

Les mythes des autochtones des Amériques: une recherche d'anthropologie

Aldo Litaiff

Recebido 13, set. 2010 / Aprovado 10, jan. 2011

Resumo: Este artigo trata de um estudo sobre a mitologia dos autóctones das Américas. A pesquisa ocorreu junto ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil e ao Departamento de Antropologia da Universidade de Montreal, Canadá. Procurei apresentar aos estudantes brasileiros e canadenses o pensamento mítico dos autóctones da América do Norte e da América do Sul. Procedendo a um estudo comparativo, busquei produzir um quadro geral que pudesse constituir os fundamentos de um conhecimento das características culturais dos povos autóctones do Canadá e do Brasil. Dessa forma os pesquisadores das Ciências Sociais, em geral, poderão se interessar por uma análise comparada entre o Brasil e o Canadá.

Palavras-chave: mitologia; ameríndios; índios guarani; antropologia.

Cet article présente une étude sur la mythologie des autochtones des Amériques. La recherche a eu lieu auprès du Département d'Anthropologie de l'Université Fédérale de Santa Catarina, Brésil et auprès du Département d'Anthropologie de l'Université de Montréal, Canada¹. J'ai proposé une approche des mythes ayant pour but de dégager les ressemblances et les différences les plus significatives entre les versions des principaux récits communs à ces peuples. J'ai voulu montrer aux étudiants brésiliens et canadiens la pensée mythique des autochtones de l'Amérique du Nord et de l'Amérique du Sud. En procédant à une étude comparative, j'ai tenté de produire un cadre général qui puisse constituer les fondements d'une connaissance des caractéristiques culturelles des autochtones du Canada et du Brésil. Ainsi, les chercheurs des Sciences Sociales, en général, pourront s'intéresser à une analyse comparée entre le Brésil et le Canada.

J'ai fait mon doctorat à l'Université de Montréal (1999). Mon directeur de recherche, le professeur Robert R. Crépeau, a été responsable du premier élève du

partenariat entre le Département d'Anthropologie de l'Université de Montréal et le Département d'Anthropologie de l'Université Fédérale de Santa Catarina. Ma thèse porte sur les mythes des Indiens Mbya-Guarani du littoral du Brésil. J'ai comparé les versions provenant de différents villages d'indiens entre les années 1987 et 2009, en analysant la relation entre mythes et pratiques. J'ai proposé une approche synchronique et diachronique des mythes qui sont encore en circulation chez les Guarani et chez les Montagnais, ayant pour but de dégager les ressemblances et les différences les plus significatives entre les versions des principaux récits communs à ces peuples. J'ai recherché surtout les rapports entre le héros mythique guarani "kesuita" et le héros mythique montagnais "tchakapesh", les fondateurs des cultures Guarani et Montagnaise, respectivement.

Les Guarani

Parmi les peuples d'Amérique qui sont entrés en contact avec les Européens lors des premières années de colonisation, les Guarani constituent un bon exemple de ceux qui ont réussi à survivre jusqu'aujourd'hui en préservant les aspects les plus importants de leur culture et de leur organisation sociale. Pourtant, les peuples guarani du Brésil ont subi un violent processus de destruction, des populations entières ont été décimées. Notre recherche a été effectuée auprès des villages guarani au Brésil, dont l'objectif constitue une ethnographie centrée sur la relation entre le discours mythique et les pratiques sociales, notamment sur le lien entre le mythe de la Terre sans Mal et les déplacements des populations.

Les Guarani sont une des plus nombreuses sociétés indigènes de l'Amérique du Sud. Il y a actuellement quatre groupes guarani: les Chiriguanos en Bolivie (60.000); les Kayowa (17.000), les Chiripa ou Nhandeva (8.000) et les Mbya (12.000 – Litaiff, 2001), au centre-ouest, au sud et au sud-est du Brésil, au Paraguay, en Argentine et en Uruguay. Sur la côte sud et sud-est brésilienne, il y a une grande concentration des Mbya et des Chiripa qui habitent le territoire où les Karijo-guarani vivaient auparavant, à l'époque de la colonisation au XVIIIe siècle. Ces endroits sont des points de référence historiques et mythologiques importants pour les déplacements des populations mbya, étant donné qu'elles possèdent encore des noms guarani et que cette nomenclature se rapporte toujours à la géographie locale. Ces Guarani continuent donc fidèles à leur territoire, élisant les mêmes

amba, “endroits”, “tekoa [terre] ou des espaces créés et laissés par Dieu” pour être occupés par eux. Pour survivre, les Guarani se sont vus contraints à incorporer la culture européenne à leur culture millénaire, s’adaptant en partie. Mais, tout en préservant d’importantes caractéristiques comme la religion, l’organisation sociale, la langue et la mythologie. Quant au motif de la présence d’innombrables villages guarani sur le littoral brésilien, tous les Mbya sont d’accord sur le fait qu’ils se sont enfuis des guerres qui ont eu lieu pendant le XVIIIe et le XIXe siècles, à l’intérieur de l’Amérique du Sud: “...alors aujourd’hui, nous cherchons Yvy mara ey, notre Terre sans Mal”, affirme un Indien mbya (LITAIFF, 1999, p. 201). En ce qui concerne les idéologies et les pratiques, le mythe de “Yvy mara ey” (la Terre sans mal), la quête de ce paradis à travers les déplacements des populations, constitue un facteur d’importance primordiale dans le processus du maintien de l’unification des communautés guarani.

