Taperekue ou abandonner sa demeure. Une population rurale guaranophone du Paraguay

Capucine Boidin

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/2970>
DOI : 10.4000/jsa.2970
ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 5 décembre 2005
Pagination : 51-82
ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Capucine Boidin, « *Taperekue* ou abandonner sa demeure. Une population rurale guaranophone du Paraguay », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 91-2 | 2005, mis en ligne le 10 juin 2010, consulté le 04 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/2970> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.2970>

TAPEREKUE OU ABANDONNER SA DEMEURE. UNE POPULATION RURALE GUARANOPHONE DU PARAGUAY

Capucine BOIDIN *

Depuis les années 1940, la grande mobilité géographique des populations rurales paraguayennes a suscité l'attention des chercheurs tant elle paraissait contradictoire avec l'idée traditionnelle d'un paysannat attaché à ses terres et terroirs. Elle a fait l'objet de débats passionnés entre ethnologues qui se demandaient s'il ne fallait pas y voir une « survivance » de l'*ethos* nomade des Tupi Guarani préhispaniques. Nous proposons de décaler le débat pour l'inscrire dans un ensemble plus vaste : les rapports que les populations entretiennent à leur habitat au quotidien et dans une problématique différente, celle du métissage. Après avoir montré que la mobilité est perçue comme un signe et une source de richesse et de santé, nous analyserons comment et pourquoi les maisons sont régulièrement abandonnées. Il apparaîtra alors que cette pratique est liée aux rites funéraires et que, d'une manière générale, il convient d'abandonner les maisons des morts. Ce faisant, nous montrerons que les maisons sont conçues comme des lieux transitoires en perpétuel devenir où le passé est sans cesse effacé, laissant place à des lieux renouvelés. [Mots clés : Paraguay, langue guarani, population rurale, mobilité, espace-temps domestique, rites funéraires.]

Taperekue or abandoned houses among rural and guarani speaking population of Paraguay. Since 1940, the important mobility of the rural population in Paraguay struck investigators, for it contrasts with the traditional image of rooted communities rural villages are supposed to be. Some ethnologists asked if it would not be there a survival of tupi-guarani nomadism, without trying to answer. Our observations propose to think mobility of these people within their general relation with their dwelling in their everyday life and with the general problem of interbreeding. It appears that the abandonment of houses is linked with funeral rituals : houses seem to be lived as transitional places. Past is not to be remembered but to be erased in order to enable spatial regeneration. [Key words : Paraguay, Guarani, peasants, mobility, domestic space and time, funeral rituals.]

* Chargée de cours de guarani à l'INALCO, associée au CERMA, ATER à l'université Charles-de-Gaulle – Lille 3, domaine universitaire du « Pont de Bois », rue du Barreau, BP 60149, 59653 Villeneuve d'Ascq cedex [cboidin@hotmail.com].

Journal de la Société des Américanistes, 2005, 91-2, pp. 51-82. © Société des Américanistes.

Taperekue o las casas abandonadas por la población rural guarani-hablante del Paraguay. Desde los años 1940, la gran movilidad geográfica de la población rural paraguaya llama la atención de los investigadores por parecer contradictoria con la idea tradicional de un campesinado apegado a su terreno. Surgieron debates apasionados entre etnólogos quienes se preguntaron si no era una supervivencia del étnos nómada de los tupi-guaraníes prehispánicos. Proponemos observaciones etnográficas enfocando el debate en un marco más amplio (es decir el conjunto de las relaciones que la población mantiene con su casa) y en una problemática diferente : la del mestizaje. Veremos en primer lugar que de manera clásica la movilidad es percibida como una señal y una fuente de riqueza y de salud. Después, al mirar porqué y cómo se abandonan las casas descubriremos que esta práctica está íntimamente vinculada con la muerte de su amo. Poco a poco aparece que las casas son concebidas como lugares transitorios, cuya historia pasada el tiempo debe borrar, abriendo la posibilidad de que los sitios se renovaran. [Palabras claves : Paraguay, guaraní, población rural, movilidad, espacio-tiempo doméstico, rituales funerarios.]

*Intimately linked both physically and conceptually,
the body and the house are the loci
for dense webs of signification and affect
and serve as basic cognitive models used to structure,
think and experience the world. (Carsten et Hugh-Jones 1995, p. 3)*

Taperekue, tel est le nom donné par les populations rurales guaranophones du Paraguay aux maisons abandonnées depuis plusieurs années. *Tape-re-kue* veut dire littéralement « ce qui fut en travers du chemin » ou bien « ce qui fut un ancien chemin ». *Tape* est un lexème à tendance nominale et verbale¹ qui désigne un chemin. Le morphème *-re* peut être une postposition de lieu : « en travers » ou de temps : « ancien ». C'est pourquoi *tapere* peut se traduire par « ancien chemin » ou bien par « en travers du chemin ». Le morphème *-kue* est, entre autres, une postposition équivalente à notre préfixe français *ex*, comme dans notre expression *ex-femme* (Pottier 1961). En guaraní, *-kue* « ce qui était mais n'est plus » – qui s'applique autant à des substantifs qu'à des verbes – qualifie ici « ce qui était en travers du chemin et n'est plus ». Mais pourquoi les maisons abandonnées sont-elles comprises en référence aux chemins ?

Pour mieux le comprendre, nous proposons d'explorer les rapports qu'entretiennent les populations rurales guaranophones du sud du Paraguay (région de Misiones) avec leur habitat. À cet égard, ce ne sont pas les rites de fondation qui nous en donnent la clé, mais les pratiques liées à leur abandon. Ce faisant, nous montrerons que les maisons ne se conçoivent pas comme des points ancrés au sol servant de supports à la mémoire, mais comme des lieux transitoires en perpétuel devenir où le passé est sans cesse effacé. Cette étude s'inscrit dans le renouvellement

ment des anthropologies sur l'espace, le temps et l'habitat. Jusque-là axée sur les liens entre les catégories de l'entendement spatio-temporel et l'organisation de la société – « l'espace, l'étendue, le territoire relèvent d'une sémantique qui révèle le social et nous est révélée par lui » (Cadoret 1992, p. 235. Voir aussi Gell 1992 ; Levy et Segaud 1983) –, la réflexion de ces dernières années se tourne davantage vers les connexions qui existent entre les notions spatio-temporelles, la symbolique du corps et la société. Lévi-Strauss organisait sa réflexion sur les sociétés à maison en les reliant au système de parenté et à l'économie. Bourdieu (1980) interprétait les maisons comme si elles étaient des livres dans lesquels s'inscrivaient la vision et la structure d'une société et du monde. Concrètement, elles étaient aussi pour lui les premiers agents de socialisation façonnant les habitus au gré des déplacements quotidiens. Carsten et Hugh-Jones (1995) proposent, quant à eux justement, d'analyser les relations entre les maisons, les corps et la société. Au vu du potentiel des études sur les maisons, il faut se demander pourquoi celles-ci restent finalement peu fréquentes. D'une certaine manière, à l'instar du corps, la maison est trop familière, même pour l'ethnologue qui, au départ pourtant, est dépaycé dans son intimité quotidienne. Elle n'est alors plus interrogée. Et ce n'est que dans des circonstances exceptionnelles que le questionnement peut ressurgir, comme lorsque les maisons sont abandonnées et détruites.

Sous-jacente à ces problématiques articulant économie, société, structures symboliques, maisons et corps se pose aussi la question du métissage. En effet, les populations rurales du Paraguay ne se revendiquent pas comme indiennes, mais se situent dans une filiation hispanique et s'affirment comme étant paraguayennes. De fait, leur vie quotidienne est pécunée de traditions coloniales hispaniques. Des traditions d'origine espagnole qui sont exprimées en guarani jopara, c'est-à-dire en guarani marqué par des interférences et des alternances avec l'espagnol paraguayen². Des traditions importées de la péninsule ibérique que les paysans n'hésitent pas à qualifier de guarani dès lors qu'elles leur apparaissent anciennes, comme par exemple les festivités liées à la Saint-Jean. Dans l'imaginaire rural paraguayen, langue et culture guarani ne riment ni avec « Indien », ni avec « préhispanique », mais avec « traditionnel et rural ». Cette attitude contraste avec des groupes qui se revendiquent explicitement comme Indiens et rejettent parfois toute forme de métissage, comme dans le cas des Aché, autrefois connus sous le nom de Guayaki. Au Paraguay, seulement 2 % de la population est classé sous l'étiquette de « groupes ethniques ». Parmi ceux-ci se trouvent en particulier des ethnies appartenant aux familles linguistiques tupi-guarani, comme les Ava Guarani, les Paï Tavyterã, les Mbya, etc. La distinction construite entre Paraguayens de langue guarani (90 % de la population, soit 50 % de bilingues et 40 % de monolingues³) et Guarani tribaux est autant pratiquée par les uns que par les autres. Les différences exprimées concernent surtout la religion (chrétiens/non-chrétiens), mais aussi le mode de vie (sédentaires/semi-nomades). Pourtant, malgré leur rejet de toute forme visible et identifiable « d'indianité » et

leur perception « désindianisée » de la langue et de la culture guarani, les populations rurales guaranophones présentent des pratiques familiales quotidiennes qui ne sont pas en rupture si totale avec celles desdits « Indiens » qu'on ne le pense généralement ⁴. L'enjeu de ces questions dépasse largement le cadre paraguayen. En effet, l'opposition entre des cultures perçues comme « pures » et « ahistoriques » et des sociétés « acculturées » et « historiques » est de plus en plus critiquée et remise en question (Gow 1991). La densité et la profondeur historiques ont largement été redonnées aux groupes ethniques, et ce, grâce à de nombreux travaux de déconstruction et recontextualisation. Il faut peut-être maintenant se donner les moyens de comprendre, comme le fait par exemple Gow, l'univers symbolique de ceux qui sont appelés « métis » ou « sang mêlé » ⁵.

DE LA MOBILITÉ DES HOMMES À LA MOBILITÉ DES MAISONS

Un couple d'ethnologues américains, Elman R. et Helen S. Service (1954), fut le premier à remarquer la grande mobilité de la population rurale du Paraguay. Ils établirent les points suivants. Les familles changent fréquemment de lieu de résidence ⁶. Par ces familles qui s'installent et déménagent régulièrement se créent un flux et un réseau de personnes entre les villages. Celles-ci manifestent une grande connaissance de la géographie ⁷ du pays. La similitude entre des villages, situés dans des régions pourtant éloignées entre elles, est frappante ⁸. Enfin, la mobilité réduit la parenté à un cercle étroit et contraint la population à dépendre de ses voisins davantage que de ses descendants (*ibid.*, p. 168). L'utilité de la parenté spirituelle ou *compadrazgo* serait également diminuée (*ibid.*, p. XIII). Nos observations vont dans le même sens. En effet, le couple des patrons est souvent choisi comme parrain de mariage, tandis qu'un couple de voisins, plus fortunés que soi, sera préféré pour le parrainage des enfants. Mais force est de constater que ces liens s'estompent facilement et fréquemment avec la mobilité des uns et des autres : les patrons de jeunesse le sont rarement pour toute une vie et le voisinage n'est pas totalement fixe. En réalité, la pratique quotidienne du *tupanoi* – bénédiction en signe de croix rapidement donnée à celui qui la demande en joignant les deux paumes de la main contre son cœur tout en inclinant légèrement la tête – est autant pratiquée par les parrains vis-à-vis de leurs filleuls que par les oncles et tantes envers leurs neveux et nièces ou par les grands-parents et les parents pour leurs descendants. Ce signe de respect et de salutation est automatiquement déclenché par le demandeur qui interpelle ses aînés d'un « *abuela* », « *maina* » ou « *paino* » (diminutifs des mots espagnols *madrina* et *padrino*, parrain et marraine), sur un ton plus ou moins insistant pour les rappeler à leurs devoirs de bénédiction. Certes, ces gestes quotidiens n'épuisent pas le sens de la parenté spirituelle, mais ils la situent dans le cadre plus général des relations qui se vivent tant que la proximité spatiale le permet.

