
Religion, dualité de l'âme et représentations du *tekó porã* et du *tekó vai* chez les peuples guarani

Rodrigo Luiz Simas de Aguiar *Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD)*
Levi Marques Pereira *Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD)*

Résumé : Cet article aborde des questions relatives à la dualité de l'âme chez deux groupes guarani du Brésil : les Mbya et les Kayowá. L'analyse s'appuie à la fois sur des études classiques et contemporaines ainsi que sur les données ethnographiques recueillies par les auteurs. Ceux-ci soutiennent que chez ces groupes guarani la vie quotidienne contemporaine s'oriente encore largement depuis un vaste et complexe corpus mythologique, lequel établit deux modèles opposés de personnalité qui agissent comme des régulateurs des actions individuelles et collectives. C'est ainsi que le Tekó Vai, où le mode imparfait d'être, est présenté en opposition au Tekó Porã, modèle idéal qui détermine la « bonne manière d'être », elle-même régie par des préceptes ancestraux sacrés.

Mots-clés : Indiens, Guarani, religiosité, âme, dualité, représentations

Abstract : This article deals with questions relating to the duality of the soul among two Guarani groups of Brazil : the Mbya and the Kayowá. The analysis is based on classical and contemporary studies, as well as on the ethnographic data of the authors. They maintain that for these Guarani groups, contemporary daily life still largely orients itself around a vast and complex mythological corpus. It is through this corpus that one establishes an opposition between two models of personality, which serve as regulators for individual and collective actions. The Tekó Vai, a "non appropriate way of being," is thus presented in opposition with the Tekó Porã, an ideal model, which determines the "good way of being," itself governed by ancestral and sacred precepts.

Keywords: Indians, Guarani, religiosity, soul, duality, representations

Introduction

Cet article aborde des questions relatives à la dualité de l'âme chez deux groupes guarani du Brésil : les Mbya et les Kayowá. L'analyse s'appuie à la fois sur des études classiques et contemporaines ainsi que sur les données ethnographiques recueillies par les auteurs¹. Pour ces groupes guarani, la vie ordinaire est encore largement orientée depuis un vaste et complexe corpus mythologique, lequel établit deux modèles opposés de personnalité qui agissent comme des régulateurs des actions individuelles et collectives. On parle alors de la dualité de l'âme, soit le *Tekó Vai*, où le mode imparfait d'être est présenté en opposition au *Tekó Porã*, modèle idéal qui détermine la « bonne manière d'être », elle-même régie par des préceptes ancestraux sacrés.

Les Mbya-guarani occupent le littoral de Santa Catarina depuis la moitié du XX^e siècle. Il est probable que leur déplacement et leur établissement dans ces régions aient été suscités par des motivations religieuses. À l'époque précoloniale, les régions du littoral étaient occupées par des Carijó-guarani, dont la société fut démantelée par les pressions coloniales et le marché esclavagiste. Les survivants se sont enfuis afin d'éviter les conflits contre les fronts coloniaux d'expansion. Plusieurs de ces Guarani ont alors migré vers les régions frontalières avec l'Argentine et le Paraguay. Le déplacement des Mbya-guarani vers les régions côtières de Santa Catarina, au cours du XX^e siècle, peut se comprendre comme un retour aux terres ancestrales, bien que les Mbya-guarani ne soient pas des descendants directs des Carijó. Dans le contexte actuel, et bien que les Mbya du littoral soient peu nombreux, la valorisation des terres côtières a rendu les espaces disponibles de plus en plus limités, occasionnant des litiges judiciaires et des désaccords avec les occupants des terres voisines.

Les Kayowá du Mato Grosso do Sul constituent, avec les Terena, un des groupes indiens les plus nombreux de cet État. En fait, l'État du Mato Grosso do Sul abrite

la deuxième plus grande population indienne du Brésil après l'État de l'Amazonas. L'histoire de l'occupation kayowá remonte à l'époque précoloniale. Les conflits fonciers se sont aggravés au fur et à mesure que les terres de l'intérieur faisaient leur apparition dans les projets d'expansion des gouvernements centraux, gouvernement colonial, tout d'abord, et républicain, ensuite. Ainsi, dès la fin du XIX^e siècle, plusieurs projets de colonisation furent enclenchés dans les régions intérieures du Brésil, ce qui provoqua des conflits entre les Indiens qui occupaient traditionnellement ces territoires et les représentants des fronts d'expansion économique. À cette époque, les conflits entre Indiens et non Indiens qui occupaient la région où se situe à présent Mato Grosso do Sul se sont intensifiés avec les activités de l'entreprise Matte Laranjeiras (qui collectait le maté, ou thé du Brésil). C'est cependant à l'occasion du grand projet de peuplement, nommé *Marcha a Oeste*, sur les terres appelées alors Mato Grosso, que les territoires indiens ont commencé à être pris et remis aux colons agriculteurs. Le *Marcha a Oeste* fut établi sous le gouvernement du président Getúlio Vargas ; un de ses moments plus importants fut l'établissement, en 1941, de la *Colônia Agrícola Nacional de Dourados*.

L'expulsion des Indiens de leurs territoires traditionnels a conduit à l'établissement de réserves et à un flux croissant de migrants autochtones dans des couloirs de terres disponibles. Au cours des dernières décennies, les Indiens de différentes ethnies ont aussi engagé des procès en justice dans le but de récupérer leurs territoires traditionnels, aggravant par le fait même la situation tendue et les conflits entre Indiens et fermiers. Même s'ils sont soumis à des modèles territoriaux et démographiques différents de ceux qu'ils pratiquaient originalement, les Kaiowá n'en continuent pas moins de se reproduire comme groupe ethnique. Ainsi, aujourd'hui encore, une partie importante de leur population pratique le chamanisme en prenant appui sur un ensemble de croyances qui sont abordées dans cet article.