Les Montagnais

Composée d’environ 15.000 personnes partagées dans 12 villages du nord-est du Saint-Laurent, la communauté innue, que les Européens appelèrent les “Montagnais”, est nomade et vit de la chasse et de la pêche. Analysant le mythe de *Kami-kwakushit* parmi les innus du Québec, Rémi Savard (1977) fait une réflexion sur le problème des inversions mythiques à travers les histoires portant sur des personnages maléfiques ou plaisants, qui seraient des exemples de comportements antisociaux. Ainsi, le *Carcajou*, héros comique, symboliserait l’antihéros, car ses actions seraient des antiexemples qui provoqueraient le rire chez les Indiens. La pensée mythique sert à fournir un modèle logique pour résoudre les contradictions du vécu: “excuser un échec sociologique à cause de l’inexistence objective des termes médiateurs entre les pôles que la nature a diamétralement opposés”. (SAVARD, 1977, p. 38).

Dans le récit “Comment Tchakapesh créa le monde”, Savard (2004) fait connaître la Genèse selon les Innus. François Bellefleur (son nom innu étant Penashue Pepine), un conteur du village de La Romaine, raconte que Tchakapesh est une sorte d’Adam des Montagnais, qui apprendra à distinguer le ciel de la terre, le jour de la nuit, la vie de la mort, les animaux des hommes, les chasseurs de leurs proies. Enregistré et transcrit par l’universitaire durant les années 70, le récit de Bellefleur est le premier à figurer dans l’ouvrage le plus récent de Savard, *La*

forêt vive. D'après cet auteur (1992), qui a vécu des années dans les communautés amérindiennes, dans ce récit on y voit les grands thèmes fondateurs de la culture innue. François Bellefleur, mort en 1978, a fait revivre la riche tradition orale de son peuple. Sa connaissance des récits fondateurs de la culture innue a permis la survivance d'un imaginaire transmis à l'anthropologue de l'école de Marius Barbeau et de Claude Lévi-Strauss, que Savard a fréquentée en France.

L'étude la plus importante sur la mythologie des sociétés indiennes de l'Amérique du Nord et de l'Amérique du Sud est certainement celle de l'anthropologue Claude Lévi-Strauss. Observant les relations entre les mythes et l'organisation sociale, Lévi-Strauss aborde l'aspect négatif et profondément pessimiste du personnage central de la "Geste d'*Asdiwal*":

Un héros, incapable de concilier les genres de vie dont il a fait successivement l'expérience, meurt victime de la nostalgie irrépressible... il échoue à remplir la mission que lui assignait le mythe, qui était, précisément, d'incarner leur antinomie. (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 233).

La mythologie autochtone

Le mythe constitue une voie importante pour la connaissance ethnographique d'un peuple. Il peut justifier et aussi orienter les pratiques sociales à travers l'analyse des mythes. Dans son article consacré à la mobilité économique et à la sédentarité en Amazonie, Crépeau (1993b) qualifie le "mythe de l'isolement" comme étant des idées manifestées par plusieurs chercheurs sur le sujet de l'isolement de certains peuples amérindiens. Ainsi, le déplacement de ces populations à des régions de plus en plus éloignées entraîne des phénomènes tels les raids esclavagistes du XVIIe au XIXe siècle et de l'industrie d'extractions des produits de la forêt. D'après l'auteur (*ibid.*, p. 68), la distance relative de ces Indiens par rapport au monde colonial est illusoire: "depuis une trentaine d'années, l'ethnologie, l'ethnohistoire et l'archéologie ont contribué activement à une transformation en profondeur de ce paradigme et nous proposent aujourd'hui une conception *radicalement différente* qui nous oblige à recontextualiser la description des sociétés contemporaines de l'Amazonie".

Les sociétés décrites par l'ethnologie depuis le XIXe siècle et celles localisées dans les régions dites les plus reculées sont le produit "des profonds boulever-

sements entraînés dès le XVI^e siècle par la présence européenne en Amérique du Sud”. Nous pouvons appliquer également cette affirmation dans le cas des Indiens Mbya, considérés par les spécialistes comme les “Guarani isolés”. Ainsi, nous ne devons pas parler d’isolement mais de la capacité de ces peuples à développer, lors de leurs contacts, des mécanismes permettant de garder une certaine distance géographique et socioculturelle avec la société blanche environnante. Cependant, il est incontestable que parmi les peuples guarani, les Mbya sont ceux qui ont le mieux réussi à contrôler l’imperméabilité de leurs frontières symboliques et géographiques. Dans mes recherches, j’ai donc essayé de démontrer comment les mythes, outils fondamentaux dans un contexte historique de contacts, peuvent non seulement justifier mais aussi orienter les actions humaines.