La paysannerie des années 1940 au Paraguay présentait donc des traits inattendus aux yeux des anthropologues américains. Loin d'être fondée sur des relations étendues de parenté, elle apparaissait centrée sur la famille nucléaire, dispersée, ouverte et instable (Service et Service *op. cit.*, pp. 294-295). Ces caractéristiques sociologiques ne devaient rien à une quelconque essence guarani dont les auteurs ont montré qu'elle n'existait pas. Les Service furent les premiers à proposer de déconstruire ce mythe national guarani et nous suivons leur trace, avec un avantage supplémentaire : méconnaissant le guarani, ils ont travaillé dans une ville avec des informateurs hispanisants, tandis que nous avons réalisé un travail ethnographique en guarani dans des hameaux. Cela nous a permis d'approfondir ce qu'ils n'ont fait qu'observer : certes, la mobilité qu'ils ont pointée est avérée et elle dépend de conditions socio-économiques actuelles. Mais le sens qui est donné à cette pratique et la manière dont elle est vécue ne sont pas sans rappeler des pratiques similaires chez les groupes semi-nomades tupi-guarani actuels et passés.

La description des anthropologues américains fut contestée par un sociologue paraguayen, Ramiro Domínguez (1966). Ce dernier proposa de diviser la population rurale en deux groupes : des villages *Valle* (Vallée) sédentaires et des villages *Loma* (Colline) semi-nomades. Les villages mobiles seraient résiduels et liés à la culture sur brûlis. En effet, la culture sur brûlis appauvrit rapidement la terre⁹ (IBR 1998) et contribue à la mobilité géographique des familles qui recherchent des forêts à défricher. De fait, avec l'explosion démographique du Paraguay des années 1950, la pression sur la terre s'était considérablement accrue et l'un des axes de la politique agricole du général Alfredo Stroessner (1954-1989) fut la constitution de colonies agricoles conquises sur la forêt des régions nord et est du pays. La plupart des auteurs qui ont étudié cet aspect du problème (Galeano 1997 ; Palau et Heikel 1986 ; Palau 1995 ; Fogel 1982) ont donc insisté, et avec raison, sur les dimensions économiques, politiques et sociales des migrations des familles. En réalité, l'opposition dessinée par Ramiro Domínguez entre villages sédentaires et villages semi-nomades est assez obscure et ne correspond pas à nos observations. Elle répond probablement au désir de réfuter l'idée même que cette mobilité est importante. Une mobilité que cet auteur considère comme négative parce que « non civilisée ».

Ces premières études enclenchèrent un débat autour de l'identité des paysans paraguayens¹⁰. En effet, certains anthropologues considéraient que les paysans métis étaient des « Indiens acculturés », des « Guarani modernes et civilisés » (Métraux 1963, p. 69) qui auraient « une culture hybride ibéro-indigène *sui generis*, qui mériterait une analyse anthropologique minutieuse [...] » (Schaden 1974, p. 11). C'était aussi l'opinion de León Cadogan (1966), anthropologue paraguayen d'origine australienne, qui connut intimement la vie rituelle des Mbya et la vie quotidienne des paysans guaranophones. Le métissage aurait lieu, selon ces différents auteurs, à partir d'une matrice guarani.

Au contraire, les Service insistèrent sur le fait que ni la race ni la culture guarani n'existaient comme entités distinctes d'autres populations sud-américaines. Ce qui différencierait, selon ces auteurs, la campagne paraguayenne de l'ibérique – le manioc, le maïs, les cacahuètes, les herbes médicinales et leur nourriture – n'est en réalité qu'un héritage général de l'Amérique du Sud sans être spécifiquement guarani.

La culture des paysans n'est pas guarani, et la population n'est pas de race guarani. La langue guarani appartient au socle tupi-guarani, qui était très répandu au sud de l'Amazonie à l'époque précolombienne et était parlé par un grand nombre de tribus qui avaient des cultures relativement différentes. Il n'y a pas de race guarani. Les Guarani n'étaient pas biologiquement différents des autres tribus indiennes d'Amérique. La population d'aujourd'hui est un mélange de Blancs caucasiens et d'Indiens.¹¹ (Service et Service 1954, p. XI)

Les populations rurales présenteraient donc fondamentalement une culture hispanique qui serait « simplement » exprimée en guarani. La langue n'aurait pas d'impact sur les catégories de perception des populations.

Entre ces deux courants, le débat se centra en particulier sur l'origine de la mobilité géographique des « paysans » : le semi-nomadisme paysan ne serait-il pas en continuité avec le semi-nomadisme pré-hispanique des Indiens des basses terres et en particulier tupi-guarani ? L'hypothèse fut formulée dans les années 1990 par l'anthropologue Miguel Chase Sardi, mais personne depuis ne s'est sérieusement penché sur la question :

Concernant notre thème, celui de l'influence culturelle guarani dans le quotidien paysan, nous devons observer que l'ethos *oguata*, c'est-à-dire l'ethos de « celui qui marche » [...], est présent et vivant dans la culture paraguayenne. Il est vrai que derrière cet ethos se trouvent des causes économiques immédiates : la recherche de nouvelles terres en raison de l'appauvrissement des anciennes par l'agriculture sur brûlis. Il est vrai que l'émigration vers l'Argentine et le Brésil est une recherche de nouveaux horizons économiques, et une fuite face au manque de libertés et aux persécutions politiques. Mais cela n'explique pas tout. Il y a des causes plus profondes qui n'ont pas encore été étudiées et qui demandent de nouvelles recherches plus complètes. Et, sans vouloir jouer aux prophètes, nous avançons que si, derrière le millénarisme guarani, Melià a trouvé des causes économiques, derrière les causes économiques de *l'oguata*, paysan actuel, il y en a d'autres que transmet la sève culturelle, depuis les racines guarani jusqu'aux branches du Paraguay actuel. (Chase Sardi 1990, p. 79)

Telle qu'elle est posée, l'hypothèse de survivance ne satisfait personne. Mais elle indique une piste de recherche dont nous nous sommes saisi en suivant deux principes méthodologiques : observer toutes les pratiques actuelles liées à l'espace-temps et ne pas se focaliser exclusivement sur la mobilité géographique, commencer par considérer les dimensions sociales, politiques, juridiques et éco-

nomiques du phénomène, ensuite seulement formuler des hypothèses quant aux origines de telles ou telles pratiques.

De fait, « les travaux réellement importants sur le contact des cultures ont été ceux où un aspect, même un élément, ont été analysés un à un, pour contribuer peut-être plus tard à donner un résultat d'ensemble de l'expérience d'acculturation » (Herskovits 1952, p. 238). Pris dans un dilemme, Herskovits voulait arriver à saisir le mouvement dans son ensemble, mais en même temps il était obligé de reconnaître qu'il fallait en passer par des analyses isolant certains « fils » :

Nous convenons avec Parsons que l'étude de l'emprunt et de l'intégration signifie l'analyse d'un des plus subtils et des plus illusoires processus sociaux, qui ne se révèle pas par des fils arrachés, par des faits isolés. [...] Cependant, à moins d'arracher les fils et de voir comment ils ont été tissés dans l'étoffe de la culture, nous ne comprendrons jamais la base structurelle de l'unité fonctionnelle que nous cherchons à saisir. (*ibid.*, p. 240)

Certains concepts qu'il avait forgés ont fait souche comme la « sélectivité culturelle », d'autres ont échoué comme le concept de « foyer culturel » qui désigne « l'intérêt dominant d'un peuple » et serait le lieu privilégié de l'incorporation d'éléments empruntés à l'extérieur. En réalité, le métissage n'est systématique, ni dans les aspects focaux ni dans les aspects marginaux d'une société donnée. Il n'est pas prévisible. De fait, il n'existe pas de théorie générale, ni des phénomènes d'acculturation (Wachtel 1974), ni du syncrétisme (Mary 1999, p. 488). L'utilisation d'un terme plus général, comme celui de métissage, pour désigner emprunts, mélanges et contacts n'a pas non plus donné une vue globale des faits. Pourtant, lorsque l'attention se fixe sur un objet, un rite, un individu ou une particularité linguistique et que l'érudition est au rendez-vous, les résultats sont saisissants. Ainsi en est-il lorsque Serge Gruzinski (1999) analyse une fresque, une carte, l'image de la vierge de Guadalupe, les *cantares* mexicains sur le monde de l'au-delà ; lorsque Laurier Turgeon (2003) suit le chemin du chaudron de cuivre rouge de la France vers le fleuve Saint-Laurent ; lorsque Antoinette Molinié-Fioravanti (1992) remonte les origines de la croyance en l'existence des voleurs de graisse dans les Andes ; lorsque Solange Alberro (1992) nous attable avec l'élite de la Nouvelle Espagne du xvi^e siècle qui crée un rite féminin et sucré autour du chocolat (qui était masculin et épicé avant l'arrivée espagnole) ; lorsque Gilles Havard (2003) nous découvre les corps tatoués des coureurs de bois français dans les hauts plateaux du Canada au xvi^e siècle, etc. Autrement dit, même si une théorie générale des *processus* du métissage – que de nombreux auteurs récents préfèrent rebaptiser « transferts culturels » (Espagne, éd. 2004) – reste à faire, des études ponctuelles sont possibles.

UNE MOBILITÉ GÉNÉRALISÉE ET DÉSIRÉE

En 1999, j'arrive sur le terrain, dans deux « compagnies rurales ¹² » de Misiones, avec l'idée d'étudier la mobilité géographique de ses habitants. Les hameaux apparaissent de loin comme des îles boisées, au milieu de marais, dédiées à l'élevage. L'habitat est dispersé, chaque foyer étant entouré de sa cour de terre rouge soigneusement balayée et ombragée sous le feuillage des manguiers. Avec ses 40 habitations (rassemblant environ 240 personnes, enfants inclus), Isla Guasu se prête particulièrement bien à une enquête plus approfondie. En réalisant les arbres généalogiques de 35 ego présents à Isla Guasu (cinq étaient absents car partis travailler dans des *puestos* de *estancias* éloignés ou à Buenos Aires), j'ai annoté tous les membres des fratries avec leurs lieux de naissance, de mort ou de vie actuelle. 716 personnes différentes sont citées qui correspondent environ à cinq générations. La mémoire horizontale est plus étendue que la mémoire verticale. En réalisant ce travail statistique, il s'est avéré qu'il était difficile de ne considérer que la mobilité vers l'extérieur d'Isla Guasu, sans compter également le mouvement inverse, vers l'intérieur d'Isla Guasu, voire de ne prendre qu'Isla Guasu comme point de départ et/ou d'arrivée. Donc les chiffres et pourcentages suivants prennent en compte une mobilité globale : lieu de vie à l'instant *t* (c'est-à-dire en 1999) ou lieu de mort, par rapport au lieu de naissance. Toutes générations confondues (sans inclure les enfants qui ne sont pas encore en âge de travailler, soit ceux qui ont moins de 15 ans), l'indice de mobilité est de 60 % ¹³. Que signifie-t-il ? De toutes les personnes citées par 35 ego, plus de la moitié ne vivent pas là où elles sont nées ¹⁴. L'indicateur a ses limites : en particulier, les lieux de vie intermédiaires n'apparaissent pas. Or quelques récits de vie montrent qu'ils sont généralement nombreux. De fait, si nous rajoutons la mobilité transitoire (avant le mariage pour les femmes), saisonnière (essentiellement pour les hommes) et occasionnelle (parcours thérapeutiques et visites aux malades), il est extrêmement rare de trouver un seul habitant d'Isla Guasu n'ayant pas au moins voyagé en dehors du hameau. En tout cas, l'indice permet de visualiser à quel point Isla Guasu est un point de passage entre des flux qui arrivent et d'autres qui repartent définitivement.

