Sélim ABOU (1928-)

anthropologue, recteur émérite, Université Saint-Joseph, Beyrouth, Liban,
titulaire de la Chaire "Louis D. - Institut de France"
d'anthropologie interculturelle.

Retour au Paraná. Chronique de deux villages guaranís.

Un document produit en version numérique par Jacques Courville, bénévole,
Médecin et chercheur en neurosciences à la retraite

Courriel: courvilj@videotron.ca

[Page web](#) dans Les Classiques des sciences sociales

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.ugac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.ugac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Jacques Courville, bénévole, médecin et chercheur en neurosciences à la retraite, Montréal, Québec,

Courriel : courvilj@videotron.ca

Sélim ABOU, s.j. (1928-)

Retour au Paraná. Chronique de deux villages guaranis.

Avec 74 photographies hors texte et 13 cartes dans le texte.

Paris : Hachette, 1993, 379 pp. Collection : Pluriel — Intervention.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 12 avril 2011 de diffuser le texte de cette conférence ainsi que plusieurs livres dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : sabou@usj.edu.lb

Polices de caractères utilisée : Comic Sans, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

Édition numérique réalisée le 9 février 2012 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

Sélim ABOU

Retour au Paraná.
Chronique de deux villages guaraní.

Avec 74 photographies hors texte et 13 cartes dans le texte.
Paris : Hachette, 1993, 379 pp. Collection : Pluriel — Intervention.

[4]

La série « Intervention » propose dans le cadre d'Hachette-Pluriel des textes inédits sur des sujets d'actualité et rend compte des événements majeurs ou des faits de civilisation qui marquent le monde aujourd'hui.

[6]

Du même auteur

Le bilinguisme arabe-français au Liban (essai d'anthropologie culturelle), Paris, PUF, 1962.

Enquêtes sur les langues en usage au Liban, Beyrouth, coll. « Recherches de l'Institut des Lettres orientales », 1961.

Liban déraciné, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1978, 1987.

L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation, Paris, Anthropos, 1981, 1986.

Béchir Gemayel ou l'esprit d'un peuple, Paris, Anthropos, 1984.

Cultures et droits de l'homme, Paris, Hachette, coll. « Pluriel Intervention », 1992.

[377]

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[TABLE DES CARTES](#)

[INTRODUCTION](#)

[Le réveil indien en Amérique du Nord](#)

[Le réveil indien en Amérique latine](#)

[Guaranís d'hier et d'aujourd'hui](#)

[PROLOGUE](#). L'évêque, la sociologue et le chamane

I. [LES PLUS PAUVRES D'ENTRE LES PAUVRES](#)

[La rencontre](#)

[Impressions de Fracrán](#)

[Impressions de Perutí](#)

[Le projet](#)

II. [LA DIGNITÉ RETROUVÉE](#)

[L'école du Pa'í](#)

[Fracrán - le jeu de la confiance](#)

[Perutí: une méfiance feutrée](#)

[Un mirage ?](#)

[*¡ Ahora somos gente !*](#)

III. [DEUX NOUVEAUX VILLAGES SUR LA CARTE](#)

[Une rencontre mémorable](#)

[Un rêve prémonitoire](#)

[Le rêve réalisé](#)

[L'inauguration de Perutí](#)

[L'inauguration de Fracrán](#)

[Le Pa'í et le gouverneur](#)

IV. DEUX « COLONIES » GUARANIES

Devenir une « colonie »
Les aléas de l'agriculture
La crise de l'élevage
Des métiers diversifiés
Travail ou loisir ?
Mainomby et Oñondivepá

V. UNE FAMILLE DE FAMILLES

La voix du sang
Les conflits de pouvoir
L'arbitrage de l'assemblée
Les migrations du désir
Les formes du mariage
Le prestige de l'école

VI. LA HANTISE DE L'ABSOLU

Les âmes et les esprits
Le grand passage
Médecine et télépathie
La prière guaraníe
Ñemongarai

VII. UN MODÈLE GÊNANT

Vers l'affrontement
Une alliance objective
Un conflit ouvert
Stratégies et manoeuvres
Une loi controversée
Branlebas à Perutí
L'exaspération
La Direction des Affaires guaraníes

ÉPILOGUE. Les retournements de l'évêque

CONCLUSION

Les excès du relativisme culturel

Les fondements du relativisme culturel

Sens et valeur de l'acculturation

BIBLIOGRAPHIE

LEXIQUE

**Retour au Paraná.
Chronique de deux villages guaranís.**

Liste des photographies hors texte

[Toutes les photographies hors texte contenues dans ce livre sont disponibles dans Les Classiques des sciences sociales : [URL](#). Nous ne les avons pas insérées dans ce fichier pour éviter un fichier trop lourd. JMT.]

[Retour à la table des matières](#)

LE VILLAGE

- Photo 1. L'entrée de Perutí.
- Photo 2. Une maison dans l'ancien Perutí, 1978.
- Photo 3. Ceferino devant sa maison : nouveau Perutí, 1986.

LES ENFANTS, ROIS DU VILLAGE

- Photo 4. Les enfants, rois du village.
- Photo 5. Les enfants, rois du village.
- Photo 6. Les enfants, rois du village.
- Photo 7. Les enfants, rois du village.
- Photo 8. Les enfants, rois du village.

LES FONDATEURS DE FRACRÁN ET DE PERUTÍ

- Photo 9. Antonio Martinez et son épouse Paula Mendoza (Fracrán).
- Photo 10. Cansio Benitez et son épouse Francisca Rodriguez (Perutí).
- Photo 11. Le Pa'í s'adressant aux officiels.

Photo 12. Visite de F.M. Durán, Directeur général du Conseil de l'Éducation. À sa droite, Marisa Micolis; à sa gauche, Mgr Kemerer, Pa'í Antonio, Doña Paula (1981).

LE MONDE DU TRAVAIL

- Photo 13. Pablo, responsable de l'élevage des poulets (Perutí).
- Photo 14. Jacinto, responsable de l'élevage des porcs (Perutí).
- Photo 15. La tarefa ou cueillette de la yerba maté (Fracrán).
- Photo 16. La tarefa ou cueillette de la yerba maté (Fracrán).
- Photo 17. Doña Clementina dans son champ de patate douce (Perutí).
- Photo 18. Ceferino devant sa pépinière de yerba (Perutí).
- Photo 19. Enfants retour d'une cueillette de maïs (Fracrán).
- Photo 20. Enfilant des feuilles de tabac (Fracrán).
- Photo 21. Déchargeant des sacs de grain (Perutí).
- Photo 22. Rafael et Gilberto, responsables de la menuiserie (Perutí).
- Photo 23. Juancito, co-responsable du dispensaire (Fracrán).
- Photo 24. Faustino, responsable de la coopérative artisanale (Perutí).
- Photo 25. À la boulangerie (Perutí).
- Photo 26. À l'atelier de couture (Fracrán).

LE MONDE DES LOISIRS

La chasse

- Photo 27. La pose d'un piège
- Photo 28. Le tatou piégé
- Photo 29. Un enfant et son cuatí mascotte.

Le sport

- Photo 30. Trois membres de l'équipe de Fracrán.
- Photo 31. Catalino
- Photo 32. Mariano

Un jour de fête à Perutí

- Photo 33. Tournoi de tir à l'arc.
- Photo 34. Celia, Beatriz et Yolanda dansant avec leurs élèves.
- Photo 35. La joie de vivre !

L'ÉCOLE

- Photo 36. Exercice de chant devant l'école (Perutí).
- Photo 37. Le jardin d'enfants (Fracrán).

- Photo 38. Une classe du cycle primaire (Perutí).
- Photo 39. Doña Paula et Marisa partageant la joie de deux diplômés (Fracrán).
- Photo 40. Au réfectoire (Fracrán).
- Photo 41. Au réfectoire (Fracrán).
- Photo 42. Atelier scolaire (Perutí).
- Photo 43. Potager scolaire (Perutí).
- Photo 44. La musique.
- Photo 45. Le chant.
- Photo 46. Un récital.
- Photo 47. Le public.

AU FIL DES JOURS

- Photo 48. Le Pa'í entonnant sa prière.
- Photo 49. La danse rituelle.
- Photo 50. Doña Paula battant le rythme avec le tacuapú.
- Photo 51. Famille d'Enrique : enfants des 1^{er} et 2^e lits (Fracrán).
- Photo 52. Famille d'Enrique : enfants du 3^e lit (Fracrán).
- Photo 53. Un jeune couple (Fracrán).
- Photo 54. Un couple adulte
- Photo 55. Mártires, Irene et leurs enfants (Perutí).
- Photo 56. Norma et ses amies (Fracrán).
- Photo 57. En espérant le *reviro*.
- Photo 58. La sieste.
- Photo 59. Marisa et Luis (dans le fond) à la recherche d'un point d'eau
- Photo 60. Jeunes Guaraníes en compagnie de María (Fracrán).
- Photo 61. La toilette au ruisseau (Fracrán).
- Photo 62. Auditoire sous le charme du violon d'Alicio (Fracrán).
- Photo 63. L'amitié.
- Photo 64. L'amour.
- Photo 65. Marques rituelles de la première menstruation.

VISAGES GUARANÍS

- Photo 66. Visages guaranis.
- Photo 67. Visages guaranis.
- Photo 68. Visages guaranis.
- Photo 69. Visages guaranis.
- Photo 70. Visages guaranis.
- Photo 71. Visages guaranis.
- Photo 72. Niños
- Photo 73. Abuelas.
- Photo 74. Abuelas.

[379]

**Retour au Paraná.
Chronique de deux villages guaranís.**

Liste des cartes dans le texte

[Toutes les cartes dans le texte sont aussi disponibles dans Les Classiques des sciences sociales : [URL](#).]

[Retour à la table des matières](#)

- Fig. 1. [L'Argentine](#)
- Fig. 2. [Population aborigène de l'Argentine](#)
- Fig. 3. [Les Réductions guaranís](#) (1610-1767)
- Fig. 4. [Les trente Réductions guaranís](#) (1610-1767)
- Fig. 5. [Village aborigène « Perutí »](#)
- Fig. 6. [Perutí localisation dans la province](#)
- Fig. 7. [Perutí localisation dans le département](#)
- Fig. 8. [Village aborigène « Fracrán »](#)
- Fig. 9. [Fracrán localisation dans la province](#)
- Fig. 10. [Fracrán localisation dans le département](#)
- Fig. 11. [Fracrán propriétaires des parcelles de yerba maté](#)
- Fig. 12. [Perutí : propriétaires des parcelles de yerba maté](#)
- Fig. 13. [Localisation géographique des communautés guaranís de la province de Misiones.](#)

Retour au Paraná.
Chronique de deux villages guaranís.

QUATRIÈME DE COUVERTURE

[Retour à la table des matières](#)

Dans la province de Misiones, limitrophe du Brésil et du Paraguay, deux communautés indiennes guaranís ont édifié chacune un village et ont pris en charge leur propre développement, avec l'appui d'une équipe de sociologues, de pédagogues et de techniciens « blancs ». Dans la mesure où, comme solution locale du problème indien, cette expérience d'autogestion particulière acquerrait valeur de modèle, elle est progressivement devenue, pour la société ambiante, un véritable signe de contradiction, le lieu de confrontation des conceptions et des idéologies. La campagne hostile qu'elle a provoquée dans toute la Province, au point de susciter des échos dans la presse de la capitale fédérale, n'est pas sans évoquer, à une échelle microscopique, celle qui, en 1767, aboutit à la destruction de l'oeuvre gigantesque édifiée par les Guaranís et les Jésuites dans cette même région du Paraná. Ce qui est ici décrit, ce sont les étapes de la réalisation du projet de développement intégré et d'aménagement interculturel élaboré il y a plus de dix ans par les Indiens et leurs conseillers blancs. Mais la chronique s'accompagne d'une réflexion sur la situation et le destin des Amérindiens en général, ainsi que sur les problèmes que pose, d'un point de vue de leur

identité, l'inévitable processus de leur intégration et de leur acculturation au sein des nations modernes dont ils sont citoyens.

Sélim Abou est né à Beyrouth en 1928. En 1946, il entre chez les Jésuites, en France, où il étudie la littérature et la philosophie. Docteur ès lettres, vice-recteur académique de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, il enseigne la philosophie et l'anthropologie à la Faculté des Lettres et des Sciences humaines, dont il fut le doyen de 1977 à 1993. À partir de 1958, il centre ses recherches sur la problématique des relations interethniques et des contacts de cultures. Sélim Abou est l'auteur de l'identité culturelle, de Liban déraciné et de Cultures et droits de l'homme.

[7]

*À la mémoire de Jean
mon frère*

[8]

Les mots guaraní et espagnols non expliqués ou fréquemment répétés dans le texte figurent dans le lexique en fin de volume.

Pour les noms et les adjectifs indiens - guaraní, chiripá, guaycurú, etc. - nous avons adopté la norme française de l'accord en genre et en nombre, convention sans doute discutable.

Les photographies qui illustrent ce livre proviennent des archives de l'Institut Montoya, Posadas, et de la collection de l'auteur.

[9]

Carte 1. L'Argentine.

[Retour à la table des matières](#)

Fig. 1

Najla Barouky

[11]

**Retour au Paraná.
Chronique de deux villages guaranís.**

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Dans la province argentine de Misiones, limitrophe du Brésil et du Paraguay, deux petites localités, qui n'existaient pas il y a douze ans, sont devenues depuis une réalité et un symbole. La réalité est celle de deux villages - Fracrán et Perutí - construits et habités par des Indiens guaranís, issus des sous-groupes mbyá et chiripá, qui ont pris en charge le projet de leur propre développement, avec l'appui d'une équipe de sociologues, de pédagogues et de techniciens « blancs », sous l'égide de l'évêque de la Province. Le symbole est celui d'une expérience d'autogestion particulière qui, dans la mesure où, comme solution locale du problème indien, elle acquerrait une valeur de modèle, est progressivement devenue, pour la société ambiante, un véritable signe de contradiction, le lieu de confrontation des conceptions et des idéologies.

Un tel phénomène n'a rien d'exceptionnel. Depuis les années soixante, en Amérique anglo-saxonne comme en Amérique latine, il n'est pas un projet un tant soit peu consistant relatif aux Indiens qui n'ait divisé l'opinion et suscité les polémiques. Qu'il s'agisse des indi-

généistes ¹ ou [12] des anthropologues, des hommes politiques ou des gens d'église, des agents de presse ou des simples citoyens, les arguments et les contre-arguments qu'ils prodiguent en la circonstance ont pour effet commun de semer la confusion dans les esprits, parce que l'apparente rationalité dont ils se parent confine le plus souvent à la rationalisation. Les motivations qui sous-tendent leurs discours procèdent des eaux troubles de la culpabilité. Ils se perçoivent tous comme des descendants d'usurpateurs, mais tandis que les uns pensent faire œuvre de réparation en multipliant les surenchères en faveur des revendications indiennes, les autres s'emploient à refouler tout sentiment de faute pour combattre sournoisement ces mêmes revendications au nom d'un idéal national quelconque - le progrès, le développement, la modernité - supposé coïncider avec les intérêts « réels » des Indiens.

Le problème indien est partout hautement idéologisé et souvent, dans ce domaine, les hommes de science ne le cèdent en rien aux hommes politiques. Or, que l'intention qui y préside soit généreuse ou perverse, toutes les idéologies ont ceci de commun qu'elles déforment la réalité pour la forcer à s'ajuster au moule des idées préconçues. En raison même de ces distorsions, il devient aujourd'hui fort difficile de parler des Indiens. Tous les termes sont piégés, parce qu'ils ont longtemps servi d'étiquettes justificatives à des attitudes passionnelles ou à des actions ambiguës et qu'ils se sont vidés du contenu conceptuel qu'en principe ils désignent. Des mots tels que identité, intégration, acculturation, indianité, métissage, tradition et bien d'autres sont devenus suspects parce que, dans l'esprit de celui qui les énonce ou qui les écoute, ils renvoient plus immédiatement au fantasme qu'à la réalité, plus à l'image trouble que le Blanc se fait de l'Indien qu'à l'Indien tel qu'il est, à ce qu'il pense, à ce qu'il veut.

C'est là, en tout cas, le jugement des Indiens eux-mêmes. S'il faut en croire un de leurs prestigieux représentants nord américains, le Sioux Vine Deloria, « l'énorme quantité de connaissances inutiles pro-

¹ On appelle indigénistes les fonctionnaires qui exécutent la politique indienne de leur gouvernement ou les membres d'associations privées qui travaillent auprès des Indiens. Il s'agit donc de personnes engagées dans l'action et non dans l'étude et la recherche.

duites par les ethnologues, tentant d'enfermer les Indiens dans un cadre théorique, a nettement [13] contribué à la fictivité du peuple indien aujourd'hui »². Et à la cohorte des ethnologues ou des anthropologues, il joint, dans sa critique, les politiciens, les missionnaires, les indigénistes et tous les Blancs qui, à un titre ou à un autre, se veulent spécialistes ou connaisseurs des affaires indigènes. Manifeste virulent, que la traduction française a intitulé *Peau-Rouge* ! Le titre original est bien plus significatif, qui vise à aiguïser, chez le lecteur, les relents de la culpabilité et l'aiguillon du remords : *Custer died for your sins*³. Mais ce titre révèle aussi les limites de la représentation que l'Indien se fait de lui-même. Dans une grande mesure, il ne peut plus se percevoir aujourd'hui qu'à travers le réseau complexe de ses rapports avec le Blanc et, de ce fait, sa parole, elle aussi, est irrémédiablement prise dans les rets du discours idéologique.

Que pensent donc les Amérindiens et que veulent-ils ? Jusque vers les années soixante, leur résistance était souterraine et leur revanche muette. Ils croissaient et se multipliaient, à un rythme plus rapide que celui de la population blanche, en dépit de certaines opérations génocidaires perpétrées et aussitôt démenties par un certain nombre d'États, telles que la diffusion de microbes mortels dans certaines tribus amazoniennes du Brésil, ou la stérilisation de femmes indiennes à leur insu aux États-Unis⁴. C'est vers la fin des années soixante que sonne, en Amérique du Nord, l'heure du « réveil indien », bientôt répercuté en Amérique latine. C'est que la situation des Indiens n'est pas la même en Amérique du Nord, où leur nombre n'atteint guère trois millions, où leur ségrégation est institutionnalisée, mais où leurs revendications disposent de supports juridiques et [14] politiques relativement puissants ; et en Amérique latine, où leur nombre dépasse

² DELORIA Jr., Vine, *Peau-Rouge (Custer died for your sins, 1969)*, Paris, Édition spéciale, 1972, p. 104. - Par « fictivité », l'auteur fait sans doute allusion au monde imaginaire dans lequel on a enfermé l'Indien.

³ Il s'agit du Colonel G.A. Custer, exterminé par les Sioux avec tous les cavaliers de son détachement (206 hommes), à la bataille de Little Big Horn, le 25 juin 1876.

⁴ Voir *Les Indiens d'Amérique du Nord*, in « Problèmes politiques et sociaux. Dossiers d'actualité mondiale », *La Documentation française*, no 448, 8 octobre 1982, p. 23.

trente millions, où le métissage n'a jamais connu de barrière, mais où la cause indienne a longtemps tendu à se confondre avec celle des paysanneries locales.

Le réveil indien en Amérique du Nord

[Retour à la table des matières](#)

Aux États-Unis et au Canada, le réveil indien fit l'effet d'une bombe : le mythe sécurisant de la mort de l'Indien venait brusquement de faire long feu. Il était si rassurant de penser que l'histoire des Indiens s'était arrêtée au XIX^e siècle et toute une tradition portait à le croire. Dès 1831, Alexis de Tocqueville avait prophétisé, avec une pointe de mélancolie, la fin des premiers habitants du territoire : « Je crois que la race indienne est condamnée à périr »⁵. Au tournant du siècle, il n'y avait plus, dit-on, aux États-Unis que quelque deux cent mille Indiens et des ouvrages aux titres nostalgiques annonçaient leur disparition prochaine : *Les derniers Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord*, *The Vanishing Race*⁶ et bien d'autres. Ce dépérissement d'un peuple, on le reconnaissait, était le résultat d'un siècle de déshonneur⁷, mais pour effacer le crime et restaurer l'honneur, il n'était que de mythifier l'Indien mort et de le statufier, d'exalter sa bravoure et de chanter ses vertus, ce qu'entreprirent, dans une large mesure, la littérature, le cinéma et la bande dessinée. À toutes ces spéculations de l'imaginaire, qui avaient cours aussi bien en Europe qu'en Amérique, le réveil indien mit brusquement fin, même si certains ne voulurent y voir que le dernier cri de l'agonisant et s'obstinèrent à

⁵ Cité par Eric Navet, « L'Indien est-il en voie de disparition ? » in *La Documentation française*, n° 448, 8 oct. 1988, p. 6.

⁶ TISSOT, V. & AMERO, C., *Les derniers Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord* et J. DIXON, *The Vanishing Race*, 1913, mentionnés par Eric Navet, in *La Documentation française*, op. cit., p. 7.

⁷ JACKSON, Helen Hunt, *Un siècle de déshonneur*, Paris, UGE 10/10, 1972 (*A Century of Dishonour*, 1885).

penser que : « Les Peaux-Rouges sont morts [15] en 1884, cette année où ils guettaient les bisons et où les bisons ne revinrent pas » ⁸.

C'est la fondation, en juillet 1968, de *l'American Indian Movement* qui préluda aux manifestations spectaculaires du réveil indien. Il faut probablement être nord-américain pour savoir conférer à des actes publics d'intérêt particulier une audience médiatique internationale ; mais il faut sûrement être indien pour doter ces actes d'une charge symbolique explosive, créatrice d'images mythiques aptes à émouvoir l'esprit. L'occupation, à l'automne 1968, de l'île d'Alcatraz, ancienne prison fédérale, signifiait clairement la volonté de libération d'un peuple opprimé. L'occupation, en février 1973, de la colline de Wounded Knee, témoin du dernier massacre d'Indiens survenu en 1890, clamait ouvertement la résurrection d'un peuple que l'on croyait mort à jamais. La fondation, par des Indiens du Canada, d'un camp traditionnel dans les Montagnes Rocheuses, en été 1968, suggérait le retour prestigieux à la pureté des origines. Les longues marches à travers les États-Unis, des bords du Pacifique jusqu'à la Capitale fédérale - *La plus longue marche* (février-juillet 1978) et la *Longue marche pour la survie* (juin-novembre 1980) - n'étaient en ultime instance qu'une ré-appropriation symbolique de cet immense territoire violé et usurpé par les Blancs. De ces manifestations et de bien d'autres, qui se déroulèrent aux États-Unis et au Canada, ainsi que de la restauration de rituels traditionnels hautement mobilisateurs tels que la Danse du Soleil, les médias se saisirent avec avidité, en investissant dans l'information une dose appréciable de romantisme et de sympathie. Les manifestations indiennes n'ont jamais cessé, elles se poursuivent, mais leur caractère de *happenings* médiatiques s'est considérablement atténué.

Ce qui demeure inchangé, ce sont les revendications qui se font jour dans de telles manifestations et l'appui qu'elles trouvent dans les congrès [16] entièrement consacrés aux problèmes des Amérindiens, tels que la « Conférence internationale des organisations non gouvernementales sur la discrimination ethnique », tenue à Genève en septembre 1977, ou la « Conférence internationale sur les autochtones et la terre », réunie dans la même ville en septembre 1981. Les revendi-

⁸ RASPAIL, Jean, *Journal peau-rouge*, Paris, Robert Laffont 1975, cité par Eric Navet, in *La Documentation française*, no 448, 8 oct. 1988, p. 6.

cations indiennes s'expriment souvent sur le mode négatif de la protestation : contre la violation des traités ou la spoliation des terres ; contre les conditions déficientes des réserves ou les projets de loi visant à les supprimer ; contre les diverses formes de racisme ou les exactions du Bureau des Affaires indiennes... Mais elles s'expriment aussi et surtout sur le mode positif de la *réclamation* : elles postulent alors, en substance, la reconnaissance de l'indépendance des « nations indiennes » et de leur souveraineté sur les territoires des réserves ; la substitution au Bureau des Affaires indiennes d'une organisation autochtone qui gère en toute liberté les intérêts économiques des réserves et la vie socio-culturelle des tribus ; la garantie internationale des droits fondamentaux des Indiens, consignés dans les quelques centaines de traités signés entre eux et les gouvernements. Certains porte-parole indiens vont même jusqu'à rejeter leur citoyenneté et l'allégeance qu'elle implique. « Nous (avons) fermement manifesté que nous ne sommes pas citoyens des États-Unis » ⁹, déclare un leader indien de ce pays et un autre, originaire du Québec : « Nous ne nous considérons pas comme des Québécois » ¹⁰.

Il est bien difficile d'évaluer le sens et la portée que les Indiens accordent à des termes tels que nation, indépendance, souveraineté ; de savoir s'il s'agit là d'un langage abusif contaminé par l'inflation du discours idéologique ambiant ou d'une stratégie habile qui ne vise un horizon utopique que pour obtenir la plus grande marge possible d'autonomie interne. C'est en tous cas la deuxième interprétation qui seule est réaliste, qu'on le déplore ou non. En effet, quelles [17] que soient les pressions qu'exerce sur eux certaine opinion internationale prompte à soutenir inconditionnellement toute revendication issue d'une minorité opprimée, on voit mal que des États industriels avancés comme les États-Unis et le Canada se résignent à perdre leur indépendance économique en acceptant la souveraineté des Indiens sur le sous-sol de territoires immenses, dont les ressources naturelles en charbon, pétrole, gaz naturel, uranium, représentent une grande partie des réserves énergétiques de ces pays. On voit mal aussi qu'ils admettent l'ins-

⁹ REDSHIRT, Larry, in *La Documentation française*, n° 448, 8 oct. 1982, p. 32.

¹⁰ Réponse du Conseil des Attikamek-Montagnais au Premier ministre René Lévesque, in *Le Soleil*, Québec, 15 décembre 1978.

tauration de « nations » dans la nation, d'autant plus que ce qu'on veut bien appeler les « nations indiennes » sont une multitude d'ethnies dispersées sur tout le territoire qui, en totalité, n'atteignent guère un pour cent de la population aux États-Unis et dépassent à peine cette proportion au Canada, sans compter que plus du tiers de la population indienne a abandonné les réserves pour vivre dans les villes. Le fait de reconnaître formellement les ethnies indiennes comme des « nations » ou des « peuples », comme c'est le cas au Canada, ne signifie pas autre chose, en fin de compte, que la concession d'une certaine marge d'autonomie, soigneusement contrôlée par l'État. Quelque injuste, voire criminel, qu'ait été le passé à l'égard des Indiens, le présent est autre et impose sa logique.

Mais aucune logique ne justifie la politique d'assimilation pratiquée par les États, qu'elle se traduise par les tentatives répétées de liquidation des réserves, le fractionnement des territoires indiens en propriétés individuelles, l'envoi forcé des enfants dans des écoles fort éloignées du lieu de résidence des parents, ou d'autres stratagèmes visant le même but. Aucune de ces stratégies n'a d'ailleurs réussi à briser la résistance culturelle des Indiens, ni à oblitérer la conscience de leur identité. Dans des nations comme les États-Unis et le Canada qui se veulent un modèle de sociétés pluralistes, les premiers habitants du territoire ont, plus que tout autre groupe ethnique, le droit d'affirmer leur différence, de perpétuer leurs traditions et de défendre leurs valeurs. Il n'entre, dans un tel dessein, aucune volonté de stagnation ou de régression et la restauration de camps traditionnels n'a [18] sans doute qu'une signification symbolique. Les Indiens sont soucieux de leur développement socio-économique et nombre de réserves sont engagées dans des projets industriels ou commerciaux modernes. Ce qu'ils réclament, c'est un développement dont ils soient les acteurs et non les victimes. Il fut un temps où les réserves avaient le caractère de camps de concentration ¹¹, aujourd'hui elles sont, pour les Indiens, l'unique moyen de sauvegarder leur identité. Leur désir est qu'elles deviennent aussi le lieu d'un développement original géré

¹¹ Voir à ce sujet Wilcomb E. Washburn, *The Indian in America*, Harper and Row, N.Y. - London 1975, Chap. 10 : « The Reservation Indian », p. 209.

par eux-mêmes en conformité avec les valeurs fondamentales de leur culture.

Ces valeurs - les Indiens en sont conscients - sont ce qui manque à la civilisation nord-américaine pour qu'elle devienne plus humaine : « Nous, Indiens, possédons une philosophie plus humaine de la vie (...) Nous montrerons à ce pays comment il faut vivre en êtres humains » ¹². Ce n'est pas sans raison que les manifestations du réveil indien, dans les années soixante, emportèrent l'adhésion enthousiaste de toute une jeunesse américaine lassée d'une société régie par les impératifs économiques de la surproduction et de la surconsommation : dans le discours indien, elle découvrait les éléments d'une véritable sagesse, susceptible de remédier au manque d'être dont elle pâtissait. Les cultures indiennes s'inscrivent, au cœur de la civilisation américaine, comme le ferment virtuel d'une transformation dont elle aurait tout à gagner. Contre l'exploitation effrénée des ressources naturelles, elles préconisent le respect de l'environnement, c'est-à-dire l'instauration de relations équilibrées entre *l'homme et la nature* : « *Il est impossible de retourner au temps de la chasse au bison, mais nous rêvons d'un jour où règnera notre spiritualité, fondée sur le respect de la Terre-Mère* » ¹³. À la logique individualiste du capitalisme concurrentiel, elles opposent la mystique du partage et du don, c'est-à-dire la prévalence [19] des rapports de solidarité entre *l'homme et l'homme* : « *Enfant, je savais donner, j'ai perdu cette grâce en devenant civilisé* » ¹⁴, se plaint un écrivain indien. Contre la conception matérialiste du monde, elles affirment l'allégeance essentielle de *l'homme au divin* : « *Dans la vie de l'Indien, il n'y a qu'un devoir inévitable (...) : la reconnaissance quotidienne de l'Invisible et de l'Eternel* » ¹⁵. Telles sont, en Amérique du Nord, les leçons indiennes. Il reste à les écouter, comme le souhaite cette Canadienne qui écrit : « Peut-être mainte-

¹² DELORIA, Jr. Vine, 1971, in *Pieds nus sur la terre sacrée*, textes rassemblés par T.C. McLuhan, Paris, Denoël, 1974, p. 155.

¹³ MEANS, Russel, in *La Documentation française*, n° 448, 8 oct. 1982, p. 30.

¹⁴ CHIYESA, in *Pieds nus sur la terre sacrée*, textes rassemblés par T.C. McLuhan, Paris, Denoël, 1974, p. 112.

¹⁵ *Ibid.*, p. 42.

nant, après avoir ignoré leur sagesse pendant des siècles, entendrons-nous l'enseignement des Indiens » ¹⁶.

Le réveil indien en Amérique latine

[Retour à la table des matières](#)

À première vue, une décennie sépare le réveil des Indiens d'Amérique du Nord de celui des Indiens d'Amérique latine, et tout se passe comme si celui-ci s'était inspiré de celui-là, à la faveur de l'idéologie pan-indienne diffusée à partir des États-Unis et des rencontres inter-indiennes qui s'en sont suivies. En effet, c'est seulement au milieu des années soixante-dix que les revendications indiennes en Amérique latine commencent à se référer explicitement au critère ethnique, après avoir été, durant plus d'un siècle, confondues avec les revendications de classe et occultées par elles. Mais cette prise de conscience ethnique est, plus profondément, l'héritière d'une longue histoire de luttes, de révoltes et de rebellions qui éclipsent celles de l'Amérique anglosaxonne, ne serait-ce que par le caractère absolu que leur ont conféré les mouvements messianiques et millénaristes, comme ceux de la guerre de Mixton, qui éclata au Mexique en 1541, et la guerre des Castes qui dura, dans le Yucatan, de 1847 à 1901, ou comme ceux qui, au long de quatre siècles, ont périodiquement mobilisé les Quechuas, les Aymaras, les Tupí-Guaraní [20] et d'autres ethnies moins illustres contre les conquérants européens et leurs descendants. Pour être plus connues du public, grâce à l'illustration filmique ou littéraire, les figures légendaires de Geronimo, de Sitting Bull ou de Crazy Horse, sont loin d'avoir la stature du métis Juan Santos Atahualpa qui, au milieu du XVIII^e siècle, se proclama descendant légitime des Incas, mobilisa les tribus de l'Amazonie et tint les Espagnols en échec durant quatorze ans ; d'un Tupac Amaru ¹⁷ et d'un Tupac Katari qui, à la fin du XVIII^e siècle, soulevèrent des centaines de milliers d'Indiens dans l'Altiplano, préparant ainsi, à leur insu, l'indépendance des colonies espagnoles ;

¹⁶ McLuhan, Teri, *ibid.*, p. 9.

¹⁷ Voir l'intéressant ouvrage de Boleslao Lewin, *Tupac Amaru*, Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1973.

d'un Zarate Willka qui, un siècle plus tard en Bolivie, réussit à fomenter une rébellion d'égale ampleur contre la minorité au pouvoir pour tenter d'instaurer un gouvernement indien. Il est d'ailleurs significatif que les noms de Tupac Amaru et Tupac Katari servent aujourd'hui d'emblème aux mouvements de revendication quechua et aymara au Pérou et en Bolivie.

Des caractéristiques sociologiques divergentes ont, dès l'origine, différencié les résistances indiennes des deux sous-continents. Tandis qu'aux États-Unis et au Canada, les conquérants anglais et français n'avaient affaire qu'à des communautés indiennes dépourvues de structures étatiques, en Amérique latine, Espagnols et Portugais trouvèrent sans doute un grand nombre de communautés analogues, mais les premiers se heurtèrent aussi et surtout à des États fortement hiérarchisés et à des nations proprement dites, qu'il s'agit des Aztèques, des Mayas ou des Incas. Dès 1559, le vice-roi du Mexique, Don Luis de Velasco, constatait avec amertume : « Les deux républiques qui constituent ce royaume, l'espagnole et l'indigène, manifestent l'une vis-à-vis de l'autre - quant à leur gouvernement, à leur croissance et à leur stabilité - une grande répugnance et un grand malaise, du fait que la conservation de la première semble toujours se [21] traduire par la destruction et l'oppression de la seconde » ¹⁸. Deux autres facteurs devaient contribuer à différencier les luttes indiennes des deux mondes : le volume démographique des Indiens d'Amérique latine, sans proportion avec celui de l'Amérique du Nord, allait perpétuer, dans certains pays, la dualité des « républiques » ou nations évoquée au XVII^e siècle par le vice-roi du Mexique ; le métissage, banni par le puritanisme anglo-saxon en Amérique du Nord, mais intense dans l'autre Amérique, allait perturber pour un temps l'identité indienne du monde latin, en y réduisant le statut ethnique des Indiens à leur statut socio-professionnel.

Des trente millions d'Indiens qui peuplent aujourd'hui l'Amérique latine, plus de 90% vivent dans cinq pays - le Mexique, le Guatemala,

¹⁸ Cité par Guillermo Bonfil, « Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica », in *Los Indios y la Antropología en América Latina*, Coordinación Carmen Junqueira y Edgard de A. Cavalho, Buenos Aires, Busqueda-Yuchan, 1984, p. 169.

l'Equateur, le Pérou, la Bolivie - où ils constituent soit la majorité de la population, soit une minorité substantielle de 30 à 40%. Partout ailleurs leur proportion varie entre 6% et moins de 1%. Ici et là, ils ont participé aux guerres d'indépendance, dans l'espoir de secouer le joug de la domination coloniale, dont ils avaient été longtemps les victimes. Mais la mentalité coloniale est demeurée sous-jacente aux politiques indigénistes développées par les États indépendants. L'idéologie de « l'intégration nationale » et l'octroi de la citoyenneté aux Indiens eurent pour effet d'assimiler ces premiers Américains à la classe la plus déshéritée de la société : la paysannerie sous-développée des campagnes ou le prolétariat des bidonvilles. C'est en tant que paysans et prolétaires que les Indiens ont participé et participent encore aux guérillas rurales et à la lutte des classes ; c'est en tant que paysans et prolétaires qu'ils adhèrent aux organisations révolutionnaires, dirigées par des métis ou des créoles issus de la petite bourgeoisie citadine ; c'est en tant que paysans et prolétaires qu'ils sont utilisés et manipulés par les idéologues de tout acabit, qu'ils se disent marxistes, maoïstes ou simplement tiers-mondistes. « Les Indiens, note [22] une anthropologue brésilienne, sont le déversoir fétichisé des aspirations de divers groupes politiques. Ils finissent par servir de symbole aux transformations beaucoup trop vastes que l'on rêve d'imprimer à la société globale, alors que la simple survie des Indiens constituerait déjà un objectif raisonnable » ¹⁹.

Mais les Indiens regimbent. Ils sont las de s'entendre dire que la référence à l'indianité est passéiste et réactionnaire et de servir d'instrument à une lutte des classes dont ils n'ont rien à attendre : « Nous ne croyons pas (...) aux partis se disant de gauche et ne pouvant se résoudre à admettre que la paysannerie soit maîtresse de son destin » ²⁰. Ils prennent conscience que leur cause n'est pas celle d'une classe sociale, mais d'une entité ethnique, une dans sa diversité : « Les Indiens ne sont pas une classe sociale à la recherche d'alliances

¹⁹ LAFER, Betty Mindlin, « La nueva Utopía indígena : los proyectos economicos », in *Los Indios y la Antropología en América Latina*, Buenos Aires, Busqueda-Yuchan, 1984, p. 85.

