

## Nimuendajú et la construction du mythe anthropologique de la “Terre sans Mal”

Pablo A. Barbosa

Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB)

2019

### POUR CITER CET ARTICLE

Barbosa, Pablo A., 2019. «Nimuendajú et la construction du mythe anthropologique de la “Terre sans Mal”», in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.

URL Bérose : [article1651.html](http://article1651.html)

Publication Bérose : ISSN 2648-2770

© UMR9022 Héritages (CY Cergy Paris Université, CNRS, Ministère de la culture)/DIRI, Direction générale des patrimoines et de l'architecture du Ministère de la culture. (Tous droits réservés).

Votre utilisation de cet article présuppose votre acceptation des conditions d'utilisation des contenus du site de Bérose ([www.berose.fr](http://www.berose.fr)), accessibles [ici](#).

Consulté le 22 février 2024 à 12h47min

Publié dans le cadre du thème de recherche « Anthropologie des basses terres sud-américaines », dirigé par Isabelle Combès (IFEA / CIHA, Santa Cruz de la Sierra / TEIAA Barcelona), Lorena Cordoba (CONICET, Buenos Aires / CIHA, Santa Cruz de la Sierra) et Diego Villar (CONICET, Buenos Aires / CIHA, Santa Cruz de la Sierra).

Je ne sais pas si c'est Borges qui l'a dit. C'est peut-être Platon. Ou peut-être Georges Perec. Toute histoire renvoie à une autre histoire qui renvoie à son tour à une autre histoire qui renvoie à son tour à une autre histoire (Enrique Vila-Matas, 2016)

Le dialogue entre l'anthropologie et l'histoire peut représenter un espace fertile permettant de revisiter et d'esquisser une analyse à nouveaux frais de dossiers importants de l'histoire de l'anthropologie. Au cœur des études guarani contemporaines, le cas abordé ici sera celui de la « Terre sans Mal », très connu parmi les américanistes grâce aux travaux d'Alfred Métraux (1927, 1928a, 1928b), de Pierre et Hélène Clastres (1974, 1975) sur le prophétisme et le messianisme liés aux « migrations historiques tupi-guarani ». Il est impossible, cependant, de parler de la « Terre sans Mal » sans parler de l'anthropologue d'origine allemande Curt Nimuendajú (1883-1945) – autant parler de « marxisme » sans savoir qui était Karl Marx. La comparaison n'est pas fortuite, car sous plusieurs aspects, Nimuendajú peut être considéré comme « l'auteur » ou « l'inventeur » de la catégorie de « Terre sans Mal » et, d'une certaine manière, comme le « père » d'un mythe qui a fini par dépasser ses propres limites historiques et intellectuelles [1].

Il s'agira de retracer l'histoire de la « naissance » de la « Terre sans Mal » que nous

développerons en deux parties. Tout d'abord, nous exposerons rapidement comment l'idée, la catégorie, l'hypothèse de « Terre sans Mal » surgit il y a un peu plus de cent ans, en 1914, dans le premier travail scientifique de Nimuendajú intitulé *Les légendes de la création et de la destruction du monde comme fondements de la religion des Apapocúva-Guarani* [2]. Il s'agira aussi de comprendre les multiples chemins que cette hypothèse a pris *dans* et *en dehors* du champ anthropologique, car le récit du mythe de la « Terre sans Mal », tel que Nimuendajú l'a décrit, a été l'objet de lectures et d'usages très hétérodoxes selon les acteurs et selon les contextes sociaux qui se le sont approprié. Depuis Nimuendajú, cette hypothèse est devenue une « évidence », un « fait », réitéré par beaucoup d'anthropologues et d'autres acteurs sociaux. Ainsi, après un siècle de pérégrinations et de « migrations », apparaissent aujourd'hui, sous l'image d'un mythe indien, des histoires polysémiques qui se sont émancipées peu à peu du champ académique. Comme le démontrent Diego Villar et Isabelle Combès, à l'image des analyses proposées par Claude Lévi-Strauss dans ses *Mythologiques*, on peut identifier différents niveaux et dresser une sorte de généalogie d'un mythe qui a aujourd'hui une vie totalement autonome, ouverte à d'autres interprétations (Villar et Combès, 2013).

Nous remonterons ensuite un peu le temps pour plonger dans l'histoire du XIXe siècle, tout en explicitant les raisons de ce *retour* ou de ce *détour* par le passé. L'histoire de certains déplacements guarani qui ont eu lieu pendant la seconde moitié du XIXe siècle, est fondamentale et sera prise en compte par Nimuendajú qui parle de « migrations » vers une « Terre sans Mal ». Cependant, jusqu'à présent, très peu d'études se sont penchées sur le vaste corpus disponible qui éclaire le contexte politique et historique de ces déplacements survenus pendant cette période. Pis encore, personne n'a examiné les travaux guarani de Nimuendajú à la lumière de ce corpus et de ce contexte. Ainsi, paradoxalement, à mesure que cette idée de la « Terre sans Mal » se répandait grâce à Nimuendajú, le récit originel de cette croyance et l'histoire de ces « migrations » au XIXe siècle tombaient dans l'oubli. Ignoré ou négligé par de nombreux historiens ou anthropologues, ce vaste corpus est pourtant la clef permettant d'appréhender dans leurs multiples dimensions les déplacements des groupes de langue guarani au milieu du XIXe siècle et de montrer qu'ils n'ont pas été motivés *exclusivement* par des questions religieuses.

### La « Terre sans Mal ». Histoire et trajectoire d'un mythe

La catégorie de « Terre sans Mal » est intimement liée à la figure de Nimuendajú, anthropologue d'origine allemande, né Curt Unckel en 1883 dans la ville de Iéna, non loin de Dresde. Arrivé au Brésil en 1903, à l'âge de 20 ans, il y est mort en 1945, alors qu'il menait des enquêtes de terrain parmi les Ticunas de l'Amazonie brésilienne [3]. Nimuendajú est un personnage très important de l'histoire de l'anthropologie brésilienne et de l'américanisme en général. D'une certaine manière, il est considéré tant au Brésil que plus généralement en Amérique du Sud comme l'un des pères fondateurs de l'anthropologie moderne en raison de sa contribution à un ample mouvement transnational de modernisation et de consolidation de l'anthropologie comme discipline académique au début du siècle dernier [4].

N'oublions pas que *Les Argonautes du Pacifique occidental* de Malinovski et *The Andaman*

*Islanders* de Radcliffe-Brown, qui sont devenus des symboles de la fondation de l'anthropologie sociale britannique, n'ont été publiés qu'en 1922, c'est-à-dire huit ans après la première monographie de Nimuendajú sur laquelle nous reviendrons. Certes, dans aucune de ses monographies, Nimuendajú n'explique ni ne systématise ce que serait le travail sur le terrain comme méthode propre de l'anthropologie. Cependant, en les lisant, on se rend compte que l'apprentissage de la langue, le temps effectivement passé sur le terrain, la qualité des informations collectées, la dimension politique impliquée par ce travail et la relation empathique constamment recherchée avec les Indiens étaient déjà pour lui des conditions *sine qua non* du métier d'anthropologue, ce qui nous permet d'esquisser une généalogie alternative à la généalogie « officielle » d'un travail anthropologique moderne fondé sur les recherches empiriques et systématiques sur le terrain.

Nimuendajú vécut dix ans dans l'État de São Paulo, de 1903, date de son arrivée au Brésil, jusqu'en 1913. Pendant une décennie, il a travaillé avec des groupes de langue guarani, en particulier ceux qu'il nomme Apapocúva dans les États de São Paulo, du Paraná et du Mato Grosso do Sul. En effet, c'est une famille apapocúva de São Paulo qui l'adopte et le baptise du nom de Nimuendajú (*celui qui aurait trouvé sa place*) en 1906 [5].