L'étendue géographique du champ des relations de parenté des 35 ego est très vaste en 1999 puisqu'elle englobe 76 lieux différenciés : l'Argentine cumule un total de 128 personnes (18 %) avec Buenos Aires en tête (101 personnes), accueillant autant de parents que les environs proches – comme la ville de San Ignacio (10 %) et le hameau *Taturuguái* (9 %) –, mais davantage que la capitale paraguayenne Asunción (8 %). Notons que seule une personne se trouve au Brésil, à São Paulo, et une autre en Europe (Italie), tandis que la centaine restante se disperse dans tout le Paraguay.

D'une manière générale, les familles déménagent, (*a*)*va* ¹⁵, dès qu'elles en ont les moyens. Les moins prompts à émigrer sont les plus pauvres. Cela est lié au

mode d'occupation et de propriété des terres : les non-propriétaires ne peuvent pas prendre le risque d'abandonner le lopin sur lequel ils ne sont que tolérés, tandis que les propriétaires peuvent vendre leur parcelle. Cette dichotomie date des lendemains de la guerre de la Triple Alliance (1870). En effet, au cours du XIX^e siècle, l'État paraguayen devint le plus grand propriétaire du pays. En particulier, les terres situées aux alentours de l'ex-réduction jésuite de San Ignacio passèrent aux mains de l'État en 1848, lorsque ce dernier supprima le régime des communautés indiennes et « libéra » les Indiens pour en faire des citoyens paraguayens. Lorsque le Paraguay perdit la guerre de la Triple Alliance en 1870 et que plus de 60 % de sa population fut décimée (Whigham et Potthast 1998), l'État fut contraint de vendre ses propriétés dans l'urgence et aux plus offrants, c'est-à-dire en général aux étrangers vainqueurs. Le système du *latifundio* est donc récent au Paraguay, il date de 1870. À San Ignacio, la plupart des terres furent achetées par des Argentins de Corrientes, les *Correntinos*, qui parlaient guarani, eux aussi, mais il y eut également un Italien et des Uruguayens, appelés *Orientales* à l'époque.

C'est ainsi qu'Isla Guasu devint une terre interstitielle, une île au milieu d'une *estancia*, qui fut d'abord propriété d'une veuve *correntina* aux faits et gestes qui défrayèrent la chronique dans les années 1920 (Boidin 2004). Une des parcelles de 20 ha du hameau est encore sa propriété (même dans le recensement rural de 1993 conservé dans la ville de San Ignacio). Les descendants des *pobladores* (colons) qu'elle toléra selon un accord oral dans les années 1900 y vivent encore aujourd'hui, sans être propriétaires. Leurs maisons « s'entassent » les unes sur les autres. Ils ne peuvent pas élever d'animaux domestiques faute de place. Pour reprendre l'expression locale, « ils défèquent les uns sur les autres ». Ils nomment leur quartier « *la chacarita* » par référence au bidonville de la capitale.

Avant sa mort, la veuve vendit l'*estancia* à une autre famille *correntina* qui acquit alors une parcelle de 20 ha dans le hameau. Une parcelle qu'ils louèrent puis vendirent peu à peu à leurs contremaîtres, dont les descendants sont aujourd'hui propriétaires de parcelles d'environ 3 à 5 ha. Les autres parcelles avaient été achetées quelques années auparavant par des vétérans paraguayens de la guerre de la Triple Alliance auprès de l'État paraguayen (deux lots comptaient environ 300 ha chacun, tandis que les quatre autres faisaient entre 20 et 30 ha chacun). Leurs descendants se partageant les terres de manière égale entre frères et sœurs sont propriétaires de lots réduits allant de 1 à 5 ha. Des lots qu'ils vendent dès qu'ils le peuvent. Les terres restantes sont, encore aujourd'hui, *fiscales*, propriété de l'État.

À partir de là, pour aborder de manière intelligible et détaillée l'histoire du système foncier ¹⁶, il faut l'encastrier dans les relations de parenté. De façon générale, deux groupes peuvent être distingués en fonction de leur degré d'indépendance, intimement corrélé à leurs ascendances. Le premier comprend des descendants légitimes de moyens et petits propriétaires (vétérans), un énième

descendant légitime d'une branche moins fortunée de grands *estancieros* voisins, des descendants légitimes de contremaîtres d'*estancias*, des descendants illégitimes mais reconnus par les grands et moyens propriétaires, deux « *self made men* » qui ont réussi à monter un magasin tout en habitant une terre fiscale et en achetant peu à peu des petits lots de terre. Ces actuels petits propriétaires disposent leurs maisons le long de la route principale et le plus loin possible de leurs voisins respectifs. Très souvent, à leur tour, ils tolèrent sur leurs terres des parents plus pauvres qu'ils considèrent comme leurs *pobladores*, lesquels doivent leur rendre un certain nombre de services. Le second groupe correspond aux descendants illégitimes des premiers propriétaires ou aux descendants légitimes de vieux habitants qui n'assurèrent pas leur propriété avec des papiers officiels. Ils composent les *pobladores* tolérés. À leur sujet, certains disent qu'ils sont *Ava*, ou *Indio* et *vai*, « moches », tandis qu'à leur tour ces derniers vont qualifier les autres de *letrado*, c'est-à-dire de « malin » (« celui qui sait lire » est par définition un filou). Cet état de fait renforce l'idée que la mobilité s'associe à la richesse et à la l'indépendance, tandis que la sédentarité rime avec pauvreté, entassement et relations de servitude. Partir est un je « peux » partir.

Mais, depuis 1999, la crise argentine a gravement affecté la centaine de parents qui y vit, en particulier la jeune génération des hommes. Ainsi, « à vue de nez », une informatrice disait en 2001 qu'environ un tiers des *pibes*, « gars », étaient revenus vivre à Isla Guasu. L'un d'eux, né à Buenos Aires, a même dû apprendre le guarani pour pouvoir s'intégrer dans la sociabilité masculine locale. En trois ans, le hameau d'Isla Guasu a changé de visage : désormais, les deux bars du village ont des fêtes nettement plus jeunes et animées le samedi soir.

Si, à la fin de notre second séjour, on nous avait dit que les habitants d'Isla Guasu se mobiliseraient l'année suivante pour obtenir davantage de terres, nous ne l'aurions pas cru. Ils ne cessaient de dire qu'ils n'aimaient pas cultiver la terre et que l'ethnologue était bien la seule à vouloir aller travailler aux champs. Un informateur nous avait surpris lorsqu'un samedi matin, en 2000, dans l'autobus qui nous emmenait à la ville de San Ignacio, il s'était levé et avait crié avec une grande violence en apercevant des invasions de propriétés par des « paysans sans terre » : « *mborlahu nomba'aposevéva kokuépe ojekukata* » (« les pauvres, qui ne veulent plus travailler la terre, qu'ils se fassent tuer »). Selon lui, les paysans demandent des terres boisées pour pouvoir y couper les arbres aux essences précieuses et en tirer un bon prix, épuisent la terre fertile avec une ou deux récoltes et vendent ensuite leur parcelle avant de poursuivre leur lutte un peu plus loin. Il reprend une idée, généralisée dans le pays, qui sert à délégitimer les mouvements des paysans sans terre. Sa colère était probablement une manière de ne pas être identifié à ces « pauvres » tout en rejetant loin de lui la perspective de travailler la terre. Tous les habitants du hameau semblaient avoir les yeux rivés sur Buenos Aires, tandis que la vie économique d'Isla Guasu semblait fonctionner comme

réserve et moyen de reproduction peu coûteux en main d'œuvre, au service des capitales argentine et paraguayenne.

La crise économique argentine et la création courant 2001 d'une nouvelle colonie agricole (*asentamiento Martín Rolón*) à moins d'un kilomètre de leur hameau fit rapidement et collectivement changer d'opinion les hommes et les femmes du hameau. Ainsi que l'ont exprimé de nombreux habitants d'Isla Guasu : « *Ko asentamiento pyahu omombay la gente* » (« ce nouvel *asentamiento* a réveillé les gens »). Ils s'engagèrent dans une lutte acharnée pour obtenir davantage de terres au sein même de leur hameau. Ayant repéré une propriété de plusieurs centaines d'hectares aux mains d'un architecte de la capitale – dont ils savaient que les titres de propriété n'existaient pas –, ils prirent contact avec des organisations de défense paysanne et mirent en place toute une stratégie de recensement des « paysans sans terre », d'occupation, de procès, etc. Notons que leurs argumentaires reprenaient des mots clés comme « développement durable », mais n'incluaient aucune référence à des traditions « indiennes ». Même si le Paraguay a signé la Convention 169 de l'OIT¹⁷, des mouvements néo-indianistes de revendication des terres parmi les paysans « métis » ne sont pas (encore ?) observés.

Des entretiens réalisés avec des familles afin de consigner leurs récits d'occupation des terres et d'affrontements avec la police nationale – qu'ils nomment *cascos azules*, « casques bleus » – permettent de comprendre à quel point la mobilité géographique est pour eux une ressource et une valeur positive en soi. *A contrario* ne pas pouvoir déménager est en quelque sorte la pire des fatalités. C'est ainsi qu'une informatrice, jusqu'ici contrainte à la sédentarité et à l'entassement, s'exprimait en 2001, s'imaginant déjà sur le lot de terre qui lui reviendrait après la victoire et le partage de la propriété revendiquée :

Et je le désire, je désire, parce que j'ai déjà beaucoup lutté, j'ai un désir, quand j'aurai des animaux, des poules, des cochons, je serai très fière de mes animaux sur mon lot de terre. Je ne faiblirai pas, et ne devrai pas faiblir. Il se peut que, quand Notre Seigneur voudra m'emporter, je serai affaiblie mais, en attendant, je vivrai encore dans plein d'endroits. C'est bon, c'est bon de vivre comme cela. [...] C'est très bon, dans plein d'endroits encore je vivrai. Tu verras avec le temps, tu reviendras, notre lot va sortir maintenant, tu verras ce que j'aurai, sur mon lot, si Dieu et la Vierge le veulent, je dis. Ça c'est ma mission.

Deux aspects sont à relever dans cet extrait d'entretien : l'importance des animaux domestiques (qui requièrent un vaste espace) et le désir de ne pas se limiter à vivre en un seul endroit, mais d'en connaître beaucoup au cours de sa vie. Autrement dit, à première vue, la mobilité dans ses formes actuelles est signe et source de richesse, tandis que la sédentarité est associée au manque de terre et à la pauvreté. À partir de là, nous comprenons que la mobilité soit aussi liée à la santé et à la recherche de guérison, *pohānoreka* : les trajets thérapeutiques peuvent

emmener les malades très loin d'Isla Guasu, mobilisant du même coup un réseau de parenté étendu et géographiquement dispersé.