Avant d'aborder plus spécifiquement les dimensions cosmologiques, une brève présentation du contexte ethnologique plus large des ethnies guarani au Brésil est nécessaire. Ce survol d'ensemble permettra de mieux comprendre certaines des transformations majeures qu'ont connues les ethnies guarani depuis les contacts coloniaux jusqu'aux conflits actuels.

Contexte ethnologique des ethnies guarani au Brésil

Au Brésil, la dénomination guarani s'applique à trois ethnies : les Kaiowá, les Nhadeva et les Mbya (Schaden 1974). Une même dénomination pour les trois ethnies peut certes



Carte schématique avec la localisation des États de Santa Catarina et Mato Grosso do Sul.

se justifier par leur proximité linguistique et culturelle, bien que des recherches récentes montrent la valorisation, pour chacune de ces ethnies, de signes diacritiques qui marquent leurs spécificités. Selon les statistiques nationales, les Kaiowá sont les plus nombreux et leur distribution s'étend de l'État de Mato Grosso do Sul jusqu'au Paraguay où ils s'attribuent le nom de *Pay tavytera*. Historiquement, ils occupaient un territoire commun, divisé depuis à la suite de l'établissement des frontières nationales entre le Brésil et le Paraguay. Les Kaiowá n'en continuent pas moins de se déplacer d'un côté à l'autre de la frontière et de maintenir des réseaux d'échanges matrimoniaux, rituels et religieux. Cela provoque de fréquentes difficultés pour les autorités nationales des deux pays.

Il faut reconnaître d'emblée que quiconque s'intéresse à l'étude des ethnies guarani peut compter sur une large bibliographie à leur sujet. Plusieurs de ces sources documentaires sont constituées de chroniques et d'autres récits datant des premiers contacts et de la colonisation du territoire américain. Dès le début du XX^e siècle, avec la propagation de nouveaux courants théoriques en anthropologie et la valorisation du travail ethnographique, les peuples guarani devinrent mieux connus. Cependant, rappelle Aldo Litaiff (1999), alors même que l'influence guarani a occupé une place importante dans la formation de l'imaginaire de la nation brésilienne – quant à la présence indienne, entre autres, mais aussi en inspirant des thèmes d'opéra et de poésie –, la culture guarani demeure à ce jour une « illustre inconnue », notamment pour tout ce qui touche à sa dimension cosmologique et symbolique.

Ce « vide » ethnographique traduit un manque flagrant d'études ethnographiques approfondies et contemporaines sur les groupes guarani, lesquelles pourtant, seraient certainement instructives pour la communauté scientifique, advenant une large diffusion. On peut affirmer que le manque d'études approfondies sur les Guarani s'explique également en partie par l'attitude des Guarani eux-mêmes vis-à-vis des chercheurs et des observateurs externes. En effet, le chercheur qui étudie un village guarani fait face, tôt ou tard, à une barrière qui rend difficile son insertion dans l'univers cosmologique guarani. L'interdiction de l'accès aux éléments religieux primordiaux imposée par les Guarani à ceux qui n'appartiennent pas au groupe est en effet rédhibitoire.

Dès lors, effectuer des recherches sur les peuples guarani implique forcément d'utiliser les œuvres classiques d'ethnologues comme Egon Schaden, Curt Nimuendajú et León Cadogan. L'ouvrage d'Egon Schaden (1974), *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*, présente une ethnographie approfondie et constitue donc un véritable manuel pour quiconque s'intéresse aux Guarani. *Ayvu Rapyta* de León Cadogan (1953a et b) est une collection de mythes qui intègrent la partie la plus sacrée de la cosmologie guarani : les « *nhe'eng porã tenondé* » – les beaux mots originaux (ou le Grand parler, selon la traduction de P. Clastres) – dont l'énoncé et la teneur sont prohibés pour ceux qui ne sont pas guarani. Un autre ouvrage classique est très certainement celui de Curt Nimuendajú (1987 [1912]), *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*, et dont les résultats ont d'ailleurs servi de guide à des études ultérieures sur l'univers mythologique guarani, soulevant la célèbre question de la dualité de l'âme et de son influence sur la vie sociale.

Malgré les difficultés d'accès à l'univers religieux guarani, quelques chercheurs contemporains se sont dédiés avec succès à son étude et ont apporté des contributions notables. Parmi ceux-ci, le plus connu est très certainement Bartomeu Meliá. Espagnol de Majorque, il vit depuis plusieurs décennies à Asunción, d'où il poursuit ses recherches. Bartomeu Meliá a vécu plusieurs années parmi les Guarani et a ainsi eu accès à des informations privilégiées d'une grande valeur ethnographique. Parmi ses nombreuses publications, notons *El guaraní conquistado y reducido* (Meliá 1988), ouvrage essentiel pour une meilleure compréhension du monde guarani colonial. Ses réalisations académiques placent Meliá au niveau des chercheurs notoires précités tels qu'Egon Schaden, León Cadogan et Curt Nimuendajú. Depuis, et face à des préoccupations en lien avec les problèmes sociaux vécus par

les Guarani, des ethnographies plus récentes s'attardent davantage à l'étude des transformations culturelles qui résultent de l'affrontement entre les ethnies indiennes et la société non indienne. En 1992, Maria Inês Ladeira présente les résultats de sa recherche, *O Caminhar Sob a Luz : o Território Mbya à Beira do Oceano*, où elle réévalue les migrations et leurs relations avec la religiosité à la lumière des transformations qu'a connues la société mbya-guarani. La contribution de Francisco Noelli, *Sem Tekóhá não há Tekó* (1993), est aussi notable. Il aborde les relations essentielles entre la territorialité et le maintien du mode d'être traditionnel des Guarani. L'ethnographie de Noeli identifie deux catégories majeures liées à la territorialité : le *Tekóhá*, soit le territoire physique et le *Tekó*, catégorie qui se rapporte aux projections symboliques du groupe concernant ce territoire et qui a de profondes relations avec la culture traditionnelle et la nature de l'être guarani. Meliá, Grünberg et Grünberg (1976) avaient déjà souligné l'importance de ces catégories mais Noelli (1993) les a approfondies à partir de l'apport théorique des recherches ethnoarchéologiques.