²⁰ Manifeste des Indiens Quechua et Aymara, 1973, in DIAL, *Le réveil indien en Amérique latine*, textes réunis et présentés par Yves Materne, Paris, Ed. du Cerf, 1976, p. 16.

et de tuteurs, mais avant tout une nation opprimée, qui a sa culture propre, un passé millénaire et un projet propre de civilisation » ²¹. Ils prennent leur distance par rapport aux métis et aux créoles dont ils ont partagé les luttes : « Nous les Indiens, déclare un leader mexicain, nous sommes heureux de savoir que les Indiens d'ailleurs sont en train de s'organiser. L'Indien se grandit, quand il s'organise, quand il devient assez fort pour exiger ses droits » ²², et un Paraguayen : « Nous devons chercher à nous allier à d'autres organisations aborigènes du continent américain en luttant pour l'obtention de nos droits et en retrouvant ainsi notre identité » ²³. Dans les années soixante-dix, l'organisation s'affirme, les rencontres [23] se multiplient, les manifestes se succèdent : manifeste des Indiens Quechua et Aymara (1973) ; déclaration de la Conférence indienne de Venezuela (1973) ; résolutions du Premier congrès indien du Mexique (1974) ; conclusions du Premier parlement indien d'Amérique du Sud (Paraguay 1974) ; travaux de la Rencontre nationale des chefs indiens de Panama (1975) ; déclarations de l'Assemblée des chefs indiens du Brésil (1975). Tous ces manifestes ²⁴ se situent entre 1973 et 1975 et indiquent ainsi la date précise du « réveil indien » proprement dit dans cette partie du continent.

Les revendications communes à tous les Indiens d'Amérique latine - qu'ils constituent, dans leurs pays respectifs, la majorité de la population, une minorité importante ou une minorité faible et fragile - recourent, en plusieurs points, celles des Indiens d'Amérique du Nord : « Critique des éléments destructeurs de leur civilisation que représentent l'école et le système politique occidental ; exigence d'équipements sanitaires et de sécurité sociale ; constitution de partis paysans, soit proprement indigènes, soit intégrés au mouvement

²¹ Manifeste du Mouvement indien Tupac Katari (Mitka) au congrès d'août 1978, cité par Alain Labrousse, art. « Les Indiens d'Amérique », Encyclopedia Universalis.

²² Discours final du Premier congrès indien du Mexique. 1974, in DIAL, *Le réveil indien en Amérique latine*, op. cit., p. 73.

²³ Conclusions du Premier parlement indien d'Amérique du Sud, Paraguay 1974, *ibid.*, p. 78.

²⁴ L'ensemble de ces manifestes constitue les « Textes réunis et présentés par Yves Materne », in DIAL, *Le réveil indien en Amérique latine*, Paris, Ed. du Cert 1976, p. 16.

paysan ; récupération des terres perdues et ses corollaires : pratique de la propriété collective, de la coopération et de l'autogestion » ²⁵. Dans une perspective plus générale, comme les Indiens d'Amérique du Nord, ceux d'Amérique latine exigent un développement qui soit conforme aux valeurs inhérentes à leurs cultures : « Nous voulons le développement économique, mais à partir des valeurs qui nous sont propres » ²⁶ ; « Il n'y aura développement (...) qu'à partir du moment où nous deviendrons les artisans de notre progrès et les maîtres de notre destinée » ²⁷ ; « Nous devons techniciser et moderniser notre passé, sans toutefois rompre avec lui » ²⁸. Comme les Indiens d'Amérique du Nord, ils sont [24] conscients de la contribution originale qu'ils peuvent apporter à la culture de leur pays : « Tous les ennuis qu'ils nous font, c'est parce qu'ils nous croient bêtes et ignorants. Mais nous ne sommes ni bêtes, ni ignorants (...) Un jour viendra où ils se rendront compte que nous sommes leurs racines et qu'ensemble nous devons former comme un grand arbre avec ses branches et ses fleurs » ²⁹. Comme les Indiens d'Amérique du Nord, ils se sentent porteurs, en puissance, de nouveaux modèles de société : « En tant que population indigène (...) nous pouvons effectivement apporter beaucoup dans l'affirmation de cette identité, non seulement en adjoignant notre richesse culturelle au patrimoine national, mais aussi en proposant d'autres modèles de société pour d'autres alternatives de développement » ³⁰.

Il n'est pas aisé d'évaluer les chances des Indiens d'Amérique latine. Dans les cinq pays où leur présence est démographiquement prépondérante ou importante, ils dénoncent l'absence de leur participation à la vie politique, économique et sociale du pays. Et l'on est fondé à penser que, en dépit de toutes les fins de non-recevoir que les gou-

²⁵ MATERNE, Yves, *ibid.*, Présentation, pp. 8-9.

²⁶ Manifeste des Indiens Quechua et Aymara, *ibid.*, p. 13.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 14.

²⁹ Discours du Pai-Tavytera Francisco Servin, lors du premier parlement indien d'Amérique du Sud, Paraguay 1974, in DIAL, *Le réveil indien en Amérique latine*, Paris, Ed. du Cerf 1976, pp. 89-90.

³⁰ Déclaration de la Confédération indienne du Venezuela, *ibid.*, p. 28.

vernements actuels opposent à leurs revendications, ces pays ne peuvent manquer, à longue échéance, de fournir aux Indiens la chance d'une revanche, c'est-à-dire d'un partage effectif du pouvoir politique, des biens économiques, des avantages sociaux, d'une culture métissée et, éventuellement, d'un bilinguisme, voire d'un trilinguisme officiel. D'un tel destin, le Paraguay, nation hispano-guaranée, est un témoin éloquent. Dans les autres pays, le problème indien est un problème de survie physique, de développement économique et de résistance culturelle, toutes choses impossibles si n'est pas concédé aux communautés aborigènes « le droit à l'autogestion et au libre choix d'alternatives sociales et culturelles », comme l'explicite la « Déclaration de la deuxième réunion des Barbades » (janvier 1971). À cet égard, un peu [25] partout, les législations abondent et les projets se succèdent. Par leur nombre, leur origine et leur diversité, ils défient toute tentative d'inventaire. Ce qu'on est néanmoins en droit de déplorer, c'est que les projets les plus valeureux sont aussi les plus combattus et suscitent des polémiques où leurs défenseurs et leurs détracteurs utilisent souvent des arguments formellement identiques pour soutenir des thèses opposées et entreprendre des actions antagoniques ³¹.

Guaranís d'hier et d'aujourd'hui

[Retour à la table des matières](#)

Le projet de développement intégré et d'aménagement interculturel en cours de réalisation à Fracrán et Perutí ne fait pas exception à la règle. Ce qui l'expose aux polémiques, c'est probablement sa réussite. Pour qui veut en saisir la portée, il ne peut être analysé qu'en rap-

³¹ Un exemple significatif est celui des débats passionnés surgis à propos du Parc national du Xingu, fondé par les frères Villas Boas au Brésil, pour protéger physiquement et culturellement 1.500 Indiens, leur donner les moyens de prendre en main leur destinée et « les introduire *lentement et rationnellement* à la société nationale », lorsque le gouvernement décida, en 1970, d'y faire passer, sur 40 km, le tracé de l'autoroute transamazonienne. (Voir Shelton H. Davis et Patrick Menget, « Pueblos primitivos e ideologías civilizadas en el Brasil », in *Los Indios y la antropología en América latina*, Buenos Aires, Busqueda-Yuchan, 1984, pp. 101 - 124.

port avec la société globale dans laquelle il s'insère, dont il est à tout moment affecté et qu'à son tour il affecte. Cette expérience restreinte, qui englobe le sixième des deux mille cinq cents Guaranís de la Province, a désormais des partisans convaincus et des détracteurs passionnés. Elle divise l'opinion des hommes politiques, des gens d'église, des spécialistes des affaires indiennes et, plus généralement, de la population. La campagne hostile qu'elle a provoquée dans toute la Province, au point de susciter des échos dans la presse de la Capitale fédérale, n'est pas sans évoquer, à une échelle microscopique, celle qui, en 1767, aboutit à la destruction de l'œuvre gigantesque entreprise par les Guaranís et les Jésuites, et qui avait pour motivation l'envie, pour finalité l'ambition, pour [26] moyen la calomnie. C'est d'ailleurs à cette entreprise historique et à la « légende noire » élaborée par ses détracteurs, que se réfèrent explicitement aujourd'hui tous ceux que l'expérience de Fracrán et de Perutí choque, incommode ou dérange. Il est significatif, à cet égard, que, au cours d'une session parlementaire consacrée au vote d'une loi relative au statut des aborigènes, tel député du parti radical, soucieux de discréditer l'œuvre en gestation dans les deux villages, ait clairement laissé entendre qu'elle reproduisait le modèle de ces Réductions du XVII^e et XVIII^e siècles, où « les Jésuites furent un des bras de la conquête espagnole dans ce secteur de l'Amérique, ainsi que de l'ethnocide, du génocide et de la domination culturelle ultérieure de ses habitants naturels, les Indiens » ³². Il est significatif que, dans la presse ³³, ce même argument ait été directement invoqué contre Fracrán et Perutí par les anthropologues de l'Université et que tel Indien, endoctriné par eux et gagné à leur cause, se soit écrié, devant la communauté de Perutí qu'il abandonnait : « Tout cela sera rasé, tout cela finira en ruines, comme au temps des Jésuites » ³⁴.

Il est pour le moins surprenant d'entendre qualifier d'ethnocidaire l'œuvre historique des Jésuites en pays guaraní. Tel n'est pas, en tous cas, le jugement de l'histoire elle-même. Au moment où, dans l'ancien et le nouveau mondes, les détenteurs du pouvoir déchaînaient l'opinion

³² Voir le dernier chapitre de ce livre, « Un modèle gênant », p. 258.

³³ *El Territorio*, 26 novembre 1985.

³⁴ Voir le dernier chapitre de ce livre, « Un modèle gênant », p. 315.

internationale contre la Compagnie de Jésus, philosophes et historiens des Lumières, pourtant peu suspects de sympathie pour l'Ordre, exaltaient son oeuvre au Paraguay. Voltaire y voyait un « un triomphe de l'humanité » ³⁵, Montesquieu y admirait « l'idée de la religion jointe à celle de l'humanité » ³⁶, Buffon, Raynal, D'Alembert et bien d'autres ne lui ménageaient point leurs éloges. Depuis, elle a donné lieu à une bibliographie aussi abondante que diversifiée. C'est que l'« État » [27] jésuite du Paraguay demeure un phénomène unique dans l'histoire des nations et représente une tentative inédite de symbiose entre les traditions culturelles des Guaranís et les traits de la civilisation européenne, dans le cadre d'une évangélisation particulièrement soucieuse de défendre la liberté des Indiens et de leur assurer un statut égal à celui des conquérants.

Il n'est sans doute pas inutile de rappeler ici les étapes de cette immense aventure. Celle-ci ne commença qu'à la fin de 1609, alors que les Jésuites étaient déjà au Brésil depuis 1549, au Pérou depuis 1568, au Mexique depuis 1572. C'est en 1607 que le Supérieur général de la Compagnie, Claudio Aquaviva, décrète la création de la Province du Paraguay et nomme à sa tête Diego de Torres Bollo, qui sera le véritable promoteur des Réductions ³⁷. Le projet des Jésuites s'oppose d'emblée aux intérêts des *encomenderos* espagnols. Tel que défini par les *Leyes de Indias* ³⁸, le système de l'encomienda ³⁹ était une transposi-

³⁵ VOLTAIRE, Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, chap. CLIV.

³⁶ MONTESQUIEU, *De l'esprit des Lois*, Livre IV, chap. VI

³⁷ Antonio Ruiz de Montoya définit clairement ce terme : « Nous appelons Réductions les villages de ces indiens qui, selon leurs anciennes coutumes, vivaient dans les forêts, les montagnes, les vallées, par groupes de trois, quatre ou six cabanes, distants les uns des autres d'une, de deux, de trois lieues ou davantage, et qui ont été réduits par la diligence de nos Pères à vivre ensemble, dans de grandes localités, une vie civique et humaine ». Et encore : « Ces indiens qui vivaient dans des villages dont chacun était composé de cinq ou six cabanes, ont été réduits par nos soins à vivre dans de grandes localités, à passer de la rusticité à la vie civique et chrétienne, grâce à la continuelle prédication de l'évangile » (*La Conquista espiritual del Paraguay*, Rosario, Argentina, 1989, chap. V et I).

³⁸ Les « Lois des Indes », c'est-à-dire l'ensemble des lettres patentes et des ordonnances royales, ainsi que les sentences, les résolutions, les lettres et au-

tion du système féodal en vigueur en Europe. L'indigène était obligé de fournir un travail déterminé au conquérant espagnol à charge pour ce dernier de lui assurer la sécurité, la subsistance, l'instruction [28] et l'évangélisation. En principe les Indiens devaient à leur patron deux mois de travail par an et étaient libres le reste de l'année. C'était là l'*encomienda* sous sa forme modérée, la *mita*. Sous sa forme radicale, dite *yanacona*, elle consistait à considérer l'Indien comme un prisonnier de guerre et à l'appliquer à plein temps au service personnel de son seigneur. En réalité, les règles de la *mita* étaient peu observées et le service personnel, sous sa forme la plus brutale, tendait à se généraliser. Dès lors, les Réductions jésuites où les Guaranís allaient être soustraits à toute forme d'*encomienda*, ne pouvaient que susciter des conflits croissants entre les *encomenderos* et la Compagnie de Jésus.

C'est dans ce contexte difficile que Diego de Torres allait réaliser son projet. La chance voulut qu'il rencontrât un collaborateur et un ami dans la personne du gouverneur d'Asunción, Hernando Arias de Saavedra, dit Hernandarias. Sous l'impulsion des deux hommes, le juge Francisco de Alvaro, visiteur du roi d'Espagne, édicte ses fameuses Ordonnances (12 octobre 1611), interdisant l'esclavage, abolissant le service personnel, prohibant l'accès des Réductions aux Espagnols, aux Portugais, aux nègres et aux métis, et enfin exemptant de la *mita* les Indiens « réduits » par la seule prédication évangélique. Grâce à cette dernière disposition, les Réductions jésuites allaient se distinguer radicalement des communautés indiennes gérées par les prêtres séculiers et les Franciscains.

tres documents relatifs au droit public et au droit privé censés régir l'ordre social en Amérique espagnole.

- 39 Le roi « recommandait » ou « confiait » (*encomendaba*) les Indiens aux conquistadores : « Comme prescrit dans les lois, affirmait Ferdinand le Catholique en 1509, que l'on répartisse les indiens, pour que les *encomenderos* les protègent, les défendent contre leurs ennemis et leur fournissent des prêtres pour leur enseigner la doctrine de notre sainte foi ». Et Charles Quint : « Les *encomiendas* ont été instituées pour le bien spirituel des indiens, leur instruction, leur évangélisation et leur défense. Mais aussi pour récompenser ceux qui se sont distingués dans la conquête » (Cité par Pablo Hernandez, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelone, 1913, T. H, p. 90).

Diego de Torres n'attend pas la publication des Ordonnances d'Alfaro pour lancer son entreprise. En 1609, Marcial de Lorenzana et Francisco de San Martín fondent la première Réduction, *San Ignacio Guazú* au Nord du río Paraná. En 1611, Lorenzana est remplacé par Roque Gonzalez de Santa Cruz, un des plus célèbres pionniers des missions du Paraguay. Entre 1615 et 1628, celui-ci fonde cinq Réductions sur la rive gauche du Paraná, puis six autres sur les deux rives du río Uruguay. Le 1er novembre 1628, il entreprend la création d'un nouveau village, *Todos los Santos de Caaró* où, quinze jours plus tard, il est sauvagement [29] assassiné, avec son compagnon Alonso Rodriguez, par un groupe d'Indiens à la solde du sorcier Ñezú. Le surlendemain, sur l'ordre du même Ñezú, Juan del Castillo est massacré à son tour dans la Réduction d'*Asunción del Yyuhy*. La conjuration s'étend. Ñezú décide d'en finir avec les Jésuites et rassemble à cet effet plus de 500 guerriers. Les Réductions réussissent à mobiliser 1.200 combattants qui, le 20 décembre 1628, infligent une défaite décisive à la troupe du sorcier.

Au moment où Lorenzana et San Martín se dirigeaient vers la région du Paraná, José Cataldino et Simon Maceta prenaient la route du Guairá, territoire qui couvre l'actuel État brésilien de Paraná. En juillet 1610, ils fondent les deux premières Réductions de cette région : *Nuestra Señora de Loreto* et *San Ignacio Miní*. Ils sont bientôt rejoints par Antonio Ruiz de Montoya, qui se distinguera non seulement par son zèle apostolique et son esprit d'entreprise, mais aussi par son talent d'écrivain et ses qualités de diplomate. Nommé supérieur de la mission, il préside, entre 1622 et 1628, à la fondation de onze autres Réductions. Mais celles-ci sont bientôt dévastées, l'une après l'autre, par les *bandeirantes*, chasseurs d'esclaves blancs et métis organisés en milices à São Paulo, appelés, de ce fait, *paulistas*, ou encore, en raison de leur cruauté, *mamelucos*. Seules subsistent les deux premiers villages, qu'en 1631 les Jésuites décident d'évacuer, devant la menace qui se précise. C'est à Montoya que revient la tâche de conduire cette retraite, que l'on a comparée à l'exode biblique ou à l'Anabase de Xénophon. Des 12.000 personnes embarquées sur le Paraná, 4.000 seulement arrivent à destination, au terme de 300 km de navigation sur le fleuve et de marche forcée à travers la forêt. Au bord du Yavevirí, dans l'actuelle province argentine de Misiones, ils reconstituent Lore-

to et San Ignacio Míní. Entre-temps, dans la région de l'Itatín, au Nord-Ouest d'Asunción, les Jésuites avaient fondé quatre Réductions qui, sous la menace des *mamelucos*, durent se déplacer plusieurs fois vers le Sud et se réduire finalement à deux.

[30]

Pendant que les *bandeirantes* ravageaient les Réductions du Guairá et harcelaient celles de l'Itatín, les Jésuites pénétraient dans le Tapé, région qui couvre partiellement l'actuel État brésilien de Rio Grande do Sul. Entre 1631 et 1639, douze Réductions y voient le jour, qui sont successivement prises d'assaut par les *bandeirantes*, occasionnant la mort ou la déportation de milliers d'Indiens et l'exode des survivants. Les Jésuites abandonnent le Tapé comme ils avaient abandonné le Guairá. Le bilan de leur action était désastreux. Entre 1612 et 1638, les *bandeirantes* avaient capturé, dans les forêts et les Réductions, près de 300.000 Guaranís et, entre 1628 et 1631, 60.000 étaient vendus comme esclaves sur les marchés du Brésil. Le Provincial Diego de Boroa prend alors deux décisions parallèles- il ordonne la formation de milices guaranías susceptibles de défendre les Réductions et envoie Ruiz de Montoya en Espagne pour obtenir de la cour l'autorisation officielle d'armer les Indiens. Montoya demeurera six ans en Espagne (1638-1643), où il déploiera une activité diplomatique intense en faveur des Réductions et trouvera de surcroît le temps d'écrire et de publier *La Conquista espiritual del Paraguay*⁴⁰, ouvrage d'un intérêt ethnographique considérable, ainsi que deux livres en guaraní, *Vocabulario y tesoro de la lengua guaraní* et *Oraciones y catecismo*.

En 1641, une *bandeira* brésilienne de quelque 8.000 hommes, disposant d'une véritable flottille et d'un puissant armement, descend l'Uruguay dans l'espoir de surprendre les Indiens. Mis au courant de l'expédition, ceux-ci ont constitué une armée de 4.200 guerriers, solidement équipés, qui les attend sur terre et sur l'eau. Au terme de plusieurs attaques et contre-attaques, les Guaranís écrasent leurs adver-

⁴⁰ L'œuvre originale porte le titre suivant : *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Parana, Uruguay y Tape*, Madrid 1639.

saïres, aux abords du río Mbororé, affluent de l'Uruguay. Victoire décisive, sans laquelle « les Portugais auraient introduit une brèche profonde dans le cœur de l'empire espagnol, avec la [[31]] possibilité certaine d'avancer jusqu'au Pérou et de couper toute voie de communication entre cette région et Buenos Aires » ⁴¹. La victoire de Mbororé marque la fin des expéditions spectaculaires contre les Réductions, mais ne met pas fin à l'hostilité dont elles demeurent l'objet, non seulement de la part des *bandeirantes*, dont elles auront à repousser les attaques par trois fois - en 1647, 1651 et 1656 - mais aussi de la part des Indiens tupís et guaycurús spécialisés dans les razzias et surtout de celle des *encomenderos* et du clergé séculier paraguayen qui, souvent, avaient facilité les opérations des *bandeiras*. L'ennemi le plus acharné des Jésuites fut l'évêque d'Asunción, Fray Bernardino de Cárdenas, qui, entre 1642 et 1651, les expulsa de la ville ainsi que des Réductions de l'Itatín et tenta, mais en vain, d'obtenir l'annulation des privilèges octroyés par la Couronne aux Réductions de la Compagnie.

Le 11 avril 1652, Antonio Ruiz de Montoya meurt à Lima, entouré de toutes les personnalités civiles et religieuses de la ville. A peine connue la nouvelle de sa mort, les habitants de Loreto réclament le transfert de ses restes à leur Réduction. Une quarantaine de Guaranís arrivent à Lima et prennent en charge la dépouille de Montoya. Le cortège traverse Potosí, Salta, Tucumán, Santiago del Estero, Córdoba, Santa Fe, partout accompagné par les habitants de la ville. A Santa Fe, la dépouille de Montoya est embarquée sur sa propre pirogue pour l'ultime voyage. A cette date, la première phase de l'histoire des Réductions est pratiquement terminée. 38 Réductions avaient été détruites ou abandonnées (fig. 3). D'autres avaient été fondées dans des zones plus sûres. Il restait 22 Réductions en fonctionnement, dont certaines regroupaient les populations déplacées du Guairá, de l'Uruguay et du Tapé. De 1680 à 1707, huit autres s'y ajouteront. Les trente Réductions constitueront le complexe qu'on appellera « la République guaranée » ou « l'État jésuite » du Paraguay (fig. 4).

⁴¹ ARMANI, Alberto, *Città di Dio e città del Sole. Lo « stato » gesuita dei Guarani (1609-1768)*, Rome, Ed. Studium, 1977, p. 88.

[32]

Carte 3.**Les réductions guaraníes (1610-1767)**[Retour à la table des matières](#)

Fig. 3

Miguel Stefanuk

[33]

Carte 4.**Les trente Réductions guaraníes (1610-1767)**[Retour à la table des matières](#)

Fig. 4

Miguel Stefanuk

[34]

Plusieurs dénominations désignaient les « cités » guaraníes fondées par les Jésuites : on les appelait *doctrinas* (paroisses), *pueblos* (*villages*) ou *reducciones* (réductions). C'est sous ce dernier vocable qu'elles ont passé à l'histoire. Il y a un abîme entre les premières Réductions, très vastes territoires où les Indiens, non encore habitués à la concentration urbaine, plantaient leurs huttes de manière désordonnée à des distances variées de la cabane qui servait d'église et des similitudes qui servaient d'habitation aux Pères, et la splendeur des « cités » concentrées de la fin du XVII^e siècle, bâties selon un ordre rigoureux, avec une très grande place, des rues géométriquement tracées, des maisons en pierre et en brique, une église fastueuse où la sculpture le disputait à l'architecture, et une population hiérarchisée, policée, productrice.

Avec quelques variantes, les Réductions étaient édifiées selon un schéma unique : « L'axe central de chaque Réduction était invariablement la grande place rectangulaire, à laquelle convergeaient les rues principales. Du côté Nord ou Sud de la place se situaient normalement, de droite à gauche : l'asile-orphelinat, le cimetière, l'église et deux cours. Au fond de la première cour s'élevait la résidence des Pères et, sur le côté opposé à l'église, quelques dépendances : la chambre du portier, l'école, la salle de musique, la salle d'armes, etc. La seconde cour était bordée de procures et d'ateliers mécaniques. Derrière le complexe cimetière-église-cour s'étendait le potager des Pères (...) Sur les trois autres côtés de la place s'alignaient en plusieurs blocs les maisons des Indiens » ⁴². Chaque Réduction était dotée d'un système de services publics : moulin et four à pain, grenier et dépôt alimentaire, abattoir et boucherie, fourneau à briques et fonderie de métaux, canalisations souterraines conduisant l'eau potable et non potable jusqu'aux fontaines, aux lavanderies, aux bains et aux cabinets publics. De ces lieux, un réseau d'égoûts emportait les déchets jusqu'au cours d'eau le plus proche. À en [35] croire les témoins oculaires, les Réductions étaient, du point de vue urbanistique, nettement supérieures aux villes environnantes, telles que Asunción, Corrientes ou Santa Fe.

⁴² BRUXEL, Amoldo, *Los treinta pueblos guaraníes*, Posadas, Ediciones Montoya, 1984, pp. 47-48.

Les Réductions étaient régies par un système administratif complexe, mais dont les instances, rigoureusement coordonnées, assuraient le bon fonctionnement de la cité. Chaque Réduction comptait deux ou trois Jésuites seulement : le curé, un éventuel auxiliaire et un frère coadjuteur. Le *cabildo* (conseil municipal) y exerçait les trois pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. Il était composé du *corregidor* ou préfet qui le présidait, d'un *teniente corregidor* ou vice-préfet, de quatre *alcaldes* ou juges, de *regidores* ou délégués de quartiers, d'*alguaciles* ou policiers et enfin d'un *escribano*, notaire ou secrétaire. Étaient directement rattachés au *cabildo* le *mayordomo*, procureur responsable des biens de la communauté, ainsi que ses auxiliaires. Chaque Réduction comptait un nombre variable de caciques, parmi lesquels étaient élus les membres du *cabildo*. Enfin chacune disposait d'une milice solidement armée et les trente Réductions ensemble comptaient un total de 20.000 guerriers immédiatement mobilisables.

C'est le système économique mis en place par les Jésuites qui acheva de donner aux Réductions la physionomie d'un « État », d'une « République » ou, mieux, d'une fédération de cités. Chaque Réduction constituait une unité économique autonome, mais la coopération et les échanges entre elles étaient tels que l'ensemble des activités productives et commerciales des Guaranís offraient l'image d'une véritable économie nationale, gérée à partir d'un centre ou d'une capitale : la Réduction de Candelaria, où résidait le supérieur de la mission. Le régime de la propriété était mixte : la propriété individuelle ou *Amambaé* (la part de l'homme) coexistait avec la propriété collective ou *Tupambaé* (la part de Dieu), mais c'est sur cette dernière que reposait l'économie des Réductions. Le *Tupambaé* concernait l'agriculture extensive, l'élevage, l'industrie et le commerce. Les cultures les plus répandues étaient le maïs, le manioc, la patate douce, la [36] canne à sucre, mais c'est surtout à la yerba maté, plante sauvage domestiquée par les Jésuites, que les Réductions durent leur prospérité. L'élevage était également une activité collective, dont bénéficiait toute la communauté. L'industrie n'était pas étrangère à la prospérité des Réductions ; la plus importante était l'industrie textile, dont les matières premières étaient le coton, cultivé collectivement, et la laine provenant des ovins qui paissaient dans les *estancias* communes. Un autre secteur industriel était celui des ateliers, fort diversifiés, dont les ouvriers étaient

recrutés parmi les jeunes gens dotés d'aptitudes manifestes aux arts et métiers.

La vie dans les Réductions se déroulait selon le schéma suivant : la journée commençait très tôt par une tournée des aide-infirmiers guaranis pour s'informer de l'état de santé des habitants et en référer aux Pères. Ensuite les enfants étaient conduits à l'église pour assister au catéchisme et à la messe. Après le petit déjeuner ils entraient à l'école, pour y apprendre la lecture, l'écriture et le calcul en guaraní, l'espagnol n'étant enseigné qu'à ceux qui étaient orientés vers les carrières bureaucratiques. Quant aux hommes et aux femmes, ils se rendaient aux champs ou aux ateliers suivant leur spécialité. Une partie de leur temps était consacrée à leur propriété individuelle. La journée de travail n'excédait jamais un total de six heures. Le dimanche était consacré à l'office et à divers types de festivités.

Au début du XVIII^e siècle, l'« État » guarani atteignit un niveau culturel à maints égards supérieur à celui des villes de la vice-royauté. La raison en était que les missionnaires étaient soigneusement sélectionnés en fonction des compétences exigées par l'organisation et le développement des Réductions. Linguistes et pédagogues, infirmiers et médecins, architectes et sculpteurs, peintres et musiciens, les Jésuites s'adjoignirent de jeunes Guaranís qu'ils initièrent à leurs disciplines respectives. En tout, ces derniers se révélèrent de parfaits imitateurs mais, artistes dans l'âme, ils se surpassèrent dans les domaines de la sculpture, de la musique et du chant.

[37]

L'« État » du Paraguay était à son apogée, lorsque le Traité de Madrid (1750) lui porta le premier coup de boutoir. Aux termes du Traité, le Portugal cédait à l'Espagne la colonie du Sacramento, sise sur la rive gauche du rio de la Plata et, en échange, l'Espagne livrait au Portugal toute la région comprise à l'Est du rio Uruguay, où prospéraient sept Réductions guaranís. Les habitants étaient sommés d'émigrer à l'Ouest en laissant à leurs ennemis traditionnels leurs villages, leurs maisons et leurs terres. On connaît la tragédie qui s'ensuivit, puissamment illustrée par le film *Mission* de Roland Joffé : crise de conscience et soumission finale des Jésuites, révolte et résistance armée des sept villages, puis écrasement des rebelles par les deux armées

espagnole et portugaise. À la mort de Ferdinand VI (1759), son successeur Charles III dénonça unilatéralement le Traité et fit restituer les sept Réductions à leurs habitants guaranís. Ceux-ci revinrent s'y installer, mais diminués de la moitié. Tout semblait aller de nouveau pour le mieux, lorsque survint le second coup de boutoir, décisif. L'expulsion des Jésuites de toutes les terres espagnoles (1767), bientôt suivie de la dissolution de l'Ordre par Clément XIV (1773).

Il peut paraître incongru de rapprocher, comme nous venons de le faire, la modeste expérience de Fracrán et de Perutí, qui n'a que douze ans d'âge et ne concerne que quatre cents Guaranís, et celle des trente villages qui, entre 1610 et 1767, constituèrent une véritable République fédérale avec une population variant entre cent et cent quarante mille Indiens. Ce qui autorise néanmoins une telle démarche, c'est que, dans un cas comme dans l'autre, l'œuvre des Guaranís a surgi, au sein de la société blanche, comme un signe de contradiction. À l'instar des Réductions autrefois, les deux villages aujourd'hui présentent un modèle de société qui, par sa nouveauté, heurte les idées reçues et, par son succès, menace divers intérêts. A cet égard, la mise en parallèle des deux [38] expériences, en dépit ou peut-être en raison de la disproportion qui les sépare, met en relief leur analogie structurelle. Deux témoignages, portant l'un sur le présent, l'autre sur le passé, suffisent à évoquer cette convergence.

Le premier témoignage émane de la promotrice du projet de développement intégré de Fracrán et de Perutí ; il tente d'expliquer les réactions individuelles et collectives suscitées par l'œuvre réalisée dans les deux villages : « Nous avons été trop vite, dit-elle, nous avons bousculé l'opinion publique. Dans la conscience collective, les Guaranís avaient cessé d'exister en 1767, date de l'expulsion des Jésuites et de la chute des Réductions. Dans leur immense majorité, les rescapés des Réductions s'étaient mêlés aux créoles pour constituer la population métissée du Paraguay ; dans l'opinion publique, ils n'étaient plus

des Guaranís, mais des Paraguayens. Les autres, dispersés en petits groupes en bordure des forêts, étaient devenus socialement invisibles. En tous cas, il n'y avait rien de commun entre ces péons misérables que l'on apercevait parfois, d'un oeil distrait, dans les plantations ou sur les routes, et leurs glorieux ancêtres, mythifiés par l'art et la littérature de la région. Et voilà tout à coup que, en un temps éclair, deux villages bien structurés et solidement équipés surgissent des mains d'un petit groupe d'hommes et de femmes déterminés, capables de produire des oeuvres visibles aussi bien dans le domaine agricole que dans le domaine culturel. Les deux villages surgissent comme une réalité nouvelle et cohérente. Dans l'événement présent, c'est tout le passé qui reflue et les Guaranís d'aujourd'hui s'y révèlent les dignes descendants de ceux d'hier : c'est en quelque sorte leur retour au Paraná. Pour la conscience publique, c'en est trop ! Elle ne peut guère assimiler en si peu de temps un phénomène aussi inattendu et qui dérange tant d'intérêts. Non, les vrais Guaranís ne peuvent être ceux-ci, ce sont les autres, ceux de l'histoire ! Dès lors, chaque groupe social, avec ses armes propres, se lance à l'assaut du mirage. Les plus respectueux réagissent par l'indifférence ; ils font semblant de ne pas voir le phénomène qui se déroule sous leurs yeux. »

[39]

Le second témoignage est celui d'un auteur dramatique, qui, mieux qu'un historien, a saisi le sens global de l'entreprise des Réductions et du rejet dont elles furent l'objet. Il l'exprime dans un dialogue percutant entre le supérieur de la province jésuite du Paraguay et le visiteur du roi d'Espagne :

Miura

Je vais renseigner le Roi. Je vais lui dire toute la bassesse de ces accusations. Mais votre État... votre État est perdu.(...

Père Provincial

Vous nous confirmez que nous n'avons aucun tort et vous voulez nous anéantir ?

Miura

Tort ! Tort ! Nous causons tous tort à quelqu'un, d'une façon ou de l'autre. Nul État n'en est indemne. Ce n'est cependant jamais cela qui perd un État. Ce que l'on vous reproche est bien plus grave.

Père Provincial

Plus grave ?

Miura

Oui. C'est d'avoir raison (...)

Père Provincial

Est-ce que vous êtes fou ?

Miura

Je le serais, si je parlais autrement (*Un temps*). Qu'avez-vous fait de ce pays ? (*Il montre la carte*). De ces pampas et ces forêts, que nous n'aurions probablement jamais explorées sans vous ? Un royaume d'amour et de justice ! Vousensemencez et vous récoltez sans ressentir l'envie du bénéfice, les Indiens chantent votre éloge, et quittent nos colons. Vos produits voyagent à travers le monde, et les commerçants espagnols courent à la faillite. Vous avez institué le règne de la paix et de l'aisance, alors que la mère patrie connaît la misère et le mécontentement. Ce pays que nous avons conquis au prix de notre sang, vous le faites grand - contre nous ! [40] Vous n'êtes qu'un petit peuple dans notre État, et nous, les puissants, devons *trembler devant votre exemple*. Nous nous répandons grâce à nos guerres, vous, grâce à votre paix. Nous nous émiettons, vous, vous rassemblez. Demain vous aurez trente-cinq Réductions, dans quelques années 70... Tout le continent dans combien de temps ? Nous serions fous de ne pas vous chasser avant qu'il ne soit trop tard. Vous devez disparaître. Au nom même de l'empire qui vous a permis votre expérience civilisatrice. Disparaître pour mettre un terme à cette expérience qui devient dangereuse. Un terme !

Père Provincial

Cette expérience est sacrée. Quiconque y touche offense Dieu.

Miura, sèchement.

Ne parlez pas de religion quand nos intérêts sont en jeu ⁴³.

Démantelé en 1767, l'« État » jésuite des *Guaranís* est entré dans l'histoire auréolé du prestige d'un mythe fondateur et n'a cessé, depuis lors, de stimuler la réflexion des historiens et des sociologues, des philosophes et des politologues.

Combattus par diverses catégories de citoyens, *Fracrán* et *Perutí* ont survécu à l'agression multiforme dont ils furent l'objet et sont devenus, pour les autres Indiens de la Province, une référence et un modèle.

Beyrouth, le 25 décembre 1992

⁴³ HOCHWÄLDER, Fritz, *Sur la terre comme au ciel* pièce en cinq tableaux. Adaptation française de R. Thieberger et Jean Mercure, Paris, Éd. de la Table Ronde, 1952, pp. 107-110.

[41]

Retour au Paraná.
Chronique de deux villages guaranís.

PROLOGUE

L'Évêque, la sociologue et le chamane

[Retour à la table des matières](#)

Un évêque catholique, Jorge Kemerer ; un chamane guaraní, Antonio Martinez ; de leur rencontre est né le projet de développement en cours de réalisation à Fracrán et Perutí ; d'elle aussi a surgi, dans la province de Misiones, la conscience d'une cause indienne à défendre et à promouvoir. Les circonstances qui ont mis en présence les deux chefs religieux étaient sans doute fortuites, mais la communication qui s'est immédiatement établie entre eux obéissait à des affinités secrètes, dont tout donne à croire qu'ils eurent tous deux l'intuition. Cependant ni l'intuition ne se fût explicitée, ni la communication maintenue, sans la médiation d'une sociologue qui fut la cheville ouvrière du projet issu de la rencontre des deux hommes.

Jorge Kemerer, fils d'agriculteurs allemands originaires de la Volga, immigrés en Argentine au début du siècle, a vécu douloureusement le conflit des cultures, non pas tant à cause de sa double allégeance linguistique et culturelle qu'il avait parfaitement assimilée, mais parce que, jeune prêtre, il avait été témoin, au début des années quarante,

de la terrible [42] crise d'identité qui avait secoué et divisé la communauté allemande de la province de Misiones et lui avait attiré l'hostilité, plus ou moins ouverte, du reste de la population. La manière dont il lui arrive d'évoquer ce passé révèle une intelligence aiguë des réalités interculturelles et une vive sensibilité aux problèmes qui en découlent.