Finalement, la mobilité des hommes, mais aussi de leurs lieux de résidence, est un fait permanent et massif à Isla Guasu, qui peut en partie se comprendre à la lumière de l'histoire économique et sociale du système foncier depuis 1870. Mais une partie continuera de nous échapper (comment expliquer la fréquence des ventes par exemple ?) si nous n'essayons pas de comprendre dans un même mouvement leur manière de se mouvoir et de demeurer, leur mobilité et leur habitat.

LES MAISONS : DES LIEUX DE CLÔTURE ET DE PASSAGE

Korapy : l'enclos qui rassemble hommes et animaux

Chaque espace domestique est défini par les haies de bambous ou de barbelés qui incluent hommes et animaux domestiques. De fait, la cour qui entoure la maison se dit *korapy* (« au cœur de l'enclos »). *Kora* est obtenu par la guaranisation du terme espagnol *corral* (enclos) auquel s'ajoute le suffixe *-py*, « à l'intérieur de », pour donner aujourd'hui l'expression idiomatique équivalente à notre « cour » ou au *patio* espagnol. Les animaux domestiques sont de fait distingués des animaux de proie¹⁸ par l'usage d'un classificateur triforme¹⁹ : *tymba*, *rymba*, *hymba*. Ainsi que l'exige ce type de terme triforme, les expressions courantes précisent le possesseur : *che rymba jagua* (mon animal domestique le chien), *ne rymba vaka* (ton animal domestique la vache).

Le *korapy* est aussi l'espace des arbres et des fleurs plantés par les membres de la famille. Nous avons recueilli les noms et les localisations des plantes d'une dizaine de foyers. Dans tous les cas, il était frappant de constater que les fleurs portaient des noms espagnols. Par exemple, chez Marcela Lugo, la partie de son *korapy* qui est située devant sa maison a un puits et une treille, *enramada*, qui sont ornés des fleurs et plantes suivantes : *aloe vera*, *clavelito*, *clavelina*, *solterona*, *suspiro*, *penacho*, *malvon*, *rosa*, *dahlia*, *bringuito*, *alegria del hogar*, *lazo de amor*, *monedita*, *hoja de vita*, *vileta*, *hortensia*, *poncho pytâ* (*poncho rouge*), *floripô* et *corona de novia*. Les arbres, le plus souvent fruitiers (manguiers, mangos, pamplemousses, *pomelos*, orangers, *naranjos*...), reçoivent en majorité des noms empruntés à l'espagnol, tandis que les arbres de la forêt portent des noms guarani.

Que les animaux domestiques et les plantes composant le *korapy* soient considérés comme des prolongements de soi nous est révélé au détour de plus d'une pratique. Ainsi j'étais étonnée d'entendre à chacun de mes retours sur le terrain la litanie des morts et des maladies ayant frappé hommes et animaux du village pendant mon absence. Le premier jour était consacré au rapport circonstancié des malheurs et il était visiblement attendu de moi que j'affiche une attitude contristée et compatissante²⁰. Ainsi, en 2000, lors du premier jour de mon retour dans ma famille d'accueil, nous admirions ses plantes. La maîtresse de maison,

74 ans dont une trentaine passée à Buenos Aires, me fit entrevoir un bout de tissu rouge au coin de sa maison, qui la protège de la *maldad*, de la méchanceté, ou plus exactement de la jalousie coléreuse. À des fins identiques, elle avait également, bien caché sous de voyantes fleurs rouges, une plante de *ruda*, rue²¹ : si un mauvais sort est lancé contre les habitants, la plante se sèche et évite que le mal n'atteigne les êtres humains. C'est encore dans cet esprit qu'elle a fait venir un *adivinator* aveugle : il a fait tracer deux petites croix sur le mur de chaque côté et fait le tour de la maison en laissant un espace pour que le mal s'échappe. Depuis ce jour, selon elle, sa mère n'était plus malade. Plus tard, à table, ils me racontèrent qu'un des chiens de la famille avait été empoisonné, tandis que l'autre était mort. On m'expliqua que les gens étaient jaloux de leurs gros chiens en bonne santé dont l'embonpoint faisait penser qu'ils mangeaient les poulets des voisins. Des histoires quasi similaires me furent racontées à propos des poules.

Au final, bâtiments, plantes et animaux sont des prolongements de soi que la *maldad* peut atteindre et qui peuvent inversement l'absorber : « [...] les maisons sont loin d'être de simples structures statiques et matérielles. Elles ont des qualités animées, elles sont dotées d'esprits ou d'âmes, elles sont imaginées à travers les termes du corps humain. Pour aller plus loin que les formulations de Lévi-Strauss, nous placerions ces qualités au centre de l'anthropologie de la maison qui considère les maisons et les habitants comme les membres d'un même processus vital » (Carsten et Hugh Jones 1995, p. 38). Ici, bâtiments, plantes, animaux et habitants sont connectés et forment un tout qui vit à l'intérieur d'une clôture ; une fermeture qui, pour se dire, emprunte au lexique espagnol (*corral*, l'enclos) et non au lexique guarani.

Koty : du piège des ennemis à la chambre

Dans ce *korapy*, les pièces fermées que nous appellerions des chambres portent un nom guarani : *koty*. Ce ne sont que des endroits où dormir et entreposer des objets. Ce ne sont en aucun cas des lieux de vie. Que ce soit en hiver ou en été, la vie collective s'organise dehors sous les arbres, sous l'auvent ou autour du feu. Un feu qui change de place en fonction du vent et des saisons. Ces usages restreints des *koty* ne sont pas sans lien avec les quatre significations du même terme dans le dictionnaire de Montoya, datant du xvii^e siècle :

Koty : continuer. *Añekoty koty hechaka*, voir une chose de nombreuses fois. *Añekoty koty ijapovo* : commencer de nombreuses choses, faire des interpolations. *Añekoty koty ikuatiavo* : écrire plusieurs chapitres.

Koty : poste, lieu où se trouve la personne, logement, piège des ennemis [...]

Koty : vers. *Chekoty koty* : vers l'endroit où je me trouve²² [...] *Nde koty koty*, vers l'endroit où tu te trouves. *Che koty koty guarã*, ceux de mon camp. *Amongoty koty*, vers là-bas. [...]

Koty : piège des ennemis, embuscade des ennemis. (Montoya [1876] 1639, pp. 100-101)

Koty était donc, dans le guarani classique des réductions jésuites, encore empreintes de significations pré-coloniales : dans sa forme nominale, il était un poste d'où l'on pouvait observer les autres et qui pouvait devenir un piège pour l'ennemi ou, plus banalement, un lieu précis où quelqu'un se trouve, un logement. De là dérive peut-être le sens du suffixe – ici répété, comme cela est souvent le cas en guarani – pour désigner une direction précise (vers, dans la direction où se trouve quelqu'un ou son logement). La forme verbale est plus complexe donnant l'idée d'une continuité dans la répétition et la pluralité. Le sens ancien le plus marquant pour nous est celui de logement/poste/piège où il n'est peut-être pas sécurisant de demeurer trop longtemps. Le sens du mot a évolué pour désigner aujourd'hui un endroit fermé, souvent à clé, où l'on entpose des objets et où l'on dort. Dans tous les cas, entre enclos et logement/poste/piège, les mots employés pour désigner les différentes parties d'une maison (cour et pièces) renvoient surtout aux idées de clôture et de fermeture. Pourtant, le terme utilisé pour maison évoque le passage et le chemin.

Og/tape

De manière concrète, aujourd'hui, les maisons sont des lieux de passages. Les maisons sont situées sur les chemins, ou les chemins passent par les maisons. Il était à la fois étonnant et pénible pour nous d'emprunter des chemins qui passaient par les espaces domestiques des uns et des autres. En particulier, lorsque pour quelque temps nous avons habité une petite maison indépendante, le meilleur chemin qui nous y menait nous obligeait à traverser deux espaces privés. Il fallait alors prononcer une petite phrase rituelle à l'intention des habitants : « *ahasa nde roga rupi* » (« je traverse "par" ta maison »).

Les chemins ne contournent pas les maisons. Il faut bien traverser les *korapy*. Toutes les maisons ne se trouvent pas en travers d'un chemin, mais c'est le cas d'un grand nombre d'entre elles. Les maisons ainsi traversées sont, le plus souvent, celles de familles non propriétaires. Mais, potentiellement, toute maison a une entrée principale et une sortie secondaire qui forment un chemin. Tout se passe comme si les maisons avaient pour véritable vocation d'être des lieux de passage. Les maisons semblent être « posées là », sans attaches ni amarres profondes avec la terre qui les accueille. Le toit – la fonction d'abri – et la clôture – la fonction de séparer et de garder ce qui est à soi par rapport à ce qui est *ajeno*, à l'autre – semblent importer plus que tout autre chose. La maison n'est pas un lieu d'enracinement. Mais elle doit allier deux fonctions *a priori* contradictoires : enfermer et laisser passer ; être clôture et chemin en même temps. À moins qu'il ne faille considérer les chemins comme d'anciennes maisons.

En effet, nous avons découvert avec stupéfaction les sens de *og(a)* (maison) et de *tape* (chemin) tels qu'ils ont été compris et transcrits par Montoya en 1639 :

Og. recouvrir, raccomoder, enfermer (*tapar, remendar, encerrar*). [...] *Oïkog ava rape* : il rend fermé le chemin des gens (*hace cerrado el camino de la gente*) ; *Og*. chose avec laquelle on se protège, paille de maison [...] maison [...] (*cosa con que se tapa, paja de casa [...] casa [...]*) (R.) *Che rog*, ma maison [...]. (Montoya 1876 [1639], pp. 255-257)

Autrement dit, au temps de Montoya, une maison est à la fois ce avec quoi on se couvre et se protège, mais aussi ce qui enferme. Et *oïkog ava rape* signifie fermer un chemin...

Tapé. R. lieu où il y eut un village (*lugar donde estuvo pueblo*). C.d. *tava*. Y. *püera*. *Preterito*. *Chetaperéra*, mon village qui fut (*mi pueblo que fue*). *Ambotapê*, dépeupler. *Koyvy ytaperebae râmâ ñandemânôre*, la terre donnera de l'herbe lorsque nous mourrons tous (*que dará la tierra yerba en muriendo todos*). (*ibid.*, p. 354)

Tandis que nous trouvons à l'entrée *Ta* : « village. *Che táva* : mon village » (*ibid.*, p. 347). Un village se dit *tava* et lorsqu'il est abandonné, il devient *tape*, chemin. Un chemin est un ancien village. Une maison se dit *oga*, dérivé moderne de l'ancien *og*, « recouvrir, enfermer ». Lorsqu'elle est abandonnée, elle devient *taperekue*. Le déroulement est finalement plutôt logique : pour créer une *oga*, il faut faire un toit. Puis l'existence d'un lieu de vie suscite la création de chemins. Les *oga* sont des points d'arrivée et de départ. De plus, elles sont des lieux par lesquels transitent les uns et les autres pour atteindre leurs *oga*. Sans maisons, nulle nécessité de chemins. Lieux de passage, les maisons sont aussi des lieux d'entre soi, d'élevage d'animaux domestiques et donc de clôture. Lorsqu'elles sont abandonnées, les clôtures et les abris disparaissent, « libérant » totalement les chemins. Bref, les chemins se forment en suivant le tracé des maisons qu'ils traversent. Les maisons sont à la fois la raison des chemins et une sorte « d'obstruction » sur le passage. Finalement, les maisons forment et ferment les chemins, temporairement. Entre maisons et chemins, il n'y a pas de différence nette et tranchée. Le passage de « l'état maison » à « l'état chemin » ne serait qu'une question de temps.