Aldo Litaiff a réalisé une étude ethnographique parmi les Mbya-guarani du village Bracuí, Angra dos Reis (État de Rio de Janeiro), publiée dans l'ouvrage *As Divinas Palavras : Identidade Étnica dos Guarani-Mbya* (Litaiff 1996), et qui a plus tard servi de base à sa thèse doctorale intitulée *Les Fils du Soleil : mythes et pratiques des Indiens Mbya-Guarani du littoral du Brésil* (Litaiff 1999). En sus de l'ethnographie de Bracuí, il inclut aussi des données sur les Mbya du littoral de Santa Catarina. Depuis, Litaiff n'a eu de cesse d'actualiser ses données ethnographiques et de revisiter les études classiques à la lumière du monde contemporain des Mbya. L'actualisation ethnographique de Litaiff a servi de base à des études ultérieures, en particulier de celles qui ont cours dans la région du littoral de Santa Catarina.

En plus de revitaliser les données ethnographiques des études classiques, ces recherches récentes ont apporté des réflexions pertinentes sur les transformations du mode de vie des Guarani et les impacts des conflits qui surviennent dans les villages. Antônio Brand, dans sa thèse doctorale, *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani* (Brand 1977) avait déjà décrit les relations étroites entre la perte du territoire et les bouleversements occasionnés par celle-ci, non seulement sur la culture traditionnelle des Kaiowá mais aussi sur la stabilité de leur société. Les suicides collectifs pratiqués par les Kaiowá, et rapportés par José Carlos Sebe Bom Meihy dans son ouvrage *Canto de Morte Kaiowá : história oral de vida* (Meihy 1991), témoignent de l'ampleur et du caractère dramatique et déstabilisant

de tels bouleversements. Meihy est d'ailleurs un des premiers à faire allusion aux problèmes sociaux occasionnés par la perte d'accessibilité aux territoires traditionnels ; un sujet qui sera abordé ultérieurement par Brand (1997) en lien avec la perte du mode de vie ancestral. C'est dire que les relations entre les Guarani et les représentants de la société nationale, parfois perverses, se reflètent profondément dans la structure sociale. Il en découle des actions drastiques comme le suicide parmi les adolescents kaiowá.

Nous considérons que des études approfondies sur la dimension cosmologique des peuples guarani sont en mesure de nous fournir des perspectives permettant une meilleure compréhension des actions et des réactions souvent dramatiques des protagonistes indiens face aux processus de transformations et de bouleversements sociaux. Plusieurs de ces actions sont des réponses basées sur les teneurs symboliques qui émergent immédiatement en syntonie avec le discours cosmologique. Les représentations du *Tekó Porã* et du *Tekó Vai* en sont un exemple probant.

Cosmologie et religiosité comme base de la dualité de l'âme

La cosmologie des peuples guarani se base sur une série de récits mythiques qui abordent le thème de la création et de la destruction du monde, comme l'a montré Curt Nimuendajú (1987 [1912]) dans son extraordinaire ethnologie au sujet des Apapocuva-guarani. Au début du XX^e siècle, ce groupe occupait le littoral de l'État de São Paulo. Tel que précisé ci-dessus, il y a au Brésil trois peuples qui sont classifiés, d'un point de vue linguistique et culturel, comme guarani. Bien que chacun d'entre eux se présente parfois comme un groupe ethnique spécifique, les ethnographies révèlent d'importantes continuités en ce qui concerne le discours cosmologique et les récits mythiques.

Le thème de la création et de la destruction du monde, largement décrit dans la saga des héros mythiques Soleil et Lune, donne le ton pour les autres composantes de la cosmologie guarani. Dans ce scénario, mythologie et pratiques religieuses se complètent puisque les mythes sont principalement des moyens de transmission des dilemmes moraux et éthiques qui régulent les actions du groupe auprès du Créateur nommé Nhanderú Rueté. Pour se familiariser avec l'univers guarani, il faut en connaître les paramètres primordiaux qui justifient la construction de tout un mode de vie : naissance, libération, destruction du monde et accès au Paradis – *yvy maraé'y*. Les récits mythologiques se présentent comme gardiens des codes de conduite, non seulement pour les relations entre les hommes et les dieux, mais aussi pour la conduite sociale quotidienne. C'est ainsi que les gens se rapportent

régulièrement à certains éléments ou épisodes mythiques afin de confirmer le bien-fondé de leurs pratiques sociales ou de justifier celles-ci. La mythologie est ainsi indissociable du flux de la vie sociale et ce dans n'importe quelle communauté guarani.

La religion guarani peut être qualifiée d'« animiste » ou d'« antinaturaliste » en ce qu'elle attribue une nature spirituelle à tous les êtres vivants. Ainsi, tout ce que l'on caractérise comme le monde matériel, d'un point de vue occidental, est au contraire, pour les Guarani, influencé par une pléthore d'esprits qui interagissent avec les vivants. Tel que le décrit l'un des auteurs de cet article dans son ethnographie sur les Kaiowá (Pereira 2004b), des attributs qui sont essentiellement anthropocentriques dans la pensée occidentale, comme la capacité de communication, l'intentionnalité, le désir et l'affectivité, sont, dans la pensée guarani, partagés avec un certain nombre d'êtres non humains avec lesquels la société humaine interagit forcément et dont elle dépend pour développer sa vie sociale.