Antonio Martinez ⁴⁴ venu du Paraguay il y a une cinquantaine d'années, probablement en quête de cette « terre sans mal » qu'il évoque dans ses oraisons, vit tragiquement, au sein de sa communauté, le conflit de l'acculturation. Soucieux de préserver et de perpétuer les traditions constitutives de la culture guaraníe, il est en même temps assez lucide pour savoir que ces traditions ne suffisent plus à assurer la survie de ceux qu'il appelle ses « petits-enfants » et pour tenter de leur assurer un avenir qui, sans les dépouiller de leur identité, leur permette de s'ajuster à la société environnante. Son déchirement se laisse percevoir à travers les propos mélancoliques qu'il tient parfois en présence de ses visiteurs.

María Luisa Micolis, petite-fille d'immigrants italiens établis à Misiones après maintes pérégrinations, a elle même, durant dix ans, pris le bâton du pèlerin. Mais ni l'effervescence culturelle de la capitale argentine à laquelle elle participe intensément au début des années soixante, ni le prestige de la langue et de la culture françaises qu'elle assimile avec ferveur au cours de son long séjour parisien, ne parviennent à éteindre en elle la nostalgie de sa province tropicale, véritable « creuset de races » où les relations interethniques, au-delà des conflits qu'elles peuvent susciter, représentent à ses yeux la promesse d'un surcroît d'humanité.

L'évêque est historien dans l'âme. Il a enseigné durant quatre ans l'histoire de l'Argentine et porte, depuis quarante ans, un intérêt passionné à celle de la province de Misiones, [43] territoire privilégié des anciennes Réductions du Paraguay. Peut-être est-il aujourd'hui un des meilleurs interprètes de cette épopée qui a hissé le peuple guaraní à un niveau de civilisation à maints égards supérieur à celui des conquérants et lui a assuré, durant un siècle et demi, liberté politique et prospérité

⁴⁴ Les Guaranís ont chacun deux noms : un nom public, emprunté au répertoire espagnol ; un nom privé, typiquement guaraní, tenu secret.

économique. A travers la misère actuelle des Guaranís, il ne peut s'empêcher de lire leur grandeur passée.

Le chamane appartient à un sous-groupe guaraní, les Mbyás, qui, selon toute probabilité, est demeuré à l'écart des Réductions et n'a pas subi l'influence directe des Jésuites. Mais s'il ignore tout de l'histoire réelle de son peuple, il est la mémoire vivante de son histoire mythique, le dépositaire de ses traditions ancestrales et peut-être le plus pur représentant actuel de ces *karaí* qui, au sein de leur tribu, étaient à la fois prophètes et guérisseurs, dispensateurs de la parole de vie, inspirés des dieux pour guider les hommes. A travers le moindre de ses discours affleure le sens mystique hors duquel l'histoire guaranie demeure incompréhensible.

Née dans une localité construite sur les ruines d'une ancienne Réduction dont elle porte encore le nom - Apóstoles - et dans une province où tout - la toponymie, la statuaire, la littérature - rappelle l'« État » jésuite des Guaranís, la sociologue n'ignore rien de cette histoire prestigieuse qu'elle a apprise à l'école et approfondie à l'université. Mais sa formation philosophique et sociologique lui interdit de se réfugier dans le souvenir ou de reproduire le passé. C'est à l'écoute des Indiens, dans l'ici/maintenant de leur existence quotidienne, qu'elle conçoit le projet de développement intégré de leurs deux communautés, même si l'expérience historique des Réductions demeure, tel un archétype, présente à son inconscient.

L'évêque est surtout un éducateur. Bâtitteur d'instituts, de collèges, d'écoles, il a toujours cherché à atteindre, à travers ces institutions, toutes les couches de la société, en privilégiant les pauvres, les orphelins, les handicapés. La [44] gratuité de l'enseignement privé, l'intégration des déshérités, sur un pied d'égalité, à l'ensemble de la population étudiante, inauguraient un style nouveau qui n'était pas pour plaire à une certaine bourgeoisie citadine, imbue de ses privilèges et de ses préjugés. De même, au sein de la société, il a défendu sans relâche la liberté de conscience et n'a pas hésité, quand la situation l'exigeait, à affronter directement, parfois au risque de sa vie, des gouverneurs peu soucieux des droits de l'homme. Son allergie aux idéologies et son indépendance d'esprit ne pouvaient que lui aliéner non seulement les gestionnaires et les partisans de la dictature, mais

aussi cette frange de politiciens protéiformes qui survivent à tous les régimes.

Au sein de la société guaraníe, le chamane connaît un destin analogue. Dans sa tribu, il est l'éducateur par excellence. Tout événement est pour lui l'occasion de longues exhortations que petits et grands écoutent avec respect et attention. L'observateur étranger lui-même, qui n'a accès au sens qu'à travers une traduction simultanée approximative, demeure fasciné par la foi de l'homme et la conviction avec laquelle il cherche à inculquer à sa communauté, en particulier aux élèves de l'école bilingue dont il a voulu expressément la création, les valeurs humaines et spirituelles inhérentes à la cosmothéologie guaraníe. Son prestige et sa réputation, qui ont dépassé les frontières du village, ne pouvaient que susciter l'envie d'autres chefs indiens qui, à l'instigation de certains anthropologues et indigénistes, l'accusent d'avoir « vendu » sa communauté à l'évêque et aux Blancs.

Mais c'est la femme qui se trouve au centre de l'arène. Ses études philosophiques à Buenos Aires, ses études sociologiques à Paris l'ont finalement orientée vers l'éducation, à laquelle elle s'est entièrement vouée. Directrice, depuis vingt ans, de l'institution éducative la plus importante du diocèse destinée à la formation d'enseignants dans toutes les disciplines, elle en a assuré le fonctionnement, développé l'administration, élevé le niveau académique au point de [45] porter ombrage à certains secteurs du gouvernement et de l'université. Artisan principal du projet de développement intégré des deux communautés guaraníes, elle a indirectement posé le problème indigène sur de nouvelles bases, mettant en question la politique d'assistance pratiquée par les fonctionnaires des affaires aborigènes, le prosélytisme intempestif de religieux et de religieuses peu sensibles aux valeurs spirituelles de la culture guaraníe, les théories nostalgiques de certains anthropologues irrités de voir se transformer sous leurs yeux la culture ancestrale des Indiens, objet de leur étude. Il ne lui en fallait pas davantage pour accéder au statut de bouc émissaire.

La reconnaissance mutuelle, avec ce qu'elle comporte de respect, d'estime et d'admiration, peut s'exprimer parfois avec une stupéfiante économie de moyens. Il suffit, pour s'en convaincre, d'avoir vu ces deux hommes chargés d'expérience échanger, à travers la traduction

d'un tiers, quelques idées fondamentales sur les thèmes qui leur sont chers - la solidarité de la famille, l'éducation des enfants, le conflit des générations, le mystère de la mort - en scandant leurs brefs propos par de longs moments de silence. De telles scènes se reproduisent périodiquement, chaque fois que le chamane, couramment appelé le *Pa'í*, vient à Posadas, où il loge chez l'évêque, et que ce dernier se rend à Fracrán pour passer la journée avec celui qu'il considère comme son ami. Mais l'évêque sait qu'il doit son amitié avec le *Pa'í* à celle qu'il appelle *l'alma mater* de Fracrán et de Perutí et que le *Pa'í* lui-même a appelée un jour « la mère des Guaranís ».

[46]

[47]

Retour au Paraná.
Chronique de deux villages guaranís.

I

Les plus pauvres d'entre les pauvres

[Retour à la table des matières](#)

Posadas, Misiones, samedi 4 novembre 1978. - Une foule innombrable se presse sur les gradins de l'amphithéâtre et en déborde l'enceinte. Sur le podium, qui semble suspendu au-dessus des eaux du río Paraná, se dresse un autel immense rutilant de fleurs et de lumières. Sur l'autel, une relique vénérée dans toute la région : le cœur du Jésuite Roque Gonzalez de Santa Cruz, assassiné par des Indiens en novembre 1628 à Caaró, localité du sud brésilien.⁴⁵ Derrière l'autel, le cardinal Primatesta, président de la Conférence épiscopale argentine, onze évêques et une soixantaine de prêtres, venus de diverses régions d'Argentine, du Brésil et du Paraguay, célèbrent le 350e anniversaire du martyre de « Padre Roque ». À droite de l'autel ont pris place les

⁴⁵ Le 1er novembre 1628, les Pères Roque Gonzalez de Santa Cruz et Alonso Rodriguez fondent la Réduction de *Todos los Santos de Caaró*. Quinze jours plus tard, ils sont massacrés par les Indiens du Caaró, ennemis jurés des Réductions jésuites. Deux jours plus tard, d'autres Indiens attaquent la Réduction d'*Asunción del Yyuhy* et assassinent le Père Juan del Castillo.

autorités provinciales, gouverneur en tête. A gauche, sur de modestes banquettes, sont assis une dizaine d'Indiens guaraní, au visage impassible. Personne ne semble savoir pourquoi ils sont là, personne ne fait mention [48] d'eux au cours de la cérémonie. On apprendra plus tard qu'une religieuse de la congrégation des Servantes du Saint-Esprit, Sœur Gemmea W., qui est depuis longtemps en contact avec eux, les a invités à cette cérémonie, avec l'autorisation de l'évêque de Posadas, Mgr Jorge Kemmerer, « pour venir voir le cœur d'un homme qui fut l'ami de leurs ancêtres ». On apprendra aussi que ces Indiens sont des caciques et que parmi eux se trouvait le chamane le plus respecté des Guaranis de Misiones, *Pa'í* Antonio Martinez.

La messe terminée, la relique est portée en procession jusqu'à la cathédrale. Debout sur le parvis, face à la foule massée sur la Place 9 de Julio, l'évêque de Posadas clôture la célébration par une oraison qui, à l'étonnement du public, se termine par un serment. Il s'engage solennellement et engage tout le diocèse à sa suite à tendre la main aux « frères guaraní », à « ces plus pauvres d'entre les pauvres » que sont les Indiens de la Province. L'évêque avait-il préparé cette exhortation finale ou l'avait-il improvisée à la vue des Indiens présents à la cérémonie ? Interrogé plus tard à ce propos, il reconnaitra qu'il l'avait préparée par écrit. « En fait, ajoutera-t-il, il y avait des années que la situation des Indiens me préoccupait. J'en rencontrais parfois, en bordure des villes ou des villages, au cours de mes tournées pastorales. Leur misère et leur déréliction faisaient peine à voir. Mais je ne savais pas quoi faire, et j'étais absorbé par mille autres obligations. Il y avait bien une religieuse et un religieux du diocèse, la Sœur Gemmea et le P. Arnoldo, qui étaient en rapport avec eux : mais leur action se limitait à une assistance matérielle sporadique et à une évangélisation à la fois rudimentaire et inopportune. Il fallait autre chose, je ne savais pas quoi et, à vrai dire, le 4 novembre, quand j'ai lancé cet appel, je n'étais pas plus avancé. J'avais simplement décidé de me jeter à l'eau, en me disant que Dieu finirait bien par m'inspirer quelque chose de valable. Par la suite je m'en suis remis à Marisa, en lui demandant de réfléchir à ce qu'il convenait de faire ».

[49]

Marisa, c'est Maria Luisa Micolis, vice-recteur exécutive de l'Institut Antonio Ruiz de Montoya, Ecole normale supérieure pour l'enseignement privé, dont le recteur en titre est l'évêque lui-même. Une dizaine de jours après la cérémonie, elle rencontre par hasard la sœur Gemmea qui lui reproche, ainsi qu'aux autres organisateurs du 350e anniversaire, de n'avoir rien fait, ce jour-là, en faveur des Indiens présents à la cérémonie. Une discussion s'engage au terme de laquelle la religieuse lui montre une lettre qu'elle vient de recevoir du chaman ; celui-ci l'a dictée à un colon européen voisin du village indien. Il y remercie la religieuse de les avoir invités à Posadas, lui et les autres chefs indiens ; il lui dit qu'ils ont été contents de « voir les lumières de la ville », mais qu'ils n'ont pas vu le cœur de celui qui fut l'ami de leurs ancêtres ; il termine en exprimant le souhait de « recevoir le cœur de cet ami » dans son village. Marisa prend la lettre et la transmet à l'évêque. Celui-ci, ému, n'hésite pas un instant : « Il faut répondre au vœu de cet homme ». Par bonheur, le reliquaire se trouve encore dans la province de Misiones, sous la garde d'un Jésuite paraguayen, le P. Rojas, chargé de l'escorter de localité en localité, avant de le rapatrier à Asunción à la fin de novembre.

LA RENCONTRE

[Retour à la table des matières](#)

Le vendredi 18 novembre, l'évêque et Marisa embarquent à bord du petit avion de la Province que le gouverneur a mis à leur disposition. Ils sont accompagnés du prêtre paraguayen muni du reliquaire, du président du Conseil de l'Education, de la religieuse qui a servi d'intermédiaire entre l'évêque et les Guaranis et d'une petite Indienne pensionnaire d'un orphelinat de Posadas. À 10 heures, l'avion atterrit à San Pedro, un gros bourg sis au Nord-Est de la Province à 350 km de la capitale. Avertie du passage de l'évêque, la population est massivement présente pour [50] accueillir la relique du Bienheureux ⁴⁶ Roque Gon-

⁴⁶ Les Bienheureux Roque Gonzalez de Santa Cruz, Alonso Rodriguez et Juan del Castillo ont été canonisés dix ans plus tard, le 16 mai 1988, à Asunción, Paraguay. - Le nouveau pont qui relie Posadas (Argentine) à Encarnación (Paraguay),

zalez de Santa Cruz. Après une brève cérémonie, l'évêque et ses accompagnateurs s'engouffrent dans une voiture de la municipalité et, précédés d'un convoi d'une dizaine de véhicules - voitures, camionnettes, tracteurs - s'acheminent vers le village indien, distant de quelque 40 km. Entre San Pedro et Fracrán, la route est une piste de latérite qui serpente à travers la forêt sub-tropicale ; sous la pluie, elle se transforme en une véritable patinoire ; sous le soleil, elle devient un interminable lacis de nuages aux reflets cuivrés. Ce jour-là, la chaleur est torride et la poussière suffocante. Vers midi, la caravane arrive enfin à destination au bruit assourdissant des klaxons.

Le silence s'établit progressivement. L'évêque met pied à terre et, le reliquaire entre les mains, s'avance vers la population indienne qui l'attend au bord de la route, massée autour du vieux chamane et de sa femme. Il n'y a ni présentation, ni salutations. Hommes, femmes et enfants forment aussitôt cortège derrière l'évêque, suivis des visiteurs de San Pedro. La procession entre au village, au son d'une musique monocorde - une mélodie de trois notes indéfiniment répétée sur un rythme obsédant - exécutée par deux jeunes gens au rebec et à la guitare. Elle passe le long des cabanes précaires qui servent d'habitations et se dirige vers une sorte de hangar qui domine le village. Au fond du hangar, les Indiens ont disposé un énorme tronc d'arbre à la surface lisse, enrobé de guirlandes où dominent les feuilles de *gwembé*. L'évêque y dépose le reliquaire, tandis que les gens prennent place de part et d'autre de cet autel sylvestre. Au centre, un groupe d'Indiens entame les pas de la danse sacrée, au son du rebec et de la guitare, dont la mélodie et le rythme n'ont pas varié. [51] La ronde défile devant le *Pa'í* qui, debout, lance au ciel des invocations passionnées, auxquelles font écho, en cascades de demi-tons, les répons clamés par les femmes et les enfants. L'évêque et Marisa voudraient comprendre le sens de la prière, mais le P. Rojas, seul Blanc présent à parler guaraní, se contente, à la fin, de tout résumer d'un mot : « C'était une prière d'action de grâces ».

La prière avait duré près de deux heures. Le *Pa'í* prend alors la parole, toujours en guaraní, mais cette fois, le Jésuite paraguayen est

par-dessus le fleuve Paraná, a été baptisé « Puente San Roque Gonzalez de Santa Cruz ».

sommé de traduire. Après avoir remercié l'évêque de sa visite, le *Pa'í* dit qu'il a préparé les gens de sa communauté à cette visite en leur expliquant qu'ils allaient voir le cœur d'un homme qui fut l'ami de leur peuple, qu'à Posadas, il n'avait pas eu l'occasion de « connaître Monseigneur », mais qu'à présent lui, chef religieux des Guaranís, et l'évêque, chef religieux des Blancs, se connaissent et s'estiment. Ce dernier répond en rappelant que, à Posadas, il s'était solennellement engagé à travailler pour et avec les Guaranís, et en demandant au *Pa'í* quel serait, selon lui, le premier pas à faire pour inaugurer cette collaboration. Le *Pa'í* écoute la traduction, puis se tourne vers les hommes de sa communauté pour entamer avec eux une discussion à mi-voix qui ne semble pas devoir se terminer. L'évêque intervient : « Peut-être voulez-vous que nous vous aidions à améliorer vos habitations ? » Le *Pa'í* écoute, puis de nouveau se tourne vers ses hommes. La consultation, cette fois, est brève. Il en expose enfin la conclusion : « Les traditions transmises par nos ancêtres nous ont longtemps permis de vivre heureux dans la forêt, aujourd'hui elles ne suffisent plus au bonheur de nos enfants et petits-enfants. La forêt n'est plus libre, nous ne pouvons plus y vivre de la chasse, de la pêche et de la culture du maïs. La forêt recule, les colons la défrichent et nous sommes obligés, pour vivre, de travailler pour eux. Je ne te demande qu'une chose : une école où nos enfants apprennent leur langue, le guaraní, mais aussi la langue des Blancs, l'espagnol, pour qu'on ne se [52] moque, plus d'eux ; et le calcul, pour qu'on ne les trompe plus quand ils demandent leur dû. Nous, Guaranís, nous ne savons mesurer notre travail que par le lever et le coucher du soleil, mais nous ne savons pas le prix qui correspond à ce travail ». L'évêque répond qu'il prend acte de leur souhait et qu'il s'engage à agir en conséquence.

Entre-temps, un petit groupe d'Indiens était resté dehors pour préparer le repas communautaire : de la viande grillée sur feu de bois et du manioc bouilli. La viande crue avait été apportée de Posadas dans de grands bacs en matière plastique. A présent les bacs débordent de viande grillée coupée en morceaux. Les jeunes gens les disposent en un lieu accessible à tous. C'est alors la ruée générale. La scène est restée gravée dans la mémoire de Marisa : « Quand j'ai vu comment hommes, femmes et enfants se précipitaient et se bouscuaient pour atteindre l'*asado*, j'ai réalisé à quel point ils souffraient de pénurie alimentaire.

Je n'osais pas les regarder en face. Je regardais leurs mains qui se tendaient désespérément vers les récipients et leurs doigts qui se fermaient sur les morceaux de viande comme des griffes de rapace. J'étais bouleversée. Et lorsque, sur le chemin du retour, l'évêque me dit "Marisa, nous ne pouvons pas décevoir l'attente du *Pa'í*, l'Institut Montoya doit faire quelque chose pour ces gens", je réagis avec une pointe d'humeur : "Quoi ? Une école ? Quel type d'école ? Avec quel personnel ? Et puis à quoi servira une école, si les enfants continuent à avoir faim et si leurs parents restent démunis de tout ?"

IMPRESSIONS DE FRACRÁN

[Retour à la table des matières](#)

Durant tout le mois de décembre, à l'Institut Montoya, l'évêque n'a cessé de répéter à Marisa : « Il faut faire quelque chose pour les Indiens » et Marisa de lui demander : « Oui, mais quoi faire ? » A cette question, il n'a jamais répondu. Il [53] connaît sa collaboratrice depuis plus de quinze ans, il a confiance dans la force et la justesse de ses intuitions, il sait qu'elle trouvera la solution au fond même de l'inquiétude qui la ronge depuis la visite à Fracrán. « Marisa est comme ça, dira-t-il un jour ; la moindre détresse humaine l'affecte profondément et il faut qu'elle partage jusqu'au bout l'angoisse des gens pour trouver le meilleur remède à leur situation ». Devant le mutisme de l'évêque, elle décide précisément d'aller sur le terrain partager les soucis de la communauté indienne. Les vacances d'été - janvier et février 1979 - lui fournissent l'occasion d'effectuer des séjours répétés à Fracrán. Au long de ces deux mois, l'incertitude est sa seule compagne, qui creuse en elle le sentiment de la solitude : « Je crois, avoue-t-elle, que je ne me suis jamais sentie aussi seule. J'étais accablée par l'idée d'une responsabilité que je devinais terriblement lourde ».

Mais l'expérience du terrain porte bientôt ses fruits. Deux mois d'observation et de participation ont persuadé Marisa que, pour aider efficacement ces Indiens, il fallait partir du fait premier qu'ils ont passé du nomadisme à la sédentarisation, sans être préparés aux exigences de la vie sédentaire. Avant que la sœur Gemmea ne leur eût

acquis cet espace de 500 hectares où ils sont installés depuis quatre ans, ils erraient, par petits groupes de familles, de localité en localité, en quête d'emploi auprès des colons. Une fois engagés, ils vivaient dans l'enceinte de la plantation ou dans la forêt environnante et exécutaient les travaux commandés par les propriétaires, c'est-à-dire en général les tâches les plus ardues : déboisement et défrichage, nettoyage du terrain à la machette et au sarcloir, récolte du tung et de la yerba maté. En échange, ils recevaient les rations alimentaires nécessaires à leur survie, mais rarement de l'argent. En guise de tolérance, il leur était permis de planter un peu de maïs pour leur consommation propre. Mais dès que le colon n'avait plus besoin de leurs services, ils les renvoyait sans autre forme de procès et, s'ils faisaient mine de vouloir prendre [54] racine, il les menaçait de ses foudres. N'ayant ni carte d'identité, ni permis de séjour, ils n'avaient aucune idée claire de leurs droits, ni ne savaient les défendre.

Or les voilà à présent établis sur cette terre qui, en principe, leur appartient, mais dont ils ne savent pas quoi faire. Grâce à des fonds recueillis en Allemagne et en Suisse, la Sœur Gemmea a acheté ces 500 hectares sans se renseigner sur la qualité du terrain ; elle a fait confiance au propriétaire parce que, dit-elle, « c'est un excellent catholique ». Or l'excellent catholique l'a trompée en lui vendant un terrain pierreux, pauvre en points d'eau et offrant peu d'espaces cultivables. De plus l'aide que la religieuse apporte à ses « protégés » se réduit à une assistance lacunaire et incohérente. D'une part, elle leur fait parvenir sporadiquement des produits de première nécessité, tels que farine, graisse, lait en poudre et pâtes alimentaires, curieusement mêlés à des quantités de produits superflus, tels que des abricots en conserve, de la confiture de citrouille, du lait caramélisé et autres *délicatessen*. D'autre part, elle a loué les services d'un jeune fils de colon d'origine allemande, Avelino R., pour surveiller et orienter le travail des hommes. Or Avelino s'est construit, en bordure du village, un modeste chalet où, avec sa femme et ses enfants, il mène une vie bien tranquille. Marisa a longtemps observé son comportement. Il sort de chez lui vers 9 heures du matin et se dirige vers la maison de Luis Martinez, fils du *Pa'í* et chef civil de la communauté, où l'attendent quelques hommes munis des rares outils dont ils disposent. Après un brin de causerie, il les accompagne sur les lieux de leur travail. En

fait, depuis qu'il est là, les choses n'ont guère avancé. Chacun a cultivé un bout de terrain autour de sa cabane et y a planté un peu de maïs et de manioc, parfois un citronnier. À l'occasion - et les occasions ne sont pas rares - presque tous continuent à travailler comme journaliers chez les colons des environs ; un camion vient les prendre le matin et les ramène le soir. Quant aux femmes et aux enfants, ils trainent une existence [55] désœuvrée et portent sur leur visage ou leur corps toutes les marques de la sous-alimentation et du manque d'hygiène, quand ce n'est pas de la maladie. Leur tristesse est insoutenable : ils ne sourient presque jamais.

Seul le *Pa'í* est conscient du caractère aléatoire de l'aide apportée par la Soeur Gemmea. De l'évêque il sait qu'il peut attendre plus et mieux qu'une simple assistance. Il le dit à Marisa à sa manière, sans jamais faire mention de la religieuse : « Monseigneur m'a demandé si nous voulions améliorer nos maisons. Je lui ai répondu que nous voulions d'abord une école. Mais nous voulons aussi des outils pour travailler la terre. Il n'est pas bon que les pères de famille négligent leurs enfants et les laissent pleurer de faim. Ma plus grande souffrance, c'est d'entendre mes petits-enfants pleurer de faim la nuit. Les femmes aussi doivent apprendre à travailler et à mieux s'occuper de leurs enfants ». La religieuse n'a-t-elle pas, elle aussi, perçu les limites de son action ? Tout porte à le croire, puisqu'elle a demandé à l'évêque de prendre en charge la communauté de Fracrán. Celui-ci est formel à ce sujet : « La Soeur Gemmea m'a clairement affirmé qu'elle me confiait la communauté de Fracrán parce que, avec l'équipe pédagogique de l'Institut Montoya, je pourrais apporter à ces gens une aide plus efficace que la sienne. Elle a ajouté qu'elle mettait tout entre mes mains. Comment pouvais-je imaginer que, au bout d'un an, elle se sentirait frustrée par notre projet ? »

Entre-temps, ses conversations avec le *Pa'í* ont confirmé Marisa dans sa conviction : si l'on veut faire oeuvre utile, il convient de transformer Fracrán en une sorte de « village didactique » où, tout en sauvegardant leurs coutumes fondamentales, les Guaranís aient la possibilité de s'initier aux exigences de la vie sédentaire et de devenir peu à peu les artisans de leur propre développement. En mars et avril, elle expose maintes fois son idée aux membres du Conseil de l'Institut, qui

ne lui prêtent qu'une attention distraite et un intérêt poli. Déçue, elle n'est pas pour autant découragée.

[56]

Son idée mûrit et, dans un premier moment, s'impose à elle sous la forme d'un cadre chronologique formel : « J'ai alors pensé, dit-elle, à un programme de dix ans, réalisable par étapes. La première serait de deux ans et s'intitulerait : "période de préparation générale à la vie sédentaire" ; la deuxième serait de trois ans et s'appellerait : "période de consolidation des habitus relatifs à la vie sédentaire" ; la troisième, de cinq ans, serait la "période du développement proprement dit". Mais, dans ma pensée, dès la première année, l'effort devait porter en même temps sur tous les aspects de la vie économique et sociale : santé, alimentation, scolarisation, développement de l'agriculture et de l'élevage, formation professionnelle des hommes, des femmes et des enfants. A mes yeux, un programme de développement n'a de sens que s'il aborde simultanément tous les secteurs d'activité ; partiel, il est le plus souvent voué à l'échec. Si j'ai distingué des étapes, c'était parce que, à mon sens, ces gens avaient besoin d'un minimum de cinq ans pour acquérir et intérioriser les modèles de comportement et de pensée exigés par la vie sédentaire, ainsi que pour passer du statut d'occupants indésirables de la terre à celui de propriétaires de la terre, car, bien qu'installés depuis quatre ans sur ce terrain acquis pour eux, ils n'avaient pas eu jusqu'ici les moyens de l'exploiter à leur profit. »

IMPRESSIONS DE PERUTÍ

[Retour à la table des matières](#)

Au cours du mois de mai, Marisa s'emploie à élaborer le contenu du projet de développement intégré que ses entretiens avec le *Pa'í* et sa communauté lui ont suggéré. À la fin du mois, elle reçoit, à l'Institut, la visite inopinée du P. Arnaldo M., religieux de l'ordre du Verbe Divin. Il a appris, dit-il, qu'elle se proposait de fonder une école à Fracrán, pour la communauté guaraníe dont s'occupe la Sœur Gemmea ; il vient lui demander de bien vouloir en faire [57] autant en faveur du groupe dont il s'occupe lui-même, à Perutí, sur la route nationale N° 12. Marisa

commence par se récrier puis, recouvrant son calme, elle lui explique que le projet en gestation ne s'arrête pas à la fondation d'une école, qu'il est complexe et fort difficile à réaliser, qu'il serait pour le moins risqué de chercher à l'appliquer dans deux localités différentes et qu'elle-même enfin, trop absorbée par sa charge de vice-recteur, ne se sent pas capable de mener de front deux entreprises de ce genre. Mais le P. Arnoldo ne se tient pas pour vaincu : il s'adresse à l'évêque et le prie de prendre en charge la communauté de Perutí, comme il l'a fait pour celle de Fracrán. L'évêque accueille sa requête avec sympathie, mais précise qu'il n'entend pas s'engager avant d'avoir fait la connaissance de la communauté en question. En fin de semaine, un samedi, il invite Marisa à l'accompagner et, avec elle, se rend sur les lieux.

Si Fracrán a conquis l'évêque et Marisa, Perutí les choque et les déconcerte. Les différences entre les deux localités sont profondes. Le groupe de Fracrán dispose d'un espace vaste et isolé qui lui appartient ; celui de Perutí, qui n'est pas moins nombreux, est parqué dans une minuscule clairière, grossièrement aménagée en bordure de la route, à la lisière de la forêt. La communauté de Fracrán est d'ascendance guaraní pure ; celle de Perutí compte un tiers de sang-mêlés, métis de guaranis et de créoles ou de femmes guaranis et de colons européens. Les gens de Fracrán, malgré leur extrême misère, ont sauvegardé leurs coutumes religieuses et familiales et puisent spontanément, dans les enseignements du *Pa'í*, les normes de leur vie collective et de leur comportement moral ; ceux de Perutí ont perdu nombre de leurs coutumes traditionnelles, ne disposent pas d'un chef religieux incontesté et ne connaissent pas d'autre hiérarchie que celle de l'âge, qui se traduit par une certaine déférence à l'égard des Anciens. Les habitants de Fracrán n'entretiennent avec les Blancs que des contacts sporadiques qui n'affectent pas en profondeur leur intégrité ; ceux de Perutí, qui vivent au [58] bord de la route, sont en contact permanent avec des colons, des touristes, des camionneurs, toujours prêts à les exploiter d'une manière ou de l'autre.

Ces caractéristiques sautent aux yeux de l'évêque et de Marisa dès la première visite. Peu à peu, ils prendront connaissance d'autres faits plus troublants encore. A l'instar de la sœur Gemmea qui, quatre ans

auparavant, avait rassemblé une quarantaine de familles à Fracrán, le P. Arnoldo, presque à la même époque, avait fait savoir à plusieurs familles guaraníes de la zone qu'il disposait d'une terre pour eux et qu'il les invitait à venir s'y établir. Il les avait installés sur ce bout de terrain pierreux, où il leur était interdit de défricher un seul hectare de forêt, où ils arrivaient à peine à planter un peu de maïs et de manioc entre les arbres avec les outils rudimentaires qu'ils avaient apportés avec eux et où ils n'avaient d'autre ressource que de continuer à travailler pour les colons en guise de main-d'œuvre saisonnière. Tous les lundis, un certain nombre d'hommes quittent le camp pour aller chercher de l'emploi dans les plantations environnantes, tandis que d'autres demeurent sur place désœuvrés et que quelques individus seulement s'adonnent à l'artisanat traditionnel de la vannerie et de la sculpture sur bois. Les jeunes filles gratifient la communauté d'un modeste revenu, chaque fois qu'elles ont l'occasion de se donner aux touristes ou aux colons, au bord du río ou dans la forêt.

Tous se retrouvent le samedi pour recevoir le P. Arnoldo qui leur apporte la viande et les vivres que l'association Alter, par lui fondée à cet effet, a réussi à ramasser en cours de semaine auprès des propriétaires de frigorifiques, de restaurants et d'hôtels de Posadas. Le Père arrive en compagnie d'une infirmière et de deux ou trois élèves du cycle secondaire, choisies chaque fois dans un collège différent et tout excitées à l'idée de « missionner » auprès de « ces pauvres Indiens ». Il fait le tour des cases, s'enquiert de la santé des uns et des autres, procède à la distribution des vivres et des médicaments, puis déjeune avec ses [59] accompagnatrices dans la cabane qu'il s'est fait construire à l'entrée du camp. Dans l'après-midi, il demande à ses protégés de se mettre en « tenue indienne », pagne et plumes à l'appui, de se peinturlurer le visage avec des produits qu'il a lui-même apportés, et d'exécuter une danse de leur répertoire afin de les photographier dans « leur cadre traditionnel » et de joindre par la suite les photos exotiques ainsi obtenues aux demandes de subventions adressées à des organismes allemands de bienfaisance. Les Indiens se prêtent à ces simagrées, parce qu'ils savent que c'est le prix à payer pour continuer à recevoir vivres, médicaments et vêtements. La nuit venue, le P. Arnoldo se retire dans sa cabane avec ses acolytes. Le dimanche matin, il célèbre la messe dans un oratoire que les Indiens lui ont édifié

à quelque trente mètres de l'*opuy* - la « maison de la prière » guaranie - et, quand les circonstances s'y prêtent, il baptise un ou plusieurs enfants. Dans l'après-midi, les visiteurs rentrent à Posadas et, dès la nuit tombée, Perutí se transforme en une sorte de taverne à ciel ouvert, où « petits » colons, créoles et métis de la zone viennent boire, danser et lutiner les filles jusqu'à l'aube.

La visite à Perutí et les informations recueillies laissent Marisa perplexe. Son premier mouvement est de refuser tout engagement auprès de cette communauté si différente de celle de Fracarán. En fait, on ne lui laisse guère le temps de peser le pour et le contre : « Les choses, se souvient-elle, se sont précipitées de telle manière que je suis incapable, aujourd'hui, d'expliquer comment je me suis laissé convaincre d'accepter cette responsabilité supplémentaire et comment je me suis trouvée immédiatement plongée jusqu'au cou dans cette entreprise. Ce que je sais, c'est qu'à partir de ce moment-là, je décidai de multiplier mes visites aux deux groupes pour mieux prendre connaissance de leurs besoins. Je me rendais au moins deux fois par mois dans chacune des deux localités. Au cours de ces visites répétées, j'en arrivai à la conclusion que la première démarche à effectuer était [60] d'engager des éducateurs possédant l'usage de la langue guaranie et capables de développer une activité multidimensionnelle. À Fracarán comme à Perutí, on commencerait par l'école, comme le voulait le *Pa'í*, mais l'école servirait en même temps de centre médico-social et de centre de formation professionnelle, même si, au début, il ne devait s'agir que d'initier la population aux règles élémentaires de l'hygiène et à des activités professionnelles rudimentaires. Peu à peu, on mettrait en place les infrastructures nécessaires au développement des deux villages et on créerait les conditions requises pour la prise en charge du programme de développement par les Indiens eux-mêmes ».

Mais si Fracarán est à aménager, Perutí est à construire de toutes pièces en un lieu éloigné de la route, si l'on veut que la population puisse échapper au processus de dégénérescence dont elle est victime et recouvrer sa dignité perdue. C'est d'ailleurs ce qu'exprime indirectement, au cours d'une assemblée, le doyen d'âge de la communauté, Cansio Benitez : « Nous ne voulons plus que les touristes s'arrêtent ici et distribuent des bonbons à nos enfants, pour les prendre en photo

comme s'ils étaient des singes ; nous ne voulons plus que les camionneurs viennent enlever nos filles sous prétexte de leur offrir une promenade à Montecarlo ou Puerto Rico-, nous ne voulons plus que les Blancs viennent toutes les semaines boire avec nos jeunes gens et corrompre nos jeunes filles ; nous ne voulons plus qu'on nous regarde comme des mendiants ou comme des bêtes curieuses. Nous ne voulons plus dépendre des autres ; nous voulons travailler pour nous, être libres et respectés ». Les autres membres du groupe ne partagent peut-être pas toutes les exigences morales de Don Cansio, mais ils sont d'accord pour réclamer un village à eux, des maisons à eux, des outils à eux et pouvoir ainsi conquérir leur indépendance et leur liberté. Le mot liberté revient souvent dans leur propos à l'instar d'un leitmotiv obsessionnel. Ils acceptent néanmoins l'idée que, pour commencer, l'école, telle que Marisa la conçoit, peut être un [61] bon point de départ. Ils reconnaissent en effet que leurs problèmes les plus urgents sont ceux de l'alimentation, de la santé et de l'éducation des enfants.

LE PROJET

[Retour à la table des matières](#)

Entre-temps Marisa a terminé la rédaction du projet et a lancé, dans le journal local *El Territorio*, une offre d'emploi destinée aux diplômés de l'Institut Montoya ayant la maîtrise de la langue guaranée. Six candidates paraguayennes se sont présentées, à qui elle a exposé le projet, en insistant sur deux points : les personnes qui acceptent le travail proposé devront vivre sur place avec les Indiens et, en marge de l'enseignement, elles auront, dans la mesure de leurs possibilités, à faire oeuvre d'assistantes sociales et d'infirmières, en attendant la nomination d'un personnel spécialisé et la formation de responsables guaranís. Etant donné leur connaissance du guaraní, elles seront considérées comme des professeurs détachées à l'étranger et rémunérées sur cette base. Des six jeunes filles, quatre ont été découragées par la perspective d'avoir à vivre dans un village indien ; deux ont accepté, qui seront les pionnières du nouveau Fracrán : Susana Testa Cabrera

et Alicia Díaz Ramirez. Par leur intermédiaire, Marisa a engagé un couple paraguayen, Aldo M. et son épouse Josefina V. qui, eux, ne resteront pas plus de six mois à Perutí !