D’après Crépeau (1993, p. 81), le mythe est fondateur de l’ordre social au sens idéologique, comprenant l’idéologie comme un discours qui fait référence à la connaissance de la réalité empirique: “À cette fin, le mythe utilise comme matériel le découpage linguistique du monde... (ex.: les classifications des animaux) pour donner une réflexion sur le système des rapports humains dans un discours de nature idéologique”. De cette façon, les astres célestes, les espèces animales et végétales, ou les taxonomies sont utilisées par les Guarani comme des concepts qui font référence au monde social, au cosmos etc. Selon Lévi-Strauss (1962), les sociétés que nous appelons primitives ne conçoivent pas l’existence de fossés dans plusieurs niveaux de classification (cosmologique, humain etc.); elles les représentent comme des étapes ou des moments d’une transition continue. Dans ce contexte, les animaux, par exemple, apparaissent dans les mythes comme un outil conceptuel “pour détotaliser et pour retotaliser n’importe quel domaine, situé dans la synchronie ou la diachronie, le concret ou l’abstrait, la nature ou la culture. Ce système (au moyen d’une bête, et non plus la bête elle-même) constitue l’objet de pensée qui fournit l’outil conceptuel”.² (LÉVI-STRAUSS, p. 196).

Dans cette philosophie du concret, une grille préconçue est donc appliquée sur toutes les situations empiriques, avec lesquelles elle a suffisamment d’affinités pour que les éléments obtenus dans toutes les circonstances préservent certaines propriétés générales. Par conséquent, l’inventaire zoologique et botanique fondé sur la tradition orale est manié par les Indiens comme des “supports idéographiques d’une pensée qui parvient à rendre un véritable tour philosophique” (BOCHET, *apud* LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 204).

Ces supports idéographiques sont le résultat de l'organisation conceptuelle du milieu naturel en fonction du schème dualiste inné. Ceux-là sont donc des systèmes arbitraires forcés d'y introduire des éléments pris ailleurs. Lévi-Strauss (*ibid.*, p. 178-211) affirme encore: "Quand il n'est pas possible de maintenir les interprétations traditionnelles, on en élabore d'autres... les informateurs conçoivent le schème dualiste sur le modèle de l'opposition ou de la ressemblance, et ils le formalisent en termes soit de parenté (père et fils), soit d'orientes (est et ouest)... soit enfin, de différences ou de ressemblances entre des espèces naturelles... et cherchent à formuler des règles d'équivalence..." C'est aussi pour cela que, notwithstanding quelques différences au niveau du sens, la "structure mythique" est la même pour tous les groupes guarani.

A ce sujet, selon l'anthropologue E. B. Viveiros de Castro (1986, p. 31), la pensée tupi-guarani atteint la dimension d'une philosophie génératrice d'un discours ontologique assez fort, qui, sans les contingences sociales, prend les proportions d'une "métaphysique universelle". Quant au niveau de la logique, H. Clastres (1975, p. 110) accentue que la philosophie guarani refuse le principe de la contradiction, et qu'il "semble être à l'œuvre dans cette pensée qui à la fois oppose les extrêmes et veut les rendre compatibles ou compressibles... On peut être homme et pourtant devenir Dieu, mortel et pourtant immortel". Avec ces mots, l'auteur résume l'idéal des Guarani. Dans son livre *La Pensée Sauvage* (1962), Claude Lévi-Strauss déclare que la pensée mythique, classée selon lui comme une sorte de "philosophie du concret", n'est pas sans analogie avec le bricolage sur le plan pratique. Cet auteur (*ibid.*, p. 172-174) place les règles d'action à côté des systèmes conceptuels, et différencie la "*praxis*, qui peut être, en tant qu'activité sociale, orientée vers le dehors ou vers le dedans", des pratiques effectives qui découlaient immédiatement de cette *praxis*. Toutefois, cette pensée dichotomique (c'est-à-dire, dichotomisée et dichotomisante) est méconnaissable à la pensée holiste guarani qui place les parties dans la totalité leur donnant un sens. Lévi-Strauss (1962, p. 177) affirme également que dans l'analyse du mythe, "ce sont les jetons d'un jeu combinatoire qui consiste à les permuter suivant des règles, sans jamais perdre de vue les signifiants empiriques dont ils tiennent provisoirement lieu". Boas (*apud* LÉVI-STRAUSS, *ibid.*, p. 178) se demande pourquoi des récits concernant les hommes "manifestent une si grande et constante prédilection pour les animaux, pour les corps célestes et pour d'autres phénomènes naturels person-

nifiés”. Lévi-Strauss (*ibid.*, p. 209) répond: “Des structures sociales sont mises en correspondance, en même temps que les classifications animales et végétales propres à chaque tribu”.

* * *

D’après la classification proposée par Leon Cadogan (1950 et 1954), les récits guarani sont divisés en deux genres, à savoir: 1. les “mythes ésotériques” ou sacrés dont les fragments ne sont chantés que dans l’*opy* pendant le rituel de *poraei*. Cette catégorie inclut le *Maino’i reko ypy kue* et l’*Ayvu Rapyta*, des mythes cosmogoniques selon lesquels le dieu crée son propre corps, l’univers, les astres, la terre et les premiers hommes; 2. les “mythes exotériques” ou non sacrés avec des textes non chantés qui se divisent en deux catégories: a- les mythes du déluge, des frères et de la conquête du feu; et b- les récits ethnohistoriques de l’histoire ancienne et récente qui traitent, par exemple, la conquête de l’Amérique du Sud par les Portugais et les Espagnols, les conflits armés avec les colonisateurs; les déplacements des populations mbya et chiripa et leur arrivée au littoral brésilien. On pourra ajouter aussi les récits de la situation contemporaine guarani et les histoires de vie.