L'autre auteur de cet article (Aguiar 2003) a observé chez les Mbya la reproduction du discours cosmologique selon lequel l'âme et le corps humains sont quotidiennement à la merci de l'action d'esprits malveillants qui semblent guetter les vivants en quête d'une brèche et tentent ainsi de s'emparer des personnes. Ces relations transmatérielles sont considérées comme des sources majeures de perturbation et de maladies. Les préceptes religieux contenus dans le corpus mythologique, et partagés par la collectivité, se présentent dès lors comme un instrument en mesure de protéger les vivants de tous les malheurs et pertitions.

Il faut souligner cependant que, dans d'autres occasions, certains types d'êtres spirituels non humains peuvent être bénéfiques et nécessaires à la vie des humains. Ce paradoxe spirituel évoque la nécessité pour chaque communauté d'avoir des chamans détenteurs de connaissances suffisantes afin de protéger la collectivité des esprits maléfiques tout en récoltant les bénéfices que d'autres esprits peuvent apporter aux humains. Le thème des propriétés partagées entre les chamans humains et les êtres non humains doués de propriétés chamaniques a récemment reçu une vigoureuse formulation dans la théorie du perspectivisme amérindien (Viveiros de Castro 2002). Une théorie toutefois dont nous ne discuterons pas les principes ici puisque nous nous attardons à une discussion sur les cosmologies des ethnies guarani.

La religiosité guarani s'est fait connaître de manière plus approfondie depuis les travaux de León Cadogan. En effet, un groupe guarani lui avait révélé des éléments essentiels de sa cosmologie par sa gratitude – pour avoir

libéré un de leurs membres de la prison. Ces éléments sont structurés au sein d'un corpus mythologique appelé *nhe'eng porá tenondé*, dont le sens littéral serait « les premières belles paroles » ou « les belles paroles originales » (Litaiff 1996). Ce corpus mythologique constitue l'amalgame de leur religion et est considéré par les Guarani comme un véritable trésor gardé par une frontière interethnique quasi infranchissable. Selon Pierre Clastres (1990), l'univers religieux est la nature de la société guarani et ne survivrait pas un instant advenant la perte de leurs croyances – ce que l'on constate effectivement dans les ethnographies contemporaines. Les *nhe'eng porá tenondé* ont été décrites par León Cadogan dans une collection appelée *Ayvu Rapyta* (Cadogan 1953a, 1953b, 1954) ; celle-ci sert encore de base pour les analyses mythologiques des anthropologues travaillant auprès des Guarani.

Les problèmes sociaux majeurs que connaissent aujourd'hui les sociétés indiennes brésiliennes et qui résultent des conflits territoriaux et de la non viabilité d'un mode de vie plus digne évoquent chez les Mbya la quête d'un modèle qu'ils décrivent comme « le bon mode de vie des ancêtres », en référence aux concepts présents dans les récits mythiques. La libération des maux qui découlent de la coexistence avec ceux qui ne sont pas indiens ne sera possible que par l'intervention divine. Seulement *Nhanderú* serait en effet capable de délivrer les Indiens de la dure peine de vivre dans la *yvy mba'e megua* – la terre de la méchanceté (Aguar 2003). Ce caractère cosmologique réitère le rôle social du chaman. Les communautés guarani reconnaissent la nécessité d'un chaman pourvu d'assez de connaissances pour établir une parfaite communication avec les divinités. Toutefois, une telle communication avec le monde spirituel ne peut être adéquatement établie que par l'exécution des danses et des chants sacrés. Ces derniers forment un système complexe d'enseignements religieux, transmis de génération en génération, et demandent la mobilisation de toute la communauté.

Chez les Guarani, le spécialiste religieux porte la responsabilité de l'organisation et de la mise en œuvre des événements religieux dans le village. Chez les Mbya, le spécialiste religieux est connu sous le nom de *opita'i vaé*². Selon les groupes guarani, il peut aussi porter d'autres noms, comme par exemple la fameuse dénomination de *pagé*. Quoiqu'il en soit, le spécialiste religieux occupe une position centrale, soit celle d'entretenir le lien entre le monde humain et l'univers des divinités ; ce qui, en plus de faire de lui le *medicine-man*, lui donne un grand pouvoir dans les villages. Les prières et la danse mènent à un état de transe qui met l'*opta'i vaé* en contact direct avec

les esprits. Dès que cette liaison spirituelle est établie, le chaman a le pouvoir d'identifier l'origine des maléfices qui troublent les vivants. Vue sa condition de *medicine-man*, l'état de santé physique et le bien être social dépendent directement de la performance du chaman au profit de la communauté.

Si, pour les Guarani, la « Terre sans mal » représente l'idéal de paradis et de libération, sa localisation représente une autre particularité de la cosmologie de ces peuples. Chez les Mbya de Santa Catarina, le Paradis se situerait à l'est, au-delà de l'Océan, une localisation que Curt Nimuendajú (1987) désignait déjà comme la plus récurrente dans la mythologie guarani. Selon les informateurs d'Aguar du village indien de Massiambú (littoral de Santa Catarina), la demeure de *Nhanderú* serait ici même sur la terre, quelque part outremer. Or, l'accès à cette région sublime demande une manifestation mystique et divine qui ne peut être atteinte que par ceux qui suivent fidèlement la « bonne manière d'être guarani ». Il est possible d'y arriver en marchant, mais pour cela le peuple doit être guidé par un chaman illuminé, ce qui confirme le rôle social du principe spirituel de *Tekó porá*.