Famille adoptive de Nimuendajú

Source : Museu do Índio, Acervo Fotográfico SPI, Ref : SPIIR5, Fot. 070-571

En 1914, nous l'avons dit, Nimuendajú publie *Les légendes*, sa première monographie académique, consacrée aux Apapocúva. Ce petit livre est très important dans l'histoire de l'anthropologie au Brésil. Outre qu'elle inaugure la phase moderne de la discipline, c'est aussi dans *Les légendes* qu'apparaît pour la toute première fois la catégorie de « Terre sans Mal », que Nimuendajú traduit vers le guarani par *Yvy marãe'y*. Nimuendajú fait référence dans cette expression à une sorte de paradis qui pourrait être atteint de son vivant grâce à des jeûnes, des chants et surtout des migrations. Selon Nimuendajú, les Apapocúva, mais aussi d'autres groupes de langue guarani voisins, auraient migré durant le XIXe siècle depuis la frontière entre le sud de l'ancienne province du Mato Grosso et la région orientale du Paraguay en direction de l'est, jusqu'à parvenir à la côte Atlantique. Selon lui, ces migrations auraient été motivées non pas par des raisons externes, comme ses prédécesseurs le

pensaient, mais « exclusivement » en raison de leur peur de la fin du monde et de l'espérance de trouver la « Terre sans Mal », la terre où l'on ne meurt jamais.

La marche vers l'est que les Guarani ont entreprise n'est pas due à la pression des tribus ennemies, ni à l'espérance de rencontrer de meilleures conditions de vie de l'autre côté du fleuve Paraná, ni encore au désir de se rapprocher de manière plus intime de la civilisation – mais exclusivement à la peur de la destruction du monde et à l'espérance de rejoindre la Terre sans Mal (Nimuendajú 1987 [1914], p. 102-103).

Nimuendajú est allé encore plus loin dans son hypothèse. Comme l'a souligné Francisco Noelli (1999), la thématique de la dispersion des peuples de langue tupi-guarani sur le continent sud-américain avait déjà intéressé plusieurs chercheurs avant Nimuendajú. D'autres Allemands comme Carl Friedrich Philipp von Martius, Karl von den Steinen et Paul Ehrenreich par exemple, avaient déjà essayé de tracer de probables points d'origine des migrations et les routes de dispersion. Cependant, il semble que Nimuendajú ait été le tout premier à donner une explication religieuse au phénomène. À la fin des *Légendes*, il revient sur les migrations du XIXe siècle et généralise son hypothèse sur la migration des Apapocúva en direction de la « Terre sans Mal » pour expliquer *tous* les « mouvements migratoires qui ont conduit les Tupi-Guarani jusqu'à la côte orientale du Brésil ».

Je ne veux pas terminer ce chapitre sans poser une question à laquelle des personnes plus compétentes pourront répondre : les migrations des Guarani au XIXe siècle seraient-elles les derniers relents du mouvement migratoire qui a conduit les Tupi-Guarani de l'époque coloniale à leurs villages le long de la côte orientale ? Ou, en d'autres termes : peut-on attribuer l'expansion de ces hordes tout au long du littoral, observée au début du XVIe siècle, à des raisons belliqueuses, comme on le croit souvent, ou à des motifs religieux ? [...] De telles considérations m'ont amené à supposer que le ressort des migrations des Tupi-Guarani n'a pas été sa force d'expansion belliqueuse, mais que le motif a été autre, probablement religieux ; leur habileté guerrière leur a simplement permis de réaliser leurs plans jusqu'à un certain point (Nimuendajú 1987 [1914], p. 107-108).

Il nous semble important de rappeler ce dernier point car, en plusieurs occasions, on a imputé à Alfred Métraux la responsabilité de cette interprétation des migrations tupi-guarani coloniales (voire même précoloniales) à la lumière de données ethnographiques (Pompa 2004 ; Noelli 1999). Or, cette forme de méthodologie anachronique, ce « péché originel » des études guarani, pour reprendre l'expression de Cristina Pompa, étaient déjà présents dans le travail séminal de Nimuendajú.

L'hypothèse de Nimuendajú sur la quête de la « Terre sans Mal » a eu un retentissement très fort *dans* et *en dehors* du champ académique. Elle a été prise au pied de la lettre par plusieurs anthropologues qui lui ont succédé et se sont approprié son idée, Métraux le premier. Les travaux de Métraux sur les Tupi-Guarani représentent en effet un maillon essentiel pour comprendre le processus de diffusion de la thématique de la « Terre sans Mal » à l'intérieur du

champ anthropologique. Car depuis la lecture qu'il en a faite, l'hypothèse de Nimuendajú est devenue une « évidence » réitérée par beaucoup d'autres anthropologues. Nombreux sont ceux en effet qui se sont engouffrés dans les pas de Nimuendajú et Métraux. Parmi les plus connus, on pourrait citer Léon Cadogan (1959) au Paraguay, Egon Schaden (1974 [1954]) au Brésil et le couple Hélène et Pierre Clastres (1974, 1975) en France. D'autres anthropologues aujourd'hui encore reprennent l'idée de « Terre sans Mal » à partir de la grille de lecture adoptée par les Clastres (Sztutman 2009).

En dehors du monde académique, mentionnons parmi ses multiples usages qu'elle a été reprise comme un argument politique et identitaire utilisé par les Guarani lors de procédures foncières (Antunha Barbosa et Barbosa 1987 ; Ladeira et Azanha 1988), comme l'un des différents « principes éthiques et moraux » de la nouvelle Constitution Politique de la Bolivie (Bolivie 2009) ; ou encore comme le thème d'une bande dessinée française qui met en scène une jeune linguiste d'origine juive qui, en pleine Seconde Guerre mondiale, accompagne la dernière migration d'un groupe mbyá-guarani à la recherche de la « Terre Sans Mal » : une espèce de miroir guarani de la « Terre Promise » juive, et d'un monde meilleur (Lepage et Sibran 2001).

L'écho rencontré par la « Terre sans Mal » a été, et continue encore d'être très fort. D'un côté, la « Terre sans Mal » est devenue le principal moteur de ce qu'on a appelé les « migrations historiques tupi-guarani » et le pilier de la religiosité de la dite « civilisation tupi-guarani ». D'un autre côté, on en est même venu à postuler que Nimuendajú aurait accompagné, en personne, quelques-unes de ces migrations en quête de la « Terre sans Mal ». Cependant, il n'en fut rien pour une raison très simple : Nimuendajú n'était pas encore arrivé au Brésil quand ces migrations eurent lieu, dans la seconde moitié du XIXe siècle. Il est important d'insister sur ce point, car il semble exister une confusion, plusieurs anthropologues persistent à penser que Nimuendajú a élaboré son hypothèse parce qu'il aurait été témoin de ces « migrations » pour y avoir participé.

Or, si nous reconstruisons la situation ethnographique dans laquelle Nimuendajú a mené ses enquêtes de terrain parmi les Guarani, nous constatons qu'en réalité, plutôt que d'accompagner des migrations religieuses, il a surtout provoqué lui-même certains de ces déplacements. En 1910, Nimuendajú est embauché comme fonctionnaire au Service de protection des Indiens (SPI), premier bureau des affaires indigènes de l'époque républicaine au Brésil. Sa principale tâche était de rassembler dans la réserve indigène nommée Araribá [6], officiellement créée en 1912, toutes les familles guarani qui étaient éparpillées dans les États de São Paulo, du Paraná et du Mato Grosso. Pour y parvenir, Nimuendajú a dû beaucoup circuler dans le but de convaincre ces différentes familles de rejoindre cette nouvelle réserve.

Et ainsi les Oguauíva, décimés par les épidémies et harcelés de tous les côtés, ont accepté en septembre 1912, bien qu'à contrecœur, la proposition, faite par mon truchement, de se rendre à la réserve des Guarani de l'Araribá. Là, malheureusement, dès le début de l'année suivante, environ 50 personnes ont succombé à une épidémie de fièvre, de

sorte qu'aujourd'hui ils ne comptent plus que cent têtes (Nimuendajú 1987 [1914], p. 11).