Le 2 août 1979, tout est prêt pour annoncer officiellement la mise en chantier du programme de développement de Fracrán et de Perutí. Le rectorat de l'Institut Montoya organise une séance publique à laquelle assistent le gouverneur et les ministres de la Province, les supérieurs de l'ordre du Verbe Divin et de la congrégation du Saint-Esprit, le corps professoral, le personnel administratif et les étudiants de l'Institut, ainsi que les représentants de la presse et de la télévision. L'évêque introduit la séance, puis Marisa expose [62] les grandes lignes du projet - objectif, programme, délais de réalisation - et précise que les deux écoles de Fracrán et de Perutí seront considérées comme des « centres d'application de l'Institut Montoya, destinés à promouvoir le développement intégré des familles guaraníes établies dans ces localités ». Un hommage public est alors rendu à la Sœur Gemmea et au P. Arnaldo pour le travail accompli jusqu'ici auprès des deux groupes et la séance se termine par la distribution d'un mémorandum aux personnalités présentes. A travers l'exposé de Marisa, trois points sont indirectement, mais clairement mis en évidence : les écoles de Fracrán et de Perutí entrent dans le système de l'enseignement privé et les deux villages ne relèvent plus qu'en ultime instance du service gouvernemental de « Promotion de la communauté » ; le personnel recruté émargera au budget salarial de l'Institut, assuré par le gouvernement ; les deux religieux qui ont prié l'évêque de prendre en charge les deux communautés guaraníes, sont officiellement nommés conseillers et, à ce titre, invités à collaborer avec l'équipe de l'Institut à la réalisation du projet de développement de Fracrán et de Perutí.

Le mémorandum distribué en fin de séance contient l'essentiel du programme de développement patronné par l'Institut Montoya. Il sera revu et complété un an plus tard, lorsqu'il faudra l'envoyer à divers organismes internationaux susceptibles de financer les opérations en cours. Aux termes du mémorandum, l'expérience projetée est censée profiter directement aux quelque soixante-dix familles, soit près de quatre cents personnes, qui vivent à Fracrán et Perutí et, indirectement, aux autres Indiens de la Province, dont le total n'excède pas

2500. En effet, elle pourra, en cas de succès, servir de référence aux autres groupes dispersés à travers le territoire, qu'ils soient abandonnés à eux-mêmes, soutenus par le gouvernement ou pris en charge par d'autres institutions d'utilité publique. D'autre part, les communautés de Fracrán et de Perutí pourront, à moyenne échéance, fournir aux autres groupes qui le souhaitent de jeunes Guaranís [63] spécialisés dans divers secteurs d'activités et capables de les aider en qualité d'agents du développement.

Suit l'énumération des objectifs spécifiques visés par le projet : les promoteurs s'engagent à acquérir une terre pour l'établissement des Indiens de Peruti ; à mettre en fonctionnement, à Fracrán et à Perutí, une dynamique éducative à caractère bilingue et biculturel ; à organiser des programmes qui rendent compatibles les visées éducatives du gouvernement national et les particularités des aborigènes guaranís ; à faire en sorte que les études dispensées dans ces centres bilingues puissent s'intégrer au sein de la législation scolaire en vigueur ; à respecter les valeurs culturelles aborigènes, et particulièrement les valeurs religieuses ; à fournir une assistance médicale intégrale à toute la population ; à lui fournir une assistance technique dans le domaine de l'agriculture et de l'élevage ; à collaborer avec le gouvernement provincial à l'élaboration d'une « Loi de l'Indien » plus juste et plus conforme aux orientations modernes ; à faire en sorte que, dans la province de Misiones, creuset de races et d'ethnies, les Guaranís parviennent à vivre comme membres à part entière de la société tout en y faisant reconnaître pleinement leurs particularités.

Pour réaliser ces objectifs, le projet prévoit cinq sous-programmes - logement, alimentation, santé, éducation, travail - qui impliquent chacun l'établissement d'infrastructures coûteuses : construction, dans chacun des deux villages, de nouvelles maisons pour les familles, d'une maison pour les institutrices, de locaux pour l'école, d'ateliers pour les activités manuelles, d'un dispensaire doté de l'équipement adéquat, d'un enclos pour l'élevage des porcs, d'un poulailler pour l'élevage des poules, d'un silo pour le stockage du grain ; achat de moteurs et d'autres accessoires pour l'adduction de l'eau, du matériel diversifié nécessaire au travail dans les domaines définis par les cinq sous-programmes, ainsi que des véhicules, instruments et semences néces-

saires pour le développement de [64] l'agriculture ; enfin recrutement et rémunération du personnel d'encadrement requis - institutrices, médecin, dentiste, ingénieur agronome, maître-menuisier. La collecte et la gestion des fonds nécessaires à la réalisation du projet sont confiées à la Fondation Cardinal J. Döpfner, créée par Mgr Kemerer en 1978 et ainsi appelée en hommage à l'archevêque de Munich, grand bienfaiteur du diocèse de Misiones.

[65]

Retour au Paraná.
Chronique de deux villages guaranís.

II

La dignité retrouvée

[Retour à la table des matières](#)

Comme chaque année depuis 1966, j'arrivai à l'Institut Montoya, en qualité de professeur invité, vers la mi-juillet 1979. Mille liens m'attachaient à cette institution que j'avais vue grandir et se développer de manière exemplaire. Je ne tardai pas à prendre connaissance du projet relatif aux deux communautés guaranís, qui était alors en cours d'élaboration. Mais en conversant avec la vice-recteur de l'Institut, je constatai très vite qu'elle ne considérait pas sans malaise le document en préparation : elle y voyait une arme à double tranchant. D'une part, il était nécessaire pour affirmer, devant les instances gouvernementales, l'existence juridique de Fracrán et Peruti comme « centres d'application de l'Institut Montoya » et pour solliciter des subventions auprès des organismes nationaux et étrangers concernés par les problèmes du développement. D'autre part, il pouvait constituer un instrument de pression entre les mains des bailleurs de fonds, pour qui les termes d'un projet équivalent aux clauses d'un contrat. Or elle ne voulait rien exiger des Indiens, qui ne fût demandé ou accepté par eux. À ses yeux, la clarté du projet n'avait d'égal que la complexité de [66]

la situation concrète à laquelle il était censé s'appliquer. Sans doute l'expérience du terrain l'avait-elle convaincue que seul un développement intégré était valable, et c'était bien ce que, dans leurs revendications successives, avaient réclamé les Indiens ; mais l'essentiel, pour elle, était de savoir comment les Indiens concevaient la mise en chantier simultanée des cinq sous-programmes que, à leur manière, ils avaient évoqués et comment ils pouvaient en assumer eux-mêmes la gestion. Il y avait loin, en effet, de la mentalité d'assistés, dans laquelle ils avaient vécu jusqu'ici, à celle de responsables de leur propre destin, que le projet prétendait promouvoir. La tâche s'annonçait ardue et le résultat incertain.

Ma première rencontre avec les Guaranís eut lieu vers la fin du mois d'août. Un jeune médecin français, Antoine Crouan, venait d'arriver à Posadas, au terme d'une mission de *Médecins sans frontières*, à laquelle il avait participé en Amérique centrale. Avant son départ de France, des amis communs lui avaient recommandé de passer par Misiones, de faire la connaissance de Marisa et de visiter, en sa compagnie, les deux communautés guaraníes dont elle leur avait parlé avec ferveur, en janvier, au cours d'un bref séjour à Paris. Antoine disposait à peine du temps nécessaire pour voir un des deux villages, le moins éloigné de Posadas. Nous nous rendîmes donc tous les trois à Perutí, où nous arrivâmes en fin de matinée. Quelques hommes étaient occupés à désherber leurs menues plantations de manioc ; des femmes préparaient le repas sur un feu de bois, devant leurs cases ; les instituteurs, Aldo et Josefina, faisaient jouer les enfants devant le hangar qui servait d'école ; non loin de là, deux adolescentes se balançaient entre les arbres, en agrippant, l'une après l'autre, les lianes entremêlées.

Aldo et Josefina vinrent au-devant de nous et bientôt hommes, femmes, enfants furent présents sur les lieux, assis en arc de cercle autour de Marisa. Celle-ci nous présenta comme des amis venus de loin pour leur rendre visite, puis se mit à parler de choses et d'autres que je n'écoutai guère, tant j'étais fasciné par ces visages hâves et graves [67] apparemment fixés sur le vide. Je n'échappai à ce spectacle déprimant que lorsque je l'entendis demander qui était capable de conduire la camionnette désormais mise à leur disposition, et vis, un

jeune homme aux traits métissés se détacher du groupe pour venir prendre livraison des clés de la voiture. La réunion terminée, Antoine alla examiner un enfant malade ; Marisa fit le tour du village, accompagnée de quelques personnes ; je demeurai sur place, tentant d'amorcer avec les uns et les autres des conversations qui tournaient court, intimidé par ces gens comme je ne l'avais jamais été par des Blancs en Europe ou des Noirs en Afrique. Leur silence étale, leur visage impassible, leur regard scrutateur me plongèrent dans un désarroi intérieur que je dominais avec peine.

J'allais bientôt apprendre ma première leçon de choses. Vers midi, le jeune métis, Julio Nagel, se mit au volant de la camionnette et donna deux coups d'avertisseur. Un Guaraní bon teint, Mártires Villalba, prit place à côté de lui, tandis qu'une dizaine d'enfants - garçons et filles - envahissaient la plateforme du véhicule. Désireuse de manifester sa confiance au conducteur, Marisa s'assit à côté de Mártires, après m'avoir demandé de la suivre dans sa voiture en compagnie d'Antoine. Julio et Mártires avaient pour mission d'aller se procurer des *media lunas*, destinées à terminer la construction du hangar, dans une scierie de Montecarlo qui vendait ces débris de planches à un prix modique et parlois même les offrait gratuitement. La camionnette se mit en route, suivie par la Renault, que je conduisais moi-même. Au cours du trajet, Antoine me fit part de ses impressions : il avait été frappé par la sous-alimentation des enfants, visible à leurs visages décharnés et à leurs ventres ballonnés, ainsi que par le manque d'hygiène partout perceptible à l'œil nu.

À Montecarlo, nous nous arrê tâmes à une station-service pour faire le plein d'essence, après quoi Marisa se sépara des Indiens et nous rejoignit pour rentrer à Posadas. À la sortie de la station, la camionnette s'engagea sur la pente ascendante qui débouchait sur la chaussée, s'arrêta brusquement pour laisser passer une voiture qui traversait la route, puis, [68] au moment de redémarrer, dévala la pente à rebours et vint percuter de plein fouet la Renault qui la suivait de près. Enervé par cet accident stupide, j'ouvris la portière et m'apprêtais à descendre, lorsque Marisa me retint par le bras et me dit : « Ne dis rien, laisse-moi faire. » Je restai en retrait avec Antoine, tandis qu'elle s'approchait, le sourire aux lèvres, de Julio et de Mártires qui,

eux, contemplaient, penauds, les effets du choc. Elle les félicita de s'être arrêtés à temps pour ne pas heurter la voiture qui passait à toute vitesse, leur recommanda de se rendre à la scierie comme prévu, de charger le bois dans la camionnette et de rentrer tranquillement au village, pendant qu'elle ferait réparer sa voiture, dont le radiateur était défoncé. La réparation dura quelques heures, le temps pour nous de déjeuner dans un bistrot du coin et de traîner longuement en ville. Au retour, Marisa tint à s'arrêter à Perutí, pour s'assurer que la camionnette était rentrée sans accroc, mais surtout pour montrer à Julio et Mártires que sa voiture se portait bien et que, somme toute, « il ne s'était rien passé. » Quelques années plus tard, évoquant cet accident, les deux jeunes gens, devenus les responsables attitrés de tous les engins motorisés du nouveau Perutí, avoueront à Marisa : « Si ce jour-là tu t'étais fâchée, nous n'aurions plus jamais conduit la camionnette. »

Quinze jours plus tard, je visitai Fracrán. A l'arrivée, j'éprouvai le même malaise qu'à Peruti. Mais ici tout était différent. Le *Pa'í* donnait le ton à la communauté tout entière. C'était lui, le chef incontesté du village, qui avait ouvert les portes à l'équipe de l'évêque Kemerer, tandis que, à Perutí, c'était le P. Arnoldo, un « étranger » en qui les Indiens voyaient essentiellement un pourvoyeur de biens matériels. Dès lors que le *Pa'í* m'avait reçu dans l'*opuy* et invité à la prière du soir, j'étais accepté par la communauté comme « l'ami de Monseigneur et de Marisa. » J'observai d'autres différences. À Perutí, la population semblait amorphe et les instituteurs, comme ils l'avaient eux-mêmes reconnu, avaient du mal à la faire participer à une quelconque activité organisée. À Fracrán, le *Pa'í* avait enjoint à la population de collaborer sans réticence avec Susana et Alicia. Autour [69] d'elles, le village ressemblait à une ruche. Pendant que l'une s'occupait des enfants en classe et sur le terrain vague jouxtant l'école, l'autre initiait les femmes aux travaux ménagers et aux soins de l'hygiène, tandis que Luis, fils du *Pa'í* et chef civil de la communauté, animait les travaux des hommes dans les plantations. À Perutí, on avait l'impression d'une communauté en pleine décadence ; à Fracrán celle d'une communauté en voie de renaissance. Le lendemain, sur le chemin du retour, je confiai à Marisa à quel point j'avais été impressionné par le *Pa'í* : son regard perçant tempéré par un sourire bienveillant, ses propos empreints

d'une sagesse séculaire, son visage illuminé durant la prière. Elle me dit : « Sans le *Pa'í*, rien se serait possible. Il a pris une option lucide et courageuse et il la promeut au sein de sa communauté. Tout reste à faire, mais je suis sûre qu'avec notre appui, les Indiens le feront. »

L'ÉCOLE DU PA'Í

[Retour à la table des matières](#)

En septembre 1979, à Fracrán comme à Perutí, « tout reste à faire » et c'est à partir de l'école que tout se fait. Les institutrices sont sur place depuis le 15 août. À Perutí, Aldo et Josefina se sont installés dans la cabane du P. Arnoldo et un hangar construit à la va-vite fait fonction d'école. À Fracrán, le hangar, qui existait auparavant, a été divisé en deux parties, dont l'une sert d'habitation à Susana et Alicia et l'autre d'école, mais aussi, hors les heures de classe, de salle polyvalente. Ici et là, les installations sont précaires et provisoires. La consigne est d'aller au plus urgent, c'est-à-dire aux problèmes de la santé. Le médecin de San Pedro qui visite hebdomadairement Fracrán et celui de Posadas qui prête ses services à Perutí, y ont détecté les mêmes maladies : dysenterie, parasitose, tuberculose, syphilis, anémie, rachitisme, alcoolisme. Par ailleurs, les enfants sont atteints de la gale et envahis par les poux. À Fracrán, un fléau supplémentaire les accable : les *piques* ou *niguas*, insectes infinitésimaux invisibles à l'œil nu, familiers des prairies humides, [70] qui pénètrent sous la peau, y génèrent des ampoules purulentes, suivies d'infections inflammatoires.

À Fracrán, les institutrices tiennent un journal de bord. Le 22 décembre 1979, elles dressent un bilan des activités accomplies depuis leur arrivée : « Dans le domaine de la santé, note Susana, nous avons assisté tout le monde. Le Dr. Mario Kosinski vient de San Pedro tous les mardis. Il a entrepris une campagne massive de vaccination contre la tuberculose et la poliomyélite. Les tuberculeux ont été hospitalisés d'abord à San Pedro, puis à Eldorado. Lorenzo Velasquez, mari de Gloria Martinez et gendre du *Pa'i*, était atteint de la lèpre : nous l'avons envoyé au SAMIC (*Sistema de Atención Médica Integrada para la Comunidad*) à Eldorado. Nous avons également hospitalisé des personnes

souffrant de parasitose aiguë et de gale infectieuse. La gale a été la maladie la plus dure à combattre, car les gens ne voulaient pas croire que les microbes venaient de la multitude de chiens qui circulent à travers le village, constamment mêlés aux enfants. D'autre part, nombre d'enfants avaient les mains et les pieds déformés par les *piques* : certains ne pouvaient pas tenir un crayon à la main et d'autres étaient incapables de marcher. Nous avons passé des heures à épouiller les enfants, à leur apprendre à se laver et à leur appliquer des médicaments contre les poux et les *piques*. Pendant des heures aussi, nous avons tenté d'inculquer aux mères de familles les principes élémentaires d'hygiène. » Des soins analogues sont administrés à la population de Perutí, dont les personnes gravement malades sont hospitalisées à Posadas et les cas les plus bénins traités à Montecarlo.

Mais entre les activités qui se déroulent dans l'une et l'autre localité, il n'y a guère de commun que l'assistance médicale et les soins de l'hygiène. Tout le reste diverge, car les problèmes sont différents et les personnels d'appui inégalement motivés. À Fracrán, le programme de développement, dont Marisa, au cours de ses visites répétées, n'a cessé de s'entretenir avec le *Pa'í* et son fils Luis, en présence de la communauté, a fait naître chez tous un espoir immense. Le dynamisme des institutrices et l'enthousiasme des enfants [71] ont fait le reste. Tous les sous-programmes ont été mis en marche simultanément, avec les moyens du bord. Le bilan de fin d'année passe en revue les divers secteurs d'activité, en commençant par l'école : « À l'école, nous avons eu 47 élèves, dont 27 âgés de moins de six ans au jardin d'enfants et les autres, de 6 à 12 ans, en premier degré du primaire. Les élèves du premier degré ont été initiés à la lecture, à l'écriture et à la numération. Ce qui les enchante, c'est la lecture des contes et légendes, la description des planches muettes et la conversation en guaraní. Pour l'espagnol, nous utilisons le manuel du premier degré en usage en Argentine ; pour le guaraní, le manuel en cours au Paraguay. Par ailleurs, chaque élève dispose d'un cahier et d'un classeur pour le dessin libre. Enfin, nous avons mis en chantier le "potager scolaire" qui permettra à la communauté de s'approvisionner en légumes et en verdure. En octobre, Don Luis est venu nous demander de donner des leçons aux pères de famille, qui, nous dit-il, ne veulent pas que leurs enfants en sachent plus qu'eux ! Nous leur avons donc donné, trois fois par semai-

ne, de 16h.30 à 18h., des leçons sur des thèmes susceptibles de les intéresser : le calendrier des semailles et des récoltes, le soin des animaux domestiques et d'autres sujets du même ordre, conseillées en cela par un ingénieur agronome de l'INTA (*Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria*) qui venait de temps en temps de San Vicente. »

Cette sorte de procès-verbal ne rend évidemment pas compte de l'ambiance qui règne à Fracrán. Ce que le diaire ne dit pas et que les visiteurs constatent, c'est la joie et l'entrain des enfants. Ces garçons et ces filles qui, auparavant, ne souriaient guère, manifestent à présent tous les signes de l'allégresse et de l'épanouissement. Leurs interventions spontanées en classe, leurs éclats de rire en récréation, leur ardeur aux jeux et aux activités para-scolaires sont, pour les institutrices elles-mêmes, un motif d'encouragement, voire d'enthousiasme. Susana et Alicia racontent à qui veut l'entendre comment, certains matins, lorsqu'il leur arrive d'être légèrement en retard, les élèves, massés sous leur fenêtre, les invitent à se dépêcher, en scandant [72] bruyamment leurs appels : « *Ho-ra, ho-ra* » (l'heure, l'heure), « *Fi-las, fi-las* » (les rangs, les rangs). « Avec eux, ajoutent-elles, même les séances d'hygiène tournent à la fête : il faut les voir batifoler dans l'eau en piaillant, lorsque nous les accompagnons au ruisseau pour les aider à se laver, leur couper les cheveux et leur ôter les poux. » Ce qui ravit aussi les institutrices, c'est l'engouement des enfants et des adolescents pour la musique : il ne se passe pratiquement pas une journée, sans qu'ils ne se regroupent spontanément pour chanter en guaraní, accompagnés par tels ou tels de leurs camarades à l'accordéon et à la guitare, offerts à la communauté par la Sœur Gemmea.

Sur les autres secteurs d'activité, le diaire est encore plus bref, qu'il s'agisse de l'agriculture, de l'alimentation ou de la formation professionnelle : « A partir d'octobre, la Fondation a pris à sa charge le sous-programme de promotion agricole. Elle paie un salaire mensuel à Avelino R., installé au village par la Sœur Gemmea bien avant notre arrivée. Elle a acheté les semences dont on avait besoin et a fourni à chaque travailleur des outils personnels : machette, pioche, pelle, sarcloir. De son côté la Sœur Gemmea a offert à la communauté 800 plants de yerba et 300 plants de pins, que les hommes ont plantés sur trois hectares. A part cela, chaque famille s'est attribué une parcelle

de terrain qu'elle cultive à sa guise. En ce qui concerne le sous-programme d'alimentation, la Fondation assure désormais l'achat mensuel de la viande, du pain et des articles de base qui composent le « panier familial » : farine, graisse, huile, sel, sucre, lait, riz, pâtes alimentaires. Quant à la formation professionnelle des femmes, elle a été relativement facile. Les mères de famille étaient heureuses de se retrouver en groupe, de travailler en équipe et de papoter entre elles. Nous leur avons appris à coudre à la main et à la machine, à confectionner des jupes et des chemises, à réparer les vêtements usagés. Le tissu était également fourni par la Fondation. Nous leur avons donné des leçons de coiffure et avons beaucoup insisté sur les soins à apporter aux enfants en matière d'hygiène et d'alimentation. Enfin, nous leur avons appris à cuisiner, [73] c'est-à-dire à préparer d'autres plats que le traditionnel *reviro*, le manioc et le maïs bouillis, ou la patate cuite sous la cendre. Tout s'est passé dans une atmosphère empreinte de cordialité et de gaieté.»

Le diaire transcrit, vers la fin de 1979, l'horaire-type d'une journée à Fracrán : « Au lever du soleil, prière communautaire à l'*opuy*. La prière terminée, Luis Martinez désigne les cinq femmes chargées de préparer le repas du jour pour la communauté : vers 11 heures, chaque famille enverra quelqu'un retirer la ration qui lui correspond. Les autres femmes s'adonnent aux travaux de couture ou aux tâches domestiques. Les hommes vont travailler dans les plantations, sous la direction de Don Luis, flanqué d'Avelino. Les enfants âgés de 6 à 12 ans sont à l'école de 7h.30 à 11h.30. De 11h.30 à 13h.30 déjeuner et repos. À 13h.30, les classes reprennent pour les élèves du premier degré et commencent pour ceux du jardin. Pendant que l'une des institutrices s'occupe alternativement des uns et des autres, la seconde assiste les femmes dans leurs activités. De 16h. à 16h.30, les élèves du premier degré, aidés par les institutrices, balaient le local et le patio. De 16h.30 à 18h., alphabétisation des adultes. Puis la journée se termine à l'*opuy*, où la communauté, par le chant et la danse, participe à la prière du *Pa'í*, qui, selon les circonstances, peut durer une heure ou deux heures, voire davantage. »

Mais ce programme n'est qu'un cadre de référence assez souple pour s'adapter à la fois aux circonstances imprévues et aux coutumes

des Guaranís. On interrompt les classes chaque fois qu'une excursion ou une sortie s'avère instructive pour les enfants et les adolescents : visite d'une usine de contre-plaqué dans une localité voisine et déjeuner avec les élèves de l'école officielle ; participation à une exposition d'artisanat guaraní, organisée par une commission culturelle de San Pedro ; participation à divers championnats ou concours interscolaires régionaux. Certains jours de la semaine, les enfants partagent leur journée entre l'école et le potager scolaire, quand ils ne s'enfoncent pas dans la forêt pour cueillir plantes, fruits et fleurs, devenant, pour la [74] circonstance, les initiateurs de leurs institutrices. Quant aux adultes, il leur arrive de manquer les cours du soir pour suivre un match de football à la radio, en organiser un au village même, ou se disperser dans la forêt, les uns munis de leur carquois et de leur machette pour chasser ou tendre des pièges, les autres armés de leur couteau pour cueillir des fruits sauvages, tels que *pindó*, *gwembé*, *palmito*...

Cet apprentissage de la vie sédentaire en cours à Fracrán demeure néanmoins précaire durant les deux premières années. Au retour des vacances d'été, en mars 1980, Susana et Alicia constatent un relâchement général des activités. Elles s'en ouvrent au *Pa'í* et à Dofia Paula. À la prière du soir, le *Pa'í* tance les hommes : « Il y en a parmi vous qui ne travaillent pas. Ils passent la journée à tisser des paniers, des bracelets et des colliers et ils vont les vendre sur les routes. Quand ils rentrent au village, ils n'ont plus d'argent. Qu'en ont-ils fait ? Je ne suis pas d'accord avec eux. Il faut travailler ici, sur les plantations. C'est ce travail qui donnera du fruit. » Mais c'est surtout la négligence des femmes qui inquiète les institutrices : « Durant notre absence, note Susana, les mères de famille ont régressé au stade antérieur. Elles se montrent indifférentes aux activités communautaires et aux connaissances de base qu'elles avaient acquises : elles ont tout oublié. » Dofia Paula convoque une assemblée et s'adresse aux mères en ces termes : « Femmes, vous êtes sales, vous ne balayez pas vos maisons, vous ne baignez pas vos enfants. Vos enfants n'ont plus rien de propre à se mettre, le linge sale s'entasse au bord du ruisseau. Femmes, vous êtes fainéantes, vous êtes toute la journée assises à ne rien faire. Cette nuit, réfléchissez bien ; si vous continuez ainsi, vos maris n'auront plus envie de rester avec vous et iront chercher femme ail-

leurs. À partir de demain, je ferai tous les jours le tour des maisons. » En réalité, elle n'en fait rien, mais les femmes se remettent au travail comme auparavant. L'année suivante, en mars 1981, le scénario se répétera, mais le jugement des institutrices sera moins radical : « Les femmes accusent un certain recul quant à l'hygiène, à la propreté et au soin des enfants. » En fait, il faudra attendre [75] que toutes les infrastructures soient mises en place et que soient formés des responsables de secteurs guaranis, pour que l'absence du personnel d'encadrement ne se solde plus par de telles discontinuités.

FRACRÁN : LE JEU DE LA CONFIANCE

[Retour à la table des matières](#)

Durant ces deux premières années, Marisa multiplie ses brefs séjours à Fracrán. L'un d'eux est resté vivant dans sa mémoire. C'était en octobre 1979. Elle avait décidé de passer une fin de semaine à Fracrán, pour tenir compagnie aux institutrices et visiter la population. En arrivant, un samedi après-midi, elle est reçue par Luis Martinez qui, désolé, lui apprend que Susana et Alicia sont parties le vendredi et ne reviendront que le lundi. Elles avaient droit, en effet, à trois jours de congé par mois, soit pour aller voir leurs parents au Paraguay, soit pour se reposer à Posadas, mais, ce mois-là, elles avaient anticipé l'échéance de leur congé. Luis ajoute, embarrassé : « Elles ont fermé leur habitation et ont emporté la clé. Je ne peux vous offrir que la petite case qui est en face de chez moi. » Surmontant le désarroi qui, un instant, s'empare d'elle, Marisa le rassure : « Je suis venue voir le *Pa'i*, Doña Paula et toutes les familles. Peu importe que les institutrices soient absentes. Je logerai où bon vous semble. »

Dans la case, il n'y a pour tout mobilier qu'une petite table et une chaise de bois en forme de fauteuil. Après les visites et la prière à l'*opuy*, Marisa rejoint sa case et trouve, sur la table, trois oeufs durs que Luis lui a envoyés pour le dîner. Puis elle s'enroule dans une couverture et s'étire sur son fauteuil pour tenter de dormir. Vers dix heures, elle entend, sous sa fenêtre, des pas et des chuchotements qui s'approchent, s'éloignent puis recommencent. Elle entrouvre la porte

et aperçoit, au clair de lune, un défilé de gens qui se dirigent lentement vers la cabane de Luis. D'autres sont déjà assis sous les arbres qui bordent le patio. Tout à coup éclatent les sons conjugués de l'accordéon, de la harpe et de la guitare, puis des ombres se détachent sur le sol éclairé par la [76] lune et se fondent en des silhouettes jumelées qui se déhanchent au rythme du *chamamé*. Marisa contemple ce spectacle un moment, puis reprend sa place dans le fauteuil sans réussir à fermer l'œil. À 3h. du matin, Luis frappe à sa porte : « Señorita Marisa, nous vous empêchons de dormir. Mais j'avais invité quelques colons des environs et je ne pouvais pas annuler la fête. » Marisa le tranquillise : « Non, Don Luis, vous ne me dérangez pas du tout. Je n'avais jamais vu une fête chez vous. Je suis contente d'écouter une si belle musique. » Il ne la connaissait pas encore assez pour l'inviter à la fête et elle avait pour principe de ne jamais se rendre où elle n'était pas invitée.

Le lendemain matin, elle fait le tour du village, suivie d'une ribambelle d'enfants et d'une meute de chiens. Elle s'arrête à chaque case, salue les personnes présentes et s'entretient un moment avec elles. À midi, elle se trouve à l'*opuy*, où le *Pa'í* et sa femme l'invitent à partager leur repas : de la patate douce que leur fille Angela fait cuire sous la cendre à deux pas de là. Angela fait en même temps office d'interprète entre son père et Marisa. Celle-ci soupçonne le *Pa'í* de savoir l'espagnol, car il a travaillé plus de trente ans au service des colons, mais la langue guaraní est son royaume et il n'est pas près de l'abdiquer. Au cours de l'après-midi, Marisa est en train de regarder les jeunes gens jouer au football, lorsque Luis vient l'inviter à dîner : « J'ai égorgé un poulet, vous viendrez dîner chez moi ce soir. » Après la prière communautaire, elle se rend à la cabane de Luis. Pendant que sa femme, entourée des enfants, fait bouillir du manioc dans le patio, Luis met le poulet à griller dans une sorte de four en terre glaise, et reste là à surveiller la cuisson. Marisa s'approche de lui et lui demande : « Don Luis, que pensez-vous du travail des institutrices ? » Après un moment de silence, il répond : « Les institutrices sont bonnes pour nos enfants. » Déjà habituée au rythme guaraní du dialogue, elle garde, elle aussi, un instant de silence, puis reprend : « Pourquoi dites-vous qu'elles sont bonnes, pourquoi bonnes ? » La réponse se fait attendre : « Moi, j'observe les institutrices de loin et de près, et je constate

qu'elles traitent [77] de la même manière l'enfant qui apprend vite et celui qui a du mal à apprendre. » Luis retourne le poulet sur le feu, Marisa pousse la question : « Et pourquoi, selon vous, cela est-il bon ? » Il se retourne, surpris, et rétorque avec un sens pédagogique qui touche son interlocutrice : « Mais c'est évident, parce que si elles traitent mieux l'enfant qui apprend vite, celui-ci va se sentir comme un coq, il va se pavaner, tandis que l'autre se sentira comme un ver de terre » et, frottant le sol de son pied nu, il ajoute : « un ver de terre qu'on écrase comme ça. » Au terme de cette conversation, Marisa a la certitude que Susana et Alicia ont su conquérir en peu de temps la confiance de la population.

À la confiance s'ajoute bientôt l'affection dont la communauté entoure Susana et Alicia. Marisa l'a constaté sur place, mais les deux institutrices lui en apportent la preuve, à la fin de l'année 1980, en lui racontant un fait hautement significatif. En novembre, il avait tellement plu que le tronçon de route non asphalté qui va de San Vicente à Fracrán et de Fracrán à San Pedro, était strictement impraticable. Le village était isolé du monde depuis 21 jours et le « panier familial » n'avait pas pu être acheminé à la date prévue. Il ne restait plus, sur place, qu'un peu de manioc, mais ni farine, ni graisse, ni yerba, ni riz, ni pâtes alimentaires. Les légumes du potager scolaire avaient été balayés par des déluges d'eau. Les institutrices étaient frappées par la dignité silencieuse avec laquelle les Indiens supportaient la faim ; ils en avaient probablement acquis l'habitude, naguère, au cours de leur existence errante. Un jour, on vint frapper à leur porte pour les inviter à une assemblée. Étonnées, elles se rendent sur les lieux, pour se trouver tout à coup face à un spectacle inattendu. Les hommes avaient chassé un cerf de dimensions appréciables, ils l'avaient fait griller et l'avait découpé en autant de morceaux qu'il y avait de familles. Susana et Alicia avaient leur ration, on les avait considérées comme une famille de plus, elles faisaient partie de la communauté : « Nous en avons les larmes aux yeux, c'était comme une grande cérémonie rituelle à laquelle nous étions invitées à communier. »

[78]

La confiance que la communauté de Fracrán accorde à Mgr. Kemerer et à son équipe, le *Pa'í* Antonio l'exprime publiquement le 22 dé-

cembre 1980. Devant l'Assemblée réunie dans le hangar qui sert d'école, il s'adresse à l'évêque et à Marisa, venus participer à la fête de clôture de l'année scolaire : « J'ai toujours voulu une école pour mes petits-enfants. Comme je suis déjà un vieil homme, je croyais que je ne verrais jamais d'école dans ce village. Mais vous êtes venus, je vous ai demandé une école et maintenant nous avons une école ; je vous ai demandé des institutrices qui parlent guaraní et maintenant nous avons des institutrices qui parlent guaraní. Avant, je ne croyais pas les Blancs, ils nous mentaient, ils promettaient et ne tenaient pas parole. Vous, vous ne nous avez pas menti. Je suis très content de l'école, très content de "mes" institutrices. L'an prochain, je vais moi aussi, enseigner à l'école ; j'apprendrai à mes petits-enfants nos croyances et nos coutumes, je leur apprendrai également des contes et des chansons guaraníes ⁴⁷. » Au discours du *Pa'í* l'évêque répond en réaffirmant sa fidélité à la parole donnée et son appui aux efforts entrepris dans les divers domaines. Marisa conclut, en félicitant les élèves et les institutrices, puis, s'adressant aux adultes, elle ajoute : « Notre joie est grande de vous savoir contents. Notre rôle est de vous accompagner et de vous appuyer. Mais c'est vous qui êtes responsables, c'est vous seuls qui pouvez faire progresser votre communauté. Peu à peu, nous réaliserons ensemble notre projet. Dès l'année prochaine, nous pourrions commencer la construction des locaux scolaires. Nous remercions Dieu qui nous aide à aller de l'avant ! » Après les allocutions, des prix sont décernés au meilleur élève du premier degré, Teodoro Martinez, petit-fils du *Pa'í*, à la meilleure élève du préscolaire, Aurelia Escobar, ainsi qu'à d'autres élèves qui se sont distingués dans un domaine ou l'autre : le sport, les jeux, les activités. La distribution des prix est suivie d'une brève représentation théâtrale et d'une séance de chant. Vers 18h., [79] tout le monde se rend à l'*opuy* pour la prière guaraníe, avant de se retrouver autour de l'*asado* communautaire.

⁴⁷ C'est Marisa qui avait insisté auprès du *Pa'í* pour qu'il prenne cette initiative. Il y sera fidèle durant trois ans, de 1981 à 1983.

PERUTÍ : UNE MÉFIANCE FEUTRÉE

[Retour à la table des matières](#)

À Perutí, durant la première année, l'atmosphère est au contraire à la méfiance, une méfiance feutrée, enrobée de courtoisie, qui n'échappe pas à Marisa. Mais les gens n'hésitent pas à lui faire part de leurs doléances et de leurs besoins. « À Fracrán, dit-elle, les Indiens nous faisaient confiance, mais s'exprimaient assez peu : il n'était pas toujours facile de deviner le cours de leur pensée. À Perutí, ils exprimaient volontiers leur pensée, mais ils se méfiaient de nous. » Le secret de cette méfiance, Mártires Villalba le lui livrera six ans plus tard, en 1986 : « Beaucoup de gens nous avaient fait des promesses, les uns pour nous convertir à leur religion, les autres pour étudier nos coutumes, d'autres encore pour nous convaincre de voter pour leur parti. Une fois obtenu ce qu'ils voulaient, ils ne tenaient pas parole, ou si peu ! Alors quand vous êtes venue avec l'évêque, nous étions sur nos gardes : nous en avions assez des promesses ! Puis, de visite en visite, nous avons constaté que vous parliez autrement que les autres : vous vouliez connaître nos besoins, vous vouliez nous écouter ; alors nous avons parlé. L'école ? Oui, mais pour nous ce n'était pas le plus urgent. Nous voulions une terre à nous, comme le groupe du *Pa'í* Antonio, nous voulions des habitations décentes, nous voulions des instruments de travail. Travailler pour nous mêmes et vivre librement, voilà ce que nous voulions. Vous nous avez dit que c'était possible et que vous alliez nous aider. Vous aviez l'air tellement décidée, que la plupart d'entre nous vous ont crue. Mais nous nous demandions tous si vous n'alliez pas vous fatiguer et nous lâcher un jour, au milieu de la route. Nous nous demandions surtout quelle serait la facture à payer, c'est-à-dire ce que vous et Monseigneur alliez exiger de nous en échange de votre [80] appui. Il nous a fallu beaucoup de temps pour accepter l'idée que votre aide était désintéressée »

Si à Perutí l'école n'a pas le même succès qu'à Fracrán, ce n'est pas seulement parce que, aux yeux des habitants, elle ne répond pas à

un besoin prioritaire, c'est aussi et surtout parce que Aldo et Josefina ne manifestent ni le même intérêt, ni le même zèle que Susana et Alicia. Ni l'un, ni l'autre ne sont des anciens de l'Institut Montoya. Ils ont certes pris connaissance du projet, mais n'en ont pas saisi l'esprit. Ils font figure de fonctionnaires plus intéressés par le salaire élevé qui leur est alloué que par l'entreprise humaine qui leur est confiée. Cette tiédeur laisse les Indiens indifférents, car ils sont trop loin de Fracrán pour disposer d'un pôle de comparaison. Elle échappe un temps à Marisa, car, en sa présence, le couple multiplie les signes du dévouement. Mais elle constate bientôt qu'Aldo comprend mal son rôle et se plaît à jouer au cacique. Puis un événement achève de lui ouvrir les yeux : à la fin de septembre, elle se rend compte que Josefina est enceinte et qu'elle a tu le fait tant qu'il n'était pas visible, par peur de n'être pas engagée. Lorsque l'enfant naît, Aldo et Josefina louent une maison dans le bourg voisin d'El Alcazar, sans en avertir la Fondation. Le matin ils laissent l'enfant aux soins d'une femme engagée à cet effet et se rendent à Peruti ; le soir, avant l'heure du dîner, ils rejoignent leur domicile et leur enfant. Mise au courant du fait, Marisa leur rappelle que, aux termes de leur contrat, hormis les congés réglementaires, ils sont censés loger au village et vivre à plein-temps avec les Guaranís. Elle s'attire cette réponse, qui en dit long : « Nous n'allons tout de même pas élever notre fils au milieu des Indiens ! » Les choses sont claires. Le couple démissionne. C'est la fin de l'année 1979 et le début des vacances d'été. Pour la rentrée scolaire de mars, il faudra trouver un personnel pédagogique autrement motivé, susceptible d'établir avec les Indiens des rapports de confiance et d'amitié, convaincu qu'il a, lui aussi, beaucoup à apprendre d'eux. La tâche ne sera pas facile. Elle se répétera, chaque fois qu'il sera nécessaire de remplacer des enseignants à Fracrán ou à [81] Perutí, soit parce qu'ils ont terminé les deux ans prévus par le contrat et que, pour une raison ou une autre, ils n'ont pas l'intention de le renouveler ; soit parce que, usés par une tâche aussi exigeante, ils ont fini par céder à la facilité et par faire prévaloir leurs intérêts personnels ; soit enfin, parce que, après un essai plus ou moins long, ils se sont déclarés inaptes à ce genre de vie et de travail. Il faudra aussi augmenter le nombre du personnel enseignant en fonction du développement de l'école et de la mise en place progressive de six degrés du cycle primaire.