Si l'on compare ces données à celles de la littérature classique, on observe des continuités sur le plan cosmologique. Selon Egon Schaden (1959), il existe un ensemble de ressources magico-religieuses au moyen desquelles l'on peut accéder à *yvy marae'y* : la danse sacrée, instituée et enseignée par Nyanderykey (le héros civilisateur) et qu'il utilisa lui-même afin de rejoindre la demeure du Père-créditeur ; le chant sacré qui accompagne la danse ; le *mbaraká* (hochet), instrument magique employé dans les cérémonies religieuses ; et la base mythique des pouvoirs magiques et de l'autorité du leader religieux. Les textes de Schaden révèlent un cadre d'actions qui réglementent le comportement social et qui s'insèrent dans l'imaginaire guarani en tant que modèle idéal. Ceci est d'ailleurs démontré dans les ethnographies contemporaines, et cela même si les observations de Schaden n'étaient pas centrées sur l'analyse structurelle de la bonne manière d'être guarani en opposition à la manière imparfaite.

Un autre élément clé de la mythologie guarani est la croyance en la dualité de l'âme. Le corps humain est le soutien pour les deux âmes et toutes les deux ont une tendance à gouverner la vie des gens. Une telle situation donne lieu à un type d'ambiguïté dans la condition humaine que les pratiques religieuses cherchent à surmonter. Au moment où la personne meurt cette dualité disparaît : l'âme charnelle doit rester sur la terre d'où elle est issue ; l'âme spirituelle doit suivre son sort, libre des imperfections inhérentes à la condition humaine. Ainsi, c'est après

la mort que les âmes jouent leur rôle dans l'équation spirituelle : l'une est naturellement bonne et, au moment de la mort, va à la rencontre de *Nhanderú* ; l'autre, par contre, celle qui est projetée sur le sol en forme d'ombre pendant les nuits de clair de lune, est méchante et peut se changer en mauvais esprit qui erre dans la nuit. Une rencontre soudaine entre un vivant et un de ces spectres peut mener à une maladie ou à la mort. La structure cosmologique en paires d'opposition est ainsi organisée :

Bonne âme : *Tekó Porã* : lever du soleil : *yvy marae'y* : paradis :
Mauvaise âme : *Tekó Vai* : terre : coucher du soleil : *yvy mba'e megua*

C'est justement parce que la personne humaine est gouvernée par deux âmes, l'une bonne et l'autre mauvaise, que des influences de ces deux essences peuvent être observées dans les actions de la vie ordinaire. Lorsqu'elle cultive la bonne âme, la personne vit selon les préceptes ancestraux. C'est dire qu'elle vit alors selon la conception générale de la « bonne manière d'être » régie par l'ensemble des mythologies sacrées. Cette représentation du bon Guarani est fondamentale pour la cohésion du groupe et le maintien de leur *ethos*.

La possibilité de l'entrée au paradis mythique est sans doute l'une des stimulations à la conduite du « bon » Guarani et incite les gens à adopter des comportements socialement approuvés. Ainsi, l'envie de vivre dans ce « lieu privilégié, indestructible, où la terre produit par elle-même ses fruits » (H. Clastres 1978:30) est un des moteurs qui pousse le groupe à se livrer à de bonnes actions.

En outre, la position selon laquelle la religion guarani constitue un élément capital de la culture de ces peuples et un pivot de leur *ethos* – et ainsi interdite à ceux qui ne sont pas de l'ethnie – est partagée par plusieurs anthropologues (Cadogan 1978 ; Litaiff 1996 ; Aguiar 2003 ; Pereira 2004). À l'époque coloniale, leur refus d'accepter les dieux externes a sans aucun doute représenté un défi majeur pour les Jésuites dans les missions d'évangélisation, et ces dernières n'en ont pas moins connu un certain succès. Or, bien que les missions jésuites, la guerre guarani ou encore la conversion d'un nombre important de Kaiowá au pentecôtisme (Pereira 2004b) ont contribué à transformer, voire à bouleverser, l'univers guarani, ils n'ont pas pour autant éradiqué la religion traditionnelle qui demeure à ce jour au cœur de leur *éthos*. Les siècles de contact, de conquêtes et d'oppression n'ont pas réussi à supprimer la cosmologie guarani. Chez les groupes contemporains, comme ceux étudiés par les auteurs de cet article, les *nhe'eng porã tenondé* demeurent au fondement de leur religion et de leur cosmologie ; au niveau mythologique,

et si l'on compare les données actuelles avec celles rapportées par León Cadogan dans ses textes classiques (1953a, 1953b, 1954), on observe des continuités évidentes. Si, d'une part, la religion constitue l'axe essentiel de la culture guarani – et c'est dans la religion que les représentations du « bon » guarani se constituent –, d'autre part, le maintien, la reproduction et la transmission des aspects religieux traditionnels représentent, dans le contexte actuel, un des grands défis que les Guarani doivent surmonter. En effet, face à l'influence croissante des institutions de la société nationale brésilienne au sein des communautés guarani, il devient de plus en plus difficile de maintenir l'intérêt des enfants et des jeunes pour les aspects religieux traditionnels et donc de garantir la pérennité du corpus mythologique. D'où l'importance, selon nous, de favoriser davantage d'études approfondies sur les représentations religieuses des enfants guarani afin de mieux comprendre comment les aspects relatifs à la cosmologie et à la mythologie sont reproduits dans les jeunes générations.