Loin d'être un point fixe et figé dans l'espace-temps, la maison est passage tout en étant clôture et abri temporaires. Nous comprenons déjà mieux pourquoi une maison abandonnée porte le nom au premier abord si étrange de *taperekue* (« ce qui fut en travers du chemin » ou « ce qui fut un ancien chemin »). De fait, les chemins des maisons fraîchement abandonnées ne sont pas trop fréquentés. On passe plutôt par les maisons des vivants et/ou de ceux qui sont présents au village. Pour photographier ces lieux, il a fallu y aller expressément : Alicia, mon accompagnatrice, ne me faisait pas spontanément passer par là. Il faut attendre assez longtemps pour que les vivants utilisent de nouveau ces chemins. Il existe donc tout un cycle après l'abandon d'une maison que nous allons désormais suivre.

ABANDONNER UNE MAISON

Au moins trois raisons motivent l'abandon d'une maison : lorsqu'elle est trop vieille et que l'on a les moyens d'en construire une autre un peu plus loin ; lorsque quelqu'un émigre définitivement ; enfin lorsque son « principal », le chef de famille, meurt.

Abandonner une maison trop vieille

Il faut partir d'un fait très concret : les maisons de paille et de murs de boue ne vieillissent pas bien. Certes il est possible de refaire le toit qui demande à être renouvelé périodiquement. Mais plus une maison est vieille, moins elle a de valeur. Pouvoir l'abandonner pour en construire une autre, surtout si on a les moyens de construire la nouvelle en briques et en tuiles, est tout à fait préférable. C'est ainsi que Ña Evarista nous le fit très bien comprendre. Lorsqu'elle était jeune, elle n'avait besoin de rien. Mais, une fois devenue âgée, elle a voulu s'acheter une maison en dur à quelque distance de son ancienne maison.

C. B. : Et pourquoi as-tu déménagé ?

- Parce qu'elle était complètement moche, avant elle était faite en bois, ce n'était qu'une maison mauvaise, parce qu'avant c'était la pauvreté, qu'est-ce qu'on aurait pu installer ? Ici il n'y a rien, et ensuite j'en ai fait une en dur. Elle était faite en petit bois, en petite fermeture, en mur de boue, seulement comme ça. C'est pour cela qu'elle était vieille, elle nous tombait dessus, elle tremblait, elle tombait, donc, je l'ai faite faire en dur, j'ai déménagé ici, parce que là-bas, elle était en morceaux, j'ai transporté [transféré serait le terme le plus exact] ma maison, je l'ai faite faire ici, j'ai fait faire ma maison.

C. B. : Quand est-ce que tu as déménagé ?

- Ça fera, huit, neuf ans que je suis venue ici, après que mes enfants sont tous partis, je suis libre maintenant, je suis la maîtresse maintenant, et je l'ai faite faire, j'ai mes quelques animaux domestiques²³.

La justification est simple : les vieilles maisons en paille et en terre sont synonymes de pauvreté et sont abandonnées avec joie. C'est également la raison pour laquelle une autre femme âgée a abandonné sa vieille maison pour une construction toute neuve de briques et de tuiles, financée par ses enfants qui travaillent à Buenos Aires. Suivant un processus similaire, un homme, qui avait soudainement reçu un héritage de dix hectares, a abandonné sa vieille maison pour une autre, construite à environ 200 m. Même si cette dernière n'est pas en *material*, c'est-à-dire en « dur », son déménagement est probablement une façon de traduire son enrichissement. Au-delà du signe extérieur de richesse qu'il émet, le déménagement est également lié à des événements familiaux, comme la mort du chef de famille.

Abandonner la maison du « principal » lors de sa mort

Lorsque Don Toribio Baez est mort, sa femme, Ña Cande, et ses enfants ont abandonné sa maison. Ce n'est qu'au détour des nombreuses conversations quotidiennes entre Ña Cande et sa fille que cette information, capitale, nous a été donnée. Il faut avoir une grande intimité avec la famille pour que l'on parle de la mort d'un père ou d'une mère et de ses circonstances, car les habitants d'Isla Guasu n'aiment pas en parler. Malgré tout, il a été possible de vérifier l'étendue de la pratique par deux biais.

Le premier a été de demander où habitaient les parents décédés des vivants et peu à peu d'arriver à ce que nous soient racontées les circonstances de l'abandon de leur maison. En voici un exemple : le samedi, à Isla Guasu, Lorenza Allende allume une bougie, *omyataindy*, pour son *angelito* (enfant mort en très bas âge) : elle le fait aussi un lundi sur deux pour ses parents décédés, c'est-à-dire sa mère, son mari, son enfant et son petit-fils. Elle nous localise alors du doigt l'ancienne maison de sa mère et nous dit : « *ijára, ho'a la óga, ojeheja, omano la principal* » (« son maître, la maison est tombée, il l'a laissée, il est mort le principal, le chef de famille »).

Le second provient des traces des maisons abandonnées qui restent longtemps visibles à l'œil nu : les restes d'un puits, la présence des arbres fruitiers et, en particulier, de manguiers entrelacés permettent de supposer une ancienne habitation... et de demander alors si quelqu'un y habitait et comment l'endroit fut finalement abandonné. Voici un exemple de réponse, saisie au cours d'une conversation :

Papa róga opyta tapere, che papa omano, oresarambipavai, rohopa otro tetâme, oguerova, opyta papa tapere. Ore ru combatiente, 20 meses de servicio Chácope. (La maison de papa est restée un *tapere*, mon père est mort, on s'est dispersé de partout, on est allé vers d'autres pays, on a déménagé, est resté le *tapere* de papa. Notre père était un combattant, il a servi 20 mois au Chaco.)

L'abandon de la maison du chef de famille est corrélé avec la mort de ce dernier et la dispersion des enfants. Les témoignages peuvent se multiplier : les enfants n'habitent pas la maison de leurs parents. Le mort a du mal à quitter sa maison. C'est pourquoi, durant les neuf jours qui suivent sa mort, une neuvaine est récitée autour d'un autel élaboré pour l'occasion. Le même rituel catholique est répété six mois plus tard parce que « sinon, on dit que les gens, les morts n'abandonnent pas la maison » : « *porque o sino dicen que la gente no deja la casa, que el muerto no deja la casa* »²⁴ (Irene, Isla Guasu, 2001).

Des contre-exemples qui confirment la règle

Les contre-exemples dont nous disposons concernent des habitants trop démunis pour se permettre de ne pas utiliser le lieu de vie de leurs parents. Ainsi

Fig. 1 – *Ogakue* : *itapère chève*. « Ce qui fut une maison : elle me rend nostalgique » (cliché Boidin).

FIG. 2 – *Taperekue*. « Ce qui fut en travers du chemin » ou « ce qui fut un ancien chemin » (cliché Boidin).

FIG. 3 – *Taperekue*. Un puits au milieu d'un champ de maïs : une trace de maison abandonnée après la mort de son propriétaire (cliché Boidin).

FIG. 4 – Ce n'est plus un *taperekue*. Les traces d'ancienne maison ont disparu. Tout est redevenu forêt. Seule demeure la mémoire des descendants (cliché Boidin).

en est-il d'un homme qui vit seul, sans jamais avoir été marié, et qui n'est pas propriétaire de sa terre : s'il avait abandonné le lieu occupé par ses parents, il aurait été sans toit. Simon Quiroga s'exprime de la manière suivante :

Justo Quiroga rógakue apete, opýta che sýpe, ndoitýi la óga. Omano la che mama ha aity che, ajapo haguã óga de material. (La maison de Justo Quiroga [son grand-père] était ici même, elle est restée à ma mère, elle n'a pas jeté la maison. Ma mère est morte et moi je l'ai mise par terre pour en construire une autre, en brique.)

En faisant la liste des contre-exemples de ceux qui n'ont pas pu abandonner la maison du mort, nous nous sommes rendu compte que tous répondaient à un même schéma : la maison d'un(e) mort(e) n'est pas abandonnée lorsqu'elle signifie la perte des droits d'usufruit des descendants sur cette portion de terre. La plupart du temps, elle passe alors aux mains de la génération suivante, celle des petits-enfants du mort. Les enfants du mort évitent de l'habiter. Comme si les petits-enfants étaient suffisamment éloignés dans le temps et dans la succession des générations pour que le réinvestissement du lieu se fasse sans trop de danger.

Lorsque les habitants en ont les moyens, ils laissent la maison du mort se dégrader tranquillement. Le terrain redevient une friche qui sera cultivée plus tard, à moins qu'il ne soit vendu comme cela se voit souvent. Pouvoir abandonner la maison du chef de famille et son emplacement est une forme de privilège dont ne bénéficient pas les habitants trop pauvres d'Isla Guasu. Ce qui entraîne la désapprobation navrée des habitants. Ainsi, lorsqu'une maison est à nouveau construite sur l'emplacement d'un *taperekue*, Ña Benita (80 ans environ) nous dit : « *omboty jey la tape, ojogapo* » (« ils ont à nouveau fermé le chemin, ils ont fait une maison »). Dans son quartier où ils sont tous entassés, selon Ña Genara (90 ans environ), il n'y a pas de *taperekue*. Elle a même une expression contrariée lorsqu'elle dit que « non », dans cette partie d'Isla Guasu, il n'y a pas de *taperekue* parce qu'ils ont tout fermé (« *ombotypaite* »), parce qu'ils sont tous les uns sur les autres (« *oyo'a hi'ari* »). La *chacarita* est donc perçue comme étant un espace « encombré », où les chemins sont tous « fermés » par des maisons. Cela paraît contradictoire avec l'idée que les maisons forment aussi les chemins. De fait, les itinéraires pour se déplacer dans cette partie du hameau sont riches et variés ! Il y a, en un certain sens, pléthore de chemins. Mais l'impression qui domine dans les appréciations de notre interlocutrice est que les maisons sont trop proches les unes des autres, qu'ils n'ont plus l'espace nécessaire pour abandonner les maisons/chemins des morts le temps qu'il faut.

LAISSER TOMBER LA MAISON : UN PROCESSUS EN TROIS ÉTAPES

Lorsque c'est possible, les vivants laissent donc littéralement tomber (*ho'a*) la maison du mort. *Ho'a* est également le terme utilisé pour dire la naissance. La

maison du mort tombe comme l'enfant tombe du ventre de sa mère. Une double chute qui est l'envers du baptême et du salut, caractérisé par le geste opposé de soulèvement. Effectivement un homme devient le parrain d'un garçon et une femme la marraine d'une fille en soulevant l'enfant dans ses bras, même lorsqu'il est âgé : « *ahupi che ahijadorã krímape* » (« je soulève et je prends dans mes bras celle qui devient par là même ma filleule au baptême »). Le fait d'être soulevé de terre renvoie à l'idée d'être sauvé. C'est ainsi que nous promenant un soir par des sentiers étroits, mon informatrice principale, qui était devenue ma « mère », me dit tout d'un coup en me désignant la voie lactée : « *Ñandu, ymarõguare he'i oguejyha ohupi ipy'aporãva ha ipy'apotĩva* » (« La voie lactée, disait-on autrefois, descend et soulève ceux qui ont un cœur bon et pur »). Nous aurions aimé en savoir plus, mais lorsque Ña Irene a décidé qu'elle en a terminé, il n'y a rien à demander de plus. Toujours est-il que sa remarque confirme l'importance de ce mouvement (*a*)*hupi* et son inscription dans le champ sémantique du salut. L'opposition des deux mouvements (*a*)*hupi* (élever) et *ho'a* (tomber) peut paraître simpliste, mais elle est riche de sens concrets et quotidiens. Ce geste (*a*)*hupi* est en effet le plus courant dans l'espace domestique. Il s'agit en permanence de mettre nourritures, objets et remèdes à l'abri des animaux domestiques et de l'humidité. L'espace domestique, « premier agent de socialisation », inscrit ce geste dans les corps et inversement semble créé par lui. La maison, dans le prolongement de son maître, connaît le même cycle de vie que lui. De même que de son vivant, la grande majorité de ses gestes quotidiens consistait à (*a*)*hupi*, c'est-à-dire à soulever de multiples objets de terre, de même, à sa mort, la maison tombe, l'aidant à s'en détacher²⁵.