Plus grave que les déboires de l'école est le problème de l'alimentation. Dans l'un et l'autre villages, c'est en décembre seulement qu'il trouvera un début de solution. Il reste qu'à Fracrán la situation est moins dramatique qu'à Perutí, car, bien qu'insuffisantes et mal équilibrées, les provisions que la Sœur Gemmea envoie aux familles sont achetées dans les magasins et les supermarchés : leur qualité est garantie. A Perutí, les vivres que le P. Arnaldo apporte tous les samedis sont les restes à jeter des restaurants, des hôtels et des frigorifiques de Posadas : « les restes du festin », comme dira Cansio Benitez ; à ses yeux, rien n'est plus humiliant que cette aumône au rabais. Au début de septembre, à Apóstoles, son lieu de résidence, Marisa réunit un certain nombre de dames de l'Action catholique, les met au courant de son travail auprès des Guaranís et les persuade de faire le tour des commerçants pour obtenir de quoi remplir un camion de produits de base - farine, riz, pâtes alimentaires, lait en poudre, graisse, huile, sel, sucre - et d'autres éléments de première nécessité, tels que savon et allumettes. Entre-temps, à Perutí, elle exhorte les hommes à construire un petit hangar qui puisse servir de dépôt. Le jour venu, le camion, chargé à ras bord, arrive à Perutí. Marisa est déjà sur les lieux. A sa suggestion, une chaîne humaine se forme immédiatement entre le camion et le hangar, les marchandises passent rapidement de main en main, pour aller atterrir au dépôt où elles sont soigneusement rangées comme dans un véritable magasin. L'opération terminée, l'assemblée, euphorique, nomme trois responsables chargés [82] de répartir les vivres entre les familles, au prorata du nombre de leurs membres.

Mais si elle a réussi une fois, l'initiative ne peut être renouvelée : ni les dames de l'Action catholique, ni les commerçants d'Apóstoles ne s'y prêteraient. Marisa met alors le Conseil de la Fondation au pied du mur : « Si nous n'établissons pas un programme d'alimentation en guise de salaire dû au travail que ces gens se proposent d'effectuer pour construire le nouveau Perutí et reconstruire Fracrán, tout le projet d'éducation scolaire, de promotion de l'hygiène et de développement de l'agriculture tombera à l'eau. Si les gens ont faim, ils ne fourniront aucun effort. La preuve en est que, à Perutí, entouré du Paraná et du Paranaí qui regorgent de poissons, les hommes n'ont même plus la force de mettre le canoé à l'eau et de tirer à l'arc. Si l'on veut que le programme de développement puisse démarrer, il est indispensable de

leur fournir l'alimentation jusqu'à ce que, grâce à leur production et à la vente de leurs produits, ils puissent eux-mêmes subvenir à leurs besoins.» C'est au cours de cette réunion que la Fondation décide de prendre à sa charge l'organisation du « panier familial », qui fonctionnera à partir de décembre au bénéfice des deux villages.

Mais la Fondation ne dispose encore ni des moyens financiers, ni des moyens de transport, ni même de l'expérience nécessaire pour assurer un approvisionnement régulier et cohérent. La quantité et la qualité des vivres ne fait certes pas défaut, mais l'organisation souffre d'une certaine improvisation et l'expédition accuse des retards. C'est un an plus tard, en décembre 1980, que le programme d'alimentation commencera à fonctionner de manière impeccable, grâce à une jeune femme, en qui Marisa trouvera son auxiliaire la plus fidèle et la plus efficace : María Aurora Rojas. Avant d'être engagée par la Fondation, María occupait le poste de chef de l'administration dans une clinique psychiatrique de Posadas. « J'ai toujours cherché à aider les déshérités, dit-elle. Je croyais pouvoir le faire à la clinique, mais j'étais trop absorbée par l'administration pour avoir le temps de m'occuper des patients. Lorsque la Fondation m'a [83] proposé l'intendance de Fracrán et de Perutí, j'y ai vu l'occasion d'entrer en contact avec ces autres déshérités que sont les Indiens de la Province. Ma sympathie leur était d'avance acquise, car ma mère est paraguayenne et parle couramment le guaraní. J'étais d'autant plus contente que ma fonction ne se limitait pas à l'intendance : Marisa m'avait chargée d'établir un climat de confiance entre les Indiens et moi et de leur faire comprendre peu à peu que l'appui de l'Institut Montoya était inconditionnel.» Durant quatre ans, cette femme d'apparence fragile assurera, avec une ponctualité sans faille qui rassure les Indiens, l'achat des provisions et leur transport à Fracrán et Perutí. Indifférente aux intempéries, il lui arrivera maintes fois de s'engager sur la piste, trempée par les pluies torrentielles, qui mène à Fracrán, d'y enliser, à un moment ou un autre, les quatre roues de sa Mazda, d'attendre, des heures durant, un camionneur de fortune qui aurait pris les mêmes risques qu'elle, pour l'aider à sortir la voiture de ses ornières ; il lui arrivera même de passer la nuit, en proie au froid et à l'humidité, à bord de sa camionnette embourbée. En 1984, l'intendance sera confiée à la compagnie de fourniture alimentaire Moco-

ná et María sera nommée secrétaire administrative des deux villages. Mariée, elle vivra avec son époux dans le nouveau Perutí et son fils Arturito sera le compagnon de jeux des petits Guaranís. Mais, pour les Indiens, à Fracrán comme à Perutí, elle restera toujours *María-í*, « la petite María. »

UN MIRAGE ?

[Retour à la table des matières](#)

En septembre 1979, le nouveau Perutí n'est encore qu'un mirage : les Indiens ne croient guère au rêve qu'on leur laisse entrevoir. À chacune de ses visites, Marisa les incite à exprimer leurs souhaits : comment conçoivent-ils les « habitations décentes » qu'ils ont réclamées ? Comment envisagent-ils la disposition des maisons et des plantations dans le nouveau village ? Sont-ils disposés à construire ce village et à défricher le terrain correspondant ? Ils écoutent, ils [84] sourient, ils parlent, mais ne disent rien de précis. Au bout d'une vingtaine de jours, le doyen d'âge, Cansio Benitez, se décide enfin à répondre : « Si vous vous absentez trois jours et trois nuits, à votre retour nous vous dirons comment doivent être nos maisons. » Le jour venu, Cansio réunit l'assemblée et, d'un geste quelque peu solennel, remet à Marisa un croquis étrange, où figurent à la fois l'extérieur et l'intérieur d'une maison. Elle regarde le dessin, se le fait expliquer et remercie Cornelio Nuñez qui l'a exécuté après consultation de la communauté. Des murmures de satisfaction accueillent ses propos. Un moment plus tard, elle reprend la parole : « Ce dessin ne me dit pas quelles dimensions doit avoir la maison. » Une concertation s'établit aussitôt au sein de l'assemblée : hommes et femmes donnent tour à tour leur opinion ; la discussion se prolonge, jusqu'au moment où Cansio reprend la parole et lui donne cette réponse déconcertante : « Si vous revenez demain, nous vous dirons quelle dimension doit avoir la maison. »

Harassée par les fatigues de la route, Marisa renonce à rentrer à Posadas et décide de passer la nuit à Montecarlo. Le lendemain, elle se présente à Peruti, où l'attend le même cérémonial. Devant l'assemblée, Mártires Villalba lui remet une coupure d'El Territorio représentant

une maison en bois préfabriquée, dont elle connaît le coût, car la coupure en question n'est rien d'autre qu'un placard publicitaire que le journal publie depuis un certain temps déjà. Tenant le croquis d'une main et la photo d'une autre, elle les compare en silence, puis feint l'étonnement. « Je ne vois pas en quoi cette photo correspond au dessin que vous m'avez donné hier. » « Mais si, regardez ! », s'exclame Mártires : il prend les deux documents, juxtapose la photo sur le croquis et, un crayon à la main, lui en explique les correspondances : « Maintenant je saisis, rétorque Marisa, mais cela ne me dit rien sur les dimensions de la maison. » Ezequiel Nuñez l'invite alors à visiter la case de son père : « Nous pensons, dit-il, que la maison doit avoir les mêmes dimensions. » Ezequiel, Cornelio et Mártires, suivis d'une kyrielle d'hommes, de femmes et [85] d'enfants, entraînent Marisa jusqu'à la cabane de Mario Nuñez et, avec elle, se mettent à l'arpenter.

Entre octobre et décembre 1979, deux démarches capitales s'imposent à la Fondation : acquérir une terre où fonder le nouveau Perutí et trouver les fonds nécessaires à la construction des maisons dans les deux villages. Par le P. Arnolfo, l'évêque savait déjà que le terrain où étaient stationnés les Indiens dépendait des Pères Salésiens. Par le supérieur de la congrégation, il apprend que ce terrain fait partie d'une propriété de 500 ha. qui s'étend de part et d'autre de la route : 60 ha. en prolongement direct de l'actuel Perutí et 440 de l'autre côté. Cette propriété appartenait à un colon d'origine française, connu sous le nom de Roverano, qui avait amassé une grosse fortune et acquis un immense domaine. Il vivait en grand seigneur dans une *finca* luxueuse, servi par un majordome et une nuée de sous-ordres. Généreux, il avait pris en sympathie les Indiens qui travaillaient sur ses terres. Célibataire, il avait adopté, vers la fin de sa vie, un enfant de la tribu, dont les parents étaient à son service, et il lui avait donné le nom de Pedrito, « petit Pierre », Perutí pour les Guaranís. Mais l'enfant était mort de méningite quelque temps après. Inconsolable, Roverano avait alors légué cette propriété de 500 ha. aux Salésiens, à condition que la Congrégation, quand elle le jugerait opportun, y fondât une école pour les jeunes Guaranís et lui donnât le nom de *Hogar Perutí*. Mis au courant du projet de la Fondation, le supérieur des Salésiens croit le moment venu d'exécuter cette clause du testament avec un surcroît de générosité, de céder, non seulement une parcelle où construire l'école,

mais toute l'étendue des 500 ha. à ce groupe d'Indiens, dont l'évêque se porte garant. À l'exemple de ce qui avait été fait pour Fracarán, la terre serait léguée à l'évêché de Posadas et l'évêque s'engagerait, par écrit, à transférer le titre de propriété aux Guaranís de Perutí, le jour où la nouvelle législation nationale, tant de fois annoncée, stipulerait les conditions de cession des terres aux Indiens du pays. En attendant, il était impossible d'enregistrer une terre quelconque au nom d'un groupe d'Indiens, car on ne voyait [86] pas comment identifier une entité juridique déterminée au sein de ces communautés qui se faisaient et se défaisaient au gré des rencontres.

La terre en principe acquise, il fallait trouver les fonds pour la construction des maisons aussi bien à Perutí qu'à Fracarán. La Fondation adresse une demande de subvention au ministère d'Action sociale de la nation. Les négociations s'avèrent difficiles, car le type de maison réclamé par les Indiens ne correspond à aucun des modèles d'habitation que le gouvernement est habitué à financer : on n'y voit ni cuisine, ni salle de bain. Face à ses interlocuteurs et en présence de l'évêque, Marisa plaide le dossier. Le plan présenté au ministère correspond au désir formel des Indiens. Ils ne veulent pas de cuisine à l'intérieur de la maison ; ils en construiront une à part, à quelques pas de la maison, car ils souhaitent continuer à utiliser le feu de bois à même le sol ; d'autre part, c'est une de leurs coutumes les plus chères que de se réunir, en famille, autour du feu, pour prendre le maté et deviser. Quant à disposer de toilettes à l'intérieur de la maison, la seule idée leur en est odieuse ; ils n'en veulent même pas à l'extérieur, ils disent qu'ils veulent « continuer comme avant », c'est-à-dire, quand besoin en est, s'éloigner dans la forêt. Si un jour, ils le jugent utile, ils aménageront des latrines à quelque distance de chez eux. Pour se laver et se baigner, ils disposent des eaux du Paraná et du Paranaí. Le plaidoyer ne tombe pas dans le vide, mais il faudra plusieurs voyages à Buenos Aires et plusieurs sessions de négociations serrées, il faudra surtout l'appui et l'influence du général retraité Juan Guglielmelli, admirateur des oeuvres de l'évêque Kemerer, pour que la Fondation obtienne la subvention demandée qui lui sera remise en plusieurs versements, échelonnés entre 1981 et 1987.

À Perutí, les Indiens demeurent sceptiques. S'ils ont expliqué à Marisa, croquis à l'appui, comment ils concevaient les maisons à construire, c'était pour la mettre à l'épreuve : où trouvera-t-elle l'argent nécessaire pour la construction d'une quarantaine de maisons dans chaque village ? Quand elle leur apprend que le gouvernement est disposé à assurer [87] les fonds, ils ne réagissent guère : ils ont du mal à assimiler la nouvelle. Marisa pressent la portée tactique de cette passivité et redouble de patience. En assemblée, elle s'entretient avec hommes et femmes des divers secteurs d'activité. Elle a engagé une nouvelle institutrice et, en mars 1980, l'école fonctionne à nouveau, l'organisation alimentaire s'est améliorée et l'assistance médicale fait déjà sentir ses effets. Mais périodiquement, elle revient sur le thème du nouveau Perutí : sont-ils vraiment disposés à construire ce village, à l'intérieur de la forêt, de l'autre côté de la route ? Connaissent-ils cette région ? Savent-ils s'il y existe une source qui ne tarit pas en été ? On pourrait commencer la construction du village à partir de là. S'ils ne connaissent pas les lieux, elle est prête à les y accompagner, pour chercher, avec eux, un point d'eau dans la forêt. Ils se regardent, rient entre eux mais ne pipent mot. Seules les femmes réagissent, qui semblent houspiller leurs hommes en guaraní. Six mois s'écoulent sans qu'elle obtienne d'autre réponse que de vagues affirmations de bonne volonté. Un jour, elle arrive à Perutí en compagnie d'une fonctionnaire de la SNEP (*Superintendencia Nacional de Enseñanza Privada*) venue de Buenos Aires pour l'inspection annuelle de l'Institut Montoya. Au terme de la visite, celle-ci ne cache pas sa déconvenue : « Voyez-vous, j'admire beaucoup ce que vous tentez de faire ici et en tant que catholique, je suis touchée par votre dévouement pour ces Indiens ; mais franchement je ne vois pas ce que vous allez pouvoir obtenir de gens aussi dégénérés et aussi abouliques, je ne vois pas comment vous allez pouvoir les mobiliser pour la construction d'un village ! Je vous admire, oui, mais je ne serais pas capable d'en faire autant. » Ces paroles troublent Marisa qui, depuis quelque temps, commence, elle aussi, à nourrir quelque doute sur le succès de l'entreprise, car nombre de personnes, autour d'elle, s'empressent d'exprimer leur scepticisme. À cet égard, le P. Arnoldo et la Soeur Gemmea ne sont pas en reste : pour eux, l'évêque et Marisa nagent en pleine illusion, et ils le disent.

[88]

¡ AHORA SOMOS GENTE ![Retour à la table des matières](#)

Un jour d'avril, enfin, l'inattendu arrive. L'assemblée à Peine réunie, un homme d'âge mûr, Salvador Benitez, s'adresse à Marisa avec un sourire entendu : « Eh bien ! Si vous êtes disposée à marcher, nous allons vous montrer la source qui ne tarit jamais. » Elle ne se le fait pas dire deux fois. Aussitôt cinq hommes se lèvent, prêts à se mettre en route : trois de la famille Benitez - Salvador, Felipe, Lucio - et deux autres qu'elle n'identifie pas sur le moment. Le groupe traverse la chaussée, chemine quelque deux cents mètres, puis aborde la forêt. À travers lianes et broussailles, les hommes avancent en se frayant un sentier à coups de machette. Marisa les suit en silence, en admirant l'adresse de leurs gestes et la rapidité de leurs mouvements. Au bout de deux heures, ils s'arrêtent, lui font signe de s'approcher et lui montrent un point d'eau dissimulé sous un épais manteau de brindilles, de feuilles mortes et de plantes sauvages : « Nous connaissions l'endroit, commente Salvador, nous y étions venus en été, la source n'était pas tarie, elle était comme maintenant. » Marisa jubile intérieurement : enfin ils ont bougé, ils vont construire le village ! « Que diriez-vous, demande-t-elle, si nous commençons la construction du village à partir d'ici ? » La réponse n'est pas du tout celle qu'elle attend : « Que feriez-vous, dit l'un d'eux, si nous vous abandonnions toute seule ici ? » Elle regarde un instant la forêt qui s'est refermée sur eux comme un immense filet, mais elle ne se laisse pas démonter : « Je crois que je commencerais par m'asseoir un moment pour réfléchir ; ensuite, je chercherais les lianes et les branches que vous avez coupées en venant et j'en suivrais la trace ; elles me conduiraient nécessairement à la route. » Les cinq hommes éclatent de rire et, à partir de cet instant, l'atmosphère change du tout au tout : Marisa venait de réussir son examen de passage. À mi-chemin du retour, en passant le long d'un massif de *tacuara*, ils lui demandent si elle en a jamais goûté l'eau. Lucio découpe un morceau, qu'il tranche au ras du nœud étanche et [89]

le lui présente à l'instar d'un verre. « J'avais le sentiment, dira-t-elle, de boire l'eau de l'amitié. »

En mai, les hommes se mobilisent. Ils ont déjà choisi, à deux kilomètres du village, l'endroit où aménager une *picada* destinée à conduire au nouveau Perutí : un lieu légèrement surélevé et pierreux, propre à échapper aux alluvions qu'entraînent les pluies tropicales. Tous les matins, ils s'y rendent en camionnette et, munis de haches et de machettes, s'emploient à dégager ce qui doit devenir le chemin du nouveau village. Ils sont accompagnés de deux frères, Amado et Rolando Martinez, fils de chasseur et taxidermistes autodidactes, attachés au musée de sciences naturelles de l'Institut Montoya. Mais ce n'est là qu'un premier défrichage, car, sans scie mécanique et sans tracteur, ils ne peuvent se débarrasser des troncs qui encombrent le chemin, encore moins dégager l'espace autour du point d'eau, voué à devenir le cœur vivant du village. Ils suggèrent à Marisa de consulter le maire de Montecarlo, la localité la plus proche de Perutí. Sur le conseil de ce dernier, et avec l'accord de la Fondation, elle engage les services d'une entreprise de déforestation qui envoie sur les lieux ses hommes et ses machines. En moins de deux mois, le chemin est totalement dégagé, mais une tension croissante oppose les hommes de Peruti aux ouvriers de l'entreprise. Ceux-ci sont malhonnêtes, affirment les Indiens lors d'une assemblée : ils ont emporté non seulement les débris de bois bons à servir de bûches, mais aussi quelques troncs d'arbres précieux - *cedro*, *lapacho*, *timbo* - qui auraient pu rapporter de l'argent à la Fondation pour la construction d'au moins deux ou trois maisons. Il est temps de remercier l'entreprise de déforestation et de chercher d'autres auxiliaires,

Un soir de septembre, en rentrant de Perutí sous une pluie battante, Marisa décide de s'arrêter en route et de passer la nuit à Puerto Rico dans un hôtel-bungalows appartenant à un immigré allemand, Gerardo Schwarz. Celui-ci avait été son meilleur collaborateur, entre 1973 et 1975, à l'époque où elle était sous-secrétaire d'État à l'Éducation et à la Prévision sociale dans le gouvernement de la Province et lui maire de [90] Puerto Rico. Botaniste de formation, Gerardo avait, durant quelques années, sillonné le Matto Grosso et le Paraguay en mission d'études pour l'Université de Tucumán. Pour explorer la flore

tropicale de ces régions, il avait eu maintes fois à consulter les chefs de diverses tribus guaranías. Il connaissait bien ces Indiens et savait comment traiter avec eux. Par la suite, il s'était converti en un des hommes d'affaires les plus influents de la province de Misiones. Propriétaire d'une importante exploitation forestière et d'une chaîne de stations-service, il était parfaitement au courant de tout ce qui concernait la déforestation et la construction, il était aussi en contact avec tous les colons de la région. Heureuse de le revoir, Marisa lui parle du travail en cours dans les deux villages et, en particulier, des difficultés qu'affrontent les gens de Perutí. Elle ajoute que la Fondation a déjà reçu la première tranche de subvention et que la construction des maisons peut débuter, mais qu'elle ne sait pas encore à qui s'adresser pour diriger les travaux et orienter les Indiens.

Séduit par le projet de la Fondation, Schwarz promet sa coopération. Quelque temps plus tard, il s'adresse à un colon allemand, maître-menuisier, qui accepte de s'installer à Perutí avec ses quatre fils. La famille Christ demeurera sur place jusqu'à l'inauguration du nouveau Perutí et, en octobre 1981, ira s'établir à Fracrán pour y exécuter, avec les Indiens, la même tâche. Mais, ici et là, c'est Gerardo Schwarz qui sera le maître d'œuvre et l'architecte, sans jamais accepter la moindre rémunération. En rentrant d'Europe, en février 1981, l'évêque et Marisa apprennent que Gerardo a passé tout l'été à Perutí, encourageant les Indiens et stimulant leurs efforts. Ceux-ci, enthousiastes, ont placardé sur un arbre, à l'entrée du futur village, une pancarte portant cette inscription : *¡Adelante Peruti !* (En avant, Perutí !).

Sur les lieux, Marisa fait le tour des quelques maisons dont la construction est terminée. Elle rencontre Felipe Benitez, dont le visage rayonne :

[91]

- *Digame, Don Felipe ¿ Que tal le parecen las casas ? ¿Està contento ?* (Dites-moi, Don Felipe, comment trouvez-vous les maisons ? Etes-vous content ?).

- *Si, Señorita. Antes viviamos como esclavos, ahora si ¡Somos gente !* (*Oui, Mademoiselle. Avant nous vivions comme des esclaves, maintenant nous sommes vraiment des hommes*).

[93]

Retour au Paraná.
Chronique de deux villages guaranís.

III

Deux nouveaux villages sur la carte

[Retour à la table des matières](#)

Un jour d'août 1987, dans la voiture qui nous conduisait à Perutí, je demandai à Marisa ce qui l'avait préparée à travailler avec les Guaranís. La réponse fut catégorique : « Rien, absolument rien. Ce fut accidentel. À vrai dire, jusqu'en novembre 1978, c'est-à-dire jusqu'à la rencontre avec le *Pa'í*, jamais l'idée de travailler avec les Indiens ne m'avait effleurée. Les Guaranís, pour moi, c'était ceux du passé et pour cause : je suis née dans une localité bâtie sur les ruines d'une mission guaraníe fondée par les Jésuites en 1636. De ce fait, ce qui a toujours été présent à mon esprit, depuis mon enfance, c'est l'image des Réductions qui couvraient toute cette région aux XVII^e et XVIII^e siècles, c'est la vision de l'œuvre gigantesque accomplie par les Jésuites et les aborigènes à cette époque-là. On nous en parlait déjà à l'école et, par la suite, j'ai appris dans les livres cette partie de notre histoire. Mais jamais je n'avais prêté une attention particulière aux Indiens actuels. J'en voyais de temps en temps, qui venaient vendre leurs paniers à Apóstoles ou Posadas, mais, pour moi, c'était des pauvres parmi d'autres, rien de plus. À vrai dire, cette poignée d'In-

diens dispersés à travers la Province passaient inaperçus, même aux yeux de gens comme moi voués à l'éducation. Ce qui a [94] tout changé, c'est la rencontre avec le *Pa'í*, la demande qu'il a adressée à l'évêque et tout ce qui s'en est suivi.»

Mais, avant novembre 1978, n'avait-elle eu aucun contact avec les Indiens de la Province ? « Des contacts à proprement parler, non, dit-elle, mais deux rencontres, pour ainsi dire muettes, qui m'avaient profondément bouleversée. L'une eut lieu en 1974, à l'époque où j'étais sous-secrétaire d'État. J'avais accompagné le ministre et d'autres hauts fonctionnaires dans la région d'El Soberbio, près du río Uruguay, où nous devions inaugurer une école. Après la cérémonie et les discours de circonstance, le maire nous retint à déjeuner. Membres du gouvernement et notables du lieu prirent place autour d'une grande table dressée en plein air, à proximité de l'école. Au cours du repas, j'aperçus une dizaine d'Indiens en guenilles, qui se faufilaient comme des ombres derrière les arbres. Je demandai à mon voisin de table : "Et ces gens là, ne vont-ils pas manger ? Ne faut-il pas les appeler ?" Il me répondit le plus tranquillement du monde : "Ils sont habitués à attendre. Quand nous aurons terminé, ils viendront ramasser les restes pour eux et pour leurs chiens." Je devais me souvenir de cette scène lors de l'inauguration du nouveau Perutí, en juin 1981, car ce jour-là les Indiens mangèrent à la même table que le gouverneur et ses ministres ; j'avoue que j'étais fière du chemin parcouru.

« L'autre rencontre est antérieure. C'était en janvier 1969. J'avais accompagné à Eldorado un groupe de sociologues de l'Université du Salvador de Buenos Aires, qui voulaient effectuer une enquête auprès des bûcherons et des planteurs de pins de la région. Un jour, profitant d'un temps libre, le jeune curé de la paroisse, Bernardo Holewa, me proposa de faire un tour pour aller voir la route en construction au km 50. À un moment donné, en longeant un champ de maïs, Bemardo me dit : "Il y a un groupe d'Indiens qui travaillent dans cette *chacra*, veux-tu que nous allions les saluer ?" J'acquiesçai sans enthousiasme. Nous entrâmes dans la propriété. C'était l'époque de la moisson : le maïs était haut et pliait sous les épis. A la lisière de la plantation, nous aperçûmes une case recouverte de feuilles de *pindó*. En nous [95] voyant arriver, les femmes sortirent de la case et un homme d'âge

mûr, droit comme un I, s'avança pour nous recevoir. Derrière lui se tenait une jeune femme qui serrait dans ses bras un enfant nouveau-né, malingre et sous-alimenté. Après un échange de banalités, ne sachant plus quoi dire, je demandai à l'homme s'il avait inscrit l'enfant au registre civil. Il me fixa un instant et me répondit, en un espagnol haché : "Il n'est inscrit nulle part. À quoi bon, puisque Celui d'En haut l'a déjà enregistré dans son Livre ?" Cette scène et ces paroles devaient rester profondément gravées dans ma mémoire. Plus tard, bien plus tard, en évoquant ce souvenir en présence du *Pa'í*, je compris que c'était lui, sa fille Angela et le petit Teodoro que j'avais rencontrés ce jour-là. »

Je ne savais toujours pas ce qui avait préparé Marisa à si bien comprendre les Guaranís et à entreprendre, avec eux, l'œuvre de Fracrán et de Perutí. Était-ce les études de sociologie et d'anthropologie qu'elle avait faites à Paris, à l'époque où elle préparait sa thèse de doctorat sous la direction de Roger Bastide ? « À l'École de psychiatrie sociale, dit-elle, j'ai évidemment beaucoup appris de Roger Bastide et de Georges Devereux. Mais c'est à Bastide que je dois le plus. J'ai parfois l'impression que, sans lui, sans ce qu'il m'a enseigné, nombre de problèmes que j'ai dû affronter dans ma vie personnelle et professionnelle me seraient restés obscurs et insurmontables. » Elle se tut un instant, puis, esquissant un sourire, elle reprit : « M. Bastide m'appelait Mademoiselle Soleil, parce que je me plaignais toujours du ciel gris de Paris... J'appréciais beaucoup son humour, qui cachait une profonde tendresse pour les gens. Plus que sa science, impressionnante il est vrai, c'est son attention à la personne qui m'a le plus marquée. Je me souviens qu'une fois il avait invité à son séminaire deux jeunes psychiatres, pour nous parler des nouvelles orientations de leur profession. À la fin de leur intervention, il les remercia de nous avoir si bien expliqué les réformes en cours dans les hôpitaux psychiatriques, du point de vue de l'aménagement de l'espace, de l'organisation interne, de la journée-horaire, et il conclut en ces termes : « Messieurs, dans votre exposé, il n'y avait qu'un [96] absent : le malade. Si j'avais un conseil à vous donner, je vous suggérerais de vous rendre en Afrique, auprès d'une communauté dite primitive, pour voir comment elle traite la personne psychiquement perturbée, comment elle s'adapte à elle, comment elle lui assigne un rôle dans la société. » Aux apprentis

ethnologues et aux coopérants qui allaient en Afrique ou dans d'autres régions du tiers monde, il rappelait constamment qu'il fallait traiter les gens de là-bas exactement comme nous traitons les gens de notre propre société, sans paternalisme ni démagogie.»

Après un moment de silence, elle poursuivit : « C'est peut-être pour toutes ces raisons que je n'ai abordé les Indiens ni en sociologue, ni en anthropologue, mais en pédagogue habituée à traiter, sans discrimination, avec des étudiants et des professeurs de religions différentes, issus des groupes ethniques les plus divers et des couches sociales les plus inégales. Dès l'abord, j'ai considéré les Indiens comme des égaux et je l'ai fait spontanément, comme la chose la plus naturelle du monde. Je n'ai jamais cherché à baragouiner un peu de guaraní, comme font tant de gens qui croient s'attirer ainsi leur sympathie ; j'ai horreur de ce genre de comportement qui cache une bonne dose de mépris, conscient ou inconscient. Je n'ai jamais pris la parole en assemblée sans me faire traduire en guaraní par une des institutrices ou l'un des Indiens, car, tout en sachant qu'ils comprennent assez bien l'espagnol, je tiens à leur manifester le respect que j'éprouve pour leur langue. Je n'ai jamais appelé une personne d'âge mûr par son nom ou son prénom, sans le faire précéder de Don ou Doña et je n'ai jamais cherché à leur imposer quoi que ce soit. D'autre part, ce que je peux affirmer, sans risque de me tromper, c'est que les Guaranís m'ont beaucoup apporté : leur sens de la patience, de la prudence et du silence ont peu à peu modifié le style de mes relations avec les gens. » Nous étions sur le point d'arriver à Perutí, lorsqu'elle lâcha cet aveu surprenant : « Il m'arrive souvent de comparer le *Pa'í* Antonio à M. Bastide. Je retrouve chez le *Pa'í* la même perspicacité, la même sagesse, le même amour des hommes. Pour moi, personnellement, il représente un appui [97] considérable. À 270 kms de distance, il sait si je suis en difficulté ou si je suis malade ; il m'envoie messages et remèdes ou il invente un prétexte pour venir me voir. J'ai parfois l'impression qu'il lit en moi à livre ouvert. Ce qui me rapproche le plus de lui, c'est qu'il est un intuitif et un mystique. Cela, je l'ai pressenti dès le premier moment, mais je l'ai mieux compris le jour de sa rencontre avec mes amis français. »

UNE PENCONTRE MÉMORABLE

[Retour à la table des matières](#)

Août 1980. Quinze catholiques français, membres d'une communauté laïque informelle - la communauté « Échanges » - atterrissent à l'aéroport international d'Iguazú. Ils viennent passer un mois à Misiones, pour participer aux festivités du vingtième anniversaire de l'Institut Montoya et visiter les oeuvres sociales et éducatives du diocèse. Certains d'entre eux contribuent, depuis une dizaine d'années, au fonds de bourses de l'Institut et tous souhaitent coopérer, d'une manière ou de l'autre, au programme de développement des deux communautés guaraníes, dont Marisa leur a tant parlé. C'est même le désir de connaître cette population indienne qui a motivé leur voyage. Le lendemain même de leur arrivée, ils se rendent à Eldorado et de là, en début d'après-midi, s'engagent sur la piste qui va de Piráí à San Pedro. Il pleut depuis le matin, la piste est glissante et l'autobus patine dangereusement. Plus d'une fois ses pneus s'enlisent dans la terre détrempée et tournent à vide dans les sillons qu'ils ont creusés. Obligés de descendre du véhicule, les passagers pataugent dans la boue, vont couper des branches d'arbres au bord de la route, reviennent les caler contre les pneus embourbés, puis s'acharnent à pousser le bus pour le sortir de ses ornières. Vers 19 heures, ils arrivent enfin à San Pedro, où ils passent la nuit chez l'habitant. Le lendemain après-midi, ils se mettent en route pour Fracrán. Un camion, prêté par la gendarmerie, accompagne l'autobus, pour le secourir en cas d'enlèvement.

[98]

Vers 18 heures, l'autobus arrive à destination. Luis Martinez, qui a entendu de loin le rugissement du moteur, est venu attendre les visiteurs au bord de la route. Ceux-ci mettent pied à terre, chargés de leurs sacs à dos. Ils pénètrent dans le village et, à la suite de leur hôte, gravissent le chemin qui monte vers le hangar servant d'école. Arrivés à destination, ils déposent leurs sacs à dos et reviennent aussitôt sur leurs pas pour se rendre à l'*opuy* situé sur le versant opposé. L'une des femmes du groupe a consigné le souvenir de ce moment : « Nous

sommes invités à la prière pour le coucher du soleil. En silence, nous montons vers la maison du *Pa'í* Antonio et de sa femme Paula. Le temps s'est progressivement rétabli depuis le matin et le ciel est entièrement dégagé. Nous nous groupons sur le côté de la petite esplanade située devant l'*opuy*. Au loin, des poules picorent. Un chien passe. Environ une quarantaine de Guaranis sont rassemblés : enfants, hommes, femmes dont quatre ou cinq portent leur bébé sur la hanche. Pieds nus, pauvrement et peu habillés, ils semblent fragiles et nous nous sentons transportés dans un autre âge. Accompagné d'une guitare, un jeune Guarani joue, sur une sorte de violon, un air monotone, composé de trois notes constamment répétées. Le *Pa'í*, malade, est resté chez lui dans l'*opuy*. C'est sa femme qui conduit la prière. Elle donne le signal de la danse sacrée. Au rythme de la musique, les Indiens dansent en rond et à la queue leu leu, stimulés de temps en temps par de brèves invocations lancées par la femme du chef. Ensuite ils s'alignent face à face et prononcent quelques mots, en se tournant, bras tendu et doigt pointé, une fois à l'ouest et une fois à l'est. Puis ils défilent devant la femme du chef en lui disant : "*Agwijeвете*", à quoi elle répond chaque fois : "*Agwijeвете*". C'est fini. Les Indiens nous regardent pour voir ce que nous allons faire. Nous nous regroupons devant l'*opuy* et, très émus, nous chantons le "Notre Père". Le chef, nous dit-on, demande un autre chant. Nous nous exécutons. Il nous remercie et nous donne rendez-vous le lendemain à 6 heures. Avec lui, nous communiquons par l'intermédiaire de Marisa et de l'une des [99] deux institutrices, deux jeunes filles brunes, jolies, efficaces et courageuses. Nous redescendons en silence. La nuit est splendide et le ciel étoilé d'une clarté étonnante. Nous remontons la pente opposée pour rejoindre le hangar, local provisoire de l'école. »

Les Indiens, dont certains ont précédé les visiteurs, affluent à l'école. Toute la communauté et là, hormis le *Pa'í* et sa femme qui sont restés à l'*opuy*. La rencontre est particulièrement chaleureuse, car elle a été préparée de longue date. Aux Guaranis Marisa a déjà expliqué qui sont ses amis, où et quand elle les a connus, pourquoi ils ont décidé d'entreprendre un voyage aussi long. Ils comprennent donc que ces étrangers sont venus de loin pour leur rendre une visite d'amitié. Les Français, de leur côté, sont émus de saluer ces gens que, d'une certaine manière, ils connaissaient déjà à travers les récits de Marisa

et qu'à présent ils ont l'impression de retrouver. Les échanges de salutations et de vœux, entrecoupés de longs silences, durent un bon moment, car chaque formule, chaque phrase prononcée par les uns ou les autres fait l'objet d'une double traduction du français à l'espagnol et de l'espagnol au guarani ou vice-versa. Entretemps, dans le patio, des jeunes gens ont allumé un grand feu de bois pour préparer l'*asado* communautaire, pendant que les visiteurs écoutent les chansons guaranies interprétées par les enfants. Puis c'est l'heure du repas. Sans jamais donner l'impression de se livrer à un calcul quelconque, les jeunes gens ont découpé la viande en autant de morceaux qu'il y a de personnes présentes et ils les distribuent à la ronde. Le repas terminé, ils se retirent dans la nouvelle maison des institutrices encore en cours de construction et, glissés dans leurs sacs de couchage, dorment à même la terre battue.