[...]

Blancs et métis ont envahi leurs terres, et aujourd'hui seuls seize Indiens, dont neuf Tañyguá de sang pur, se trouvent encore à Itariry. Ils ont refusé en deux occasions d'accepter les propositions de déménagement vers la réserve des Guarani d'Araribá que le gouvernement leur avait faites en 1912 et 1913 par mon intermédiaire. Révoltés, ils ont assisté au tracé d'une voie ferrée le long des rives de l'Itariry, sur l'emplacement exact d'une vaste rangée de tombes de leurs ancêtres, et en maudissant le gouvernement pour la violation de ses serments, ils ont juré de mourir là où ils étaient nés et où reposaient les os de leurs ancêtres (Nimuendajú 1987 [1914], p. 10).

Ses *Notes sur les Guarani* [7] (manuscrit rédigé en 1908, soit six ans avant *Les légendes*, mais publié seulement en 1954) font apparaître que les déplacements qu'il avait observés personnellement n'obéissaient pas à des raisons religieuses. Si l'on met de côté la part qu'il a pu y prendre en tant qu'indigéniste, c'est-à-dire en tant que fonctionnaire de l'État, la grande mobilité observée à l'époque était essentiellement liée à des conflits internes entre les groupes domestiques guarani, aux conflits fonciers avec les colons et à la flambée d'épidémies provoquées par l'avancée du front pionnier. Le seul déplacement dû à des raisons religieuses et dont Nimuendajú a pu témoigner eut lieu en 1912. Pour la beauté de ce récit, nous tenons à le retranscrire intégralement.

Il s'agissait d'authentiques Indiens de la forêt, avec la lèvre inférieure percée, portant arcs et flèches, sans aucune connaissance du portugais et ne parlant que quelques mots d'espagnol. C'était ce qui restait d'un groupe plus grand qui peu à peu, pendant le trajet, avait été réduit à six personnes. Un enfant encore est mort au cours de la première nuit que j'ai passée avec eux. Ils voulaient traverser la mer en direction de l'est ; si grande était la confiance dans le succès de leur entreprise que j'ai failli me désespérer. En effet, on ne pouvait parler d'autre chose avec eux. Quand je leur ai proposé de les transférer à la réserve d'Araribá, la seule chose qu'ils voulaient savoir c'est si elle se trouvait à l'est ou à l'ouest, et quand ils ont su qu'elle se trouvait à l'ouest, ils n'ont plus rien voulu savoir. C'est en vain que j'ai cité tous les exemples que je connaissais de shamans qui avaient dû abandonner de semblables projets : ils ont dû être naïfs et n'ont pas compris, mais « Mamá », elle, saurait comment chanter à *Tupãcy* (« mère du tonnerre »). La même « Mamá », qui était sur le point d'accoucher, m'a aussi expliqué très catégoriquement qu'un de ses enfants venait de mourir, mais que cela ne se reproduirait pas avec celui qui allait naître, il naîtrait dans la « terre où on ne meurt pas ». Sans succès je leur ai expliqué que, s'ils continuaient leur voyage, ils seraient certainement emprisonnés par la police comme vagabonds ; mais la police brésilienne ne les impressionnait guère. Elle ne tire sur personne et ne dérange pas – il faut voir la police paraguayenne ! Il était impossible d'argumenter avec eux ; et cependant, dans aucun cas on ne pouvait les laisser à leur propre sort. Non seulement parce que cela serait très triste, mais aussi parce que les médias s'approprieraient le cas, l'exagérant et l'utilisant à tous les fins de propagande possibles. D'un autre côté, l'idée d'accompagner de près cet épilogue du grand drame des migrations des

Guarani m'attirait beaucoup. Ainsi, après avoir informé l'Inspecteur des Indiens à São Paulo, qui m'a donné carte blanche, je leur ai dit qu'ils pouvaient poursuivre leur voyage ; que je les accompagnerais, comme ils me l'avaient demandé plusieurs fois déjà. Trois jours après, le soir, nous étions à Praia Grande, une plage de 70 km. de long, au sud-est de Santos. J'ai choisi un lieu où les contreforts d'Itaipu, qui avancent au sud vers la mer, ne pouvaient pas cacher le soleil levant, et nous avons établi un campement dans les dunes du littoral, qui est très peu peuplé à cet endroit. Il a beaucoup plu pendant toute la nuit, notre feu s'est éteint et nous sommes restés assis, tristes et sans abri sous nos couvertures.

Mais vers le matin, la pluie a cessé et le soleil s'est levé radieux et splendide sur la mer. Repliés sur eux-mêmes et muets, les Paraguayens étaient à mes côtés sur la dune. Visiblement toute la situation leur semblait extrêmement lugubre. Apparemment, ils avaient imaginé la mer d'une manière totalement différente, et surtout pas si grande. Leur confiance a souffert un terrible coup. Ils se montraient très abattus, spécialement pendant la nuit, et le chant à *Tupãcy* que j'attendais avec grande impatience ne progressait pas, bien que j'aie moi-même apporté ma propre *maracá* et essayais de les aider de toutes mes forces.

Le quatrième jour, j'ai trouvé qu'il était temps de leur faire une proposition raisonnable. Je leur ai parlé des avantages que le gouvernement leur offrait dans la réserve d'Araribá, de la maison de danse et des chants des shamans, et je les ai finalement convaincus de déménager là-bas, même à contrecœur. Content de les avoir décidés, j'étais assis la nuit sur la dune, lorsque s'est approchée la fille aînée de « Mamá » ; elle s'est mise en face de moi et m'a grondé sévèrement : où se trouve le lieu où vous voulez nous amener ? Derrière nous ? Je ne vais pas là-bas ! En plus, le gouvernement est trop vieux. Et pourquoi aurions-nous besoin de forêt et de terre pour planter du maïs ? Dites-moi, pourquoi vous passez votre temps à parler du gouvernement et de la forêt ? – Et en posant sa main sur mon épaule de manière conciliatrice, elle a ajouté avec la plus grande naturalité : « *Eneí que, Chequyvý, yvágape jahávo!* » - « N'est-ce pas, mon frère, nous allons au ciel ! Mamá, moi, vous et nous tous ». Nous avons commencé le chemin du retour, mais déjà vers São Paulo ils commençaient à se repentir amèrement d'avoir abandonné le littoral. Oui, disaient-ils, nous aurions dû faire tout autrement les choses là-bas. C'est que, surtout, nous n'avions pas nos *taquaras* de danse. Il vaut mieux repartir vers la mer et essayer de nouveau ! J'ai dû faire beaucoup d'efforts pour parvenir à les emmener tous à la réserve d'Araribá. Cette demi-douzaine de Paraguayens m'a donné plus de travail que les 150 Oguauíva. Arrivant à la réserve, ils ont exigé catégoriquement que je reste avec eux. J'ai promis que j'allais revenir dans un mois et j'ai tenu parole. Mais comme je ne suis resté que quelques jours dans la réserve et que je suis reparti, ils ont réuni leur affaires et sont partis dans le monde, sans doute encore une fois en direction de la mer. Je n'ai plus jamais rien su d'eux (Nimuendajú 1987 [1914], p. 105-107).

À propos de ce récit, il convient de souligner deux faits. Tout d'abord, Nimuendajú écrit que les familles qui se déplaçaient venaient du Paraguay et cherchaient la « terre où on ne meurt plus » et non pas la « Terre sans Mal ». Ensuite, et en dépit de l'importance que cette expérience a pu jouer dans l'inflexion de sa pensée pour la formulation de son hypothèse, ce groupe, bien que de langue guarani, n'avait pas de liens historiques avec les « migrants » du

XIXe siècle, sur l'exemple desquels Nimuendajú élaborera ensuite sa proposition, pas plus qu'il n'en avait avec les Apapocúva du XXe siècle.