Une pratique récente, considérée comme répréhensible, peut nous aider à prendre conscience qu'il est important de laisser la maison du mort se dégrader naturellement. Lorsque Don Benito est mort, sa maison de torchis avec un toit de tuile fut immédiatement démolie par ses descendants qui ont transformé ce terrain en champ de production. L'esprit de ces descendants est considéré comme vil. En effet, la maison d'un mort doit tomber peu à peu, et à son rythme : les maisons en torchis et toit de paille se défont d'elles-mêmes assez rapidement ; mais que se passe-t-il lorsqu'il s'agit de maisons en briques avec toit de tuiles ? Elles peuvent, au bout d'un certain temps, tout simplement être démontées. Le matériel est réutilisé pour construire une autre maison ailleurs. Diosnel Bordon, à Isla Guasu, a procédé de cette manière, un certain temps après la mort de sa mère, Laurenza Bordon :

L. B., oreko hõga (Siriaco rógape) ha oiko iniétandi. Pety. Ome'ẽ Petye hõga. Upei, Pety oho Paraguápe, ha D. (Pety tuva), ojogua jey ha orova hõga. L., iguaĩguĩma hasy, omanõnte. D. B., L. memby, ogueraha ladrillo ha teja, ojogapo otro óga. (L. B. avait là sa maison et vivait avec sa petite-fille Pety. Elle a donné sa maison à Pety. Ensuite Pety est partie à Asunción. D., son père, a acheté à nouveau et a déménagé sa maison. L. était vieille et malade, elle est morte tout simplement. D. B., un fils de L., a transporté les briques et les tuiles et il a fait une autre maison.)

Lorsque la maison est en train de tomber, elle est considérée comme une *ogakue* (ce qui était une maison et ne l'est plus) qui provoque un sentiment de nostalgie : *itapére chève*. Pendant que la maison du mort tombe lentement en ruine, le reste de la famille reconstruit une autre maison, un peu plus loin, parfois à quelques mètres seulement. L'habitude semble même être de reconstruire sa maison *ypy* (tout à côté) de celle du mort. *Ypy* est un mot courant qui indique la proximité physique et spatiale, s'opposant à *momyry* (éloigné). Il se distingue par exemple de *ykere* (sur le côté, le flanc). Or *ypy* veut aussi dire « principe, origine » et *ypykuéra*, « les ancêtres ». L'origine est proche de soi... Les anciennes maisons des ancêtres sont là, à côté des vivants. Séparées, mais à côté. La trace des ancêtres est localisée dans le sol tout en étant effacée. Au-delà des tombes, la parenté s'inscrit dans l'espace en pointillés ²⁶.

LA FIN D'UN *TAPEREKUE* : IL DEVIENT *KOKUE*

Les traces qui permettent de reconnaître un *taperekue* sont nombreuses comme nous l'avons dit : le puits, les anciennes poutres principales et les arbres fruitiers, en particulier les plantations d'orangers et les manguiers enlacés deux par deux ou trois par trois. À la manière de la mémoire que Platon compare à une empreinte dans un bloc de cire (*tupos*), le *taperekue* est cette trace muette qui rappelle l'existence passée du mort dans cette maison. Elle est trace de quelque chose qui fut, mais qui n'est plus. De fait, lorsque plus aucune trace ne vient rappeler son ancienne existence, ce n'est même plus un *taperekue*. Ainsi, M. Maidana, 60 ans, nous explique qu'il y avait autrefois des *taperekue* sur les terres de Cosme Damian Bacz, mais que maintenant il n'y en a plus.

D. B. yvype, oï va'ekue taperekue, ko'aga ndaiporivei. Che mitâme va'ekue, heta óga. Una che tia ha imemby, che tia... Upéi, Don C. ojogua, opa la taperekue. (M. M. Isla Guazú, 2000) (Lorsque j'étais enfant, il y avait beaucoup de maisons. L'une d'elle était celle de ma tante et de son enfant, Josefa Cabral. Mais ensuite, Don C. a acheté la terre et les *taperekue* se sont terminés.)

Les *taperekue* ont disparu puisque la terre change de propriétaire et qu'elle est de nouveau utilisée et transformée en champs. Il n'y a plus de traces de maisons ni de sentiers. De même, il n'y a plus de traces visibles de la maison de l'arrière-grand-mère de Ruben Maidana, morte en 1955 et enterrée près d'un manguier, qu'elle planta elle-même derrière sa maison. On ne peut plus dire que c'est un *taperekue*, elle a été effacée de la terre. Lorsqu'il n'y a plus de *taperekue*, c'est un *kokue* (un champ) ou *ñañandy* (un champ en friche). Le *taperekue* est bien présence d'une absence.

PRATIQUES GUARANI D'HIER ET D'AUJOURD'HUI

Décrypter les pratiques liées au traitement du mort ne fut pas aisé, car les habitants d'Isla Guasu ne sont pas prolixes sur le sujet, à l'image des « Indiens » guarani actuels :

L'un des sujets de conversation les plus difficiles avec un Guarani – quel que soit le sous-groupe auquel il appartient – est tout ce qui se réfère à la mort et aux pratiques funéraires. La peur des défunts est telle que les informateurs se taisent en général dès que l'on aborde ce domaine. Quant aux Mbya, il ne me fut même pas possible, dans aucun des sous-groupes visités, de les persuader de m'indiquer une sépulture. (Schaden 1998, p. 162)

D'une manière générale, les Guarani pratiquaient autrefois l'enterrement d'une personne d'une famille dans sa maison, qu'ils abandonnaient alors ou brûlaient. Aujourd'hui, s'ils continuent à abandonner la maison d'un mort, ils enterrent celui-ci dans un cimetière.

L'enterrement à l'intérieur des maisons, selon mes observations et mes informateurs, ne se rencontre plus chez les Guarani d'aujourd'hui. Parmi les Mbya, la mémoire d'une telle pratique continue d'être vivace [...]. Au sud du Mato Grosso, les Nandeva se souviennent d'avoir pratiqué entre eux l'enterrement dans l'intérieur des maisons. Ils abandonnaient leur maison, sans la brûler, et allaient s'installer à quelque distance ; aujourd'hui, une telle pratique ne s'observe plus. Quant aux Kayova, je n'ai pas pu savoir s'ils faisaient des tombes à l'intérieur de la maison ; mais encore aujourd'hui beaucoup abandonnent ou brûlent la maison dans laquelle vient de mourir quelqu'un de la famille, que ce soit un adulte ou un enfant. [...]. (*ibid.*, p. 163)

L'analyse de Viveiros de Castro (1986) parmi les Arawete apporte d'autres éléments de compréhension. Ces derniers n'ont jamais enterré leurs morts dans les maisons, mais toujours dans la forêt, par crainte du mort précisément. Puis le groupe abandonne le village pour un temps. Pourquoi la famille abandonne-t-elle la maison du mort ou le groupe son village ?

C'est la peur qui les fait éviter le lieu de la sépulture, la maison et tous ces lieux fréquentés autrefois par le mort. Car ce dernier rôde près de la sépulture et du village, surtout la nuit, il lance des pierres aux vivants, attrape les vivants avec ses mains gelées [...]. (Viveiros de Castro 1986, p. 492)

Ces lieux (maison, sépulture, endroits privilégiés) prennent d'ailleurs le nom de « chemin de x », x étant le décédé. Aucune explication n'est toutefois donnée à cette expression. Sur deux points en tout cas ce comportement se rapproche des pratiques des paysans métis : l'abandon de la maison et le fait de la nommer « chemin ». Mais les différences sont aussi importantes : le chemin porte le nom du mort chez les Arawete alors que *taperekue* est un mot générique chez les métis.

En outre, on note une idée supplémentaire, voire une contradiction intéressante chez les métis d'Isla Guasu, à savoir que la maison, du vivant de son maître, était comme « en travers » du chemin.

L'articulation entre maisons, cycles de vie des habitants et chemins s'agence différemment selon la taille, l'histoire et l'économie des groupes considérés. Nous ne serions pas étonnés de voir de nouvelles combinaisons émerger dans d'autres hameaux du Paraguay. Ultérieurement, il faudrait pouvoir mener un travail de comparaison plus approfondi avec d'autres groupes tupi-guarani des basses terres et avec d'autres régions du Paraguay. Un réservoir commun de sens potentiels à donner aux maisons et aux chemins pourrait être constitué de manière plus précise. Mais les pratiques liées aux maisons des morts rappellent aussi celles d'une autre population semi-nomade d'aujourd'hui, très éloignée du Paraguay, les Manouches (Williams 1993). Et c'est peut-être une mise en perspective plus universelle qui s'impose. De fait, les dénominations et gestions des espaces domestiques que nous avons mises à jour pourraient se rapprocher de ce que Joël Bonnemaïson (2000) nomme « l'espace réticulaire » pour les sociétés du Pacifique, à savoir un réseau fluide contenant une infinité de points homologues, dessinant au sol l'image d'un filet, s'il ne les dotait pas d'un point focal, comme s'il fallait nécessairement qu'il en existe un. C'est là que réside l'originalité des relations à l'espace des habitants d'Isla Guasu : aucun lieu n'est considéré comme fondateur et primordial, aucun lieu n'est l'objet d'un culte de mémoire. Au contraire, les lieux importants du passé sont peu à peu effacés des mémoires, tandis que les habitants sont tournés vers un avenir qu'ils imaginent comme une succession de lieux de vie différents.

CONCLUSIONS

Du vivant de leurs habitants, les maisons *óga* sont constituées d'un *korapy*, cœur d'enclos qui rassemble hommes, animaux domestiques et plantes aux noms espagnols, ainsi que de *koty*, pièces fermées qui servent d'entrepôt et d'abri pour la nuit sans être des lieux de vie à proprement parler. Ces mots évoquent un lieu clos et, pourtant, les *óga* sont des lieux de passage, des chemins par lesquels transitent les habitants. Très concrètement, les maisons forment les chemins autant qu'elles les ferment, représentant un obstacle obligé pour les passants. Il existe un lien entre ces maisons qui ne semblent être que des lieux provisoirement clos et les chemins qu'elles contribuent à dessiner. Les dictionnaires anciens du guarani, établis par Montoya (1876 [1639]), nous donnent des pistes : à l'époque de leur rédaction, *og* qui donnera *oga* renvoyait à l'action de fermer et de s'abriter, tandis qu'un *tape* (« chemin ») est défini comme un lieu où il y a eu un village (*tava*). Loin d'être des points enracinés au sol, les maisons sont conçues comme des abris et des lieux temporairement clôturés qui doivent cependant rester des lieux de passage, des chemins.

