 1968). Par conséquent, la nature signifie ce qui est statique, mort ; la culture, quant à elle, est le mouvement, mais aussi l'instabilité, l'incertitude. Ainsi, la condition humaine est pure possibilité puisqu'elle peut mener à la vie éternelle ou à la mort. La triade *aguydje-kandire-Yvy mara ey* (la perfection, l'immortalité et la plénitude) est catalysée par la fonction du *Kesuita*, les danseurs-chanteurs aux corps légers comme un colibri.

Bibliographie :

BARBOSA, Pablo A. (En)quête de la Terre sans mal, histoire et migration d'un mythe, thèse de doctorat, Paris, EHESS, 2014.

BOURDIEU, Pierre. *Raisons Pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris, Éditions du Seuil, 1994.

CADOGAN, León. "Las Tradiciones Religiosas de los Mbya-guarani del Guaira" in *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*. VII – 1, Asunción, 1946.

CADOGAN, León. "La Encarnación y la Concepción, la Muerte y la Resurrección en la Poesía Sagrada Mbya-guarani" in *Revista do Museu Paulista*. Nova Série IV, São Paulo, 1950.

CADOGAN, León. "Ayvy-Rapyta (fundamentos da linguagem humana)" in *Revista do Museu Antropológico*, vol. 1 e vol. 2., São Paulo, 1953.

CADOGAN, León. “*Las reducciones del Taruna y la destrucción de la organización social de los Mbya-guarani del Guaira (Ka'ýguá o Montesés)*” in *Estudios antropológicos*. Publicados por Manuel Gamio, México, 1956.

CADOGAN, León. *Diccionario Mbya-Guarani*. Cartellano, Asunción, Ed. CEADUC/CEPAG, 1992.

CLASTRES, Hélène. *La terre sans mal, le prophétisme tupi-guarani*. Paris, Éditions du Seuil, 1975.

CLASTRES, Pierre. *Le grand parler, mythes et chants sacrés des indiens Guarani*. Paris, Les Éditions du Seuil, 1974.

COMBÈS, Isabelle. “De los Candires a Kandire: La invención de un mito chiriguano”, *Journal de la société des Américanistes*, 2006, p. 137-163.

CRÉPEAU, Robert R. « Mobilité économique et sédentarité en Amazonie » en *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXVIII, n° 4. Québec, UM, 1993.

FAUSTO, Carlos. “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)”. *Mana* [online]. 2005, vol. 11, n. 2, p. 385-418.

Disponible sur http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000200003&lng=en&nrm=iso. ISSN 1678-4944. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132005000200003>. Consulté le 19 octobre 2016.

KERN, Arno A. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre, Ed. Mercado Aberto, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris, Librairie Plon, 1958.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris, Librairie Plon, 1962.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques I. Le Cru et le cuit*. Paris, Librairie Plon, 1964.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques III. L'origine des manières de table*. Paris, Librairie Plon, 1968.

LITAIF, Aldo. *Representações étnicas dos Mbya-guarani do Rio de Janeiro*. Florianópolis, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 1991.

LITAIF, Aldo. « *Les Fils du Soleil : mythe et pratique des Indiens Mbya-guarani du littoral du Brésil* ». Thèse soutenue au Département d'Anthropologie de l'Université de Montréal, Montréal, 1999.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS I. *Jesuítas e Bandeirantes no Guaíra (1549-1640)*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951.

MELIÀ, Bartomeu. “O Guarani reduzido” in *Das reduções latino-americanas às lutas atuais*. São Paulo, Edições Paulinas, 1982.

MELIÀ, Bartomeu. *O Guarani, uma bibliografia etnográfica*. Santo Ângelo, FUNDAMES/FISA, 1987.

MELIÀ, Bartomeu. “A Terra sem Mal dos Guarani, economia e profecia” in *Revista de Antropologia*, vol. 33, São Paulo, Edusp, 1990.

MELIÀ, Bartomeu. *El Guarani: Experiencia Religiosa*. Biblioteca Paraguaya de Antropologia. Vol. XIII, Asunción, CEADUC/CEPAG, 1991.

MÊTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambá*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, Brasileira, 1979.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Arte, vocabulario, tesoro y catecismo de la Lengua Gvarani*. Julio Platzmann, B.G. Teubner, Leipzig, 1876 (1639).

MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual*. Porto Alegre, Martins Livreiro Editor, 1985.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapokuva-guarani*. São Paulo, Hucitec, 1987 [1914].

POMPA, Christina. *O profetismo Tupi-Guarani: a construção de um objeto antropológico*. *Revista de Indias*, São Paulo, Revista de Indias, 2004, vol. LXIV, n° 230, 2004.

RIBEIRO, Darcy. *Ensaio Insólitos*. Porto Alegre, L&PM. Editores, 1979.

SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo, Edusp, 1974.

SCHADEN, Egon. *A Mitologia Heróica de tribos indígenas brasileiras*. São Paulo, Edusp, 1989.

Aldo Litaiff : Doctorat en Anthropologie Culturelle à l'Université de Montréal, Canada (1999), Post-doctorat à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, France (2005), Master en Sciences Sociales à l'Université Fédérale de Santa Catarina (1991) et Licence en Philosophie à l'Université Fédérale de Santa Catarina (1986). Maître de Conférences dans la Licence d'Enseignement Interculturel aux Autochtones dans le Département d'Histoire et chercheur au Centre d'Études de l'Anthropologie des Peuples Autochtones, du Département d'Anthropologie (UFSC). Recherche en Anthropologie et en Philosophie sur des études inter-ethniques, Ethnologie guarani, mythologie guarani, Théorie Anthropologique, épistémologie, philosophie du langage et de la sémiotique.

Résumé : À partir de données ethnographiques récoltées spécifiquement dans l'ensemble des communautés mbya-guarani du Brésil, d'informations historiques, de la mythologie et d'une analyse de la mobilité guarani, l'objectif de cet article est de montrer comment les mythes peuvent justifier et orienter les pratiques sociales et individuelles. J'entends démontrer que la figure *Kesuita* ou *Nhanderu Mirim* peut être vue comme une forme de réappropriation par les Guarani de leur histoire, fortement marquée par la violence du processus colonial et qu'elle constitue une synthèse entre le héros mythique *Kuaray* et les prêtres jésuites des Missions. À partir d'une analyse contextuelle, le concept de *Yvy dju*, la « Terre sacrée », également nommée *Yvy mara ey* ou la « Terre sans mal », un paradis située de l'autre côté de l'océan Atlantique, ainsi comme le discours sur la tradition, constituent un corpus de notions issues de la mythologie guarani et une théorie autochtone du contact.

Mots-clés: Indiens, Guarani, Mbya, mythologie, mobilité.

Aldo Litaiff: PhD in Cultural Anthropology at the Université de Montréal, Canada (1999), Post-doctorate at Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, France (2005), Master of Social Sciences with a major in anthropology at the Federal University of Santa Catarina (1991) and Graduate in Philosophy at the Federal University of Santa Catarina (1986). Currently Professor of Intercultural Indigenous Degree in the Department of History and Studies Center of Anthropology of Indigenous Peoples,

Department of Anthropology, both located in the Center of Philosophy and Humanities of the Universidade Federal de Santa Catarina. Has experience in Anthropology and Philosophy, with emphasis on inter-ethnic studies, Ethnology Guarani, Guarani mythology, Anthropological Theory, Epistemology, Philosophy of Language and Semiotics.

Abstract: Based on ethnographic data collected specifically among mbya-guarani communities in Brazil, with historical and mythological information, and an analysis of the mobility of the Guarani, the goal of this paper is to show how myths can justify and guide social and individual practices. I show that the figure of the *Kesuita* or *Nhanderu Mirim* can be seen as a way of reappropriation by the Guarani of their history, much marked by the violent process of colonization, and that it constitutes a synthesis of the mythical hero *Kuaray* and the Jesuit priests of the Missions. From the point of view of a contextual analysis, the concept of *Yvy dju*, or "Sacred Land", also called *Yvy mara ey*, or "Land with No Evil", a paradise situated across the Atlantic Ocean, as well as the discourse on a tradition, they constitute a corpus of notions originating from the guarani mythology and from an autochthonous theory of contact.

Key words: Indians, Guarani, Mbya, mythology, mobility.

Schéma Cosmologique Guarani-Mbya