Le lendemain vers 6 heures, ils se rendent de nouveau à l'*opuy*. Après la danse rituelle, ils sont invités à entrer dans la maison du *Pa'í*. Ils sont frappés par le dénuement du lieu : « C'est sombre et pauvre. Deux lits de bois brut avec des toiles, des chiffons. Terre craquelée au sol. Un balai de branches feuillues fraîches. Deux ou trois récipients. Un feu de bois près du lit, à côté de la porte. Le chef, assis dans son [100] hamac, sa guitare à la main. Sa femme sur son lit, accroupie. Un petit cochon sauvage est attaché de près à un piquet, pas loin du feu. » Le *Pa'í* entonne la prière du matin, en ponctuant ses invocations par des accords dissonants plaqués sur la guitare, tandis que Doña Paula bat rythmiquement le sol avec son *tacupú*. Comme tous les matins, le *Pa'í* s'adresse au Dieu-Soleil Ñamandú : « Soleil, ô Fils, toi qui viens tous les jours avec la même force et la même persévérance nous donner chaleur et courage pour travailler et aimer ... » La traduction chuchotée résume l'essentiel de la prière : le *Pa'í* rend grâces pour la nuit calme qui vient de s'écouler et durant laquelle personne n'est décédé, pour la nouvelle journée qui commence et les dons renouvelés de la nature, pour la vie qui se perpétue au sein du groupe et la paix qui règne entre tous. Puis, brusquement, l'action de grâces cède la place à une sorte de lamentation funèbre. Le *Pa'í* évoque les morts de sa famille, puis ceux de la communauté. Mais devant ces *karaí* qui viennent de loin, il ne peut s'arrêter là. Son lamento se gonfle et s'am-

plifie jusqu'à s'étendre à tous les morts de la race guaraní, exprimant l'infinie douleur des survivants au souvenir de leur race décimée.

Un silence prolongé succède à la prière. Le *Pa'í* tire à grosses bouffées sur sa pipe, tandis que Doña Paula attise le feu de bois allumé au début de la cérémonie. La fumée sacrée de la pipe et du feu remplit l'*opuy* qui n'a d'autre ouverture sur l'extérieur que la porte d'entrée, basse et étroite. Tout à coup, le *Pa'í* sort de sa méditation et s'adresse à Marisa : « Demande à tes amis de prier dans leur langue, de parler à Dieu selon leur religion. » Celle-ci est stupéfaite, car jamais il n'a adressé pareille demande à des chrétiens, même pas à son ami l'évêque qui pourtant a souvent assisté à la prière guaraní. Le message transmis, l'aumônier des Français commence une série de brèves invocations, suivies chacune de l'antienne « Ô Seigneur notre Dieu, qu'il est grand ton nom par tout l'univers », chantée par tout le groupe. Chaque invocation est traduite en espagnol par Marisa, puis en guaraní par Susana. Visiblement ému, le *Pa'í* demande à ses visiteurs de reprendre le chant de la [101] veille. Ils chantent le « Notre Père » et terminent par l'Al-léluia de Taizé. Le *Pa'í* prend alors la parole. Faisant allusion à l'une des invocations de l'aumônier demandant à Dieu d'accorder la santé à toutes les personnes de la communauté guaraní, il dit : « Les Guaranís ne demandent jamais à Dieu de leur donner la santé, la santé est l'affaire de Dieu. S'il désire la donner, il la donne ; s'il désire l'ôter, il l'ôte. Le Guaraní ne demande rien pour lui ; il remercie Dieu, quoique celui-ci décide ou fasse. » Puis, reprenant le thème d'une des prières traditionnelles, il énumère les bienfaits que Ñande Rú - « Notre Père, l'Ultime, le Premier » - a octroyés au peuple guaraní.

De cette rencontre avec les Français, le *Pa'í* garde un souvenir vivant. Quand il en parle avec Marisa, il lui dit invariablement : « Tes amis, ceux-là qui savent prier. » C'est qu'il a le don de discerner la qualité de la foi qui anime les gens, à quelque religion qu'ils appartiennent. Il sait distinguer les personnes qui prient par habitude ou obligation, « poussées du dehors » selon son expression, de celles qui prient par besoin, parce qu'elles éprouvent la nécessité intérieure d'entrer en contact avec Dieu. Il ne supporte guère les premières, mais se sent proche des secondes. C'est là le secret de son amitié pour l'évêque et de son affection pour Marisa. Par ses contacts obligés avec la Soeur

Gemmea et ses émissaires, il a perçu l'hostilité de certaines religieuses à l'égard de l'évêque et surtout de Marisa. A celle-ci, qui n'a pourtant jamais abordé le sujet avec lui, il dira plus d'une fois : « Toi, pour être avec Dieu et pour prier, tu n'as pas besoin de porter l'habit comme les sœurs, ni d'entrer dans une église. Toi tu pries Dieu dans ton cœur et nous, les Guaranís, nous voyons ce qu'il y a dans ton cœur. »

UN RÊVE PRÉMONITOIRE

[Retour à la table des matières](#)

Une quinzaine de jours plus tard, les Français visitent le vieux Perutí, ainsi que l'emplacement, encore en friche, du nouveau village. Puis ils quittent Misiones décidés à [102] contribuer, dans la mesure de leurs moyens, au financement du projet guaraní. Le projet est sans doute coûteux, mais il n'est pas d'entreprise de ce genre qui ne le soit pas. L'évêque et Marisa le savent, pour qui les problèmes d'argent deviennent un sérieux motif de préoccupation : « Nous avons commencé sans le sou, diront-ils souvent, mais nous avons une confiance folle dans la Providence. » La Providence se manifeste, sous des visages divers, dès l'année 1980, avant même la visite des Français. Ce sont d'abord des bienfaiteurs allemands qui, en réponse à des lettres et des rapports de Mgr Kemerer, offrent des subventions suffisantes pour entreprendre la construction des deux écoles et de deux maisons à l'usage des institutrices. C'est ensuite le général Castelli, commandant de la 12^e brigade nouvellement établie à Misiones qui, d'une part fournit vêtements et matelas aux habitants des deux localités, d'autre part détache à Fracrán un jeune ingénieur hydraulique qui accomplissait son service militaire à Posadas : Gustavo Sanchez passera une année entière au village où, entre autres activités, il travaillera, avec les Indiens, à l'installation de l'eau potable.

Enfin, un jour, l'on voit arriver une déléguée de l'*Interamerican Foundation*, institution créée par le Sénat des États-Unis pour promouvoir et financer des projets de développement en Amérique latine. À Buenos Aires où elle était de passage, Carol M. a entendu parler de Fracrán et de Perutí et, de sa propre initiative, elle est venue voir ce

qui se fait réellement sur le terrain. Impressionnée par l'œuvre en gestation, elle propose à Marisa d'adresser à la Fondation une demande de subvention pour le financement du sous-programme de développement agricole et l'assure d'avance du succès de cette démarche. Comment ne pas saisir une telle occasion ? Pourtant les membres de la Fondation Cardenal J. Döpfner hésitent et ne se décident pas à entreprendre la démarche proposée. Marisa s'en expliquera par la suite : « Carol nous tombait du ciel, il est vrai. Mais lors de sa première visite, il nous a paru risqué de solliciter des fonds, car le règlement de sa Fondation exigeait des garanties que nous ne pouvions absolument pas donner au nom des [103] Indiens. Nous les connaissions depuis trop peu de temps pour être sûrs que leur désir de construire leurs villages et leur volonté de travailler se concrétiseraient comme nous le souhaitions. J'ai donc remercié Carol, en lui promettant de rester en contact avec elle et de m'adresser en temps opportun à sa Fondation. Cette incertitude sur l'avenir était pour moi personnellement, je l'avoue, un motif permanent d'inquiétude. »

C'est avec ce sentiment d'appréhension que, à la fin de janvier 1981, Marisa entreprend, en compagnie de l'évêque, une tournée en Allemagne fédérale et en France dans le but de collecter des fonds pour Fracrán et Perutí. La raison de son appréhension est double : non seulement, à ses yeux, le projet n'est encore qu'un pari, dont il est difficile de garantir le succès auprès des bailleurs de fonds, mais, dans sa province, ce pari est battu en brèche par des préjugés tenaces qu'elle craint de retrouver chez ses interlocuteurs européens. A Misiones, en effet, il ne manque pas de gens qui jugent le projet utopique, parce que, selon eux, les Indiens sont incapables de se prendre en charge et de fournir un effort soutenu. En Allemagne, la tournée se déroule sous des auspices incertains. Durant un mois, les deux voyageurs parcourent diverses institutions, où ils ne recueillent que des paroles d'encouragement et de vagues promesses. Au siège d'*Adveniat*, ils sont reçus avec une froideur glaciale et discutent dans le désert, jusqu'au moment où arrive une responsable qu'ils connaissaient déjà pour avoir traité avec elle par le passé. Contrairement à ses collègues, Elisabeth F. se montre vivement intéressée par le projet : elle promet de se rendre à Misiones en mars, de visiter Fracrán et Perutí et de voir sur place le type d'aide que sa Fondation peut assurer.

Mais c'est à *Misereor* que l'évêque et Marisa se heurtent à un mur de préjugés. Ils sont reçus par trois représentants de l'institution, dont l'un se montre particulièrement agressif. A peine ont-ils commencé à exposer les grandes lignes du projet qu'il les rabroue sans ménagement : il se dit étonné que l'évêque se soit embarqué dans une entreprise d'avance vouée à l'échec, car lui connaît fort bien les Indiens et sait [104] avec certitude qu'ils sont incapables de réaliser un tel programme. Son verdict est clair : le seul résultat auquel l'évêque aboutira au bout de dix ans, ce sera d'avoir à payer aux Indiens le whisky et les cigarettes. Conscient de la grossièreté de son collègue, l'un des deux autres représentants invite les visiteurs à déjeuner et, de retour au siège de *Misereor*, leur offre, pour toute subvention, deux affiches géantes dont l'une représente un Christ africain et l'autre une scène évangélique d'inspiration hindoue. Plus tard, ils connaîtront l'identité de l'homme qui les a si mal accueillis : un ancien prêtre réduit à l'état laïc qui, au temps où il exerçait son sacerdoce, avait travaillé auprès des Indiens du Paraguay et avait totalement échoué dans son entreprise. En attendant, déçus et fatigués, ils décident de prendre vingt-quatre heures de repos à Erlenbad, chez des religieuses que l'évêque avait connues au Honduras en 1937, à l'époque où il y résidait en qualité de secrétaire du nonce apostolique.

De la nuit passée à Erlenbad, Marisa garde le souvenir d'un sommeil agité et d'un rêve qui mérite d'être rapporté tel qu'elle me l'a raconté six ans plus tard. « Cette nuit-là, j'ai rêvé que nous retournions, toi et moi, à La Salpêtrière, où - tu t'en souviens - nous étions allés rendre visite à M. Bastide, quelques semaines avant sa mort ⁴⁸. Nous étions encore dans le couloir, hors de sa vue, quand je l'entendis m'appeler : "Entrez, entrez, Mademoiselle Soleil !" J'entre et lui demande : "Mais, Professeur, comment avez-vous su que j'étais dans le couloir et que je venais chez vous ?" Il me répond simplement : "Je savais que vous viendriez." Puis je regarde autour de moi et je vois Madame Bastide et sa fille, l'une dans un coin de la chambre, l'autre au pied du lit. Je vois également, dans le coin opposé, un psychiatre que j'avais connu au séminaire de M. Bastide. Je m'approche de celui-ci et lui dis : "Vous savez, Professeur, ce que vous m'avez appris m'a permis de mettre sur

⁴⁸ Roger Bastide est mort en avril 1974.

pied l'Institut Montoya. Mais, maintenant, il y a plus : je travaille avec des Indiens qui veulent se sédentariser, qui ne veulent plus être [105] exploités par les colons, qui ne veulent plus vivre de mendicité, qui veulent devenir comme nous tout en restant guaraní", et je lui parle avec enthousiasme de notre rencontre avec le *Pa'í*, de sa demande à l'évêque, du projet en cours.

« Tout à coup le psychiatre m'interrompt et se lance dans un discours véhément, reprenant à son compte tous les arguments hostiles aux Indiens que j'avais entendus au cours de ce mois passé en Allemagne. Il termine sa diatribe par les paroles de l'homme de *Misereor* : "Pour tout résultat, vous aurez à leur payer le whisky et les cigarettes." Désarçonnée, je me tourne vers M. Bastide en quête d'encouragement. Il me rassure aussitôt : "Non, non, Mademoiselle Soleil, ne l'écoutez pas. Poursuivez votre chemin, c'est vous qui êtes dans le vrai." Mais voilà que le psychiatre redouble de critiques et de sarcasmes. N'en pouvant plus, je me penche sur M. Bastide, me jette dans ses bras en sanglotant et l'entends me dire avec une extrême douceur : "N'ayez crainte, Mademoiselle Soleil, vous êtes dans la bonne voie, tout ce que vous entreprendrez va réussir." Là-dessus, je me réveille brusquement mais, fourbue, je retombe aussitôt dans un demi-sommeil et je rêve à nouveau. Je vois Luis Martinez et son fils Ceferino qui s'avancent vers moi avec un sourire radieux : "Quelle chance, me dit Luis, vous voici enfin de retour ! Je voulais vous dire que nous sommes déjà tels que nous devrions être." Je regarde Ceferino et le vois qui tient des deux mains, en un geste d'offrande, un couvercle de panier renversé, débordant de fruits. Je me réveille si émue que, pendant quelques instants, je ne réalise pas où je suis. Je me lève, j'ouvre la fenêtre, je vois une immense étendue de neige et me souviens que je suis dans un couvent à Erlenbad. »

LE RÊVE RÉALISÉ

[Retour à la table des matières](#)

À Caritas, où ils se rendent le jour même, les deux voyageurs trouvent un accueil chaleureux. Le fonctionnaire qui les reçoit se montre d'emblée concerné par le projet de développement intégré des deux villages indiens. Il dit partager [106] pleinement le jugement de ses interlocuteurs : les divers sous-programmes constitutifs du projet sont étroitement solidaires les uns des autres et doivent être réalisés parallèlement. Caritas, pour sa part, pourrait financer le sous-programme d'alimentation, à condition que la demande de subvention soit libellée dans le cadre d'un programme spécifique de l'institution, intitulé « l'aide en cas de catastrophe ». Il n'est pas difficile, conclut-il, de montrer que ces Indiens vivent dans des conditions catastrophiques et qu'il est urgent de les en sortir. Il s'absente un moment, revient avec une carte de l'Argentine et se fait indiquer l'emplacement de Fracrán et de Peruti. Puis il se sépare de ses visiteurs, en leur promettant de défendre leur cause auprès du Conseil d'Administration. La promesse ne sera pas vaine, car, quelques mois plus tard, Caritas s'engagera à financer le sous-programme d'alimentation pour une durée de trois ans renouvelable et qui sera effectivement renouvelée.

Après cette ultime visite en Allemagne, l'évêque décide de se rendre à Rome et Marisa en France, où elle rencontre un succès analogue. Des amis parisiens, Jacques Legrelle et son gendre Xavier Dupont, lui obtiennent un rendez-vous avec les hauts responsables du Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement (CCFD), qui manifestent immédiatement leur intérêt pour le projet et laissent entendre que leur organisation pourrait financer le sous-programme relatif à la santé. Un membre du Conseil, le Père Agostinho J., promet de se rendre prochainement sur les lieux pour étudier les besoins des deux villages dans ce domaine. De son séjour à Paris, Marisa garde aussi le souvenir d'une causerie organisée par les mêmes amis parisiens à la paroisse Saint Ignace de la rue de Sèvres. Devant un public ouvert et généreux, sensible aux difficultés et aux misères du tiers monde, dé-

pourvu de préjugés et d'a priori idéologiques, elle se donne la satisfaction de parler en profondeur des problèmes éminemment complexes que pose la rencontre des cultures en cours à Fracrán et Perutí, des risques qu'elle comporte pour la population indienne concernée et du défi [107] pédagogique qu'elle constitue pour elle-même et ses collaborateurs.

Mais c'est à Posadas que le rêve d'Erlenbad rejoint Marisa. Arrivée à Buenos Aires un jeudi, elle apprend que le *Pa'í* Antonio Martinez et Don Cansio Benitez ont annoncé leur visite pour le surlendemain : ils viennent avec leurs délégations respectives pour planifier, avec elle et le conseiller agronome, le travail agricole de l'année nouvelle. Elle rentre à Posadas juste à temps pour les recevoir. C'est la première rencontre importante qui se tient à l'Institut Montoya avec les responsables indiens. Les échanges de points de vue durent toute la matinée et aboutissent à deux décisions majeures. Il faut défricher la plus grande étendue possible de terre fertile et la consacrer aux cultures annuelles, telles que le maïs, manioc, patate douce, petits pois, etc. On remettra à une étape ultérieure les cultures pérennes de la yerba maté et des agrumes. Il faut effectuer le travail collectivement, de manière à renforcer, entre les familles de chaque village, les liens de solidarité et de confiance mutuelle et à susciter ainsi, chez les individus, ce sentiment de sécurité qui leur a toujours manqué jusqu'ici ; on passera plus tard, progressivement, à l'exploitation des *chacras* familiales. Cette deuxième résolution s'impose d'emblée aux Indiens, du fait qu'aucun d'eux n'a osé entreprendre la plantation de l'hectare ou demi-hectare qu'il s'est attribué. Ils sont convaincus que, si, dans un premier moment, ils travaillent tous ensemble, chacun pourra, par la suite, recourir à l'aide des autres en cas de besoin.

La réunion terminée, un *asado* communautaire rassemble tous les présents dans le patio de l'Institut. Vers la fin du repas, Luis Martinez quitte sa place, s'approche de Marisa et lui dit qu'il veut lui parler. Elle se lève et l'entraîne dans un coin du patio. Luis, le visage épanoui, sort une photo de sa pochette, la lui met sous les yeux et lui dit : « Regarde comme mon fils Ceferino a grandi. » Marisa est frappée de stupeur, car la photo reproduit exactement la séquence finale du rêve d'Erlenbad : Ceferino, debout à côté de son père, tient des [108] deux

main un plateau d'osier rempli de fruits ; de plus les couleurs de son pantalon et de sa chemise sont celles mêmes qu'elle a vues en rêve. Profondément émue, elle garde les yeux rivés sur la photo sans prononcer un mot. « Je te l'offre », lui dit Luis et il ajoute : « Tu sais, nous sommes tous décidés à travailler d'arrache-pied pour l'avenir de nos enfants. Si nous écoutions la voix du sang, nous continuerions à errer dans la forêt et à nous déplacer d'un endroit à l'autre : c'est ce que nous commande notre sang guaraní. Mais, comme dit mon père, nous devons à présent penser à nos enfants et à nos petits-enfants. Eux ne survivraient pas en menant une telle vie. » En terminant le récit de cette scène, Marisa baisse la voix et dit dans un murmure à peine audible : « Ce que je n'ai jamais dit à personne, car personne ne l'aurait compris, c'est que, en écoutant Luis, j'avais le sentiment que M. Bastide était là présent entre nous deux. »

L'INAUGURATION DE PERUTÍ

[Retour à la table des matières](#)

Les aides promises avant et pendant la tournée européenne se matérialisent au cours de cette année 1981. Entre mars et avril, Fracrán et Perutí reçoivent successivement les visites d'Elizabeth F., déléguée d'*Adveniat*, d'Agostinho J., membre du CCFD, et de Carol M., représentante de la *Interamerican Foundation*. Chacun de ces émissaires prend la mesure des besoins auxquels son institution peut subvenir et précise à Marisa les démarches administratives à effectuer pour obtenir la subvention souhaitée. Les réponses arrivent quelques semaines plus tard, toutes positives. *Adveniat* financera l'achat du matériel didactique nécessaire aux écoles, aux ateliers de formation professionnelle et aux maisons de la culture en voie de construction ou à construire dans les deux villages. Le CCFD prendra à sa charge, jusqu'à concurrence de 360.000 FF, la construction et l'équipement complet des deux dispensaires ainsi que l'achat d'une camionnette à usages multiples. L'*Interamerican Foundation* accorde une subvention de 230.000 \$ répartie sur trois ans, [109] pour le financement d'un programme de développement agricole destiné à fournir emplois et ren-

trées à un minimum de soixante familles et d'un programme d'élevage de porcs et de poulets, susceptible non seulement d'assurer aux deux communautés une partie de leur consommation alimentaire, mais aussi de les introduire dans le circuit économique de la vente. Les premières tranches des subventions demandées sont versées au dernier trimestre de l'année en cours. Entre temps, à la suggestion de Marisa, les Indiens des deux villages décident de créer une coopérative d'artisanat. Chaque assemblée élit un responsable chargé de rassembler, une fois par mois, la vannerie produite par les membres de la communauté versés dans ce genre d'activité, de la déposer à l'Institut Montoya avec une liste des prix correspondants aux diverses catégories d'objets fabriqués, de percevoir le montant global auprès de la Fondation Cardenal J. Döpfner, de le distribuer aux artisans concernés au prorata du volume de leur production, et de laisser à la Fondation le soin de récupérer l'argent avancé en vendant ces produits à Posadas et à Buenos Aires.

Au moment où se succèdent les visites des divers délégués, à Perutí la fièvre de la construction et de l'aménagement est à son comble et tous se préparent à la prochaine inauguration du village comme à une fête. Cette ardeur au travail impressionne les visiteurs qui le disent, avec admiration, à l'évêque et à Marisa, en louant les autres qualités qu'ils croient avoir discernées chez les Indiens des deux localités : leur esprit de solidarité, leur sens de l'initiative et de la responsabilité, leur confiance dans les Blancs qui collaborent avec eux. Mais ces impressions ne correspondent pas tout à fait à la réalité et Marisa le sait, qui a deviné depuis longtemps la fragilité latente du groupe de Perutí. Si les vertus énumérées par les visiteurs sont certaines à Fracrán, dont la communauté est ethniquement homogène et moralement conservée, elles le sont beaucoup moins à Perutí, dont la population à tous égards revient de loin. La différence de mentalité entre les deux groupes s'était manifestée, une fois de plus, de manière éclatante, à la veille du transfert de la [110] population de l'ancienne localité au village en construction. Tandis qu'à Fracrán, la communauté disposait d'un chef religieux incontesté et acceptait son fils comme chef civil « naturel », à Perutí l'élection d'un cacique avait failli disloquer la communauté. En effet, avant de tourner la page du passé et d'aborder un nouveau style d'existence qui supposait un minimum d'organisation, la

population avait décidé de se donner un chef. Le jour venu, Salvador Benitez, à la surprise générale, se présente devant l'assemblée en tenue traditionnelle d'apparat et plaide éloquemment en faveur de sa candidature. L'assemblée, qui n'ignore pas les qualités de l'homme, craint son caractère autoritaire. Elle lui préfère le doyen d'âge, Cansio Benitez qui, après les protestations de circonstance, accepte cette marque de confiance. Désarçonné, humilié, meurtri, Salvador refuse de se joindre à la communauté et décide de rester sur place avec sa famille et ses amis. Il ne faudra pas moins que toute la force de persuasion et toute la diplomatie de Marisa pour l'amener à changer d'avis.

À Perutí, la persévérance, la solidarité, la confiance, dont les visiteurs ont perçu des signes, sont en réalité des vertus à réapprendre. Elles ne s'afferrniront que progressivement, au fil des mois et des années, comme l'atteste ce témoignage de Gerardo Schwarz, recueilli en janvier 1987 : « J'ai passé tout l'été 1981 avec eux, sur le terrain, pendant que l'évêque et Marisa étaient en Europe. Au début ils s'adaptaient mal à l'idée de devoir se fixer une fois pour toutes dans un village organisé. Il y a eu beaucoup d'allers et de retours. Des familles disparaissaient sans crier gare, dont la plupart cependant revenaient après une période d'errance. Peu à peu elles prenaient goût au nouveau style d'existence et maintenant elles sont tout à fait intégrées à la communauté. D'autre part, de temps en temps, le doute rongait certains individus : ils se demandaient quel intérêt nous recherchions, quelle contre-partie nous allions exiger d'eux. Il leur a fallu beaucoup de temps pour comprendre que notre appui était absolument gratuit ; maintenant c'est chose acquise. »

[111]

Carte 5. Village aborigène Perutí

[Retour à la table des matières](#)

Fig. 5

Miguel Stefanuk

[112]

Carte 6. Perutí : localisation dans la province[Retour à la table des matières](#)

Fig. 6

Miguel Stefañuk

[113]

Carte 7. Perutí : localisation dans le département

[Retour à la table des matières](#)

[114]

« Il y avait plus grave que cela. Moi, je passais toute la semaine, c'est-à-dire du lundi au vendredi, avec eux et, durant ce temps, ils étaient parfaitement sobres et travaillaient d'arrache-pied. Mais le samedi, je rentrais chez moi et c'est alors qu'éclataient les désordres, c'est-à-dire la soûlographie et les bagarres. Il y avait des conflits de famille : par exemple, le samedi soir, Mario Nuñez voulait inviter des gens du dehors et Salvador Benitez s'y opposait : ils en venaient aux mains ou presque. Mario vivait alors à l'endroit où se trouve aujourd'hui le dispensaire ; nous l'avons éloigné, il s'est installé à l'entrée du village, là où il vit actuellement. Il y avait des altercations individuelles : un jour Ezequiel Nuñez, saoul à mort, s'est battu avec son frère Cornelio et l'a blessé à coups de poignard ; l'alcool le rendait fou furieux. Alertée par les Indiens eux-mêmes, la police m'a immédiatement averti. Nous avons transporté le blessé à l'hôpital et Ezequiel a passé quelque temps en prison. Au bout de deux mois, il a demandé à être réintégré à Perutí. -Devant l'assemblée réunie, Don Cansio s'est porté garant de lui et c'est un fait que, depuis ce jour-là, il s'est beaucoup assagi de ce côté-là. Parfois les conflits se terminaient à coups de machette. La police me téléphonait : "Don Gerardo, venez voir ce qui se passe chez vos Indiens !" J'accourais aussitôt. Malgré tout cela, j'avais confiance en eux. Je me disais : "Ils ont choisi de changer de vie, de se construire un village, de travailler pour eux-mêmes, de former une véritable communauté. Ils travaillent avec enthousiasme, ils sont pleins d'espoir, ils arriveront. C'est cela qui importe". »

Samedi 13 juin 1981. Les voitures officielles du général Juan Manuel Bayón, gouverneur de la Province, et de ses ministres stationnent au bord de la route nationale N° 12, à la hauteur de l'ancien Perutí, où la végétation a déjà repris ses droits et recouvre toute trace du village détruit par le feu. Les autorités sont accueillies par Mgr Kemerer et Marisa, flanqués d'une délégation d'Indiens. Sont également présents le procureur général des Pères Salésiens, les délégués du Conseil de l'Institut Montoya, ainsi que des représentants de la presse, de la

radio et de la télévision. Au gouverneur [115] et à ses ministres, l'évêque fait un bref historique de la rencontre avec les Indiens de Perutí, décrivant la situation dégradante dans laquelle ils se trouvaient, tassés depuis cinq ans dans ce coin de forêt en bordure de la route, exploités de diverses manières par les colons et les touristes, en proie à la dénutrition et aux maladies endémiques. Il rappelle l'origine du projet, à savoir le désir exprimé par les Indiens de posséder une terre qu'ils puissent exploiter à leur profit, de vivre dans les habitations décentes au sein d'un village organisé, d'assurer à leurs enfants une éducation bilingue susceptible de les intégrer à la société tout en sauvegardant leurs traditions, de gérer leurs affaires en toute liberté à l'instar des autres citoyens argentins. Après ce prélude, les invités sont priés de rejoindre leurs voitures pour parcourir les trois kilomètres qui les séparent du village. Pendant ce temps, à Perutí, la population est en liesse. La veille, une importante délégation est arrivée de Fracrán avec le *Pa'í* Antonio. C'était la première fois que le *Pa'í* et ses gens revoyaient les familles de Cansio Benitez, Salvador Benitez et Cirilo Ramos qui, une trentaine d'années plus tôt, les avaient accueillis à leur arrivée du Paraguay et avec qui ils avaient vécu un temps. Toute la communauté a fêté ces retrouvailles et c'est dans l'allégresse qu'à présent elle attend la rencontre avec le gouverneur de la Province.

La caravane est accueillie par toute la population, massée autour de Don Cansio Benitez et de son épouse, Francisca Rodriguez, du *Pa'í* Antonio Martinez et de son épouse, Paula Mendoza. Hôtes et invités se dirigent aussitôt vers la place du village pour assister au lever des couleurs et chanter l'hymne national, accompagnés par la fanfare de la gendarmerie locale. La cérémonie terminée, un Indien proclame les noms des fondateurs de Perutí, c'est-à-dire de tous les pères de famille qui ont contribué à l'édification du village. Ensuite, le procureur général des Salésiens renouvelle solennellement la promesse de léguer aux habitants de Peruti les 500 hectares de terre dont l'Ordre est titulaire. Enfin, l'évêque souligne l'éminente portée humaine de l'expérience inaugurée dans ce village. Les élèves de l'école exécutent [116] quelques chansons en espagnol et en guaraní, puis, en guise de cadeaux, remettent des articles artisanaux au gouverneur et à son épouse, aux ministres, présents, au procureur des Salésiens et enfin à Gerardo Schwarz, longuement ovationné par la population. Ces rites préalables

accomplis, les autorités sont invitées à visiter le village. À leur surprise, ce sont les Indiens qui leur servent de guides et leur expliquent en détail le projet de développement qu'ils ont élaboré avec l'aide de l'évêque, de Marisa, des institutrices et des conseillers techniques. Ils leur montrent les réalisations déjà effectuées - les maisons familiales, les *chacras* y attenantes, les locaux de l'école, la maison des institutrices, le salon communautaire, le potager scolaire, l'atelier de couture, la coopérative d'artisanat, la coopérative de consommation - et leur indiquent l'emplacement des constructions à entreprendre - l'atelier de menuiserie, le dispensaire, le silo, le poulailler, la porcherie, l'échaudoir et l'abattoir. La visite terminée, tout le monde se retrouve pour le déjeuner sur la place du village, où sont dressées des tables de bois ajustées les unes aux autres en forme de rectangle.

Au cours de la matinée, Marisa s'est rendu compte de l'incrédulité des ministres devant les efforts fournis par les élèves de l'école. A tour de rôle, ils ont posé la même question : « Ce sont vraiment les petits Indiens qui tiennent leurs cahiers ? Les institutrices n'y mettent-elles pas la main ? » Il leur est difficile d'admettre que les Indiens sont capables de progresser. Décidément, les préjugés raciaux sont tenaces ! Une seconde fausse note vient brouiller un instant l'harmonie de cette journée. Avant de prendre congé de ses hôtes, le gouverneur prononce un discours d'adieux aussi étrange qu'ambigu. Après avoir remercié les Indiens de leur accueil chaleureux et les avoir félicités pour le travail accompli, il change brusquement de ton et affirme, avec une pointe d'irritation mal contenue, que Perutí est sans doute un succès, mais que lui aussi projette la construction d'un village semblable, à Chapá près de Capioví, pour y loger un autre groupe d'aborigènes. C'était donner à entendre à l'évêque que le gouvernement ne serait pas en reste par rapport [117] à une institution privée. L'allusion n'échappe pas à Luis Martinez qui prend la parole et dit au gouverneur combien les Guaranís de Fracrán et de Perutí sont heureux de savoir que d'autres compatriotes auront la même chance qu'eux et combien ils souhaitent qu'ils sachent la mériter ; car, ajoutet-il, le secret de Perutí et de Fracrán ne réside pas dans la construction des maisons, mais dans l'effort soutenu que les deux communautés fournissent dans tous les domaines de la vie quotidienne. De ces deux fausses notes - la question désobligeante des ministres, les paroles ambiguës du gouver-

neur - Marisa ne saisira la portée que bien plus tard, lorsque la campagne contre Fracrán et Perutí, encore souterraine, se sera manifestée au grand jour. En attendant, la journée se termine dans l'euphorie générale. Les invités quittent le village les uns après les autres. Les derniers à partir sont les habitants de Fracrán, à qui Gerardo Schwarz a donné rendez-vous pour la reconstruction de leur village.

L'INAUGURATION DE FRACRAN

[Retour à la table des matières](#)

Les habitants de Fracrán sont rentrés chez eux la joie au coeur : leur tour est enfin venu de reconstruire leur village. Ils avaient sans doute admis que la priorité fût donnée aux gens de Perutí, bien plus démunis qu'eux au départ, mais il leur était maintes fois arrivé de manifester leur impatience, comme l'attestent les témoignages recueillis par les institutrices. C'est Lorenzo Velasquez, beau-frère de Luis Martinez, qui se plaint constamment : « Je veux vivre dans une maison plus solide que ce *rancho* de branchages et de feuilles de *pindó* ; quand il pleut, l'eau nous tombe dessus de toutes parts et les enfants, trempés, tombent malades. » C'est Ciríaco Ramirez qui se fait pressant : « Je ne supporte plus de vivre dans cette case inconmode. On ne peut y entrer que plié en deux et, une fois dedans, on est obligé de rester assis ou couché. C'est pénible, très pénible. Vous devez nous aider à améliorer nos habitations. » Et Susana commente : « La plupart des hommes tiennent le même langage. C'est que, [118] pour 132 personnes, il y a en tout huit cabanes de bois bien précaires et six cases de branchages et de feuilles de *pindó* encore plus misérables, s'il se peut. Certaines de ces habitations abritent deux ou trois familles. Ainsi par exemple, dans la cabane d'Ignacio Escobar, qui mesure 4m x 3m, avec une cuisine attenante de 3m x 3m, cohabitent trois familles de 22 personnes. Il y a quelque temps, Ciríaco Ramirez, Lorenzo Velasquez, Luis Duarte et quelques autres sont allés couper du bois pour améliorer ou renforcer leurs cases. Mais tout cela demeure très précaire. » Or tout cela va changer avec l'arrivée de Gerardo Schwarz et de la famille Christ, qui ont laissé aux habitants de Perutí, devenus experts en la

matière, la direction et l'exécution des travaux qui restent à effectuer dans leur village. La venue de Gerardo à Fracrán coïncide, à peu de choses près, avec le départ de Susana Testa pour Perutí, l'école de Fracrán restant à la charge d'Alicia Díaz, assistée d'une nouvelle recrue. C'est parce qu'elle a admirablement réussi auprès des élèves et des familles de Fracrán que Susana est transférée à Perutí, qui jusqu'ici n'a guère eu de chance avec ses institutrices. Son départ est l'occasion d'une fête d'adieux émouvante, ponctuée par divers témoignages de reconnaissance et par un refrain nostalgique chanté par les enfants : *Adios con el corazón*.

« À Fracrán, se souvient Gerardo Schwarz, l'entreprise a été plus difficile qu'à Perutí pour diverses raisons. D'abord la distance : Fracrán est à 150 kms de Puerto Rico où j'habite et à 270 kms de Posadas. Ensuite la route, dont la partie non asphaltée était à l'époque de 32 kms et non de 18 comme aujourd'hui. Enfin la propriété elle-même, dont le terrain est accidenté et pierreux, contrairement à celui de Perutí. Mais malgré la distance et l'état de la route, je ne crois pas avoir laissé s'écouler une semaine sans passer deux ou trois jours à Fracrán, quand je n'y restais pas toute la semaine. Souvent Marisa m'accompagnait : elle venait de Posadas ou d'Apóstoles, nous nous rencontrions à la station-service de Garhuapé où elle laissait sa voiture et je l'embarquais à bord de ma camionnette. Pour en venir aux travaux de construction, les Indiens se sont mis à la tâche avec beaucoup

[119]

Carte 8. Village aborigène Fracrán

[Retour à la table des matières](#)

Fig. 8

[120]

Carte 9. Fracrán : localisation dans la province[Retour à la table des matières](#)

Fig. 9

Miguel Stefañuk

[121]

Carte 10. Fracran : localisation dans le département

[Retour à la table des matières](#)

[122]

d'enthousiasme et ont vite appris le métier. Nous avons emprunté aux municipalités voisines de San Vicente et de San Pedro les engins nécessaires pour le défrichage du terrain et l'ouverture des chemins. Comme à Perutí, Marisa a voulu que chaque famille choisisse l'emplacement de sa maison et de sa *chacra*, qu'elle choisisse aussi ses voisins immédiats. À Perutí, le village s'était construit de part et d'autre de l'école, elle-même flanquée de la maison des institutrices et de la salle polyvalente baptisée, suivant les circonstances, « maison de la culture » ou « salon communautaire » ; à Fracrán, nous avons structuré le village autour de l'*opuy*, la maison de la prière qui est en même temps l'habitation du *Pa'í*. Mais à l'*opuy* nous n'avons évidemment pas touché. » C'est que l'architecture de l'*opuy* obéit à un modèle traditionnel strict. Les pieux fichés en terre pour lui servir d'infrastructure sont reliés les uns aux autres par un entrelacs serré de branches d'arbres sauvages nouées aux points d'intersection par des fibres de *gwembé* et recouvertes d'un épais enduit de boue séchée, tandis que le toit n'est rien d'autre qu'un tissu compact de *tacupú* doublé d'une couche de paille. Construction fragile s'il en fut, restaurée ou reconstruite tous les ans, mais conforme aux normes de la religion guaraní : aucun clou ne vient y « blesser » la matière première, produit de la nature.