L'influence de la dualité de l'âme sur les représentations du *Tekó Porã* et du *Tekó Vai*

Les ethnographies classiques sur les Guarani affirment que la définition de l'âme est l'élément central pour comprendre la composition d'une représentation du *Tekó porã* – la bonne manière d'être –, et du *Tekó vai* – la manière imparfaite d'être. La dualité de l'âme a des implications directes sur les règles de conduite sociale et sur la définition des comportements sociaux qui sont valorisés, par opposition à ceux qui sont considérés comme inadéquats par rapport à la vie en communauté. Pour les Guarani, tous les êtres animés possèdent une âme. Il n'est pas rare que les esprits d'animaux prennent possession du corps d'un humain, particulièrement des enfants, qui sont spirituellement plus vulnérables. La vulnérabilité de l'âme humaine face à l'âme animale est une dimension de l'ambiguïté de la condition humaine. Seule la conduite sociale appropriée permet de distinguer l'humain des animaux, ces derniers s'inscrivant dans la catégorie de l'imperfection.

Pour un Guarani, l'âme ne se joint au corps matériel d'une personne que lorsque celle-ci commence à parler ; c'est aussi le moment où le cacique ou l'*opita'i vaé* choisit son nom guarani (Aguiar 2003). La parole entretient une relation particulière avec l'âme, d'où l'importance de la prière dite ou chantée – le *jeroky* – dans la communication avec les dieux et, éventuellement, l'accès aux espaces célestes.

L'âme bonne, d'origine divine, porte la responsabilité des actions valeureuses, l'âme méchante, d'origine

terrestre, peut mener l'être à la perte et même à sa métamorphose en une forme bestiale. Nimuendajú (1987) a souligné, chez les Apapocuva, une conception de la personne basée sur l'influence de deux âmes : l'*ayvucué* – similaire chez toutes les personnes et naturellement bonne ; et l'*acyiguá* – l'âme animale, porteuse de caractéristiques de nature antisociale qui incitera à un comportement imparfait. Il souligne aussi une certaine tendance à l'établissement d'une relation « innée » entre un individu et un animal, à la suite de la transmission de l'*acyiguá*. Afin d'éviter le développement de cette âme imparfaite, la personne doit se consacrer aux danses et chants sacrés, se nourrir de façon appropriée et entretenir des relations harmonieuses avec ses parents et alliés. Dans le cas contraire, lorsque la personne exhibe des comportements inadéquats et contraires à la bonne manière d'être, elle se verra graduellement envahie par l'âme d'un animal et sera même susceptible de développer des caractéristiques bestiales.

Chez les Kaiowá, la dualité de l'âme se décline ainsi : l'âme matérielle – *anguery* ; et l'âme spirituelle – *ñe'e* ; la première reste avec le corps enseveli et on ne doit pas se rappeler d'elle puisqu'elle a une influence négative sur la vie sociale (Eremites de Oliveira 2006). Chez les Mbya de São Paulo, Mellati (1989) a noté qu'après la mort de la personne, l'âme mauvaise erre sur la terre, tel un spectre, et importune les vivants. C'est très probablement ce qui explique la coutume, chez l'ensemble des groupes guarani, de l'« abandon » des lieux d'enterrement en ce que ceux-ci sont imprégnés de la présence et de l'action des âmes mauvaises. Selon Nimuendajú (1987), cette coutume peut aussi être liée aux croyances en des entités surnaturelles réfractaires au développement d'une vie harmonieuse entre humains et divinités ; ce qui, dans certains cas, peut conduire à la métamorphose du défunt en animal.

Des mythes guarani font état de ce type de métamorphose. Un tel mythe a été consigné par l'un des auteurs de cet article chez les Mbya du village de Massiambu (Aguiar 2003). Considérant que les comportements d'une personne de son vivant auront une incidence indéniable sur sa condition *post mortem*, les Guarani de Massiambu sont très préoccupés par « la bonne manière d'être ». Non seulement ils condamnent fortement les comportements déviants, mais encore ils ont développé une représentation très vive du mode imparfait de vivre, susceptible de mener l'individu à l'anéantissement et à la perte de son âme divine. Cette représentation évoque fortement le mythe du changement de l'individu en bête mangeuse d'hommes. Chez les Mbya, cette métamorphose est connue sous le nom d'*aikuará* ou *ojepotá*. Le

changement en *ojepotá*, conséquence pour ceux qui cultivent le mode de vie imparfait, est similaire au mythe du loup-garou, mais dans ce cas, la bête est moitié jaguar et moitié homme. Les Kaiowá et les Guarani du Mato Grosso do Sul entretiennent une croyance similaire, basée sur la possibilité de changement de la personne en *jaguareté ava* – homme-jaguar, un être hybride, monstrueux et extrêmement violent – ou alors en d'autres types d'êtres déformés (Pereira 2004a).

La conduite quotidienne déterminera donc si un individu est susceptible ou non de se changer en *ojepotá*. C'est ainsi que les comportements dans le village sont soumis aux regards collectifs. Tous sont constamment surveillés et évalués par les membres de la communauté, surtout par ceux, comme les chamans, qui connaissent la bonne manière de vivre. Les personnes qui présentent des comportements déviants, liés surtout à des actes violents, seront considérées comme des *aikuará* potentiels. La consommation excessive de viande est l'un des indicateurs dont la communauté se sert pour identifier une personne susceptible de se transformer en *ojepotá*. Chez les Mbya de Massiambu, on dira de celui qui consomme trop de viande saignante que son âme est liée à un esprit animal-esque et bestial. Une attitude solitaire, le fait d'éviter les proches et les amis et une faible disposition à l'interaction sociale sont aussi considérés comme participant à former une âme mauvaise. Finalement, une personne fait montre d'attitudes plus violentes, selon un informateur, si « elle passe un jour sans manger de la viande, [car] elle devient malade et a mal à l'estomac » (Aguiar 2003:241). Une personne aux comportements déviants subira, à sa mort, une transformation physique : son corps prendra des caractéristiques bestiales, similaires à celles d'un grand jaguar mangeur d'hommes. Chez les Kaiowá, lors du décès d'une personne que la communauté reconnaît comme sujette à ce type de transformation, tous sont pris d'une grande panique. Afin de rétablir l'équilibre social, le chaman doit accomplir une série de procédures rituelles pour éloigner définitivement l'âme matérielle et l'envoyer vers le *tekóha*, le village des âmes imparfaites, localisé au couchant (Pereira 2004a).