H. Clastres (*ibid.*, p. 24-26) a déclaré que le mythe des deux frères est présent dans la plupart des peuples de la famille tupi-guarani. Je ne présenterai ici que le mythe guarani, car l’analyse du mythe Montagnais en ce moment n’est pas encore finie. Pendant plus de vingt ans de recherche chez toutes les communautés guarani du littoral du Brésil, nous avons enregistré plusieurs versions du mythe des frères. Je présente ci-dessous la version de l’indien Guarani-mbya Augusto Vera Poty, 52 ans, du village de Parati Mirim, à Rio de Janeiro (LITAIFF, 1999, p. 431):

Kuaray, le soleil, voyageait dans le ventre de sa mère, la femme de *Nhanderu Tenonde*, la guidant dans les chemins qu’elle devrait suivre pour rencontrer *Nhanderu*. La mère ne voulut pas cueillir des fleurs pour *Kuaray*, qui fâché, ne la guida plus. Elle prit alors un mauvais chemin qui la mena à un endroit plein de jaguars. La grand-mère jaguar dit que ses petits-enfants allaient arriver et lui dit de se cacher sous une casserole. Les jaguars arrivèrent, et, méfiants, cherchèrent la femme et la mangèrent, mais avant la vieille

leur demanda de retirer le petit de son ventre. Ils essayèrent de le tuer en le perçant avec une brochette pour le mettre au feu, mais il échappa à plusieurs reprises. Ensuite, ils essayèrent de le broyer mais n’y arrivèrent pas et finirent par donner l’enfant à la vieille. *Kuaray* grandit vite, il aimait chasser et lui demanda un arc et une flèche pour tuer les papillons.

Il se sentait seul et décida de faire *Jacy*, l’emmenant chasser dans la forêt. Ils en rapportèrent beaucoup de bêtes pour nourrir la vieille. Ils lui demandèrent de les laisser aller dans une forêt où la chasse était abondante, mais elle leur interdit. Mais un jour, ils décidèrent d’y aller. *Jacy* s’en alla devant et vit un perroquet, il dit à son frère que lorsqu’il allait lui lancer une flèche, il se mit à parler. *Kuaray* dit alors à *Jacy* d’essayer à nouveau, mais l’oiseau dit: “vous donnez du gibier aux jaguars qui ont mangé votre mère”. Alors *Kuaray* lâcha tous les oiseaux qu’il avait chassés, et revint à la maison les mains vides. La vieille leur demanda pourquoi ils n’avaient rien apporté et ils répondirent qu’ils n’avaient rien trouvé. Alors, les frères décidèrent de tuer tous les jaguars, disant que sur l’autre rive il y avait beaucoup de bons fruits. Les frères firent un petit pont pour que les jaguars puissent traverser, mais avant ils décidèrent que *Kuaray* clignerait de l’œil au moment où *Jacy* devrait faire tomber le pont. Les jaguars tombèrent à l’eau et se transformèrent en loutres, mais une femme enceinte s’échappa et donna origine à tous les jaguars qui existent aujourd’hui. Les frères se mirent chacun sur une rive, *Jacy* trouva des fruits que *Kuaray* avait faits. *Jacy* décrivit les fruits, son frère les nomma et lui dit de les manger. Puis, *Jacy* lui demanda ce qu’il devait faire des semences, et *Kuaray* lui dit de faire un feu et de les jeter dedans. *Jacy* se brûla et bondit de l’autre côté de la rivière, où était son frère.

Les Guarani utilisent alors ces “supports idéographiques” comme base conceptuelle de leur pensée et de leurs pratiques effectives. Par exemple, dans un village mbya que nous avons visité, nous avons observé deux petits enfants qui jouaient. A un moment, le plus âgé a cueilli un fruit et l’a donné au plus petit, en lui faisant une remarque et en lui montrant la façon correcte de l’éplucher et de le manger. Si on fait une analogie avec la scène de l’épisode du “Mythe des frères”,

où *Kuaray* (l'aîné) montre quelques fruits à *Jacy* (le cadet), Leonardo Vera, qui nous accompagnait, confirme que même ne le connaissant pas, ces enfants se sont comportés selon ce récit:

Autrefois les enfants n'avaient pas tellement besoin de l'orientation des aînés car vivre notre culture, nos prières et le contact avec la nature, tout ça allait ensemble. Alors, en pratiquant *nhande reko*, les enfants n'ont pas besoin de connaître ces histoires dans la théorie car sans s'en rendre compte elles les suivent déjà. L'explication qui confirme tout est déjà dans les prières et les paroles des *opygua*. Ma grand-mère a dit que l'enfant d'il y a cent ans vivait plus ces histoires dans la pratique qu'il n'en connaissait de théorie, alors qu'aujourd'hui, tout en vivant pratiquement selon *teko*, l'enfant le comprend mieux. Cette connaissance est très importante car elle renforce toute la règle de notre communauté pour les plus jeunes. Ainsi, les enfants voient faire les autres et font de même, plus tard elles sauront pourquoi! (LITAIFF, 1999, p. 435).