Si l'*opuy* domine le versant où s'implantent progressivement les maisons et les *chacras* familiales, l'école, entourée de la maison des institutrices, du salon communautaire et du dispensaire, occupe le versant opposé et constitue ainsi le second pôle d'attraction du village. C'est au *Pa'í* que tous les habitants se sentent redevables de la renaissance du village qui s'opère sous leurs yeux. Doña Paula et Angela expliquent à qui veut l'entendre que tout ce qui est en train de se construire - l'école, le dispensaire, la menuiserie, la boulangerie, l'atelier de couture, etc. - a été obtenu par la prière du *Pa'í*. Et chaque soir, hommes, femmes et enfants, tous sans exception, participent avec ferveur à la prière du chef religieux, à laquelle ils attribuent les bienfaits dont ils sont comblés. « C'était merveille, témoigne Marisa, de voir [123] la force de conviction qui animait l'action de grâces du *Pa'í*

et la foi avec laquelle les gens adhéraient à son oraison ou écoutaient ses exhortations. » Enfin lorsque, en mai, l'assemblée se réunit pour organiser la cérémonie de l'inauguration, le *Pa'í* adresse une requête à l'évêque : que, pour ce grand jour, on ramène à Fracrán « le coeur de celui qui fut l'ami des Guaranís », parce que, explique-t-il, « c'est grâce à ce coeur que nous nous sommes rencontrés et grâce à lui que tout a été fait. » L'évêque s'engage à effectuer les démarches nécessaires auprès des Jésuites d'Asunción pour le transfert de la relique et l'inauguration est fixée au samedi 26 juin 1982.

Depuis le 15 juin, les préparatifs de l'inauguration battent leur plein. Fracrán est le théâtre d'une activité intense et incessante. Aux côtés des Indiens, les Christ père et fils, Gerardo Schwarz, Marisa et les institutrices s'activent sans compter, chacun dans son domaine. Quatre jours avant la date fatidique, la pluie commence à tomber sur la région, une de ces pluies fines qui semblent ne jamais devoir prendre fin. Schwarz contracte une grippe violente qui laisse croire à une congestion pulmonaire, mais il refuse de se reposer et se soigne à coups d'injections. Le 25 juin, le découragement s'empare de la population : la pluie n'a pas arrêté depuis trois jours et la piste, toute trempée, est difficilement praticable ; l'inauguration risque fort d'être annulée. Dans la nuit, la pluie cesse enfin, mais c'est trop tard, car le 26 juin à 9 heures du matin, un émissaire de la police de San Pedro arrive à bord de sa camionnette, porteur d'un message : les autorités ne viendront pas, à cause de l'état de la route.

Marisa fait fi de ce message ; elle réunit immédiatement les pères de famille et les institutrices ; elle leur demande instamment de poursuivre leur travail et de tout mettre au point pour la fête- « L'inauguration, affirme-t-elle, aura certainement lieu. Depuis qu'il est évêque, Monseigneur n'a jamais dérogé au calendrier de ses visites pastorales à cause des conditions atmosphériques. Il s'est toujours rendu où il voulait par n'importe quel temps, même quand la route était [124] dangereuse. Ce n'est pas maintenant qu'il va faire exception. Je suis sûre qu'il viendra et qu'il entraînera le gouverneur à sa suite. » Entre 9h. et 11h., sceptiques, les institutrices se livrent à une ultime répétition avec les élèves et les pères de famille préparent le repas communautaire. À 11 h. 10, les cris de joie fusent de toutes parts : la caravane -

une longue file de voitures et de camionnettes - vient de faire son apparition. Tout Fracarán, hormis le *Pa'í* et sa famille, se réunit immédiatement devant la maison de Luis Martinez, à l'entrée du village. La caravane s'engage dans le chemin qui relie la route à la localité, les voitures s'arrêtent et les visiteurs débarquent : l'évêque chargé du reliquaire, le gouverneur accompagné de quelques ministres, le général Castelli venu de Buenos Aires, le maire de San Pedro, deux professeurs de l'Institut Montoya, une délégation de Perutí et Maria Rojas qui, arrivée la veille à quelques kilomètres de Fracarán, a patiné, s'est embourbée et a dû passer la nuit à bord de sa voiture.

Le *Pa'í* a fixé le protocole à sa manière. À la première rencontre avec l'évêque, pour accueillir la relique, il avait attendu la caravane au bord de la route. À cette rencontre avec le gouverneur, malgré la présence de l'évêque et du reliquaire, il a décidé de se faire attendre. Pendant que les visiteurs et les habitants échangent les salutations de circonstances, il fait dire à son petit-fils Ceferino, âgé de quatorze ans, d'aller le chercher en tracteur. L'attente se prolonge jusqu'au moment où l'on voit le tracteur, muni d'une remorque, dévaler la pente à une vitesse inquiétante et se diriger comme une flèche vers le lieu de rassemblement. Les gens s'écartent devant Ceferino, qui freine brutalement juste aux pieds du gouverneur. Cette entrée en scène spectaculaire enchante les Indiens. De la remorque descendent tous les membres de la famille directement liés à l'*opuy* : Doña Paula, Angela et son mari Rufino, Alicia et son mari Antonio ⁴⁹, puis le *Pa'í* en tenue de cérémonie guaraníe : molletières couvrant [125] toute la longueur des jambes, pagne tombant au ras des genoux, chemise grande ouverte sur le torse nu et bandeau de tissu enserrant les tempes. Dans l'ordre il salue l'évêque, le gouverneur et le général Castelli, puis il prend livraison du reliquaire et s'achemine vers le salon communautaire, précédé des enfants de l'école et suivi des invités d'honneur ainsi que de la population.

La marche est lente et difficile, car la pente, couverte de boue, est glissante. À mi-chemin, le silence qui règne sur la procession est tout à coup rompu par une voix incongrue et une cascade de rires étouffés.

⁴⁹ Antonio est le premier mari d'Alicia. Il sera question plus loin de son second mari Elvio.

C'est Ciríaco qui, sorti de derrière un arbre avec un immense *gwembé* sur les bras, s'est approché de la procession et s'est écrié : « Eh, Marisa, et ce *gwembé* qu'est-ce que j'en fais ? » Avec force gestes, Marisa lui fait signe de se taire et lui dit à voix basse de le planter devant le dispensaire, chose qu'il était censé faire une semaine avant l'arrivée des invités. Le silence se rétablit peu à peu et la procession arrive à la porte du salon communautaire où doit avoir lieu la cérémonie d'accueil. Le reliquaire est posé sur un escabeau orné à cet effet. De part et d'autre de cet autel de fortune, prennent place, face à face, d'une part l'évêque et les autorités civiles, de l'autre le *Pa'í* et sa famille. La population se range au fond de la salle, laissant la voie libre au groupe d'élèves qui accompagne le porte-drapeau, Teodoro, petit-fils du *Pa'í*. Tout le monde se lève pour chanter l'hymne national, puis on s'assied pour écouter les discours, que Susana, venue de Perutí avec la délégation, traduit d'une langue à l'autre et qu'une enseignante de l'Institut, blottie dans un coin, enregistre discrètement.

LE PA'Í ET LE GOUVERNEUR

[Retour à la table des matières](#)

Le *Pa'í* s'adresse directement à sa communauté : « Rendons grâce à Notre Père le Premier, qui nous donne aujourd'hui la joie de recevoir le gouverneur, l'évêque et les autorités. Ils ne viennent pas seulement pour regarder nos belles maisons, ils viennent parce qu'ils savent que nous [126] avons un cœur pur et une conduite droite, ils savent que notre cœur pense et sent comme ce cœur qui est ici, celui de l'ami des Guaranís. Ce cœur, qui est revenu parmi nous, savait distinguer le bien et le mal. Il avait à affronter beaucoup de difficultés, mais il ne se mettait pas en colère, il était patient. Il comprenait que certaines personnes agissent bien, avec un cœur sain et propre et que d'autres agissent mal, en ne tenant compte de rien. Un véritable chef doit savoir guider les uns et les autres. Cela est difficile. Moi, parfois, je me sens fatigué, j'ai envie de m'en aller très loin, mais je prie et alors je me rends compte que je commettrais une faute si je m'en allais. Je suis patient. Je parle aux hommes, je les encourage à travailler la ter-

re, à la cultiver, pour que leurs enfants n'aient plus jamais faim. C'est là ma responsabilité aujourd'hui. Dès qu'un enfant est sur le point de naître, son père, sa mère et moi, nous devons prévoir comment le nourrir, avec quoi le nourrir. Nos enfants et nos petits-enfants ne peuvent plus se nourrir seulement de ce que leur offre la forêt, comme nous le faisons nous-mêmes et, avant nous, nos ancêtres. A présent, je suis content, parce que, grâce à l'appui de tous, nous pouvons travailler et nourrir nos enfants.

« À vous, pères de famille, je ne me lasse pas de dire : Faites comme le Soleil qui se lève chaque jour au même endroit, donne à tous la lumière et le courage pour travailler. Il parcourt toujours le même chemin jusqu'à disparaître à nos yeux. De la même manière, vous devez suivre un même chemin, donner lumière et courage, penser, à chaque réveil, comment guider vos enfants pour que, durant la journée, ils fassent ce qui est bien et pour qu'un jour ils deviennent des hommes de travail, de bons cultivateurs, appréciés de tous. Cette visite des autorités est pour nous un honneur. Nous devons veiller davantage à notre conduite pour ne pas salir la confiance que ces *karaí* ont mise en nous. - Ma plus grande joie est d'avoir une école. J'y viens chaque fois que je peux. J'appuie de tout cœur le travail de mes institutrices. J'apprécie leur travail. Pour ma part, je ne sais rien de tout cela, mais je veux que mes petits-enfants s'instruisent, qu'ils [127] apprennent à lire, à écrire et à calculer, pour savoir se comporter avec les autres, sans jamais oublier qu'ils sont des Guaranís, sans jamais avoir honte d'être des Guaranís. Je sais, parce que Tupá me l'a fait savoir, que, grâce à cette école, mes petits-enfants apprendront la "sagesse du papier", si nécessaire pour la vie aujourd'hui. Grâce à la prière que tous les jours nous adressons à Tupá, nous avons obtenu l'aide des *karai* qui permet à nos hommes et à nos femmes de travailler, à nos petits-enfants d'apprendre. »

Le gouverneur commence par féliciter ses hôtes de cette importante conquête que représente le fait, pour chaque famille, de posséder désormais une maison et une *chacra*. La *chacra*, c'est le travail, dont il souligne la nécessité et la valeur, insistant sur la continuité et la persévérance dans l'effort. C'est grâce au travail, conclut-il, que l'on peut vivre honnêtement. La maison, c'est la famille, dont la seule

base solide - les Guaranís doivent s'en convaincre - est le mariage monogamique et la fidélité conjugale. Le gouverneur donne l'exemple de son propre foyer : il a une seule femme et, avec elle, il lit la Bible tous les soirs. Le discours du gouverneur est censé clore la cérémonie, mais le *Pa'í* s'approche de lui comme pour lui parler confidentiellement et le voilà parti pour une nouvelle péroration : « J'ai écouté avec attention ce que vous venez de dire et vous avez raison : la perfection pour un homme, c'est de vivre avec une seule femme toute sa vie. Vous voyez cette femme à mes côtés ? C'est Paula, mon épouse. Cela fait cinquante ans qu'elle marche à mes côtés. Depuis que j'ai commencé à marcher avec elle, il n'y a plus, pour moi, des jours de soleil et des jours de pluie ; avec elle, il fait tous les jours soleil. Mais, vous qui êtes une autorité, vous devez savoir comme moi que cela est très difficile et que peu d'hommes y réussissent. C'est pourquoi un chef, comme vous ou comme moi, doit être très prudent et ne pas désespérer les jeunes. Quand les jeunes ont des problèmes de ce côté là, je les conseille, je les accompagne, mais je ne les désespère pas, parce que avoir une seule femme ou un seul mari est chose très difficile et que peu de gens y arrivent. » Le *Pa'í* se tait un instant, puis [128] reprend : « Entre vous et moi, il y a une différence. Moi, je gouverne seulement par la parole ; c'est pourquoi je fais très attention à ce que je dis. Vous, vous commandez par votre signature. Vous, les Blancs, vous êtes les gens du papier, tandis que nous, les Guaranís, nous sommes des gens de la parole. Vous devez faire très attention à votre main, quand vous signez un papier, parce que, avec votre signature, vous pouvez faire beaucoup de bien, comme vous pouvez faire beaucoup de mal. » Un silence succède à ces paroles, jusqu'au moment où le gouverneur et les autres visiteurs sont invités à faire le tour du village.

À Fracrán comme à Perutí, ce sont les Indiens qui guident les visiteurs à travers le village, leur en montrent les installations et leur expliquent le fonctionnement des divers services communs qu'ils se sont donnés. Lorsque le groupe arrive devant le dispensaire, le gouverneur se tourne vers le *Pa'í* et lui demande : « À quoi sert ce dispensaire, puisque vous êtes vous-même guérisseur ? » « Je suis content d'avoir ce dispensaire, rétorque le *Pa'í*, parce que maintenant nous pouvons garder nos malades ici, les voir, les visiter, leur tenir compagnie. Le médecin les soignera avec mon aide, lui avec son savoir et moi avec le

mien. Je l'aiderai à contrôler la santé de tous les miens. Lui, le docteur, ma fille Anuncia, la sage-femme, et moi, nous sauverons beaucoup de vies. Mais lorsque Tupá dira que quelqu'un a fait son temps et qu'il doit quitter ce monde, alors nous le verrons mourir ici, chez nous, en présence de tous. » La visite du village terminée, une cérémonie a lieu devant l'*opuy* au cours de laquelle les hommes se livrent à la danse rituelle, tandis que les femmes exécutent, autour du gouverneur, une danse jamais vue jusqu'ici, s'approchant et s'écartant de lui par vagues successives. Le *Pa'í* offre un gouverneur le morceau couvert de plumes jaunes de la peau séchée d'un toucan, puis il l'invite, avec l'évêque, le général Castelli et Marisa, à entrer dans l'*opuy*, où il entonne ses oraisons, accompagné au *tacuapú* par Doña Paula et Angela. À cette cérémonie succède le repas communautaire, sur la place du village. À 15 heures, les autorités prennent congé. Mais la fête n'est [129] pas terminée : de 15h. à 23h. la communauté, rassemblée dans le salon, festoie, chante et danse, indifférente à la pluie torrentielle qui, vers 18h., s'abat sur le village.

Deux jours plus tard, Marisa et Gerardo quittent Fracrán comblés : « Maintenant, dit Marisa, il y a deux villages de plus sur la carte de Misiones, les deux premiers villages guaraníes. »

[130]

[131]

Retour au Paraná.
Chronique de deux villages guaraníes.

IV

Deux «colonies» guaraníes

[Retour à la table des matières](#)

En septembre 1985, Mgr. Kemerer me chargea de rédiger, en guise de bilan pour la Fondation Cardinal J. Döpfner, un rapport d'évaluation sur le développement de Fracrán et de Perutí. Le texte devait rendre compte de la situation sociale, économique et culturelle des deux groupes guaraníes, sans pour autant excéder les limites d'un article de revue. Pour ce faire, je décidai de revenir à Misiones à la fin de décembre et d'y passer la saison d'été, partageant mon temps entre les deux villages. Dès le début de janvier 1986, j'étais installé à Fracrán, prêt à mettre en forme les informations dont je disposais déjà et à les compléter sur le terrain. Au-delà des indices de développement et des données correspondantes, je voulais tenter de saisir la manière dont étaient vécues et senties par les Indiens les transformations diverses qui affectaient leur mode de vie, bien qu'ils en fussent eux-mêmes les agents principaux. C'était là dépasser les limites de la tâche qui m'était confiée et je le savais. Une idée, encore vague, germait dans mon esprit : celle de consigner dans un livre l'expérience fascinante de Fracrán et de Perutí, dont je savais qu'elle était menacée par les pré-

jugés indéracinables de diverses catégories de gens et l'hostilité ouverte de certaines autres. « Si, me disais-je, l'œuvre réalisée dans ces deux localités devait un jour s'écrouler sous les coups de boutoir des [132] idéologues et des envieux, il en resterait au moins une trace écrite, témoin de ce que peuvent édifier la compréhension et la confiance mutuelles entre gens de races, de cultures et de croyances différentes. » Et je me souvins de ce jugement que Gerardo Schwarz avait émis un jour devant un haut fonctionnaire du gouvernement provincial en visite à Perutí : « Ni l'argent du gouvernement, ni ses fonctionnaires, ni ses indigénistes ne réussiront jamais à réaliser quelque chose de semblable à ce que vous voyez ici. Il y faut une équipe exclusivement animée par l'esprit de service. » Ce livre, pensai-je alors, s'il venait à voir le jour, serait aussi un hommage à ces pédagogues et ces techniciens blancs qui avaient mis le meilleur d'eux-mêmes au service des deux communautés guaraníes.

Un incident allait bientôt donner force de décision à ce qui, chez moi, n'était encore qu'une idée. Un matin, je me promenais sur la route qui borde le village, lorsque je croisai un homme âgé, aux cheveux tirant sur le roux, au visage carré et à la silhouette trapue, accompagné d'un jeune garçon auquel je ne donnai guère plus de douze ans. Il me salua, me dit qu'il attendait l'autobus et, dans le but évident de me retenir, se hâta de se présenter : il s'appelait M.P., il était de père espagnol et de mère allemande, il avait soixante-treize ans et l'enfant qui l'accompagnait était son petit-fils, il vivait dans le voisinage où il gérait sa petite exploitation agricole. Sans me laisser le temps de me présenter à mon tour, il me demanda à brûle-pourpoint si je faisais partie de « ces Blancs qui travaillent avec les Indiens. » Je répondis que j'étais simplement en visite à Fracrán. Il voulut savoir si je connaissais « l'évêque qui patronne ce village. » Comme j'acquiesçai, il se lança aussitôt dans un réquisitoire violent, dont je m'efforçai de retenir la teneur et l'expression pour les noter le plus fidèlement possible dès mon retour à Fracrán : « Eh bien, puisque vous connaissez l'évêque Kemerer, dites lui qu'il se trompe du tout au tout, qu'il nage en pleine illusion, qu'il est en train de jeter son argent par les fenêtres. Les Indiens ne méritent pas tout cet effort. Ils ne progresseront jamais. Je les connais bien, va ! Ce qui leur plaît, c'est [133] de se soûler, de jouer au football et de faire la fête. Il faut les voir les sa-

medis! Ils se répandent sur la route complètement ivres, ils se querellent, ils se tapent dessus, ils se blessent à coups de couteau, puis ils vont se faire soigner en cachette. Seul le vieux ne boit pas, du moins je crois.» J'insinuai qu'il en était peut-être ainsi naguère, que les choses avaient bien changé depuis et que, s'il restait un ou deux marginaux qui commettaient encore de tels excès, ce n'était sûrement pas le cas de l'immense majorité des gens. Mon intervention eut le don de l'irriter. Le visage cramoisi, il répliqua en martelant ses mots : « Ces gens ne veulent pas travailler ; ils savent tout faire mais ils ne veulent rien faire. S'il était réaliste, l'évêque nommerait un contremaître blanc à la main de fer, qui les mènerait à la schlague : "Allez, ouste, au travail! Ici, je veux 100 ha. de maïs, là 50 ha. de haricots! Et gare, si le travail n'est pas fait !" Ah ! comme je voudrais pouvoir être présent dans quelques années, pour voir comment tout cela va s'écrouler ! Tant qu'on leur donnera, le village survivra. Mais après ? Ces gens sont incapables de penser, incapables de prévoir. Ils sont d'une ignorance crasse. Avant, j'échangeais des produits avec eux, maintenant ils me regardent de haut. Ils sont devenus orgueilleux. L'évêque est en train de couvrir des serpents et il ne s'en rend pas compte, des serpents venimeux, oui. Monsieur, vous me donnerez raison un jour. Ces Indiens sont des ivrognes, des voleurs, des fainéants, des animaux.»

Je ne fus pas tant surpris par la teneur de ce discours qui, somme toute, reproduisait des stéréotypes assez courants dans la société *misionera*, que par la violence du ton et la dose de ressentiment dont il était chargé. Je compris mieux les choses le lendemain, en apprenant que, avant la mise en marche du programme de développement, M.P. faisait travailler les Indiens dans sa plantation et qu'il avait été profondément frustré de ne plus disposer de cette main-d'œuvre à très bon marché. Le cas de M. P. n'avait certes rien d'exceptionnel. Dans la région de Fracrán comme dans celle de Perutí, le développement autonome des deux groupes guaranís suscitait aussi bien le dépit des colons aisés qui [134] avaient coutume d'exploiter ces Indiens et ne pouvaient plus le faire désormais, que l'envie des « petits » colons qui voyaient ces mêmes Indiens dotés d'infrastructures qu'eux mêmes ne possédaient pas et jouissant de conditions de vie supérieures aux leurs. Mais l'hostilité contre l'évêque et son équipe ne s'arrêtait pas là. Si les colons - riches ou pauvres - jugeaient les Indiens incapables

de tout progrès et vaine l'initiative de l'évêque, les anthropologues et les indigénistes constataient au contraire les progrès des Indiens, mais ils les jugeaient de mauvais aloi et accusaient les promoteurs du projet de développement d'attenter à la culture et à l'identité des Guaranís.

L'incident M.P. et les souvenirs qu'il déclencha me confirmèrent dans l'idée qu'il fallait à tout prix consigner ce qui se passait réellement à Fracrán et à Perutí, l'influence de cette expérience sur les autres communautés indiennes, ainsi que les débats et les polémiques qu'elle ne cessait de soulever. Mais, au bout de quelques jours, ces motivations chagrines perdirent de leur poids et je ne cédaï plus qu'au goût de la recherche et à la joie de la découverte. Sans doute étais-je en possession d'un certain volume d'informations et de témoignages que, par curiosité professionnelle, j'avais accumulés lors de mes précédents séjours, mais il restait beaucoup à faire sur les deux terrains. Cette perspective m'enchantait d'autant plus que les Indiens me connaissaient et m'acceptaient, qu'ils acceptaient aussi l'idée d'un livre qui ferait connaître leur entreprise. Le fait de ne pas savoir le guaraní ne me paraissait pas un obstacle majeur, étant donné les limites que j'assignais à mon projet ; étant donné aussi que la majorité des Indiens parlait l'espagnol et que les institutrices pouvaient éventuellement me servir d'interprètes. Durant deux ans, au long de séjours répétés dans l'un et l'autre villages alternativement, je pris systématiquement connaissance des diaires et des bilans concernant les divers secteurs d'activité, je conversai avec les responsables Guaranís, les institutrices et les conseillers blancs, j'écoutai les opinions et les témoignages des jeunes et des vieux, j'observai le déroulement de la vie quotidienne et, [135] pour certains domaines où seules les femmes étaient admises, je me fiaï à l'observation des institutrices, de Marisa et de Maria. Au fur et à mesure que je les recueillais, toutes les informations - qu'elles eussent trait au monde du travail, à l'organisation sociale ou à l'univers religieux - venaient se cristalliser, dans ma pensée, autour d'un thème central- celui de la rencontre entre la culture guaraníe et la culture argentine et des processus qui en découlent. Le phénomène de l'entrecroisement des cultures était, depuis toujours, le champ privilégié de mes recherches : j'avais déjà publié nombre d'ouvrages et d'articles sur les relations interethniques et les

problèmes d'acculturation. Or Fracrán et Perutí représentaient, dans ce domaine, un cas-limite particulièrement instructif, du fait qu'ils mettaient en présence deux mondes culturels extrêmement éloignés l'un de l'autre, avec cette détermination supplémentaire qu'il s'agissait, d'une part d'une culture ancestrale érodée et débilitée par les contacts anarchiques des Indiens avec les Blancs et les rapports de domination dont ils avaient pâti jusqu'en 1979, d'autre part d'une culture ibéro-américaine portant toutes les caractéristiques de la modernité, mais profondément affectée par les apports hétérogènes des quelque trente groupes ethniques d'origine européenne ou asiatique immigrés au cours de la première moitié du siècle et constituant la majorité écrasante de la population *misionera*.

DEVENIR UNE « COLONIE »

[Retour à la table des matières](#)

Mariano et Catalino, petits-fils du *Pa'í*, ont l'étoffe de véritables leaders et ils en ont conscience. Mais tandis que le premier est taciturne, le second s'épanche volontiers : « Maintenant, me dit-il, nous n'avons plus le droit de faire marche arrière. C'est pour nous l'occasion ou jamais de devenir une colonie ; si nous la perdons, nous ne serons plus rien. Nous sommes une douzaine de jeunes gens décidés à faire progresser ce village et à entraîner dans notre sillage [136] tous les autres, jeunes et moins jeunes. Fracrán doit devenir une colonie guaraní capable de rivaliser avec celles des Blancs. Il y a beaucoup à faire, dans tous les domaines, pour y parvenir, mais nous avons commencé et nous réussirons. » Mariano confirme les dires de son cousin : « Nos aînés nous suivront, ils n'ont pas le choix. Avant ils disaient que la terre était mauvaise ; certains voulaient même s'en aller et se mettre de nouveau au service des Blancs. Le projet de la Fondation leur a donné confiance. » À Perutí, Mártires et Ezequiel tiennent des propos analogues. Le premier est le plus lucide : « Quand je pense à la manière dont nous vivions avant, je me dis que nous avons beaucoup de chance. On nous traitait comme des mendiants : je vois encore les touristes lançant en l'air bonbons et biscuits et nos enfants se bousculant pour

les attraper au vol ou les ramasser. Oui nous avons de la chance. Et quand je pense à tant de familles guaraníes qui vivent encore dans l'abandon et la misère, je me dis qu'un jour nous devons les aider à s'en sortir comme on nous a aidés. Mais pour que notre village devienne une véritable colonie, il faut plus de solidarité entre nous et plus de continuité dans le travail. » Ezequiel est moins critique : « Les hommes sont emballés par leurs *chacras* familiales ; ils savent que cette terre est à nous et qu'il faut l'exploiter au mieux. Nos hommes et nos femmes savent que ce village est notre seul bien et que nous devons le faire progresser. Nous en parlons souvent dans nos assemblées. Je crois vraiment que tous travaillent avec enthousiasme. »

Quelle que soit leur appréciation sur la quantité de travail fournie ou à fournir par leur communauté, les Indiens savent que le destin de leur village est entre leurs mains et qu'ils sont capables de le conduire à bon port. Depuis 1984, en effet, Fracrán et Perutí disposent, dans les divers secteurs d'activités, d'un encadrement autochtone qualifié. A Fracrán, dont la population varie, suivant les saisons, entre 35 et 40 familles et atteint en moyenne un total de 180 personnes, il y a 12 agriculteurs spécialisés dans les cultures annuelles et les cultures pérennes ; à Perutí, qui compte de 45 à 50 familles, soit une moyenne de 200 personnes, il y a 15 [137] agriculteurs spécialisés. Ici et là, ces responsables ont à charge d'orienter et d'aider les autres chefs de ménage qui, comme eux, possèdent chacun une *chacra* familiale et participent aux activités communautaires. À Perutí, trois personnes sont expertes dans l'élevage des porcs et deux dans celui des poulets, tandis que Fracrán compte une personne compétente dans chacun des deux secteurs. En outre, chacun des deux villages dispose de deux techniciens responsables des engins motorisés - tracteur, camionnette, scie électrique ; de deux infirmiers capables de traiter les maladies courantes, d'appliquer les prescriptions du médecin, de reconnaître les maladies qui exigent hospitalisation et d'effectuer les démarches nécessaires à cet effet ; de trois menuisiers experts dans la fabrication de diverses catégories de meubles et dans les réparations de toute sorte ; de trois équipes de femmes - cuisinières, boulangères, couturières - qui initient à leurs métiers respectifs les autres mères de familles ; d'un petit groupe d'hommes responsables de la coopérative de consommation et de la commercialisation des produits, qu'il

s'agisse de ceux de l'agriculture, de l'élevage, de la menuiserie ou de l'artisanat. Il n'est pas de personnel qualifié qui, en cas de défaillance, ne puisse être remplacé, car, aussi bien à Fracrán qu'à Perutí, l'apprentissage des métiers et des responsabilités est constamment en cours, assuré par les Guaranís entre eux et, à l'occasion, par les pédagogues et les techniciens blancs.

Les responsables guaranís qui assurent le bon fonctionnement des deux villages jouissent de l'appui du personnel engagé par l'Institut Montoya. Le choix de ce personnel, voué à collaborer avec les Indiens et à les former, avait été, dès l'origine, la préoccupation primordiale de Marisa, car, selon ses propres termes, « de la qualité des personnes engagées dépendait en grande partie le succès de ce nouveau type de rencontre entre les Indiens et les Blancs et la chance d'un contact positif entre les deux cultures correspondantes. » C'est grâce au travail accompli par les équipes qui se sont succédé depuis 1979, que chaque village dispose de l'encadrement autochtone qualifié. Les pédagogues et les [138] techniciens qui travaillent avec les Guaranís sont de deux catégories. Jusqu'en 1988, douze personnes vivaient à plein temps avec les Indiens : soit, dans chacun des deux villages, quatre institutrices et un maître-menuisier, plus, à Fracrán, un ingénieur agronome et, à Perutí, une secrétaire administrative ; six personnes consacraient une ou deux matinées par semaine à la population : soit une jeune femme, professeur de chant, qui desservait alternativement les deux écoles, plus, à Fracrán, un médecin et une dentiste et, à Perutí, un médecin, une dentiste et un agronome. Depuis 1988, la configuration de l'encadrement blanc s'est légèrement modifiée, sans introduire pour autant un quelconque changement fonctionnel. Hormis quelques individus qui ne purent s'adapter au genre de vie qui leur était proposé ou qui n'avaient pas réussi à comprendre le sens et la portée de leur mission, tous se sont succédé au rythme normal de la durée de leur contrat, souvent renouvelé.

À première vue, l'observateur a le sentiment qu'à Fracrán et à Perutí la vie se déroule comme dans n'importe quelle autre localité, selon des horaires différenciés en fonction des divers secteurs d'activité et des habitudes acquises dans l'exercice des divers métiers. En réalité, il n'en est rien. Ce qui, ailleurs, est vécu d'une manière quasi routi-

nière, exige ici des efforts d'ajustement et d'apprentissage quotidiens. C'est que, pour les Indiens, l'expérience est nouvelle à trois titres. D'abord, c'est la première fois qu'ils travaillent pour leur compte et qu'ils gèrent eux-mêmes leurs affaires ; si la fierté d'être propriétaires et producteurs les stimule, l'échec, quelle qu'en soit la cause, tend à les décourager et la peur de l'échec à les paralyser. Ensuite l'expérience se révèle conflictuelle en raison des interférences entre les modèles de comportement traditionnels et les modèles modernes induits par le développement économique du village : si des activités telles que la cueillette, la chasse, la pêche et l'artisanat ne font appel à aucun apprentissage nouveau, celles attendant à l'élevage industriel, à la menuiserie ou à la couture exigent l'assimilation de modèles jusqu'ici inconnus, tandis que d'autres domaines, comme ceux de l'agriculture ou de la [139] santé, impliquent la présence simultanée du traditionnel et du moderne ; ainsi de la coexistence des cultures annuelles du manioc et du maïs, dont les Indiens connaissent les techniques depuis toujours, et des cultures pérennes de la yerba maté et des agrumes, dont ils doivent apprendre les règles ; ainsi du recours alternatif des gens aux pratiques des guérisseurs de la tribu et à celles du médecin qui les visite périodiquement. Enfin ces interférences entre les comportements traditionnels et les comportements nouveaux se traduisent, au niveau le plus formel de la perception, par deux conceptions antagoniques de ces cadres de toute pensée et de toute action que sont l'espace et le temps : espace fixe de la sédentarisation actuelle opposé à l'espace mobile du nomadisme ancestral, temps rigide de la production et de la prévision opposé au temps modulé du travail aléatoire et de l'errance périodique.

LES ALÉAS DE L'AGRICULTURE

[Retour à la table des matières](#)

Dans ses rapports avec les Indiens, l'ingénieur agronome Jorge Krauseman fait preuve de qualités pédagogiques exceptionnelles. Nommé sous-secrétaire d'État à l'Agriculture en 1988, il continue à apporter soutien et conseil à la population de Perutí. En janvier 1986,

pendant que nous faisons ensemble le tour des terres cultivées, il me fait part, à bâtons rompus, de ses réflexions et de ses impressions : « Au début, aucun n'avait vraiment envie de travailler, puis les choses ont peu à peu changé. À présent, sur 27 producteurs, plus de la moitié travaillent impeccablement : leurs *chacras* sont très bien tenues. Les autres se laissent quelque peu aller : ils plantent, mais ils ne sarclent pas régulièrement, si bien qu'une partie de leur plantation finit par dépérir, étouffée par les herbes folles qui, dans ce climat subtropical, poussent à toute vitesse. Ce qui leur manque, c'est la persévérance ; il faut sans cesse les talonner, en y mettant les formes. Il y a enfin quelques rares individus qui sont de vrais fainéants. Un jour, pour faire un exemple, l'assemblée a privé l'un d'eux [140] du « panier familial » assuré par la Fondation. Furieux, il a quitté le village avec sa famille, mais, deux mois plus tard, on l'a vu revenir avec sa femme et ses enfants ; ils n'avaient plus que la peau sur les os. Il a fait amende honorable et l'assemblée a accepté de le réintégrer, mais il n'a pas changé pour autant. En fait, ici comme dans toute société, il n'y aura jamais cent pour cent de bons travailleurs. L'essentiel est que l'ensemble progresse. »

En réalité, le rendement de Fracrán et de Perutí est à apprécier en fonction des objectifs progressifs prévus dès l'origine dans le projet de développement intégré. Or il y correspond fidèlement, comme l'attestent les bilans de la Fondation, qui fournissent l'évaluation suivante : compte tenu de la production globale, issue des divers secteurs d'activités, en 1983 les Indiens subvenaient à leurs besoins dans la proportion de 30%, en 1986 ils les assumaient à 60% et, vers la fin de 1988 ils n'étaient pas loin de pouvoir se passer de l'appui financier de la Fondation. Dans le domaine de l'agriculture, trois étapes ont marqué la production des deux villages. La première va de 1979 à 1981. Parallèlement à la culture traditionnelle du maïs et du manioc, qui demeure encore artisanale, les Indiens introduisent une innovation : la création du « potager scolaire » qui sert à l'apprentissage des élèves sous la direction de responsables adultes et qui produit diverses sortes de légumes et de fruits : persil, laitues, choux, carottes, oignons, petits pois, concombres, tomates, radis, citrouilles, blettes, melons, pastèques et fraises. Dans les diaires de Fracrán et de Perutí, le « potager scolaire » fait l'objet de deux types d'observations. D'une part on

constate un changement subséquent dans l'alimentation des Indiens, ainsi que leur goût pour ces produits dont ils ne faisaient pas usage auparavant et « dont ils sont friands à présent », changement considérable, à en croire Clementina Villalba, épouse de Salvador Benitez : « Ma mère était une Guaraníe pure. De son temps, les Guaranís n'utilisaient ni sel, ni graisse. Ils n'avaient, pour toute nourriture, que le gibier qu'ils chassaient, le poisson qu'ils pêchaient et le maïs qu'ils plantaient, le tout grillé ou bouilli. Par la suite, nous avons [141] ajouté le manioc ; maintenant nous avons de tout. » D'autre part, on signale la vente périodique des produits excédentaires aux commerçants des localités environnantes et l'achat, avec les revenus ainsi acquis, de biens divers utiles à la communauté. À Perutí, par exemple, la première vente de légumes permet l'achat « de citrons, d'oranges douces, de trente-deux balais, d'un grand seau en plastique, d'un ballon de football, de cinq porcelets et de semences pour le potager. »

La deuxième étape débute en 1982. La production commence à se rationaliser, la vente s'intensifie et se différencie : maïs, patates douces, haricots, bananes viennent s'ajouter aux excédents de légumes que l'on écoule sur le marché. Mais c'est l'année 1983 qui marque, aux yeux des Indiens, leur premier triomphe commercial : la communauté de Perutí vend soixante-quinze tonnes de manioc à une usine d'amidon de Puerto Rico, tandis que Fracrán vend à une entreprise d'Além une volumineuse cargaison de feuilles de tabac, dont la qualité suscite l'admiration des acheteurs. Ces deux opérations permettent aux familles des deux communautés de mieux s'équiper en vêtements, ustensiles de cuisine et instruments de travail. À partir de 1983, Perutí consacrera l'excédent de manioc à l'alimentation des porcs, tandis que Fracrán renouvellera annuellement sa production de tabac, jusqu'en 1987, et ne connaîtra qu'un échec, dû à la sécheresse.