Ce n'est qu'au cours des deux dernières décennies que des critiques plus ou moins acerbes ont commencé à voir le jour, principalement celles de Cristina Pompa (2004), Francisco Noelli (1999), Catherine Julien (2007) ou Charlotte de Castelneau-L'Estoile (2011). Ces travaux critiques et réflexifs se sont efforcés de déconstruire la catégorie de « Terre sans Mal », en soutenant qu'il s'agissait avant tout d'un mythe anthropologique, construit, produit et inventé par les anthropologues dans un contexte très spécifique de l'histoire de la discipline, celui du tournant culturaliste du début du XXe siècle. Ces travaux se sont insurgés – à très juste titre – contre l'utilisation jugée abusive d'une croyance apapocúva très particulière pour interpréter des religiosités, des sociétés et des migrations très espacées dans le temps et dans l'espace.

Ces travaux critiques et réflexifs ont au moins trois grands mérites. Tout d'abord, pour la toute première fois dans les études guarani, ils pointent du doigt les problèmes épistémologiques que pose l'usage naturalisé et essentialisé de la catégorie de « Terre sans Mal ». En second lieu, ils soulignent l'anachronisme des approches qui prétendent appréhender le passé des anciens Tupis par le présent des Guarani contemporains. Là réside, selon Pompa, le « péché originel » des études guarani. Enfin, ces travaux soulignent l'importance méthodologique de circonscrire et d'historiciser correctement les processus socioculturels dans le temps et l'espace.

En dépit de leurs mérites, ces travaux comportent néanmoins quelques limites importantes. Tout d'abord, ils cherchent à déconstruire à tout prix les textes sans les replacer dans leurs contextes ethnographiques. En effet, dans un article récent sur la croyance en la fin du monde, appuyé principalement sur de longues enquêtes de terrain réalisées parmi des familles de la côte sud de l'État de São Paulo qui se définissent comme Mbyá-Guarani, l'anthropologue Daniel Pierri affirme que, malgré l'incontestable importance méthodologique introduite par ces travaux critiques, ils sont manifestement aveugles à la moitié du problème, liée à l'expérience ethnographique, se focalisant sur la critique historiographique des sources (Pierri 2013). Selon lui, affirmer que la « Terre sans Mal » ne serait qu'un mythe inventé, produit et construit par les anthropologues est un postulat simplificateur, au sens où ils imputent à Nimuendajú et aux anthropologues qui se sont inspirés de ses travaux d'avoir prêté aux sociétés guarani en particulier et tupi-guarani en général des croyances liées à la fin du monde qu'elles n'avaient pas nécessairement.

La remarque de Pierri est tout à fait pertinente. Le vrai piège de ce dossier consiste à se demander si le mythe de la « Terre sans Mal » existe ou pas. Rien n'est noir ou blanc ! Comme l'ont bien montré Villar et Combès dans un article récent, les choses semblent beaucoup plus complexes. La croyance dans la fin du monde et dans le paradis, dans quelque chose comme la « Terre sans Mal », existait très probablement parmi les Apapocúva ethnographiés par Nimuendajú au début du XXe siècle ; elle persiste aujourd'hui encore chez de nombreux anthropologues et chez beaucoup d'autres acteurs soi-disant étrangers aux querelles



académiques. En quelque sorte, en s'attachant excessivement aux textes et à leurs critiques, et moins aux expériences réelles qui les ont suscités, les travaux de Noelli, Pompa et Julien perdent en perspective et en profondeur, oubliant bien souvent que les mythes ont une vie propre. En effet, depuis la publication des *Légendes* en 1914, le mythe de la « Terre sans Mal » a suivi son propre chemin.

Cependant, le plus grand problème de ces travaux critiques, c'est qu'ils sont dirigés contre Métraux et contre les Clastres, contre leurs idées respectives de « civilisation », de « messianisme » et de « prophétisme » tupi-guarani, ou encore contre la philosophie politique de la « Société contre l'État » qui serait intrinsèque aux « Tupi-Guarani ». En d'autres termes, ces critiques se sont penchées sur d'autres anthropologues et surtout sur d'autres dossiers qui ont fait usage de l'idée de la « Terre sans Mal », en laissant toujours intactes les bases de la proposition formulée par le jeune ethnologue allemand en 1914. Aussi convient-il à ce stade de notre démonstration de poser la question suivante : que s'est-il passé, du point de vue historique et politique, pendant la période où se sont déroulées les « migrations » décrites par Nimuendajú ?

#### Les « migrations » guarani au XIXe siècle

L'ample documentation relative à cette époque montre que les « migrations » guarani du XIXe siècle eurent lieu dans un contexte historique très particulier, intense et très peu étudié [8]. Elles se sont déroulées dans le cadre d'un vaste débat politique et savant autour de la construction de la nation juste après l'indépendance du Brésil en 1822. Ce débat a eu, bien évidemment, des conséquences immédiates dans la redéfinition des politiques indigénistes nationales, c'est-à-dire sur les politiques de « catéchèse et civilisation » des Indiens et de gestion, d'administration et colonisation de leurs territoires (Carneiro da Cunha 1992). En effet, ce débat a abouti à une importante loi indigéniste du Brésil indépendant, le décret 426 de 1845 ou « Règlement des Missions de catéchèse et civilisation [9] ». Entre autres choses, ce décret a institué la création des Directions générales des Indiens (une sorte de bureau des affaires indigènes) et permis le retour des missionnaires plusieurs décennies après l'expulsion des jésuites et la création de plusieurs *aldeamentos* (villages indigènes) sur tout le territoire national [10]. Dans les États de Mato Grosso, de Paraná et de São Paulo, par où sont passées les « migrations » décrites par Nimuendajú, plusieurs *aldeamentos* « cayuá », comme on appelait alors les différents groupes de langue guarani de cette région, ont été créés en 1840 et 1890.

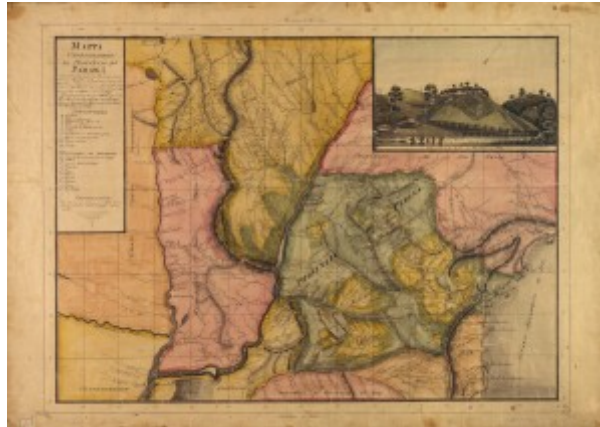
La construction de ces établissements ne doit pas être envisagée uniquement dans ce contexte juridique particulier ; leur édification dévoile aussi un projet colonial plus ample, façonné par un impératif stratégique de souveraineté nationale lié à des litiges frontaliers croissants avec la république voisine du Paraguay, qui déboucheront sur la guerre de la Triple Alliance en 1864. Face à la « question platine », c'est-à-dire, face à l'impasse diplomatique à laquelle sont confrontés le Brésil et le Paraguay au sujet de la libre navigation sur le Rio de la Plata et le fleuve Paraguay, le gouvernement brésilien décide d'entreprendre la construction d'une nouvelle voie de communication qui relierait la côte Atlantique et la

haute vallée du fleuve Paraguay via l'intérieur du territoire.

Les travaux de construction de cette nouvelle route sont confiés à un riche propriétaire terrien, influent politicien, João da Silva Machado (1782-1875), plus connu sous son titre de baron de Antonina à partir de 1843. Pour entreprendre ce chantier, le baron recrute deux explorateurs, l'un brésilien, Joaquim Francisco Lopes (1805-1884) et l'autre, nord-américain, João Henrique Elliott (1809-1884), afin qu'ils se chargent de réaliser une série d'expéditions de reconnaissance préliminaires. Ces derniers documentent leurs voyages dans une série de cartes, rapports (ou routiers), peintures et lettres qui sont autant de sources intéressantes.