C'est dire que la représentation du « mauvais » guarani est liée à une condition spirituelle. Le corpus mythologique et les énoncés cosmologiques servent de régulateurs sociaux, d'une part, en indiquant les comportements « idéaux », ceux qui doivent être cultivés par la collectivité, d'autre part, en identifiant les « mauvais » comportements et la source d'un mal plus grand qui transformera l'individu en bête prédatrice. *Ojepotá* chez les Mbya ainsi que l'*acyiguá* chez les Apapocuva et l'*anguery* chez les Kaiowá seraient donc la matérialisation de la

méchanceté qui s'exprime dans l'âme corrompue et gagne de la force dès le moment où l'individu se met à la cultiver.

Pour un Guarani, la seule issue est celle de s'attacher à la « bonne manière d'être » telle qu'énoncée dans les *nhe'eng porã tenondé*. Même lorsqu'une personne est déjà sous l'influence d'un esprit maléfique ou si elle sent la présence d'une âme animalesque prédatrice, c'est à la personne concernée de choisir de la cultiver ou non. Un choix est toujours possible. Ainsi, la théorie guarani de la construction de la personne reconnaît d'importants espaces d'*agency*. La personne guarani fait face à un défi constant : choisir les comportements adéquats et consolider son âme parfaite – *ñe'em* –, en même temps qu'elle doit encourager ces comportements au sein de sa communauté ; et ce, en tentant d'éviter les comportements répréhensibles susceptibles de conduire à la destruction de son âme. La bonne manière d'être exprime la personnalité idéale, et celle-ci permet forcément à son tour que l'humanité progresse vers sa divinisation.

Conclusion

En comparant les données des textes classiques et les ethnographies contemporaines, on remarque d'importantes continuités dans le discours cosmologique guarani. Tout en considérant les bouleversements profonds et les processus de transformation survenus au sein de leur monde, celui-là même où se produit la (re)production culturelle, on se rend compte que leur substrat cosmologique se maintient et est en cela solidement enraciné dans la société et l'être-au-monde guarani. C'est d'ailleurs ce substrat cosmologique et le corpus mythologique qui lui est lié qui informent et orientent, dans une large mesure, les groupes guarani dans leurs quêtes de réponse face aux changements et bouleversements qui affectent leur société. Les mises à jour ethnographiques, comme celle qui est proposée dans cet article à propos de l'univers cosmologique, sont essentielles à l'ethnologie brésilienne pour une meilleure compréhension des processus de production et de reproduction des sociétés indiennes sou-mises à d'intenses changements sociaux.

Alors même que certains groupes linguistiques guarani revendiquent aujourd'hui, du moins dans certains contextes, une ethnicité spécifique, les auteurs du présent article ont repéré, en comparant les données de leur ethnographie respective, des continuités majeures dans le *corpus* mythologique des groupes à l'étude. De telles continuités dans les représentations cosmologiques et mythiques mettent en lumière les liens qui unissent les différents groupes guarani contemporains à une racine ancestrale commune. Une telle analyse comparative révèle que la religion guarani présente des

caractéristiques qui transcendent les spécificités linguistiques et culturelles des différents groupes guarani. Plus encore, ces caractéristiques transcendent les distances spatiales et temporelles.

Les Mbyas tout comme les Kaiowás considèrent que les esprits ont une influence majeure sur la vie sociale des villages. Les esprits dont il est question ici sont propres à tous les êtres vivants, incluant les animaux et les plantes. Des attributs qui sont considérés comme étant spécifiquement humains dans la pensée occidentale, tels que la capacité de communication, l'intentionnalité, le désir et l'affectivité, sont dans la pensée guarani partagés avec une série d'êtres non humains. Chaque espèce est ainsi gouvernée par une divinité spécifique ou selon les Guarani, tous ont leur maître – *jara*. Ces *jara* sont des divinités et c'est avec elles que les chamans doivent s'entendre pour négocier la condition et l'existence humaines. La communication avec les différents *jara*, qui sont des entités invisibles, ne peut s'établir que par le biais de paroles sacrées, une sorte de métalangage connu des chamans seuls et qu'ils ne sauraient abandonner au risque de perdre leur prérogative de communication. Les Guarani dépendent de ces interactions avec les entités invisibles pour reproduire leur monde et développer leur vie sociale. Dans le contexte actuel et face aux bouleversements qui les affectent, c'est en reproduisant et en actualisant leur discours cosmologique qu'ils tentent de maintenir l'équilibre de leur monde et continuent de le signifier.

Chez les Guarani, le chaman est élevé à la condition de médiateur entre les mondes visible et invisible (terrestre et spirituel). C'est à lui de protéger la communauté contre les esprits maléfiques et d'obtenir les bénéfices provenant des entités bienveillantes. Le chaman est indispensable au bien-être social.

La dualité de l'âme guarani a des implications directes sur les règles de conduite sociale et l'identification des comportements sociaux valorisés par opposition à ceux qui sont considérés inadéquats à la vie en communauté. De la dualité de l'âme émergent les éléments qui constituent les représentations du *tekó porã* et du *tekó vai*. De tels systèmes matérialisent dans la vie sociale les figurations mythiques-religieuses et la *práxis* humaine consolide les références de conduite établies depuis l'origine des temps.