Il affirme encore que la nécessité d'une connaissance intellectuelle du monde augmente avec la maturité: "quand j'étais enfant, je savais déjà faire beaucoup de choses, mais maintenant, comprendre le monde et connaître l'origine de notre culture devient de plus en plus important pour moi. Aujourd'hui je sais comment raconter un peu plus ces histoires, car maintenant je vois qu'on doit bien savoir tout ça. Avant, je savais, mais cela servait plutôt dans ma vie pratique. Quand je vais à une réunion, je parle de ces histoires de la façon dont je les connais, non pas toute l'histoire, mais les choses les plus importantes pour moi et pour expliquer notre vie. Mais je comprends mieux ces histoires avec mon comportement qu'avec ma Tetê". (LEONARDO VERA *apud* LITAIFF, p. 435).

Même si les jeunes indiens ne sont pas capables de les raconter, ils connaissent bien les "unités minimales" et les "pratiquent" dans leurs activités journalières. D'après les idées de M. Bloch (1995), il existe une grande différence entre les concepts et les mots, puisqu'il peut y avoir des concepts qui ne sont pas verbalisés. Selon lui, les concepts sont des "prototypes" ou des "occurrences idéales-typiques" auxquels les phénomènes empiriques correspondraient plus ou moins. Bloch (*ibid.*, p. 52-53) signale donc l'existence de ces concepts non verbalisés par

les informateurs qui participent à ces pratiques sans s'en rendre compte, et c'est ainsi que le système est incorporé et transmis: "on pratique la parenté, avant même d'en connaître les principes".³ Selon nous, c'est à travers l'activité corporelle que l'enfant mbya découvre et intègre les conceptualisations mythiques transmises par le *teko*. Les "unités minimales" du mythe sont de vrais concepts, qui ne sont pas nécessairement verbalisés et que les jeunes guarani n'ont pas besoin de dire, car ils les pratiquent déjà. Ces concepts constituent ainsi de vraies unités de la pensée autochtone.

Lorsqu'ils sont interrogés sur un aspect culturel considéré important, presque tous les Mbya des communautés que nous avons visitées recourent toujours aux mythes à la recherche d'une explication plausible pour la réalité ou comme source d'orientation de leurs actions. L'histoire orale est rappelée quotidiennement. Ces récits constituent l'histoire même de la société et non seulement une "explication pour la réalité". Ainsi, le mythe est une histoire qui présente les fondements, mais qui peut aussi construire d'autres bases pour le nouveau. Donc, pour comprendre réellement les mythes, il faut aussi bien connaître leur contexte d'énonciation et la réalité ethnographique. L'analyse des mythes guarani, à partir des théories que nous avons exposées, révèle d'une façon plus explicite la contradiction et la complémentarité entre le naturel, le social et le surnaturel. La complémentarité puisque les hommes, tout comme le cosmos, ne sont pas viables sans ces trois aspects. La contradiction car la réalisation ultime des Mbya dépend du dépassement de l'état de nature, au moyen du social, afin d'atteindre le surnaturel dans *Yvy mara ey*, où l'immortalité divine est possible. Ainsi, dans notre étude nous avons essayé d'inférer les concepts fondamentaux de la pensée guarani, à partir de l'analyse de leur réalité concrète. Cette démarche nous permet de comprendre que ces notions dont on suppose l'existence se trouvent principalement dans le cadre mis en oeuvre par les hommes et les femmes à partir des récits mythiques, en visant une attitude effective de la collectivité, surtout celle des adolescents et des enfants. C'est ainsi que *teko*, en tant qu'étalon, va mesurer et maîtriser les actions individuelles.

Les Guarani actuels appellent *Kesuita* ou *Nhanderu Mirim* "le messager et réalisateur de la volonté de Dieu". Les anciens jésuites des missions, par association de leurs dieux *Kuaray-Ru-Ete*, le soleil, ont donné aux Guarani les principes de leur culture. D'après les Mbya, le *Kesuita* est celui qui a réussi à atteindre *Yvy mara ey*, la "Terre sans Mal" (LITAIFF, 2001, p. 34). Le *Kesuita* et ses actions peuvent

être vus comme une “proposition axiomatique non démontrable”, semblable au “synthétique à priori kantien”, car même si personne n’a vu le *Nhanderu Mirim*, tous les Mbya y croient. Si on considère que dans une société nous sommes toujours en rapport propositionnel les uns avec les autres⁴, lors des discussions les Mbya négocient le sens du mythe dans un contexte de justification, afin de l’unifier à leurs pratiques et de convaincre tous les participants. Certainement, ce qu’ils remettent en question ce ne sont pas les aspects structuraux ou l’armature du mythe, mais le message ou le code immanent au contexte, qui est donc transformé. En effet, lors des récits, les Mbya établissent à quelle sorte d’animal le mythe se réfère; ainsi que la façon dont des héros comme *Kuaray* et *Jacy* pratiquent leurs actions etc⁵. Selon le contexte, certaines parties du discours mythique peuvent être perçues par la communauté comme étant vraies ou fausses⁶.