Très habilement, le baron de Antonina parvient à articuler, conjuguer et superposer le projet de construction de route avec le projet de construction des *aldeamentos* guarani. En quelques années à peine, les deux projets finissent par se confondre totalement avec la figure du baron qui les transforme en un seul, mis au service de ses intérêts privés : aménager tout un territoire pour pouvoir s'approprier de nouvelles terres et marchés de bétail [11].

Elliott et Lopes publient une dizaine de rapports dans une importante revue de l'époque, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil* (Revue de l'Institut historique et géographique brésilien, RIHGB) éditée par une société savante de même nom dont était membre le baron de Antonina [12]. Ce corpus nous permet de comprendre que le processus de peuplement et de colonisation de la région n'a été possible que grâce à la politique de création des *aldeamentos* guarani. Les rapports de Lopes et Elliott, associés à des documents beaucoup plus administratifs (correspondance entre missionnaires des *aldeamentos* et fonctionnaires de la Direction générale des Indiens, par exemple), sont précieux car ils sont riches de données ethnographiques décrivant l'organisation du territoire guarani traversé par les deux explorateurs (description des campements, des familles, économie, etc.) et les alliances qu'ils consolident avec quelques groupes familiaux au fur et à mesure qu'ils avancent en territoire indien. Ce seront justement ces groupes familiaux « alliés » qui accepteront d'être transférés (ou de « migrer ») du Mato Grosso vers les *aldeamentos* qu'Elliott et Lopes étaient en train d'ériger au nom du baron et du gouvernement à l'est du grand fleuve Paraná [13].



Carte chorographique de la province du Paraná,  
par João Henrique Elliott, 1857

Source : Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Ref:  
BN\_ARC\_004 01 004

Le document le plus intéressant de tout ce corpus est sans aucun doute un texte paradoxalement très peu connu des guaraniologues contemporains, publié par Elliott en 1856 dans la *RIHGB*. Dans ce texte, intitulé « L'émigration des Cayuáz », Elliott retrace deux faits (Elliott 1898 [1856]). D'une part, la chronologie des négociations entre le baron et les quelques caciques guarani (en particulier Libânio) dans le but de convaincre ces derniers de persuader à leur tour les leurs de s'installer dans des *aldeamentos*. D'autre part, Elliott raconte l'histoire du premier déplacement d'un groupe d'environ cent cinquante Cayuás vers São Pedro de Alcântara, premier et plus important village du système d'*aldeamentos* créé par le baron sur les rives du fleuve Tibagi, dans la province du Paraná [14]. Ce déplacement, qui eut lieu en 1852, aurait été provoqué par Elliott lui-même. Celui-ci parle « d'émigration », car les cent cinquante Guarani qui se sont dirigés vers São Pedro de Alcântara habitaient la province du Mato Grosso, plus à l'ouest, et ont dû endurer un long périple (comme la traversée du grand fleuve Paraná) avant d'arriver à destination. À la suite de cette première « migration », une série d'autres déplacements et aller-retour ont lieu entre les « campements libres » situés au Mato Grosso et les multiples *aldeamentos* localisés plus à l'est. L'existence même de ces allers et venues incitent à remettre en question la pertinence de l'utilisation du terme « migration » pour faire référence à la mobilité guarani.

Au-delà de l'intérêt historique du déplacement de 1852, soulignons le fait que l'histoire qu'Elliott évoque *est la même* que celle que Nimuendajú reconstruit, interprète et restitue à son tour soixante ans plus tard en parlant de la quête d'une « Terre sans Mal ». Nous ne voulons pas dire que ce voyage n'avait pas aussi des raisons religieuses – il est impossible de le savoir aujourd'hui. Nous ne disons pas non plus que les cent cinquante Guarani dont parle Elliott ont été « forcés » de migrer du Sud du Mato Grosso jusqu'aux *aldeamentos* créés plus à l'est. Ce que nous soulignons, c'est que quelques groupes familiaux de langue guarani ont participé au processus de construction des *aldeamentos*, de colonisation de la région et d'aménagement du territoire. En outre, derrière les « migrations » attribuées par Nimuendajú et ses successeurs à la seule quête de la « Terre sans Mal », il existe des réalités historiques impossibles à négliger si nous voulons mieux comprendre les travaux guarani de

Nimuendajú, et particulièrement le dossier de la « Terre sans Mal » qu'il inaugure.

En effet, les versions d'Elliott et de Nimuendajú présentent deux aspects d'une histoire qui en offre plusieurs. D'un côté, celle d'Elliott raconte la version officielle, où les intentions des Indiens disparaissent complètement ; de l'autre, celle de Nimuendajú rapportant la même histoire soixante ans après, selon la mémoire de ses informateurs apapocúva, descendants des personnes qui ont réellement émigré. La version de Nimuendajú, ou la version apapocúva qu'il a traduite, est une version inversée, qui fait disparaître Lopes, Elliott et le baron de Antonina et, surtout, qui sous-estime l'impact de l'histoire politique régionale dans les déplacements guarani au mitan du XIXe siècle. Si Elliott et Nimuendajú racontent une même histoire, une question incontournable se pose : Nimuendajú connaissait-il les sources écrites sur ces migrations précises ou sommes-nous face à une simple coïncidence à propos d'une curieuse histoire ?

À comparer de plus près les textes d'Elliott et de Nimuendajú, on remarque qu'il s'agit de bien plus qu'une simple coïncidence ou une sous-estimation. Non seulement Nimuendajú connaissait très bien ce texte d'Elliott, mais il en a repris des phrases dans son livre, sans jamais le citer cependant. La mise en regard des deux extraits suivants d'Elliott et de Nimuendajú, l'un daté de 1856 et l'autre de 1914, indique avec certitude que le second connaissait le texte du premier :

Selon les dires de ces Indiens, ils ont traversé le Paraná en aval de la confluence avec l'Ivaí, ont remonté cette rivière jusqu'aux ruines de Villa Rica et de là, se transportant sur sa rive droite, se sont dirigés vers le Tibagi qu'ils ont traversé un peu en dessous des Montes-Agudos, pénétrant dans le territoire administré par Curitiba ; et gravissant cette grande cordillère, ils ont aperçu une partie des Campos Gerais qui s'étendent vers l'est. En tant que sauvages, ils ne devaient pas surgir subitement dans ces plaines où ils risquaient de rencontrer des Blancs, et ils se dirigèrent donc plus au nord, longeant la plaine de plus ou moins loin, et après des années d'errance, de privations et de vicissitudes, se montrèrent finalement dans le village d'Itapetininga, où ils passèrent quelque temps en contact avec la population locale, sans toutefois se décider à se fixer durablement. Au bout de quelques mois, ils se replièrent dans la forêt, en s'enfonçant dans l'arrière-pays de la rive gauche du Paranapanema, entre le Taquari et l'Itararé (Elliott 1898 [1856], p. 434).

[...]

Ñanderuí traversa le fleuve Paraná avec sa horde – sans canoë, comme raconte la légende –, un peu en aval de l'embouchure de la rivière Ivahy, remontant ensuite la rive gauche de cette rivière jusqu'à la région de Villa Rica où, traversant l'Ivahy, il s'engagea sur le Tibagy et le traversa dans la région de Morros Agudos. Allant toujours en direction de l'est, il traversa avec son groupe la rivière Cinza et l'Itararé et alla de l'avant jusqu'à trouver les villages de Paranapitinga et Pescaria dans la ville d'Itapetininga, dont les premiers colons n'avaient rien trouvé de mieux à faire que réduire les nouveaux venus en esclavage. Ils réussirent cependant à s'échapper, poursuivant avec ténacité leur projet original, non pas de retour vers l'ouest, mais vers le sud, en direction de la mer (Nimuendajú 1987 [1914], p. 9).