L'ambiguïté de la condition humaine produit le déséquilibre qui peut culminer en perte et qui est symbolisé par la figure du *ojepotá* ou *jaguareté ava*. Les connaissances sacrées et les pratiques religieuses sont instrumentalisées afin de surmonter cette ambiguïté et rétablir l'équilibre. Une structure en paires d'opposition configurera l'équilibre de l'équation dans le discours cosmologique :

- Du côté de la représentation du *tekó porã* se trouvent les mythes de l'ordre et de l'équilibre, où la bonne âme, qui habitera le paradis après la mort de l'être physique, situe le chemin à l'est, où le soleil se lève, comme l'itinéraire qui doit être suivi (physiquement et métaphoriquement) par le « bon » Guarani. Quand il y arrivera il y retrouvera la *Nhanderú Rueté* dans l'*Yvy Marae'y*.
- Par opposition surgit la représentation du *tekó vai*, qui se rapporte à la mauvaise âme et qui sert de base aux mythes du chaos et du déséquilibre. De ce côté de l'équation *Yvy Mba'e Megua*, ou *Tekóha* des âmes imparfaites, se situe à l'ouest (au couchant). Menace constante, il doit être neutralisé de façon continue par des prières et par l'application de règles de conduite qui viennent renforcer le *teko porã*.

Ainsi, la société guarani observe et surveille les individus en les situant dans ces deux modèles de représentation afin de rechercher l'idéal de conduite et de repousser les comportements déviants, ou au moins les expliquer et les conjurer au moyen de procédures rituelles. La répétition de ce substrat mythologique chez les Mbya et les Kaiowá montre que les deux ethnies se retrouvent, en quelque sorte, dans les lieux les plus profonds et significatifs de leur *ethos* religieux.

Rodrigo Luiz Simas de Aguiar, Professor, Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Cx Postal 322 Rodovia Dourados/Itaum-Km 12, 79.804-970 Dourados (MS)-Brazil. Courriel : RodrigoAguiar@ufgd.edu.br

Levy Marques Pereira, Professor, Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) Cx Postal 322 Rodovia Dourados/Itaum-Km 12, 79.804-970 Dourados (MS)-Brazil. Courriel : levipereira@ibest.com.br

Notes

- 1 De 1998 à 2003, Rodrigo L.S. Aguiar a conduit des recherches auprès des Mbya-guarani du littoral de l'État de Santa Catarina ; de 2000 à 2004, Levi Marques Pereira a quant à lui travaillé auprès des Kayowá de l'État de Mato Grosso do Sul, dans la région centre ouest.
- 2 Selon Aguiar (2003), *opita'ĩ vaé* est le terme le plus employé parmi les Mbya du littoral de Santa Catarina pour désigner le chef religieux. Le mot *pagé*, selon eux, est utilisé pour identifier les sorciers qui agissent à des fins maléfiques.

Références

- Aguiar, Rodrigo Luiz Simas
2003 Los Mbya em el litoral de Santa Catarina, Brasil. Tese de Doutorado, Programa de Doutorado em Antropologia de Iberoamerica, Universidade de Salamanca.
- Brand, Antonio
1997 O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani : os difíceis caminhos da palavra. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia, Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- Cadogan, León
1953a Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá – Capítulo I: Maino i reko ypy kue, las primitivas costumbres del Colibrí. Revista de Antropología 1(1):35-42.
1953b Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá – Capítulo II: Ayvu Rapyta, El fundamento del lenguaje humano. Revista de Antropología 1(2):123-132.
1954 Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá – Yvy Tenonde, la primera tierra. Revista de Antropología 2(1):37-46.
1978 Los Mby'a. Dans Las culturas condenadas. Ciudad de Mexico: Siglo Veintiuno Editores.
- Clastres, Pierre
1990 A sala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios guarani. Campinas: Papirus Editora.
- Clastres, Hélène
1978 A terra sem mal. São Paulo: Brasiliense.
- Eremites de Oliveira, J.
2006 Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: um estudo por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação Kaiowá da terra indígena Sucuru'y. Revista de Arqueologia da Sociedade de Arqueologia Brasileira, N° 19. São Paulo: SAB.
- Ladeira, Maria Inês
1992 O caminhar sob a luz: o território Mbya a beira do oceano. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Litaiff, Aldo
1996 As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbyá. Florianópolis: Editora da UFSC.
1999 Les Fils du Soleil : mythes et pratiques des Indiens Mbya-Guarani du littoral du Brésil. Teses de Doutorado. Montréal: Université de Montréal.
- Meihy, José Carlos Sebe Bom
1991 Canto de morte Kaiowá : história oral de vida. São Paulo: Loyola.
- Melatti, Júlio Cezar
1989 Índios do Brasil. São Paulo: Hucitec.
- Meliá, B., G. Grünberg, et F. Grünberg
1976 Etnografía Guaraní del Paraguay Contemporáneo: Los Pai-Tavyterá. Seplmento Antropológico. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de La Universidad Católica.
- Meliá, Bartolomeu
1988 El guarani conquistado y reducido. Asunción: CEADUC.
- Nimuendajú, Curt
1987 As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: HUCITEC.

Noelli, Francisco Silva

- 1993 Sem Tekóha não há Tekó. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre : Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS.

Pereira, Levi M.

- 2004a Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno. Tese de doutorado em Antropologia (etnologia). Universidade de São Paulo – USP.
- 2004b “O pentecostalismo kaiowá : uma aproximação dos aspectos sociocsmológicos e históricos.” *Dans* Wright, Robin (org.) Transformando os Deuses. Vol. II. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.

Schaden, Egon

- 1959 A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

- 1974 Aspectos fundamentais da cultura guarani. São Paulo : EDU/EDUSP.

Viveiros de Castro, Eduardo

- 2002 A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify.
-