À la mort du « principal », la maison est laissée à l'abandon par ses enfants et sa veuve. Le mort, croit-on, a du mal à quitter sa maison et les siens, il est dangereux pour les vivants. Certes, des neuvaines sont récitées pour l'aider à partir ; mais les vivants prennent la précaution supplémentaire de laisser sa maison devenir une ruine, *ogakue*, le temps que le mort la quitte. Cette maison tombant en ruine provoque également un sentiment nostalgique : *itapére chève* signifie « cela est *tapere* pour moi, cela provoque en moi la nostalgie ». Lorsque les traces de la ruine s'effacent, tandis que les liens affectifs avec le mort s'estompent, l'expression est nominalisée en *taperekue*. Cette tournure spécifique au guarani *-kue* rappelle moins la philosophie de Socrate que celle d'Héraclite, selon laquelle tout se transforme sous des apparences identiques. Une autre maison est construite à ses côtés, *ypy*, par la veuve et ses enfants ou par les petits-enfants. Les ancêtres *ypy-kuéra* sont « les à-côtés ».

L'abandon de la maison du mort est pratiqué aussi bien par la population rurale guaranophone – qui rejette toute ascendance indienne – que par les ethnies guarani et tupi-guarani contemporaines. Cela met à mal l'affirmation trop hâtive des ethnologues américains (Service et Service 1954), qui déclaraient qu'il n'y avait rien d'origine guarani certaine parmi la population rurale paraguayenne : ni dans les pratiques et les croyances religieuses, ni dans la parenté, ni dans la culture matérielle à part quelques préparations culinaires. Selon eux, les pratiques de cette population auraient toutes été d'origine hispanique bien qu'exprimées en langue guarani. On espère avoir apporté ici un début de démenti. Le type d'articulation entre maisons, cycle de vie et chemin que pratiquent les populations rurales métisses d'Isla Guasu ne se retrouve probablement pas à l'identique chez d'autres groupes, ethniques ou régionaux. Nous sommes en présence d'une société et d'une économie marquées par la propriété privée et où l'élevage joue un rôle important. Mais les modalités de cette articulation puisent dans un réservoir commun tupi-guarani. *

* Manuscrit reçu en mai 2005, accepté pour publication en novembre 2005.

NOTES

1. La distinction verbe/nom n'est pas nette en guarani. *Tapere* en particulier est dit « oscillant » selon Guasch (1976) et « triforme » selon Krivoschein de Canese (1994) : la forme absolue (auto-déterminée) est *tape*, c'est-à-dire « chemin ». Mais le lexème peut également prendre les formes suivantes : *rape* (aux premières et deuxième personnes du singulier et du pluriel), *hape* (aux troisièmes personnes du singulier et du pluriel). Par exemple *che rape*, littéralement « moi de chemin », peut se traduire par « mon chemin » ou bien « j'ai un chemin ». *Hape* se traduit par « son chemin » ou « il a un chemin ». Pour de plus amples détails, voir Dessaint (1981, pp. 179-186), Krivoschein de Canese (1994, pp. 49-50, pp. 77-78) et Melià (2001).

2. L'utilisation du concept de métissage donne lieu à de vastes controverses analysées par Boidin (2004, pp. 32-55). Nous défendons la fécondité de cette approche. Pour une analyse des significations

du terme *jopara* ainsi qu'une analyse linguistique des manifestations du guarani *jopara*, voir Boidin (2004, pp. 88-200).

3. D'après le recensement de 1992 par la DGEEC (Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos) du Paraguay.

4. Nos données sont issues d'un travail ethnographique, mené dans le cadre du doctorat, durant trois séjours (1999, 2000 et 2001) de six à trois mois – qui, mis bout à bout, constituent un an de terrain –, dans deux hameaux ruraux de la ville de San Ignacio Guasu dans la région de Misiones. La région est située au sud du Paraguay, elle est limitrophe avec la province de Corrientes (Argentine).

5. Peter Gow a travaillé au Pérou avec une population amazonienne qui se définit elle-même comme étant de « sang mêlé ». Si, pour les habitants avec lesquels il a vécu, les sujets de conversation concernent souvent l'école et les titres de propriété, le langage qui est utilisé est celui de la parenté, comme pour des sociétés considérées « pures ». Autrement dit, des sociétés jugées comme mêlées et historiques gagnent à être approchées, elles aussi, avec le regard ethnologique.

6. « *In the rural areas, the households are often scattered, the land is worked individually except for neighborly help in time of emergencies, and many of the families change their location often* » (Elman R. et Helen S. Service 1954, p. 149).

7. « *In spite of the many communication problems, the foreigner in rural Paraguay is always struck by the amount of traveling which he observes and by the casual familiarity with which many people may display a knowledge of Asunción and other towns, some of them far from the beaten track. The impression he receives contrasts greatly with the localism, the campanilismo of the agricultural communities of much of the world* » (Elman R. et Helen S. Service 1954, p. 18).

8. « *The similarity of one town to another in interior Paraguay is immediately striking to the foreigner (...) an important additional circumstance could be the impressive amount of population movement* » (Elman R. et Helen S. Service 1954, p. 18).

9. Toutefois, la rotation des cultures, *kokuere*, est, contrairement à ce que peuvent dire certaines études, parfaitement connue et pratiquée, laissant le temps aux parcelles de se régénérer et la possibilité aux familles de rester dans les hameaux. Une étude historique et agronomique affirme malgré tout que 70 ans seraient nécessaires pour qu'une parcelle récupère un niveau satisfaisant de fertilité (Couturier et Pernin 1999, p. 6).

10. Par rapport à ces versions « académiques » du problème, certaines versions nationalistes présentent une troisième interprétation : le métissage aurait permis l'avènement d'une nouvelle « race » qui aurait autant « paraguayisé » ce qui est indien que ce qui est européen (Benítez 1996 [1920]). Depuis les années 1960, les élites du pays sont passées de l'idéologie du métissage à celle du bilinguisme et du biculturalisme, suivant en cela le développement au niveau international des idées sur le multiculturalisme (Gros 2000). L'idée d'une dichotomie entre deux langues (guarani/espagnol) et deux cultures (guarani/espagnole) devient dominante. Dans ce schéma, les « Indiens » trouvent leur place, mais les paysans qui ne sont ni totalement guarani, ni totalement espagnols sont exclus de leur horizon réflexif (Zuccolillo 2002).

11. Toutes les citations et les extraits d'entretien ont été traduits par l'auteur, C. B.

12. Le terme « *compañía rural* » est utilisé pour désigner des peuplements anciens situés à l'intérieur de grandes *estancias*. Selon Garavaglia (1983), ce mot serait issu du vocabulaire jésuite. En réalité, il dérive du vocabulaire militaire du XVIII^e siècle (Velázquez 1977 ; Hay 1999) : une compagnie est une troupe d'infanterie dirigée par un capitaine et constituée sur un fondement géographique. Au Paraguay, ce terme a fini par désigner des localités. Il s'applique particulièrement bien à Isla Guasu qui fut repeuplée aux lendemains de la guerre de 1870 par un capitaine, un lieutenant et des sergents, hommes et femmes, qui avaient combattu ensemble. « La guerre de 1870 » est l'expression utilisée par les habitants pour désigner ce que l'historiographie paraguayenne appelle la Guerre de la Triple Alliance (1865-1870) faisant référence à l'Alliance conclue entre le Brésil, l'Argentine et l'Uruguay pour anéantir le Paraguay, tandis que les historiographies des pays voisins la désignent sous le nom de Guerre du Paraguay (1864-1870). Notons que les *compañías rurales* étaient sous l'autorité d'un *oficial de compañía* chargé de la justice et de l'ordre au niveau local pendant

la dictature du général Alfredo Stroessner (1954-1989) et sont aujourd'hui administrées par une *comisión vecinal*.

13. Soulignons que, parmi les 716 personnes citées, 350 sont des femmes et 366 des hommes et que les indices de mobilité sont pratiquement identiques pour les deux sexes.

14. L'écrasante majorité du réseau de parenté cité par les 35 ego est née à Isla Guasu : 554 personnes sur 716 (soit 77 %). Une partie est née à Santa Rita-Taturuguái (soit 8 %), une fraction non négligeable à San Ignacio (soit 4,4 %) ; enfin les 10 % restants se répartissent entre inconnus (4,5 %), Caacupe, le département de Ñembucu, l'Argentine et l'Espagne.

15. (*A*)*va* signifie se déplacer dans le sens précis de déménager, changer de maison ou se retirer pour laisser le passage à quelqu'un. La traduction espagnole *trasladarse* est plus satisfaisante et donne à voir que le mouvement de translation est central. Dans d'autres contextes, il signifie aussi « chanter faux, dérailler, désaccorder ».

16. L'évolution du système foncier de 1870 à nos jours est détaillée dans Boidin (2004, pp. 470-525).

17. La Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail, relative aux peuples indigènes et tribaux, finalisée en 1989, s'applique aux peuples tribaux vivant dans des pays indépendants et dont les conditions sociales, culturelles et économiques les distinguent des autres secteurs de la communauté nationale, et aux peuples qui, en raison de leurs origines, sont considérés comme indigènes dans les pays indépendants où ils vivent. La Convention oblige les États qui la ratifient à établir qu'il incombe au gouvernement, avec la participation des peuples intéressés, de développer une action coordonnée et systématique visant à protéger les droits de ces peuples et à garantir le respect de leur intégrité.

18. Ainsi on distingue les *tymba ryguasu* (poules domestiques) des *guasu* (poules « sauvages »). *Tymba* est aussi présent dans le dictionnaire guarani-castillan de Montoya (1876 [1639], p. 222). Dans le dictionnaire castillan-guarani de Montoya, « animal domestique » se dit aussi *mymba*, tandis que « animal de la forêt » se dit *so'o ka'a pypiára*, *so'o ka'a peguára*, c'est-à-dire littéralement « viande/chair qui est contenue dans/qui vient de la forêt » (Montoya 2002 [1640], p. 42). Autrement dit, en guarani, que ce soit celui du xvi^e siècle ou d'aujourd'hui, il n'existe pas de classificateur particulier pour dire « sauvage ». En revanche, il existerait en vieux *tupi* du Brésil : on dit *mimbába* pour les animaux domestiques et *mbiára* pour les proies (Pottier 1998, p. 170).

19. Dans les grammaires, ces racines – qui peuvent être indistinctement verbales, adjectivales ou nominales – sont nommées « triformes » ou « oscillantes » (voir la note 1). Dans le cas précis de *tymba*, *rymba*, *hymba*, la forme absolue *tymba* n'est que très rarement utilisée. Pour parler des animaux domestiques de manière générique, le guarani lui préfère *mymba*.

20. Métraux (1963, p. 86) relève une pratique guarani proche : lorsqu'un invité entre dans une hutte, les femmes l'entourent et lui énumèrent les malheurs et les morts de ses parents. L'invité se couvre la face avec ses mains et verse quelques larmes. Le degré de lamentation est proportionnel à l'importance du visiteur. Jean de Léry (1994 [1580], pp. 454-455) rapporte cette coutume de l'accueil larmoyant dans un sens quelque peu différent. En effet, les femmes entourent l'invité en s'accroupissant. En se tenant les deux mains sur leurs yeux et en pleurant, elles diront « mille choses à sa louange ». Cependant, cet accueil fait aux Français serait peut-être déjà un produit des contacts établis avec le vieux continent puisqu'il est noté que l'origine du rite serait assez complexe et dérivé du culte des morts : les étrangers seraient pris pour des revenants surgis de l'autre monde. C'est d'ailleurs le titre d'un ouvrage classique sur les Tapirapé du Brésil central de Charles Wagley, *Welcome of Tears* (New York, Oxford University Press, 1977). Si les causes du mal et leurs remèdes sont d'origine hispanique, le contexte d'énonciation des malheurs et de la mort ainsi que sa sociabilité relèvent probablement d'une étiquette guarani préhispanique.