Le mythe est donc une théorie orale de la pratique, qui utilise les astres et les éléments de la nature, comme des animaux, des végétaux, à titre d’outil de conceptualisation. Ainsi, les Guarani expriment leurs idées les plus simples et aussi les plus complexes à travers ces “supports idéographiques” (BOCHET *apud* LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 204). La pensée mythique n’est pas une sorte de “pensée pure”, car elle cherche fréquemment dans la réalité empirique sa source de validation. Les Mbya font toujours référence à *Yvy mara ey* qui indique la totalité englobante et qui, à travers les récits mythiques, navigue d’un continu initial en direction du discontinu social, culturel et historique. Inspirés de la quête de la Terre sans Mal, les frères mythiques établissent la diversité sur la terre, en opérant ainsi le passage du continu au discontinu. Ainsi, indirectement lié à la réalité empirique, le mythe est un étalon ou un modèle algorithmique qui fournit des outils conceptuels pour envisager le réel de façon provisoire. Sur une base prétendument immuable, le mythe est une source de croyances individuelles et collectives, qui peut chercher à fixer une structure permanente ainsi que des habitudes d’actions.

Nous savons que le texte écrit peut faire abstraction du mythe, l’isolant des conditions pratiques de son énonciation, partant du principe que les schèmes du langage pratique sont toujours indéterminés et ambigus. La “pensée scientifique” se présente comme une forme d’idéologie parallèle à d’autres types de pensée comme la mythique et la religieuse. Toutefois, nous sommes d’accord avec F. Nietzsche qui affirme que les vérités que la science annonce sont immanentes à une certaine société et à un temps déterminé. Etant donné cela, la pensée scientifique n’a pas “la”

façon, mais “une” façon de rechercher les vérités. Mais comment éviter les attitudes réductionnistes adjacentes à certaines formes d’activité intellectuelle? Crépeau (communication personnelle) répond que c’est à travers le holisme, le principe hiérarchique, la considération du contexte d’énonciation et d’action, l’abandon de la notion de représentation: “ces éléments me semblent être essentiels pour penser l’ethnologie et les sociétés que nous visitons de façon non-réductionniste. Cette nouvelle formulation permet de rapprocher logique, pragmatique et rhétorique au sens où le percevait C. S. Peirce au début du siècle”⁷.

La spéculation mbya est une sorte de pensée basée sur l’action individuelle et collective, de cette façon ils refusent une pensée “pure”, sans monde, sans action, décontextualisée, comme une tête sans corps: “pour nous, *teko* [culture] est aussi orienté vers l’avenir, parce qu’il est notre manière d’agir. Ainsi, le *nhande rekoram idjypy* [mythe] est beaucoup plus qu’une histoire, il nous montre la bonne façon de vivre. Donc, selon nous, le plus important est de le pratiquer, il ne suffit pas de l’avoir seulement en tête. *Teko* est notre vie!”, affirme notre informateur Leonardo Vera (LITAIFF, 1996). La pensée guarani est holiste puisqu’elle établit que toutes les parties du son système social ne font sens que par rapport à *Yvy mara ey*, celle-ci considérée comme le tout qui les englobe. Investie d’un mouvement spéculatif en direction du monde empirique, la pensée mythique mbya se présente comme l’instant d’un processus plus large de synthèse. Partant de notre analyse et de l’affirmation de Lévi-Strauss (1971, p. 605) qui proclame l’unité de la pensée et du monde, “la pensée et le monde... sont deux manifestations corrélatives d’une même réalité”. On conclut que l’idéologie et les attitudes, comprises ici comme des activités humaines dans leur totalité, sont nécessairement relationnelles, ainsi, la division entre ces deux éléments est conceptuelle.

Dans ce cadre, on peut envisager le *Kesuita* ou *Nhanderu Mirim* comme une métamorphose du personnage mythique *Kuaray*, fusionné avec la figure historique des prêtres jésuites. Ainsi, la pensée mbya sort du domaine mythique en direction de la diachronie à partir de cette opération, que nous pouvons nommer “philosophie indigène de l’action” ou “pensée dispositionnelle” (BOURDIEU, 1994, p. 9), qui “prend acte des potentialités inscrites dans le corps des agents et dans la structure des situations où ils agissent ou, plus exactement, dans leur relation”. Ainsi, on pourra mettre fin à ce que l’on dénomme le “fétichisme de la mythologie pure”, où un mythe est transformé sous l’interférence d’un autre mythe. Le mythe ne se

transforme pas tout seul, mais il est transformé dans sa communauté d'origine, à travers les activités communicationnelles et les pratiques journalières effectives des individus. De cette façon, le contexte historique se réintroduit dans la pensée mythique par l'intervention des agents sociaux. La transformation du mythe en action est un travail à la fois individuel et collectif, et également théorique et pratique. Selon nous, c'est uniquement grâce à chaque individu que le groupe arrive à une entente sur la signification et l'utilisation pratique du mythe.

Je conclus donc que, depuis les siècles qui séparent l'arrivée des Européens sur le continent américain, le mythe de *Yvy mara ey* a subi des changements de signification, toujours adaptés aux nouveaux contextes historique, social et économique, des individus des communautés guarani. Ainsi, d'après notre analyse, nous constatons que la Terre sans Mal est une expression adoptée probablement à partir du contact, notamment de l'expérience jésuite. En effet, elle est le résultat de l'interprétation guarani de la fusion d'un concept originairement chrétien "paradis" ayant la structure idéologique autochtone déjà existante⁸.