Outre « L'Émigration des Cayuáz », Nimuendajú connaissait aussi au moins un autre texte d'Elliott, ainsi que des écrits de José Joaquim Machado de Oliveira et du baron d'Antonina. Dans un autre de ses textes guarani intitulé « Les chercheurs du ciel [15] », Nimuendajú cite – et encore une fois sans donner les références nécessaires – des informations publiées par Elliott dans un rapport qui est paru dans la *RIHGB* en 1847 [16], ainsi qu'un texte de José Joaquim Machado de Oliveira, publié dans la même revue, joint à une lettre de 1843 dans laquelle le baron de Antonina ébauche son tout premier projet de regroupement d'un groupe de Guarani dans un *aldeamento* à l'intérieur de l'une de ses propriétés [17]. Nimuendajú connaissait donc non seulement l'existence du baron de Antonina – évoqué du reste par ses informateurs apapocúva dans leurs traditions orales –, mais aussi ses projets de peuplement des *aldeamentos* du Paraná et de São Paulo avec des groupes guarani originaires du Mato Grosso, et surtout de la région de l'Iguatemi, d'où, selon Nimuendajú, provenait justement la première « migration » guarani vers l'est.

Plus encore, c'est directement à l'encontre d'Elliott et du baron de Antonina, et non pas contre von Martius, von den Steinen et Ehrenreich, que Nimuendajú propose son interprétation des « migrations » guarani. Pour Elliott, l'« émigration » des Cayuás était en rapport avec les raids dont ils étaient la cible de la part des Guaycurú et des Terena qui les attaquaient constamment. D'après Nimuendajú, « la raison pour laquelle de nouveaux groupes guarani apparaissent toujours venant de l'ouest a été fréquemment mal comprise » et, s'attaquant directement à l'argument d'Elliott, il affirme :

Le baron de Antonina [18] qui a été celui qui s'est le plus engagé envers les nouveaux venus pendant les années 40 du siècle dernier affirme qu'ils auraient été chassés de leur territoire dans le Mato Grosso par des tribus ennemies. Même si je ne savais rien sur la religion des Guarani, je devrais considérer cette affirmation comme très improbable, pour les raisons suivantes : les seuls ennemis du Mato Grosso évoqués par la tradition [orale] sont les hordes des Guaykurú originaires de l'Ouest et du Nord-Ouest, ainsi que les Chané qui étaient toujours dans la dépendance des premiers. Ces ennemis ont été nommés par les Guarani *mymbá* (animal domestique) *jara* (propriétaire), abrégé en *Mbajá*, c'est-à-dire « éleveurs d'animaux », car ils se consacraient à l'élevage à grande échelle de chevaux. En 1661, traversant en grand nombre le fleuve Paraguay vers l'est, ces hordes ont entrepris une terrible guerre de conquête contre les missions guarani des jésuites, et ont conquis celles du territoire de Jejuý. Ils ont menacé Asunción à plusieurs reprises, avançant jusqu'à Caazapá. En 1744 enfin, leurs attaques ont été stoppées par la résistance menée par le gouverneur Rafael de la Moneda, et pendant la deuxième moitié du XVIIIe siècle, leur capacité de combat s'est visiblement effondrée. En 1774, une partie d'entre eux a fait la paix avec les Espagnols ; en 1791 l'autre partie a fait de même, définitivement, avec les Portugais ; pendant le XIXe siècle les belliqueux Guaykurú ont rapidement commencé à disparaître, pendant que les Chané, plus pacifiques, sont devenus sédentaires et ont constitué la principale force de travail de la région. Les hordes guarani qui vivaient près des affluents du Paraná ont été moins affectées par les incursions des *Mbajá* que celles établies près des affluents de la rive gauche du fleuve Paraguay. Pourquoi, dans ce cas, les Guarani auraient-

ils dû émigrer alors que le pouvoir des *Mbajá* s'effondrait, et cela après leur principale vague d'invasion pendant la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle ? Et pourquoi continuent-ils à émigrer jusqu'à nos jours, quand plus personne ne doit craindre les *Mbaja* ?

La démonstration historique de Nimuendajú peut sembler bien argumentée. Il s'appuie en effet sur des textes de Rodrigues do Prado [19] et Ludwig Karsten [20], qu'il cite cette fois-ci dans ce long extrait. Cependant, les faits démentent son interprétation. Même s'il est probable que les Guaycurú et les Terena (Chané) n'avaient plus la même force militaire qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, plusieurs sources du XIX<sup>e</sup> siècle montrent que les guerres qu'ils menaient contre les Guaraní étaient toujours d'actualité pendant la deuxième moitié de ce même siècle [21]. On peut affirmer que Nimuendajú a consciemment oblitéré le texte d'Elliott. Il semble donc avoir construit sa célèbre hypothèse en s'opposant à et en masquant la version de ce dernier sur ces mêmes migrations auxquelles il fait référence. Le fait est très curieux dans la mesure où Nimuendajú citait ses références avec une grande prudence, et était même prêt à donner des indications approximatives lorsqu'il n'avait pas entre les mains les textes qu'il avait pu lire ou consulter dans des bibliothèques ou les archives à un moment ou un autre [22]. Contrairement à maints anthropologues de son époque qui ne se sont jamais intéressés à l'histoire, Nimuendajú a été très novateur pour son époque, faisant plusieurs déclarations publiques en faveur des Indiens et faisant même de la prison pour ses activités indigénistes. Il s'est aussi beaucoup intéressé à l'histoire des peuples indigènes du continent sud-américain et du Brésil en particulier. Comment, sinon, comprendre son fort engagement dans le *Handbook of South American Indians*, cette « bible » de l'américanisme, et son effort pour élaborer la *Mapa etno-histórico do Brasil e das regiões adjacentes* ? Cette carte est sans doute l'une des pièces majeures de l'américanisme, et l'un des plus grands efforts qui aient été jamais entrepris pour systématiser des données ethno-historiques sur une carte géographique.

Par ailleurs, si nous lisons de plus près encore les différents textes de Nimuendajú, il apparaît qu'il n'a probablement jamais entendu les mots *Yvy marãe'y* traduits par « Terre sans Mal » dans la bouche de ses informateurs. Les seules informations qu'il fournit sur ces termes sont les suivantes : *Yvy* signifie « terre » et *ey* signifie la négation, « sans ». Il indique cependant que le sens de *marã* serait plus compliqué, car il s'agirait d'un mot qui n'existait déjà plus dans le lexique apapocúva du début du XX<sup>e</sup> siècle. La traduction qu'il nous livre est en effet tirée du « guarani ancien » ou colonial quand dans cette langue le mot signifiait « maladie », « méchanceté », « calomnie », « deuil-tristesse », « etc. ». Bien que Nimuendajú ne le dise pas explicitement, il est fort probable qu'il se soit basé pour ces traductions sur le célèbre dictionnaire *Tesoro de la lengua guarani*, établi par le jésuite Antonio Ruiz de Montoya au XVII<sup>e</sup> siècle (Montoya, 1876 [1639]).

Il est important de relever que Montoya a été la seule personne à avoir noté cette expression indigène avant Nimuendajú. Cependant, si l'expression est la même, son sens a changé. Comme l'a montré Bartomeu Melià dans l'un des premiers travaux critiques au sujet de la « Terre sans Mal », dans le *Tesoro* de Montoya la notion d'*Yvy marãe'y* a une connotation plus

économique que religieuse : celle de « sol intact (qui n'a pas été construit) », et n'en possède aucune autre (Melià, 1987). Il reste que le docte jésuite a pu se tromper, ou n'a simplement pas enregistré tous les sens possibles de l'expression. Mais cela nous paraît peu probable. Dans toute son œuvre, Montoya s'efforce de trouver les expressions adéquates en guarani pour traduire les concepts religieux chrétiens, et il n'aurait pas laissé passer cette occasion d'évoquer « le paradis ». Ainsi, on peut affirmer que, si Montoya a été le premier à relever une telle notion, Nimuendajú, lui, a été le premier à lui donner une acception exclusivement religieuse. Nous basant sur ces informations, notre hypothèse est la suivante : Nimuendajú a traduit la catégorie « Terre sans Mal » par *Yvy marãe'y*, et non pas le contraire, comme on le pense souvent. Nous nous aventurons jusqu'à avancer que « Terre sans Mal » est un néologisme, une catégorie anthropologique assez vaste qu'il crée pour décrire une série de croyances, plus ou moins diffuses, collectées ici et là auprès de ses informateurs, sur la relation entre la fin du monde et l'existence d'un paradis susceptible de sauver les Guarani.