21. Les vertus protectrices de la couleur rouge contre la jalousie remonteraient à l'Espagne médiévale où, pour protéger l'enfant contre la colère d'autrui, un collier rouge ou une pique de corbeau était attaché à son cou (Aguirre Beltrán 1987, p. 28). Aujourd'hui, au Paraguay, on a l'habitude d'attacher un petit bracelet rouge au poignet du nouveau-né. Quant à la *ruda*, elle se prend également avec de l'alcool de canne à sucre, *caña*, le 1^{er} août, jour réputé pour être dangereux. Il ouvre effec-

tivement une période de froid tout à fait glaçant par son humidité et, surtout, fatidique pour les personnes âgées, malades ou les enfants.

22. *Koty* « en direction de, vers » s'est transformé aujourd'hui en *goty*, en *gotyo*, actuellement aussi en *gotyolado*, mot hybride.

23. Cela pourrait peut-être aussi correspondre à la mort de son mari. Dans l'entretien, avant de nous parler de cela, elle l'évoque : son mari travaillait dans une *estancia*. Une fois trop vieux, il s'est mis à l'aider aux champs.

24. Ña Cande m'expliqua un jour qu'elle ne voulait pas aller à Buenos Aires de peur de mourir là-bas, « parce que si tu ne paies pas, quatre ans après ils brûlent tes os et ils peuvent te donner tes cendres » (« *che ndahasêi Buenos Airespe, namanosêi upépe, porke cuatro año rîre, nderepagáirô, okai nde kangue, ikatu ome'ê ndéve nde cenizakue* »). C'est pourquoi une mère qui a perdu son enfant là-bas, a bien lavé ses os et les a rapportés ici pour lui élever une sépulture : *omopotî porâ ikangue ha ogueraha âpe, omopu'â ipanteon guarâ*. Cet indice d'attachement aux os est probablement à mettre en relation avec les coutumes funéraires des Tupi-Guarani qui tendent à briser et disperser les os des ennemis et à prendre un grand soin des ossements de leurs ancêtres (Allard 2003).

25. Parmi les différentes phases des rites mortuaires, il en est une qui consiste à placer dans le cercueil et sous la tête du mort un oreiller avec tous ses vêtements. Si, malgré cela, des habits restent, ils sont donnés à de plus pauvres que soi, en dehors de la famille. C'est ainsi que le mort quitte sa maison la tête sur ses habits, porté par ses proches, en lui tournant le dos d'une certaine manière, les pieds par devant. Toute une étude reste à faire sur les rites mortuaires et leur lien avec le traitement de la maison.

26. Dans le dictionnaire de Montoya (1876 [1639], p. 176), *ypy* est très riche sémantiquement et a déjà le sens d'ancêtres : « début, passé, les anciens » (*principio, pasado, los pasados, los mayores*). *Che ypykue*, « mes ancêtres » ; *ypy* : « cru » (*crudo*) ; *ypy* : « à côté de, proche de » (*cerca, junto, cabe mí*). *Che ypye ojuka*, « il l'a tué près de moi » [...], *che ypy rupi yquai*, « il est passé près de moi, par ma maison, il est entré en passant dans ma maison » (*paso junto a mí, y por mi casa, y entro en mi casa de paso*). Précisons enfin que, depuis Montoya jusqu'à aujourd'hui, *py* désigne « pied », mais aussi « centre », « proche de », « pression » (*ibid.*, p. 279).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AGUIRRE BELTRÁN Gonzalo

1987 *Medicina y magia : el proceso de aculturación en la estructura colonial*, Instituto nacional indigenista, Mexico [1963].

ALBERRO Solange

1992 *Les Espagnols dans le Mexique colonial. Histoire d'une acculturation*, Armand Colin, Paris.

ALLARD Olivier

2003 « De l'os, de l'ennemi et du divin. Réflexions sur quelques pratiques funéraires tupi-guarani », *Journal de la Société des Américanistes*, 89 (2), pp. 149-169.

BENÍTEZ Justo Pastor

1996 *Formación social del pueblo paraguayo*, El Lector, Asunción.

BOIDIN Capucine

2004 *Guerre et métissage au Paraguay : deux compagnies rurales de San Ignacio Guasu (Misiones 1767-2001)*, doctorat de sociologie, université Paris X, Nanterre.

BONNEMAISON Joël

2000 *La géographie culturelle*, CTHS, Paris.

BOURDIEU Pierre

1980 « La maison ou le monde renversé », in Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit, Paris, pp. 441-462.

CADOGAN León

1966 « Fragmentos del folklore guaireño », *Suplemento Antropológico*, 1 (2), pp. 63-125, Asunción.

CADORET Anne

1992 « L'espace », in Pierre Bonte et Michel Izard, eds, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris, pp. 235-236.

CARSTEN Janet et Stephen HUGH-JONES

1995 *About the house. Lévi-Strauss and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge.

CHASE SARDI Miguel

1990 « Cultura guarani y cultura campesina : nexos apenas estudiados », *Suplemento Antropológico*, 25 (1), pp. 51-84, Asunción.

COUTURIER Julie et Charles PERNIN

1999 *Diagnóstico agrario de la compañía de Tobatingua (pueblo de Quiindy)*, SEPA (Servicio ecuménico de promoción alternativa)/Institut national agronomique de Paris, Grignon.

DESSAINT Michel

1981 *La langue guarani. Esquisse d'une typologie interne du guarani paraguayen contemporain*, doctorat de linguistique, Paris IV-Sorbonne, Paris.

DOMÍNGUEZ Ramiro

1966 « El valle y la loma, comunicación en comunidades rurales », *Suplemento Antropológico*, I (2), pp. 127-242, Asunción.

ESPAGNE Michel, éd.

2004 *L'horizon anthropologique des transferts culturels*, *Revue germanique internationale*, 21.

FOGEL Ramón

1982 *Avances teóricas en la explicación de movimientos sociales rurales*, Departamento de Estudios, Comité de Iglesias, Asunción, coll. « Cuadernos de Investigaciones » 8.

GALEANO Luis A.

1997 *Migración interna en Paraguay, cambios e impactos*, DGEEC (Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos), Asunción.

GARAVAGLIA Juan Carlos

1983 *Mercado interno y economía colonial*, Grijalbo, Mexico.

GELL Alfred

1992 *The anthropology of time. Cultural constructions of temporal maps and images*, Berg Publishers, Providence-Oxford.

- GOW Peter
1991 *Of mixed blood, kinship and history in Peruvian Amazonia*, Clarendon Press, Oxford.
- GROS Christian
2000 « La nation en question : identité ou métissage ? », *Hérodote, revue de géographie et de géopolitique*, 99, pp. 106-135.
- GUASCH Antonio s.j.
1976 *El idioma guaraní : gramática y antología en prosa y verso*, Ediciones Loyola, Asunción [1956]
- GUASCH P. Antonio s.j. et P. Diego ORTIZ s.j.
1995 *Diccionario castellano-guaraní/guaraní-castellano sintáctico, fraseológico, ideológico*, CEPAG, Asunción [1961].
- GRUZINSKI Serge
1999 *La pensée métisse*, Fayard, Paris.
- HAVARD Gilles
2003 « Cultural transfer, *métissages* and mimetism in Franco-Indian North America », colloque CNRS « Mestizaje y poder », La Casa de Velázquez, Madrid, 12-13 décembre 2003.
- HAY James Diego
1999 *Tobatĩ, tradición y cambio en un pueblo paraguayo*, Intercontinental, Asunción.
- HERSKOVITS M. J.
1952 *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, Paris.
- IBR (Instituto de Bienestar Rural), Unión Europea y República del Paraguay
1998 *Programa de colonización agraria San Pedro y Caaguazú (convenio ALA 90/24), 10 herramientas ambientales, la familia, la chacra, el árbol y el bosque*, El lector, Asunción.
- KRIVOSHEIN DE CANESE Natalia
1994 *Gramática de la lengua guaraní*, Ñemitó, Asunción.
- LÉRY Jean de
1994 *Histoire d'un voyage en terre de Brésil*, Le livre de poche, Paris [1580].
- LÉVY Paul et Marion SEGAUD
1983 *Anthropologie de l'espace*, Centre Georges Pompidou, Paris.
- MARY André
1999 *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon)*, EHESS, Paris.
- MELIÀ Bartomeu s.j.
2001 *Guarani ñe'ê paraguái, Gramática pedagógica para hablantes de guaraní*, CEPAG (Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch)-Fe y Alegría, Asunción.

MÉTRAUX Alfred

- 1963 « The Guaraní », in J. H. Steward, éd., *Handbook of South American Indians*, III. *The tropical forest tribes*, Cooper Square Publishers, New York, pp. 69-94.

MOLINIÉ-FIORAVANTI Antoinette

- 1992 « Comparaisons transatlantiques », *L'Homme*, 122-124, pp. 133-148.

MONTÓYA Antonio Ruíz de

- 1876 *Tesoro de la lengua guaraní*, ré-édition facsimilé de Julio Platzmann, B.G. Teubner, Leipzig [Madrid, Juan Sanchez 1639].
- 2002 *Vocabulario de la lengua guaraní* [transcription et actualisation graphique par A. Caballos, introduction par B. Melià], CEPAG, Asunción [1640].

PALAU Tomás

- 1995 « Movimientos migratorios y sociedad campesina, una enumeración de causas sobre las que se habla poco », *Acción*, 156, pp. 17-19.

PALAU Tomás et Ma. Victoria HEIKEL

- 1986 « Desplazamientos espaciales temporales de la fuerza de trabajo en las fronteras agrícolas, el caso del Alto Paraná, Paraguay », in Carlos Reboratti, éd., *Se fue a volver. Seminario sobre migraciones en América latina*, Colegio de México, Mexico, pp. 319-356.

POTTIER Bernard

- 1961 « Catégories linguistiques et expérience en guaraní », *TILAS*, 1, pp. 329-332.
- 1998 « La gramática del padre Joseph de Anchieta », *Suplemento Antropológico*, XXXII (1-2), pp. 155-176, Asunción.

SCHADEN Egon

- 1974 *Aspectos fundamentais da cultura guarani*, Edsup, Sao Paulo.
- 1998 *Aspectos fundamentales de la cultura guaraní*, Universidad Católica, Asunción.

SERVICE Elman R.

- 1951 « The encomienda in Paraguay », *Hispanic American Historical Review*, XXXI (2), pp. 230-252.

SERVICE Elman R. et Helen S. SERVICE

- 1954 *Tobatí Paraguayan town*, The University of Chicago Press, Chicago.

TURGEON Laurier

- 2003 *Patrimoines métissés. Contextes coloniaux et postcoloniaux*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris/Les Presses de l'Université de Laval, Laval.

VELÁZQUEZ Rafael Eladio

- 1977 « Organización militar de la gobernación y capitania general del Paraguay », *Estudios Paraguayos*, 5 (1), pp. 25-69.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

- 1986 *Araweté os deus canibais*, Jorge Zahar editor, Río de Janeiro.

WACHTEL Nathan

- 1974 « L'acculturation », in Jacques Le Goff et Pierre Nora, eds, *Faire de l'histoire*, Gallimard, Paris.

WHIGHAM Thomas L. et Barbara POTTHAST

- 1998 « La piedra "Rosetta" Paraguay, nuevos conocimientos de causas relacionados con la demografía de la guerra de la Triple Alianza, 1864-1870 », *Revista Paraguaya de Sociología*, 35 (103), pp. 147-159.

WILLIAMS Patrick

- 1993 *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

ZUCCOLILLO FRENCH Gabriela

- 2002 « Lengua y nación : el rol de las élites morales en la oficialización del guaraní (Paraguay 1992) », *Suplemento Antropológico*, 37 (2), pp. 9-419, Asunción.