Nous soulignons enfin les principales contributions de mes recherches à une plus grande connaissance de la culture et de la société des autochtones des Amériques: a) pour la première fois, on réussit à récolter diverses versions d'un mythe chez les Mbya-guarani; b) à partir d'un nouveau point de vue théorique (notamment C. S. Peirce et Crépeau), nous proposons une vision renouvelée du rapport entre mythe et réalité empirique, spécifiquement en ce qui concerne la Terre sans Mal et la mobilité mbya; c) avec ces outils, nous avons fait une ethnographie des communautés mbya de la côte brésilienne, centrée sur les mythes; d) la pensée autochtone est vue ici comme une philosophie pragmatique qui, à partir des mythes, préconise une relation directe entre idéologie et pratique; e) la transformation du mythe en action dépend étroitement des attitudes quotidiennes et de l'entente sociale qui l'adapte au nouveau contexte historique. Comme les mythes, toutes les sociétés et les cultures humaines sont constamment en transformation, de cette façon les groupes mbya continueront à subir des changements tout en protégeant leur société des assauts constants de la civilisation occidentale. Le mythe, comme les ressources de résistance ethniques développées pendant ces siècles de contact, de nos jours fait partie de l'"arsenal" culturel de ces Indiens. Dans ce cadre, le discours sur la "traditionalité", le concept de *Yvy mara ey* et d'autres croyances guarani constituent des notions émergentes d'une théorie autochtone du contact et

de l'ethnicité. Donc, le concept guarani de Terre sans Mal ainsi comme le *Kesuita* peuvent être considérés comme une tentative de retour à l'espace écologique antérieur à la conquête européenne ou une forme de ré-appropriation de leur histoire, aliénée par les processus occidentaux.

Abstract: The object in this paper is a study on the mythology of the autochthonous peoples of the Americas. The study here focused had the support of the Departamento de Antropologia at the Federal University of Santa Catarina, Brazil, and of the Department of Anthropology at the University of Montreal, Canada, in which I presented to Brazilian and Canadian students the mythical thought of the autochthonous peoples of South America. As I, based on a comparative study, tried to produce a general panel showing the fundamentals for an understanding of the characteristics of the autochthonous peoples in these countries, the information here presented might be of interest for researchers in the Social Sciences in general, and those especially interested in a comparative analysis between Brazil and Canada.

Keywords: mythology; Amerindians; guarani indians; anthropology.

Résumé: Cet article présente une étude sur la mythologie des autochtones des Amériques. La recherche a eu lieu auprès du Département d'Anthropologie de l'Université Fédérale de Santa Catarina, Brésil et auprès du Département d'Anthropologie de l'Université de Montréal, Canada. J'ai voulu montrer aux étudiants brésiliens et canadiens la pensée mythique des autochtones de l'Amérique du Nord et de l'Amérique du Sud. En procédant à une étude comparative, j'ai tenté de produire un cadre général qui puisse constituer les fondements d'une connaissance des caractéristiques culturelles des peuples autochtones du Canada et du Brésil. Ainsi, les chercheurs des Sciences Sociales, en général, pourront s'intéresser à une analyse comparée entre le Brésil et le Canada.

Mots-clés: mythologie; amérindiens; indiens guarani; anthropologie.