Avant de représenter une ontologie guarani – comme l'a pensé la littérature américaniste post-Nimuendajú – la naissance de la « Terre sans Mal » peut être datée historiquement. Absente des tout premiers écrits de Nimuendajú sur les Guarani, comme ses *Notes* de 1908, la catégorie n'apparaît que dans *Les légendes* de 1914. Ma dernière hypothèse est que sa rencontre de 1912 avec une famille guarani venant du Paraguay qui lui a parlé d'une « terre où on ne meurt plus » l'a énormément marqué. C'est dans ce contexte précis que la catégorie de « Terre sans Mal » doit être appréhendée pour ne pas tomber dans de grandes généralisations sur les « migrations » guarani comme l'ont fait Nimuendajú d'abord, et ses successeurs ensuite.

### Conclusion

En proposant de mettre en dialogue l'émigration des Cayuáz rapportée par Elliott et les migrations prophétiques postulées par Nimuendajú dans *Les Légendes*, notre intention n'était pas de discerner une « vérité » qui, si elle existe et s'il n'y en a qu'une – ce dont nous doutons – se trouverait probablement à mi-chemin. Il est probable que les « migrations » du XIXe siècle vers les *aldeamentos* ont été appréhendées par les Guarani à partir de leurs inquiétudes religieuses. Il est probable aussi qu'il n'est nul besoin de trancher entre une « migration » effectuée *pour fuir* (la misère, les épidémies, des ennemis, l'exploitation) et une « migration » *pour aller vers*, (un *aldeamento*, une réserve indigène, une « Terre sans Mal »). Il est probable enfin qu'une même « migration », un déplacement, puisse avoir plusieurs causes et être interprétée à partir de plusieurs registres, sans avoir besoin d'en donner une explication unique – et encore moins une explication « exclusive ».

Il s'agit, en somme, d'un problème de sociologie wébérienne classique, où l'action sociale opère à la fois à partir d'agencements matériels et symboliques : ces « migrations » ont certainement été à la fois des mouvements sociaux, de résistance et religieux. L'action humaine, qui obéit toujours à des causes multiples, n'est pas déterminée nécessairement par un facteur. Les Indiens ont migré pour des raisons conjoncturelles tout en étant mus par une idéologie mystique ou religieuse, laquelle a pu à son tour être une cause ou un effet. Les approches « symboliques », « millénaristes », « économiques », « politiques » ou

« matérialistes » qui ont primé jusqu'à aujourd'hui relèvent plus de la démarche des chercheurs qu'elles ne traduisent la complexité de ces phénomènes de mobilité. À l'exemple des multiples récits compilés par Jean Bazin en Afrique de l'Ouest (Bazin, 2008 [1980]), les textes d'Elliott et ceux de Nimuendajú sont des histoires d'une histoire, des faces différentes d'une même monnaie, des versions qui se répondent « en négatif » et entre lesquelles la question ne se résume pas à choisir.

Nous sommes partis d'une constatation très simple : si les critiques de la « Terre sans Mal » se sont multipliées au cours des dernières années, elles ont cependant laissé intact le dossier « originel ». Le succès même des *Légendes* est en partie responsable du « vide » d'information que les chercheurs ont cru et croient encore exister sur le XIXe siècle. De la sorte, aucune critique de la « Terre sans Mal » et aucune étude historique ou ethnologique n'ont rouvert le chapitre « fondateur » des « migrations » du XIXe siècle, ou exploré les imbrications et les influences réciproques entre les projets de colonisation des provinces du Paraná, de São Paulo et du Mato Grosso, et la mobilité guarani à cette même époque. Si nous avons voulu nous repencher sur les circonstances concrètes des « migrations » des Guarani au XIXe siècle, c'est que cela permet de les appréhender dans une autre dimension. C'est en quelque sorte les resituer dans une histoire indienne qui, depuis 1492, ne peut plus être pensée comme se produisant en dehors de l'avancée de la colonisation européenne.

Plusieurs auteurs ont déjà évoqué l'influence du romantisme dans l'œuvre de Nimuendajú. Cette influence est toujours perceptible aujourd'hui dans nombre d'ouvrages anthropologiques, elle est évidente par exemple dans les descriptions des « peuples isolés » de l'Amazonie ou du Chaco. Pourtant, on le sait, loin de constituer « des restes » intacts et inchangés d'une civilisation indienne « pure » et sans contact, ces groupes « isolés » le sont volontairement, parce qu'ils fuient une influence et une colonisation qu'ils ne connaissent que trop bien. De la même façon, les groupes de langue guarani du XIXe siècle n'étaient pas seulement ces gardiens obstinés de « leur vieille religion » qu'évoque Nimuendajú dès la première page des *Légendes*. Ils portaient aussi des noms espagnols ou portugais, et se considéraient, aujourd'hui encore, comme « les fils de la Croix de la bonne parole » (Chamorro 2010). Au contraire des « peuples isolés », ils ont choisi de « migrer » vers les *aldeamentos* qui pouvaient peut-être les sauver ; leurs descendants ont suivi le même chemin, vers les réserves indigènes qui leur étaient destinées. Vers une « Terre sans Mal » peut-être, ou moins mauvaise en tout cas. Sans doute, l'histoire des migrants cayuáz décrite par Elliott n'est-elle pas aussi émouvante que celle des Apapocúva dépeinte par Nimuendajú sous la forme d'une quête désespérée et exclusive de la « terre où on ne meurt plus ». Mais cette histoire est la leur et c'est, elle aussi, une très belle histoire.

## Bibliographie

ANTUNHA BARBOSA, Carla G. et BARBOSA, Marco Antonio. 1987. “Uma parte da história desta publicação”. in C. Nimuendajú, *As lendas da criação e destruição do mundo como*



*fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo : Hucitec-Edusp, p. ix-xv

BARBOSA, Pablo A., 2012. “Las Jornadas Meridionales y la formación de los aldeamientos indígenas de las provincias de San Pablo, Parana y Mato Grosso entre 1840 y 1889 : profetismo y movilidad guarani”, in : P. Langer et G. Chamorro, *Missoões, militância indigenista e protagonismo indígena*. Saõ Bernardo do Campo : Nhanduti, p. 73-94.

BARBOSA, Pablo A. 2015. “La Tierra sin Mal : Historia de un mito”, *Suplemento Antropológico*, Asunción, CEADUC, v. 50 (2), p. 7-236.

BARBOSA, Pablo A. 2017. “Histoire d’un projet indigéniste aux frontières du public et du privé (Brésil, 1840-1860)”, *Cahiers des Amériques latines*, Paris, v. 1, p. 147-166.

BAZIN, Jean, 2008 [1980]. “La production d’un récit historique”, in J. Bazin, *Des clous dans la Joconde. L’anthropologie autrement*. Toulouse, Anacharsis, p. 271-243.

BOLIVIE, 2009 *Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*.

CADOGAN, León, 1959. “Ayvu Rapyta : textos míticos de los Mbya-Guarani del Guaira”, *Boletim Antropologia*, n° 227, n° 5.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 1992b. *Legislação indigenista no século XIX. Uma compilação (1808-1889)*. São Paulo : CPI-Edusp.

CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de, 2011. « De l’observation à la conversion : le savoir sur les Indiens du Brésil dans l’Œuvre d’Yves d’Évreux », in Ch.de Castelnau-L’Estoile, M. L. Copete, A. Maldavsky et I. G.Županov (éd.), *Missions d’évangélisation et circulation des savoirs (XVIe - XVIIIe siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez (120), Madrid, p. 269-293.

CHAMORRO, Graciela, 2010. “Imagens espaciais e utópicas. Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani”, *Indiana*, v. 27, p. 79-107.

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

CLASTRES, Pierre, 1974. *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. Paris, Éditions du Seuil.

ELLIOTT, João, 1847. “Resumo do itinerário de uma viagem exploradora pelos rios Verde, Itararé, Paranapanema e seus afluentes, pelo Paraná, Ivaí e sertões adjacentes, empreendida por ordem do Exmo. Sr. Barão de Antonina”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 9, p. 17-42.

ELLIOTT, João, 1898 [1856]. “A emigração dos Cayuaz. Narração coordenada sob os apontamentos dados pelo Sr. João Henrique Elliott, pelo sócio efectivo, o Sr. Brigadeiro J.J. Machado de Oliveira”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 19, p. 434-447.

JULIEN, Catherine, 2007. “Kandire in Real Time and Space : Sixteenth-Cen- tury Expeditions

from Pantanal to the Andes”, *Ethnohistory*, v. 54 (2), p. 245-272.

KARSTEN, Ludwig, 1904. “Die Indianerstämme des Gran Chaco”, *Internationales Archiv für Ethnographie*, v. 17, n° 1-2.

LADEIRA, Maria Inês et AZANHA, Gilberto. 1988. *Os Índios da Serra do Mar*, São Paulo : Centro de Trabalho Indigenista - Nova Stella.

LEPAGE, Emmanuel et SIBRAN, Anne, 2001. *La Terre sans Mal*. Paris : Aire Libre

MACHADO DE OLIVEIRA, José Joaquim, 1867 [1846]. “Notícia raciocinada sobre as aldeias de índios da Província de S. Paulo, desde o seu começo até a atualidade”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 8, p. 204-253.

MELIÀ, Bartomeu, 1987. “La tierra sin mal de los guaraní. Economía y profecía”, *Suplemento Antropológico*, v. 22, p. 81-98.

MÉTRAUX, Alfred, 1927. “Les migrations historiques des Tupi-Guarani”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 19, n° 1, p. 1-45.

MÉTRAUX, Alfred, 1928a. *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*, Paris, Ernest Leroux.

MÉTRAUX, Alfred, 1928b. *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

MONTOYA, Antonio Ruiz de, 1876 [1639]. *Tesoro de la lengua guaraní*. Leipzig : Oficina y Fundería de W. Drugulin.

MOTA, Lúcio Tadeu, 2000. *As colônias indígenas no Paraná Provincial*. Curitiba : Aos Quatro Ventos.

NIMUENDAJU, Curt, 1954 [1908]. “Apontamentos sobre os Guarani”, *Revista do Museu Paulista*, v. 8, p. 9-57.

NIMUENDAJÚ, Curt, 2001 [1910]. Nimongarái. *Revista Mana*, v. 7 (2), p. 143-149.

NIMUENDAJÚ, Curt, 2013 [1911]. “Os Buscadores do Céu”, *Tellus*, v. 24.

NIMUENDAJÚ, Curt, 1987 [1914]. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apacucúva-Guarani*. São Paulo : HUCITEC/EDUSP.

NOELLI, Francisco, 1999. “Curt Nimuendajú e Alfred Métraux : a invenção da busca da “Terra sem Mal””. *Suplemento Antropológico*, v. 34, n° 2, p. 123-166.

PACHECO DE OLIVEIRA, João, 2013. “Curt Nimuendajú é a história Ticuna : elementos para uma reflexão crítica sobre a etnografia e o estatuto da etnologia”, *Tellus*, n° 24, p. 227-259.

PIERRI, Daniel, 2013. “Como acabará essa terra ? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-

Mbya, à luz da obra de Nimuendajú”, *Tellus*, n° 24, p. 159-188.

POMPA, Cristina, 2004. “O profetismo tupi-guarani : a construção de um objeto antropológico”, *Revista de Indias*, v. LXIV, p. 141-174.

RODRIGUES DO PRADO, Francisco, 1839 [1795]. “História dos índios Cavalleiros ou da nação Guaycurú escrita no Real Presídio de Coimbra por Francisco Rodrigues do Prado, comandante do mesmo”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 1, p. 21-44.

SCHADEN, Egon, 1974 [1954]. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo : E.P.U/EDUSP.

SCHRODER, P., 2013. “Curt Unckel Nimuendaju : um levantamento bibliografico”, *Tellus*, n° 24, 39-76.

SZTUTMAN, Renato, 2009. “Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi”, *Novos Estudos*, v. 83, p. 129-157.

VILA-MATAS, Enrique. “Perec et Bolaño en Galice”. In : *L’Herne Perec*, Paris, Editions de L’Herne, 2016, p. 89-92.

VILLAR, Diego et Combeès, Isabelle, 2013. “La Tierra sin Mal. Leyenda de la creacion y destruccion de un mito”, *Tellus*, n° 24, p. 201-225.

---

[1] Il ne s’agira pas dans ces lignes de retracer la biographie professionnelle de Nimuendajú, réalisée par beaucoup d’autres auteurs. Nous renvoyons à l’article, très complet, de Peter Schröder autour de la bibliographie *de et sur* Nimuendajú, où il dresse une liste de plus de cent titres sur l’ethnologue allemand (Schröder, 2013). Depuis 2013, cette liste s’est enrichie de quelques nouveaux travaux qui éclairent de nouveaux aspects de la vie de ce personnage.

[2] Toutes les traductions sont de l’auteur. Le titre est désormais abrégé : *Les légendes*, Nimuendajú, 1914.

[3] Sur la mort de Nimuendajú voir Pacheco de Oliveira 2013.

[4] La contribution de Nimuendajú, comme d’ailleurs celle de maints autres américanistes tels Karl von Steinen (1855-1929), Erland Nordenskiöld (1877-1932), Theodor Koch-Grünberg (1872-1924), Paul Rivet (1876-1958), a été partiellement négligée par la généalogie hégémonique de la discipline.

[5] Nimuendajú (2001 [1910]).

[6] Après la mort de Nimuendajú en 1945, cette réserve fut rebaptisée Poste indigène Curt Nimuendajú.

[7] Nimuendajú 1954 [1908].

[8] Pour une analyse plus poussée de cette période voir Barbosa 2015.

[9] Voir Carneiro da Cunha 1992.

[10] Le terme *aldeamento* pourrait être simplement traduit par «village» en français. Cependant, le concept est beaucoup plus vaste et complexe, impliquant aussi la présence de missionnaires, de détachements militaires, d'esclaves et de colons parallèlement au regroupement des Indiens.

[11] Pour une analyse plus poussée des rapports entre public et privé dans la mise en place de ces projets, voir Barbosa 2017.

[12] Quelques rapports sont encore inédits et se trouvent dans des fonds d'archives éparpillés à Rio de Janeiro, São Paulo, Curitiba et Cuiabá.

[13] Pour une analyse de ces alliances voir Barbosa 2012.

[14] Plusieurs autres *aldeamentos* faisaient partie de ce système. Voir Mota 2000.

[15] Nimuendajú (2013 [1911]).

[16] Elliott 1847.

[17] Machado de Oliveira 1867 [1846].

[18] Comme on voit, Nimuendajú cite ici le baron de Antonina bien qu'en réalité il se réfère, sans le nommer, au texte d'Elliott.

[19] Rodrigues do Prado 1839 [1795].

[20] Karsten 1904.

[21] Voir Barbosa 2014.

[22] C'est à Elena Welper (com. pers.) que nous devons cette idée.