Notas

- ¹ En juin 2007, j'ai reçu une Bourse de Recherche du gouvernement canadien, pour faire des recherches au Département d'Anthropologie de l'Université de Montréal. La recherche proposée a eu lieu dans la Bibliothèque de l'Université de Montréal, principalement dans la bibliothèque privée d'Alfred Métraux, un des principaux savants de la mythologie des Indiens Guarani, dans le Musée d'Anthropologie et au Département d'Anthropologie de l'Université de Montréal où on a fait des entretiens avec le Prof. Robert Crépeau concernant l'étude comparée sur la mythologie des Indiens du Brésil et la mythologie des Indiens du Canada. On a fait des recherches aussi dans la Bibliothèque Nationale du Québec et on a participé du Festival de Cinéma Autochtone à Montréal. Les produits de cette recherche sont les suivants: l'article du Prof. Crépeau "Uma Ecologia do conhecimento é possível?" (traduit par Litaiff), publié en 2007 dans la revue *Ilha: Revista de Antropologia* (vol. 7, n. 1 e 2, Editora da UFSC, SC, Brasil); la publication de mon article "L'histoire des Indiens Guarani: la construction d'un mythe" dans la Revue Recherches Amérindiennes au Québec (du Département d'Anthropologie de l'Université de Montréal), ou Revue des Américanistes (publication dans le domaine des sciences sociales de l'Université de Paris), en octobre ou en novembre 2007; publication d'un chapitre sur la mythologie comparée des autochtones du Brésil et du Canada dans mon livre sur la mythologie des Indiens guarani (*Editora da UFSC/Unisul*).
- ² Lévi-Strauss cite à titre d'exemple: "Nous ne croyons pas", explique un *Osage*, "que, comme le disent les légendes, nos ancêtres étaient réellement des quadrupèdes, des oiseaux, etc. Ces choses sont seulement... (des symboles) de quelque chose de plus haut" (Dorsey cité par Lévi-Strauss, *ibid.*, note: 196).
- ³ C'est donc l'inverse du principe kantien (et durkheimien) qui postule que les catégories sont toujours premières par rapport aux pratiques. On rappelle ici l'opinion de P. Bourdieu (1994) qui parle de l'incorporation de *l'habitus*; et de Charles Sanders Peirce (1978, p. 130-138) qui rapproche l'habitude à la croyance.
- ⁴ Ainsi, le *Jakore* peut être vu comme un type de stratégie propositionnelle axiomatique qui régularise la relation avec les individus d'autres sociétés.
- ⁵ Sur cette question, on rappelle que selon Lévi-Strauss (1964, p. 205), dans le processus de transformation mythique "quand on passe d'un mythe à l'autre, l'armature se maintient, le code se transforme et le message s'inverse".
- ⁶ Charles Sanders Peirce, 1978.
- ⁷ Selon la pensée peircéenne, on remarque donc que dans un couple d'éléments, il y a un troisième inconnu, un élément déclencheur du processus relationnel, non pas à travers une médiation unificatrice, mais par l'intentionnalité et l'éphémère stabilité qui les pousse à la constante et frustrante quête de l'équilibre dans l'autre.
- ⁸ Aujourd'hui encore, la majorité des villages mbya sont construits sur des ruines des missions religieuses, des bâtiments historiques ou à leur proximité. Ces constructions étaient érigées sur les anciens villages guarani, classés comme sites archéologiques. Les missions jésuites et des villes comme Buenos Aires, Asunción etc ont été bâties sur ces anciens villages guarani. Les dernières données archéologiques prouvent que les Guarani étaient déjà présents dans les régions sud et sud-est du Brésil depuis 1.400 ap. J.C., et non comme on l'affirme couramment 750 ap. J.C. Par conséquent, ces informations confirment que les Guarani sont sur ces terres depuis beaucoup plus longtemps qu'on le croyait et on a la continuité de leur présence sur la côte.

Références

BLOCH, Maurice. Le cognitif et l'ethnographique. *Études et notes*, Paris: Gradhiva, 17, 1995.

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

CADOGAN, León. *Contos de Los Jeguakava (Mbya-guarani) del Guaira, Paraguay*. Centro de Estudios Antropologicos de la Facultad Nacional de Filosofia del Paraguay, VII Série de Publicaciones – Doc. 8. Asuncion, 1950.

_____. Ayvy-Rapyta (fundamentos da linguagem humana). *Revista do Museu Antropológico*, São Paulo, v.1-2, 1954.

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

CRÉPEAU, Robert R. La continuité du vécu et la capacité transformatrice du rite: un exemple amazonien. *L'Éthnographie*, v. 89, n.1, p. 79-86, 1993.

_____. Mobilité économique et sédentarité en Amazonie. *Recherches Amérindiennes au Québec*, v.28, n.4, 1993b.

_____. Mythe et Rituel chez les Indiens Kaingang du Brésil Méridional. *Religieuses*, Montréal: UQAM, n. 10, 1994.

_____. Une écologie de la connaissance est-elle possible? *Anthropologie et Sociétés*, Québec, v.20, n.3, 1996.

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

_____. *La Pensée Sauvage*. Paris: Librairie Plon, 1962.

_____. *Mythologiques I*. Le Cru et le cuit. Paris: Librairie Plon, 1964.

_____. *Mythologiques IV*. L'Homme nu. Paris: Librairie Plon, 1971.

_____. *Anthropologie Structurale II*. Paris: Librairie Plon, 1973.

LITAIFF, Aldo. Etnicidade e ambiente: a questão da terra guarani-mbya. *Boletim da ABA*, Brasília, n.21, 1994.

_____. *Representações Etnicas dos Mbya-guarani do Rio de Janeiro*. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996.

_____. *Les Fils du Soleil*: mythes et pratiques des Indiens mbya-guarani du littoral du Brésil. Thèse de doctorat en Anthropologie, présentée à la Faculté des études supérieures, Montréal: Université de Montréal, 1999.

_____. Kesuita, uma metáfora mítico-histórica. *Ilha: Revista de antropologia*, Florianópolis: Ed. UFSC, vol. 3, n. 1, nov. 2001.

MÈLIA, Bartolomeu. *O Guarani, uma bibliografia etnográfica*. Santo Ângelo: FUNDAMES – FISA, 1987.

MÉTRAUX, Alfred. *Migrations historiques des Tupi-guarani*. Paris: Maisonneuve frères, 1927.

PEIRCE, Charles S. *Écrits sur le signe*. Rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle. Paris: Éditions du Seuil, 1978.

RORTY, Richard. *A Filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

SAVARD, Rémi. *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*. Québec: Les Éditions de l'Hexagone, 1977.

_____. Discours et mythes de l'ethnicité. *Les cahiers scientifiques*. Québec: Association canadienne-française pour l'avancement des sciences, 1992.

_____. *La forêt vive: récits fondateurs du peuple innu*. Université de Montréal, Édition du 18 octobre. v. 39, n. 7, 2004.

SCHADEN, Egon. *A Mitologia Heroica de tribos indígenas brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Arawete, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1986.