C'est en 1985 que prend son départ la troisième étape ; elle marque un tournant décisif, car deux tendances commencent alors à s'affirmer : dans le domaine de la production, l'adjonction systématique aux cultures annuelles jusqu'ici pratiquées, de cultures pérennes, telles que yerba maté et agrumes, propres à développer, chez les Indiens, l'aptitude à la prévision ; dans le domaine du travail, la prédominance de la propriété familiale sur la propriété collective, propre à encoura-

ger l'initiative individuelle. Cette troisième étape révèle l'étendue des progrès réalisés dans le domaine de l'agriculture. A Perutí, à partir de 1985, on assiste à la fois à l'extension des cultures annuelles et multi-annuelles, [142] grâce à l'exploitation d'espaces nouveaux non encore défrichés jusqu'ici, et à l'implantation de cultures pérennes dans les terres usagées et moyennement dégradées. L'achat des plants de yerba s'étant révélé fort coûteux, l'assemblée décide, par mesure d'indépendance économique, de les produire désormais sur place, c'est-à-dire en pratique de créer des pépinières et des serres pour la germination et le repiquage des plants avant leur mise en terre définitive. La tâche est confiée à un troisième groupe d'agriculteurs, les plus soigneux et les plus persévérants de tous, car elle exige une attention constante pour défendre les jeunes pousses contre les mauvaises herbes, les oiseaux, les rongeurs, les insectes, les maladies et les intempéries. Au bout de deux ans, en 1987, le bilan se révèle encourageant : Perutí possède 15.000 plants de yerba en terre et 11.200 plants en serre, ainsi que 3.220 plants d'agrumes - citrons, oranges, pomelos, mandarines. Pour évaluer le rendement de leurs cultures pérennes, les Indiens attendent l'année 1991, date des premières grandes récoltes.

À Fracrán, le progrès suit un rythme différent pour trois raisons. La première est l'ingratitude du sol, en grande partie pierreux et accidenté, au point que, dans certaines zones, le tracteur est remplacé par la charrue. La deuxième est la pénurie d'eau dont pâtit le travail, du fait que les agriculteurs sont obligés d'aller remplir des seaux à l'une des trois sources qui alimentent le village et de les transporter jusqu'à leur *chacra*. La troisième est d'ordre psycho-culturel : appartenant à une communauté demeurée très traditionnelle et fortement hiérarchisée, les habitants de Fracrán ont plus de mal que ceux de Perutí à s'adapter à l'idée de la propriété familiale et du travail individuel. Mais il n'est pas de problème sans solution. En ce qui concerne l'eau, la Fondation cherche à établir, à partir du point d'eau le moins utilisé actuellement, un réseau d'irrigation apte à faciliter l'arrosage des terres cultivées et à transformer les espaces improductifs. Un projet d'aménagement hydraulique présenté, en 1988, à divers organismes d'aide au développement, en France et en Allemagne, n'a pas suscité de réponse. En ce qui concerne le [143] travail, une formule mixte alliant le travail individuel à l'effort collectif, à été adoptée

avec enthousiasme par les Indiens : chaque père de famille, à tour de rôle, bénéficie de l'aide de tous les autres pour l'entretien de sa *chacra*. Toutes choses égales d'ailleurs, la production de Fracrán est appréciable. En 1987, les agriculteurs de Fracrán ont abandonné la culture du tabac pour celles, plus rentables, du soja et du maïs rouge, dont ils vendent les récoltes à l'IFAI (*Instituto de Fomento Agro-Industrial*) de San Vicente, de la yerba et des agrumes, dont ils reçoivent les plants de Perutí.

En diversifiant et en intensifiant les cultures annuelles, en adoptant et en développant les cultures pérennes, les habitants de Fracrán et de Perutí ressemblent désormais aux autres agriculteurs de la Province, quelle que soit leur origine ethnique. Il reste que leur rendement est moindre. J'en demande la raison à Jorge Krauseman. « Les Indiens, me dit-il, travaillent sans aucun doute, mais à un rythme discontinu qui nous déconcerte. Le pire serait de se montrer impatients avec eux : ça ne servirait qu'à les bloquer. Si nous cherchions le rendement pour le rendement, nous aurions confié l'exploitation de ces terres à une entreprise agricole, à charge pour elle de faire travailler les Indiens à sa convenance. Mais tel n'est pas notre but, comme vous le savez. Alors patience ! Ils y arriveront, plus lentement que d'autres, mais sûrement. »

L'ingénieur ne s'arrête pas là. À ses yeux, si les Indiens sont plus lents à produire que les agriculteurs blancs, cet inconvénient est compensé par la rapidité avec laquelle ils assimilent les nouvelles techniques et par la qualité de leur travail : « Les Guaranís, poursuit-il, sont dotés d'une curiosité aiguë et d'une grande capacité d'observation. Leur apprentissage ne pose aucun problème : ils captent immédiatement ce qu'on leur enseigne. La difficulté tient à ce qu'ils n'ont pas la même notion du temps que nous. D'autre part, il ne faut jamais leur parler de deux choses à la fois ; chaque chose en son temps. Tenez, par exemple, vous leur expliquez comment ficher en terre un plant de yerba et comment le protéger contre le soleil. Ils vous regardent faire [144] attentivement, mais quelques jours plus tard, vous revenez et vous constatez qu'ils n'ont pas bougé. Vous recommencez l'opération devant eux, ils vous observent et vous disent qu'ils ont « tout vu », mais ils ne passent pas pour autant à l'action. Puis un beau jour, au

moment où vous ne vous y attendez plus, ils s'y mettent à fond et alors leur travail est parfait, un véritable chef-d'oeuvre. Regardez avec quel soin ils ont entouré chaque plant de yerba d'un petit rideau de *tacuara* ; aucun colon ne ferait un travail aussi minutieux et aussi beau. Ce qu'il y a, c'est qu'ils ont horreur de se tromper ou de mal faire. Ils ne passent à l'action qu'une fois sûrs d'eux-mêmes. Le temps, à cet égard, n'a pour eux qu'une importance tout à fait relative.»

Je fais part du jugement de l'ingénieur à Marisa et Maria. Elles renchérissent sur ses propos. Maria souligne l'aptitude des Indiens à l'imitation et, partant, à l'assimilation parfaite des comportements nouveaux : « Toute proportion gardée, dit-elle, ils me font penser aux Japonais : ils observent les moindres détails, copient ce qu'ils ont vu et y ajoutent leur touche propre. Tenez, par exemple, le cas de Mártires. Quand j'étais chargée de l'intendance, il m'accompagnait dans les supermarchés alimentaires. Il observait attentivement les marques des produits que j'achetais, les substitutions de marchandises que j'opérais quand un article venait à manquer, les calculs de prix auxquels je me livrais entre les rayons, etc. Il enregistrait absolument tout, comme un ordinateur. Il y en a d'ailleurs quelques-uns qui ont encore plus que lui la mémoire des détails : par exemple Pablo, Jacinto. Pablo, je l'appelle la *computadora*. Pour en revenir à Mártires, un beau jour il me déclara tout de go qu'il pouvait faire le marché tout seul ; aujourd'hui il est non seulement un acheteur avisé, mais un excellent vendeur. Je me souviens tout à coup d'un autre exemple. Mártires n'osait pas utiliser le téléphone. Je lui disais : "Pourquoi tu ne m'as pas téléphoné à Posadas, pour m'avertir de ceci ou de cela ?" Il se taisait. Puis un jour le téléphone sonne chez moi ; je décroche et quelle n'est pas ma surprise d'entendre Mártires, très détendu, se lancer dans une longue conversation, ponctuée de [145] plaisanteries et d'éclats de rire. Il avait apprivoisé l'instrument. » Marisa, elle, s'attarde sur la tendance des Indiens au perfectionnisme : « Ils sont très différents de nous. La notion occidentale d'apprentissage suppose des erreurs et des succès. Pour eux, il n'en va pas ainsi. Ils ont horreur de se tromper. Ils prennent tout le temps nécessaire pour réussir du premier coup. A l'école, les élèves n'utilisent jamais la gomme, ils n'effacent jamais. Ils n'écrivent et ne dessinent que lorsqu'ils sont sûrs d'eux-mêmes, certains de copier parfaitement le modèle. Et alors ils vous

regardent et attendent votre approbation. L'approbation pure et simple ne suffit d'ailleurs pas. Pour persévérer dans leur activité, quelle qu'elle soit, petits et grands ont constamment besoin d'être admirés et encouragés. C'est là, je pense, le réflexe de gens qui ont toujours été considérés comme des moins que rien et n'ont connu que le mépris ou l'indifférence.»

LA CRISE DE L'ÉLEVAGE

[Retour à la table des matières](#)

Perceptibles à travers leur comportement d'agriculteurs, les traits de caractère, les aptitudes et les habiletés des Indiens se manifestent plus nettement encore dans les activités relatives à l'élevage. Il convient de noter toutefois que l'élevage ne mobilise qu'un groupe restreint d'individus particulièrement motivés. C'est en 1982 que les Indiens de Perutí entreprennent la construction du poulailler géant et de ses dépendances, et en 1983 celle des divers compartiments de la porcherie. Tout commence par une visite à l'école technique de Línea Cuchilla, où des missionnaires protestants d'origine helvétique tiennent une ferme modèle à l'usage de leurs élèves, et par une autre à une entreprise d'élevage industriel de poulets sise à Além. Y participe la majorité des habitants de Fracrán et de Perutí, dont les futurs responsables et leurs adjoints. « En une journée, explique Jacinto Rodríguez, j'ai tout observé, tout vu. On m'a expliqué tous les problèmes que pose l'élevage des porcs. J'ai tout compris, mais évidemment, il fallait encore [146] l'expérience. Au moins, je savais désormais comment organiser les locaux de la porcherie. » « Quant à nous, renchérit Pablo Nuñez, nous avons bien regardé comment était fabriqué l'abattoir de poulets et, au retour, nous en avons confectionné un avec des tôles, ce qui nous a évité de dépenser de l'argent. À la fin de l'année suivante nous avons acheté un échaudoir; avec la vente des poulets et des oeufs, nous avons de quoi le payer. » Mais l'élevage implique des opérations complexes qui supposent une expérience prolongée : « Il nous a fallu un an pour tout apprendre, affirme Jacinto : comment prévenir les maladies par des vaccins, appropriés, comment lutter contre

une épidémie, comment stopper l'anémie porcine, comment doser le pourcentage de protéines dans la nourriture, comment traiter les nouveaux-nés et quand les sevrer, etc. Il a fallu aussi réaménager les locaux et reclasser les porcs par catégories. Nous étions conseillés par un vétérinaire, le Dr. Zehetner. Mais maintenant, ça y est, je sais tout ce qu'il faut faire et je l'explique chaque fois à mon frère Ramón qui est mon adjoint, et aux adolescents de l'école qui s'intéressent à l'élevage. Maintenant nous n'avons plus besoin de vétérinaire. »

L'élevage des poulets pose des problèmes apparemment moins complexes, mais non moins délicats, comme ceux de la température du poulailler, de la propreté du plancher, de la prévision des épidémies, de la mortalité des poussins, de la qualité de l'alimentation. À Pablo, le responsable principal et à son auxiliaire, Celso Martinez, s'ajoute toute une équipe de femmes chargées de l'abattage, de la plumaison et de l'éviscération des poulets. « Au début, observe María, avant d'acquérir l'échaudoir, le travail était artisanal. Trois fois par semaine, une vingtaine de femmes s'asseyaient sous un arbre, avec leurs bébés à leurs côtés, et s'acharnaient à nettoyer les poulets à la main, plume par plume. De temps en temps je travaillais avec elles pour les encourager. Les institutrices s'y mettaient aussi parfois. Eh bien, en une journée entière, nous n'arrivions pas à terminer plus de cinquante poulets. Tout a changé avec l'achat de l'échaudoir vers la fin de 1984. »

[147]

Ici, comme dans le domaine agricole, les Indiens se distinguent par le soin qu'ils apportent à la production et leur tendance au perfectionnisme. Ils y sont d'autant plus portés que la qualité de leurs produits fait progressivement tomber les préjugés qui pèsent sur eux et leur gagne peu à peu la reconnaissance de la société ambiante. Cela, ils le sentent d'instinct et en éprouvent une grande satisfaction : « Il nous faut réaménager les poulaillers et augmenter la production, me dit Pablo en juillet 1986. D'abord parce que c'est décourageant de travailler sans bénéfice, ensuite et surtout parce que les commerçants apprécient la qualité de nos poulets. Ils en demandent toujours davantage et il ne faut pas les décevoir. » Quelques jours plus tard l'occasion m'est donnée de vérifier ces dires. J'aperçois Pablo et Mártires en train de charger la camionnette de caisses de poulets prêts pour la vente. Ils

me disent qu'ils doivent les livrer à 11 heures à une charcuterie d'El Alcazar et m'invitent à les accompagner. En cours de route, Mártires me retrace, jours et heures à l'appui, le circuit que lui et Pablo parcourent chaque semaine pour desservir les charcuteries ou les « dépenses » des localités avoisinantes. En mon for intérieur, j'admire leur souci de la ponctualité et me fais la réflexion que si les Indiens peuvent, jusqu'à un certain point, ajuster à leur rythme spontané ou à leur notion du temps les activités agricoles, ils ne peuvent pas se permettre de faire attendre l'acheteur de poulets ou de porcs qui, lui, veut sa commande à un jour et à une heure déterminés. C'est donc pour eux l'occasion de s'adapter au rythme de travail exigé par le marché et le fait est qu'ils s'en accommodent le plus élégamment du monde. L'arrivée à El Alcazar met fin à mes spéculations. À la charcuterie, je suis immédiatement frappé par l'accueil réservé aux deux jeunes gens. Les salutations chaleureuses que leur adresse la propriétaire, le sourire cordial dont les gratifient les clients qui attendaient « les poulets de Perutí », les plaisanteries qu'ils échangent spontanément avec eux, le calme et l'aplomb avec lequel eux-mêmes se livrent aux opérations d'usage - pesée des poulets, calcul des prix, rédaction de la facture sans aucun contrôle de la part de [148] la charcutière - tout cela me fait mesurer à quel point ces jeunes responsables ont su occuper leur place, faire valoir leur marchandise, et mériter l'estime des gens avec qui ils sont en contact.

De son côté, le responsable de la porcherie, Jacinto, n'est pas moins conscient de la qualité de ses porcs et de leur appréciation sur le marché : « L'autre jour, raconte-t-il, un éleveur de Montecarlo m'a proposé un troc. Il m'a dit : "Moi j'ai besoin d'une truie. Si tu me donnes une des tiennes, je te donnerai en échange un porc plus gros de 20 kilos." Il connaissait mes porcs et je connaissais les siens. Je savais que les siens étaient pleins de graisse et de parasites alors que les nôtres sont impeccables, de la pure viande. Je lui ai dit : "Écoutez, Señor, je dois d'abord consulter l'assemblée." Puis j'ai pensé : "Pourquoi donc consulter, puisque je sais pertinemment que ce troc est une tromperie ?" Je lui ai dit : "Non, Señor, je ne veux rien échanger, je vous remercie". »

Excellents producteurs, les Indiens de Perutí se révèlent également des commerçants avisés. Le fait a frappé un commissaire priseur du marché aux bestiaux de Montecarlo, Don José Francisco Varena, aujourd'hui retraité : « Au début, témoigne-t-il, les commerçants sous-estimaient les Indiens. Ils pensaient, comme beaucoup de gens, que c'était des incapables. Mais très vite ils se rendirent compte que le produit qu'ils apportaient sur le marché était de très bonne qualité : des porcs à faible teneur de graisse et de bons reproducteurs. Ce sont les bouchers de la zone qui m'ont vanté la qualité de la viande - ils ne voulaient plus que les porcs du village indien - et ce sont les colons qui m'ont chanté les louanges des reproducteurs de Perutí. Les Indiens venaient au marché avec leurs porcs entassés dans la camionnette ; parfois ils faisaient deux ou trois fois le trajet entre leur village et le marché. Ils venaient à plusieurs, cinq, six ou sept. Mais un seul prenait la parole et concluait la vente, après en avoir débattu avec les autres. En réalité personne ne pouvait les tromper. Celui qui parlait avait l'autorité d'un cacique, mais lui se disait simplement « le responsable ». Le type était très malin. Parfois il me consultait au sujet des prix. Les Indiens [149] défendaient leur point de vue avec passion, mais je ne les ai jamais vus exiger plus que le prix raisonnable. En ce qui concerne la commercialisation, ils avaient les deux pieds sur terre ! Parfois ils venaient avec le vétérinaire blanc qui les conseillait en matière d'élevage, mais l'homme n'avait aucun pouvoir de décision. Je le sais parce qu'un jour, je l'avoue, j'ai essayé de faire pression sur lui pour obtenir un prix réduit ; il m'a répondu que la chose ne dépendait pas de lui et que je n'avais qu'à en discuter avec le responsable. Mais en général, les Guaranís arrivaient tout seuls, sans aucun accompagnateur blanc. Ce qui m'a toujours impressionné chez eux, c'est qu'ils sont d'excellents producteurs et qu'ils défendent leurs prix jusqu'au dernier centime. Ils savent ce que valent leurs porcs et tout marchandage avec eux se révèle inutile. Ils ne cèdent jamais sur ce qu'ils considèrent le prix juste et on est finalement obligé d'acheter à leurs conditions si on tient à une qualité garantie. Franchement, je n'aurais jamais pensé que les Indiens seraient un jour d'aussi bons commerçants... On dirait de vrais *Turcos* ! »

Quant au rendement de ce secteur d'activité, l'analyse des bilans montre clairement l'incidence négative, sur la production de Perutí

comme d'ailleurs sur celle des fermes environnantes, du plan national de redressement économique, dit Plan Austral, qui, au milieu de 1985, fixa un plafond au prix de vente de la viande sans mettre aucune limite au prix des matières nécessaires à l'alimentation équilibrée des bestiaux. De 1983 à 1985, la production de Perutí connaît une croissance spectaculaire : 622 poulets abattus en 1983; 7.789 poulets et 19 porcs en 1984; 13.231 poulets et 256 porcs en 1985. Mais durant les six derniers mois de 1985, la Fondation se voit dans l'obligation de subventionner le secteur élevage pour épouser le déficit et, au début de 1986, l'assemblée décide de diminuer la production. On passe alors de 13.231 poulets à 2.963 et de 256 porcs à 169 seulement. La réduction est considérable mais les Indiens espèrent qu'elle permettra de ré-équilibrer le budget et de reprendre progressivement un rythme de rendement ascendant, moyennant la production locale d'une grande partie de [150] la nourriture des bestiaux. Une fois déduit le pourcentage de poulets et de porcs destinés à la consommation de la communauté, le reste est vendu sur le marché et rapporte un bénéfice confortable. Désormais 40% environ des revenus de la vente seront réinvestis dans l'alimentation des bestiaux, que les éléments en soient achetés aux producteurs locaux (maïs, manioc, sorgho) ou aux pourvoyeurs extérieurs ; 20% seront consacrés à l'achat de médicaments pour le dispensaire et la population ; 40% iront à l'entretien général du village, c'est-à-dire à la maintenance des engins motorisés, des machines, des outils, de l'électricité, de l'eau potable, du mobilier de l'école et des autres locaux communs. Quant aux responsables, ils sont rétribués en nature : ils reçoivent une quote-part de la production, c'est-à-dire un pourcentage annuel de poulets ou de porcs, qu'ils peuvent élever ou vendre à leur profit.

À Fracrán, l'élevage n'est encore destiné qu'à la consommation locale. Catalino, qui a effectué un stage prolongé à Perutí, se révèle un éleveur compétent. La pénurie d'eau ne le décourage point. Plusieurs fois par jour, il transporte des seaux d'eau de la source à la porcherie, qu'il entretient soigneusement. Il sait sélectionner les reproducteurs, stimuler la reproduction et protéger les porcelets. La porcherie fournit à la communauté de quoi suffire à la consommation de viande durant une moyenne annuelle de deux mois. Mais Catalino n'est pas satisfait. Il se promet de développer le secteur porcin avec l'aide d'un ou

deux adjoints : « *Todavía no hemos salido al mercado, pero pronto lo haremos* » me dit-il au début de 1986 (Nous n'avons pas encore abordé le marché, mais nous le ferons prochainement).

La crise économique déclenchée dans la deuxième moitié de 1985 n'allait cependant pas se résorber, comme l'espéraient les Indiens. Vers le milieu de 1986, elle atteint des dimensions telles que l'élevage des poulets périlite dans tout le pays et que Fracrán et Perutí - comme Além et Línea Cuchilla où les Indiens avaient fait leur apprentissage - se trouvent forcés de liquider les volailles restantes et de fermer leurs poulaillers. Libre cours est alors donné sur le [151] marché à la vente des poulets importés massivement de l'étranger. L'année suivante, c'est au tour des porcheries de geler leurs activités. Pour parer au désenchantement des éleveurs et de la population et redonner aux deux villages un peu de la vitalité qui y régnait entre 1983 et 1985, Marisa envisage un moment de chercher des fonds afin de subventionner substantiellement la production.. En 1988, elle s'en ouvre à l'ingénieur Krauseman. Celui-ci est formel : « La crise est telle qu'aucune subvention ne réussira à relancer l'élevage à Fracrán et à Perutí. L'essentiel est que les responsables entretiennent les locaux en attendant la fin de la crise qui, je pense, ne saurait tarder. »

DES MÉTIERS DIVERSIFIÉS

[Retour à la table des matières](#)

Les qualités dont les Indiens font preuve dans le domaine agropastoral - acuité de l'observation, rapidité de l'apprentissage, goût de la perfection, sens des affaires - se manifestent également, selon des combinaisons différentes et à des degrés divers, dans les autres secteurs d'activités. Il est sans doute des activités qui n'exigent aucun savoir-faire spécial, mais notable sont le soin et la minutie qu'y apportent les responsables. Tel est par exemple le cas, à Fracrán comme à Perutí, des équipes tournantes de femmes et d'hommes qui assurent quotidiennement la propreté des lieux communs : locaux scolaires, salon communautaire, place du village. Quant aux métiers proprement dits, les plus simples sont peut-être aussi les plus massivement utiles.

Chacun des deux villages s'est doté d'une équipe de boulangères, expertes dans la fabrication du pain de blé et du pain de maïs, qui fournissent régulièrement à la communauté cet aliment de base, et d'une équipe de cuisinières, exercées aux ragoûts de viande, de poisson et de légumes, qui assurent le déjeuner des élèves, du lundi au vendredi, tout au long de l'année scolaire. La salle polyvalente qui, à midi, se transforme en cantine scolaire, retrouve, aussitôt après le repas, sa fonction de salon communautaire. Un troisième groupe de [152] femmes anime l'atelier de couture, où elles manient avec dextérité la machine à coudre et exécutent élégamment les travaux de rapiéçage et de confection. Boulangères, cuisinières, couturières ont été initiées à leurs métiers respectifs par les institutrices. Il est enfin deux métiers qui exigent des connaissances et des aptitudes que l'on ne trouve pas nécessairement chez tout le monde : celui de menuisier et celui d'infirmier.

À l'instar du potager scolaire, l'atelier de menuiserie a été conçu dès l'origine comme un espace éducatif destiné aux activités manuelles des élèves. Mais il a aussi une fonction complémentaire, celle de fournir un métier aux jeunes gens qui le souhaitent. Chacun des deux villages compte trois menuisiers guaranís qualifiés, qui initient les élèves à l'usage du bois et des instruments et qui sont eux-mêmes conseillés et orientés par un maître-menuisier blanc. Deux hommes se sont distingués dans ce poste : Plácido Christ qui, après avoir terminé, avec son père et son frère, la construction des deux villages commencée en 1979, est resté à Fracrán avec femme et enfants, partageant la vie quotidienne des Indiens jusqu'en 1988 ; Eleno Morales, jeune Paraguayen installé dans la localité voisine d'El Alcazar, qui venait tous les matins à Perutí et y passait le plus clair de son temps. Les deux hommes formèrent six menuisiers guaranís compétents. À la fin de 1988, au terme de neuf ans de vie parmi les Indiens, Plácido réintégra sa ville, Puerto Rico, et fut aussitôt remplacé par Félix Medina, originaire de Posadas ; quelque temps plus tard, Eleno rentrait dans son pays, le Paraguay, laissant à la Fondation le soin de lui trouver un remplaçant.

Dans les deux villages, en dehors des activités manuelles qu'ils dirigent, les jeunes menuisiers indiens ont exécuté et exécutent encore divers travaux utiles à la communauté : fabrication de meubles - lits,

chaises, placards, bancs, tables, tableaux, panneaux - pour les familles, l'école, le salon, le dispensaire ou la place ; peinture périodique des maisons familiales et des locaux communautaires ; contribution à l'aménagement et à la maintenance des installations électriques et hydrauliques, dans la mesure de leur compétence [153] spécifique. Mais les menuisiers de Perutí n'entendent pas se limiter à ces tâches. Rafael Benitez, son frère Hermenegildo, son neveu Iginio et Gilberto Villalba cherchent à rentabiliser l'atelier, en fabriquant des jouets en bois qu'ils vendent en ville. Ainsi, en 1985, ont-ils vendu dix-neuf camionnettes et trente tracteurs miniature : la moitié du revenu est allée à l'achat de nouveaux outils pour la menuiserie et l'autre a été répartie entre les membres de l'équipe. En 1985, ils ont confectionné une pirogue dont l'inauguration dans le río Paraná fut l'occasion d'une fête pour la communauté et en particulier pour les enfants. En 1986, ils ont accompli une performance prestigieuse en fabriquant deux harpes guaraníes en bois de *cedro* et 150 arcs et flèches commandés, à travers leur représentant argentin, par les réalisateurs du film de Roland Joffé, *Mission*. En 1987, tout en créant de nouveaux modèles de jouets, ils ont assuré la construction, à l'orée du village, de la *guardia*, maison réservée aux jeunes célibataires faisant office de gardiens. En 1988, ils ont été absorbés par l'installation d'une scierie destinée, en principe, à devenir une des plus importantes sources de revenus du village, grâce à l'exploitation raisonnée des diverses sortes de bois fournies par la forêt : *guatambú*, *loro blanco*, *lapacho*, *timbó*, *cedro*, etc.

À Fracrán, jusqu'au départ de Christ, l'exploitation commerciale de la menuiserie était pratiquement au point mort. La rivalité de prestige entre le chef civil de la communauté, Luis Martinez, et son neveu Mariano n'était pas étrangère à cette inertie : chacun cherchait à imposer son idée et Christ s'interdisait d'intervenir. C'est son successeur, Félix Medina, plus diplomate, qui réussit à convaincre Luis de laisser la place aux jeunes - Mariano lui-même et Antonio Sayas - et qui apprit à ces derniers à prendre les commandes et à vendre les objets fabriqués dans la région environnante. « Les deux jeunes gens sont parfaitement compétents, affirme-t-il. Ils connaissent le métier et ont vite appris à le rentabiliser. Les revenus de la menuiserie, encore modestes, sont pour eux un grand motif d'encouragement. Nous consacrons

50% des revenus à l'achat du matériel : bois, [154] contre-plaqué, clous, colle, vis, boulons, etc. ; 40% constituent le salaire d'Antonio et de Mariano et 10% vont à l'Association des agriculteurs. » ⁵⁰

Mais c'est l'apprentissage du métier « d'agent de la santé » (*agente de la salud*) - mélange d'infirmier et de travailleur social typique de la Province - qui est sans conteste le plus long et le plus exigeant de tous. La formation est assurée par le médecin, lors de ses visites bi-hebdomadaires au village. La première année, limitée à des leçons de secourisme, se termine par un examen qui permet de sélectionner les candidats habilités à poursuivre la carrière. Les deux années qui suivent sont consacrées à des cours théoriques, entrecoupés par des stages au SAMIC d'Eldorado. Commencée en 1981, avant que les locaux des dispensaires ne fussent équipés, la formation des infirmiers ne connut pas le même destin dans l'un et l'autre villages. À Fracrán, une certaine discontinuité dans l'enseignement, due à des facteurs divers dont les changements fréquents de médecin, eut pour conséquence de retarder la préparation des candidats, si bien que, jusqu'en 1987, le village ne disposait que d'auxiliaires indiens coiffés par une infirmière blanche engagée par la Fondation. Perutí, au contraire, s'était doté, dès 1984, d'une équipe d'infirmiers guaraní qualifiés, mais qui allait, deux ans plus tard, commencer à s'effriter sous l'influence d'interventions extérieures déstabilisatrices.

C'est ainsi qu'en 1986, la Sœur Gemmea réussit à persuader le chef de l'équipe, Isabelino Paredes, de quitter le village. Isabelino était un jeune homme remarquablement doué. Tout en s'acquittant avec compétence de sa charge d'infirmier, il continuait à exercer son talent de sculpteur sur bois et assumait avec un collègue la responsabilité de la coopérative artisanale. Au nom du service officiel de « Promotion de l'aborigène », la religieuse vint lui proposer un poste d'infirmier, rétribué par le gouvernement, auprès de la communauté guaraníe d'Aristóbulo del Valle. Malgré le [155] réticences de sa femme, navrée d'abandonner sa maison, ses meubles, sa *chacra* et une communauté où la famille avait acquis l'estime de tous, Isabelino se laissa séduire par ce qui lui paraissait une promotion et qui ne devait lui apporter que déception : le poste promis ne fut jamais cité et, du-

⁵⁰ Sur la fondation de l'Association des agriculteurs, voir plus loin, p. 161.

rant plus d'un an, Isabelino et sa famille vécurent d'expédients. « Un jour, raconte Marisa, il vint me voir. Il n'avait plus que la peau sur les os. Il me dit qu'on l'avait trompé, qu'il regrettait sa décision et qu'il en avait honte. Je lui répondis qu'il était un homme libre, qu'il avait tout à fait le droit d'essayer d'autres endroits, qu'il avait agi de bonne foi et que, dans tous les cas, il pouvait, quand il le voudrait, retourner à Perutí, où tout le monde continuait à le respecter en tant que travailleur et en tant que père de famille. » Isabelino s'apprêtait à réintégrer sa place au village, lorsque le gouvernement de la Province fit voter par la Chambre des Députés une « loi de l'Indien » ⁵¹, qui par beaucoup d'aspects, constituait de fait une déclaration de guerre contre l'entreprise de Fracrán et de Perutí. Le conflit qui s'ensuivit et qui sera relaté par la suite, poussa Isabelino à l'attentisme et détermina la défection du deuxième infirmier, Faustino Benitez. Le troisième membre de l'équipe, Francisco Benitez, dut renoncer à sa charge pour assumer celle de chef civil du village, en remplacement d'Ezequiel Nuñez, gagné, lui aussi, par la campagne ouverte contre Fracrán et Perutí. L'équipe de Perutí était démantelée.

Mais entre-temps, comme il advient souvent en temps de crise, une personnalité s'était révélée, qui allait assurer la relève au dispensaire de Perutí. Celui qui observe Beatriz Villalba dans son rôle d'infirmière en chef et qui admire la compétence et le dévouement avec lesquels elle s'acquitte de sa tâche, a du mal à imaginer le chemin parcouru par cette femme de 33 ans depuis l'époque, guère lointaine, où elle incarnait, aux yeux de tous, la figure de l'errance. Belle, gracieuse, fort bien proportionnée, dotée d'une sorte d'élégance naturelle, « Beba » a été longtemps ballottée au gré de [156] rencontres, cédant généreusement aux sollicitations que son charme inspirait aux hommes. Lorsqu'elle décida de s'établir à Perutí, elle était mère de trois enfants nés de trois pères différents et ses conflits quasi quotidiens avec le quatrième homme donnaient à penser que lui aussi n'était que de passage. Il n'en fut rien. Sa vie au village se traduisit par une véritable métamorphose. Elle ne tarda pas à faire régner la paix dans son foyer, où son mari Ramón, à qui elle donna trois enfants, accepta d'adopter les trois autres nés de ses unions antérieures. Elle décida de suivre les

⁵¹ Sur « la loi de l'Indien », voir chap. VII..

cours du soir dans le but d'obtenir, quand elle y serait préparée, le certificat d'études primaires. Elle fut, durant deux ans, responsable de l'équipe chargée de l'éviscération et de la plumaison des poulets. Et lorsque Isabelino quitta le village, elle accepta de suivre des cours accélérés d'infirmerie et d'assumer la responsabilité du dispensaire, assistée de deux auxiliaires encore en formation.

Fracrán n'eut pas moins de chance que Perutí, puisqu'en août 1988, à la suite d'une rixe dans laquelle il avait défendu, à coups de poignard, l'honneur d'un jeune Guaraní contre deux hommes d'âge mûr qui, avec la bénédiction du cacique Lorenzo Ramos, tentaient de lui enlever sa femme âgée de treize ans, Isabelino Paredes, menacé de vengeance, vint se réfugier auprès du *Pa'í* Antonio et demeura à Fracrán jusqu'en 1989. C'est lui qui acheva la formation des deux jeunes infirmiers actuellement en charge du dispensaire, Teodoro et Juancito Martinez, petit-fils du *Pa'í*. Durant son séjour à Fracrán, Isabelino se distingua par un certain nombre d'interventions qui suscitèrent l'admiration du médecin, comme le jour où il recousit la peau du crâne d'un homme qui, au cours d'une rixe, avait reçu un coup de machette sur la tête : les points de suture étaient techniquement et esthétiquement parfaits.

Si, dans les autres métiers, l'acquisition des techniques appropriées remplit un vide, dans le domaine de la santé la médecine moderne vient doubler la médecine traditionnelle dans une sorte de juxtaposition qui déconcerte l'étranger, [157] mais que les infirmiers guaranís pratiquent spontanément. Leur comportement se conforme à des critères apparemment clairs. Quand une maladie peut être guérie par les plantes médicinales, dont ils ont une connaissance remarquable, ils envoient le patient au guérisseur, *Pa'í* Antonio Martinez à Fracrán, Alejandro Villalba ou Mario Nuñez à Perutí. Il en va de même quand une maladie ou un malaise est traditionnellement attribué à l'action d'un esprit malin. Mais nulle entrave n'est mise à l'examen de ces mêmes patients par le médecin lors de sa visite au village. Pour les infirmiers indiens, la coexistence des deux techniques obéit à un principe de complémentarité que l'un d'eux énonce ainsi : « Lorsque le médecin guaraní ne peut guérir le malade, nous l'envoyons au médecin blanc ; lorsque le médecin blanc ne peut le guérir, nous l'envoyons au médecin guaraní. »

En réalité, cette complémentarité se traduit, chez la population, par un processus complexe où les résistances secrètes aux pratiques de la médecine moderne se mêlent étrangement à la fascination qu'elles exercent grâce à leur efficacité. De leur côté, les Blancs qui travaillent avec les Indiens apprennent à mieux connaître les vertus médicinales des plantes sauvages et à apprécier à sa juste valeur la fonction de psychologue que, dans maintes occasions, exerce utilement le guérisseur guaraní. Mais le domaine de la santé est particulièrement sensible au contact des cultures, parce qu'il couvre le champ symbolique de la vie et de la mort et, de ce fait, concerne la fonction ultime de toute culture, qui est de fournir des mécanismes de défense contre l'angoisse primordiale provoquée par la peur de la vie en tant qu'elle va à la mort, c'est-à-dire d'assigner, au sein de la famille, un sens à la sexualité qui produit la vie et, au sein de la religion, un sens à la mort qui la détruit ⁵². Aussi est-ce à partir du monde des traditions familiales et des croyances religieuses que ce lieu particulier de l'entrecroisement des cultures [158] qu'est le domaine médical ouvre à l'observateur des perspectives d'interprétation ⁵³.

TRAVAIL OU LOISIR ?

[Retour à la table des matières](#)

Si les Indiens ont acquis des techniques modernes correspondant à des métiers jamais exercés auparavant - tels que l'élevage industriel, la couture ou la menuiserie - et, de ce fait, ne recoupant aucune pratique ancienne ; s'ils en ont appris d'autres qui, au contraire, interfèrent avec des pratiques traditionnelles, comme c'est le cas dans le domaine médical ou le secteur agricole ; ils ont également conservé intactes les techniques ancestrales relatives à la cueillette, à la chasse, à la pêche et à l'artisanat. Mais ces activités tendent à relever davantage du monde des loisirs que de celui du travail. Ce n'est certes pas le programme de développement intégré qui les a marginalisées ;

⁵² Voir à ce sujet Sélim Abou, L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation. Paris, Ed. Anthropos, 1981/1986, pp. 213-219.

⁵³ Voir chap. VI : « La hantise de l'absolu ».

elles ont toujours été secondaires dans l'économie de subsistance des Guaranís, comme l'atteste un des meilleurs connaisseurs de leur culture : « Bien que le Guaraní soit incapable de concevoir la vie sans les joies de la chasse et de la pêche, la base de son alimentation lui est fournie par le travail du défrichage agricole » ⁵⁴. Ce qui est certain, c'est que les horaires de travail que les habitants de Fracrán et de Perutí se sont fixés ne concernent que l'agriculture, l'élevage et les divers métiers. Sauf dans certaines circonstances où elles ont gardé une signification rituelle, et sont, de ce fait, obligatoires, comme c'est le cas à Fracrán ⁵⁵, cueillette, chasse et pêche sont explicitement conçues comme des activités de loisir, réservées au temps libre dont dispose chacun, la journée de travail n'excédant pas un total de six heures : « C'est surtout en fin de semaine que nous allons pêcher, me dit Mártires. En cours de semaine, nous n'avons guère le temps. » À Fracrán, l'absence de [159] rivière et la densité de la forêt privilégient la chasse ; à Perutí, la proximité du Paraná et du Paranaí confère la priorité à la pêche ; mais ici et là l'expédition en forêt ou au bord de l'eau tient de l'excursion et se déroule dans une ambiance de fête. À Perutí, un dimanche à l'aube, je croisai les hommes qui revenaient de la pêche. Leur prise était maigre, mais ils étaient heureux. Entre les arbres et l'eau, sous le ciel croulant d'étoiles, ils s'étaient sentis dans leur élément. « *Era una noche estupenda* » (c'était une nuit superbe), s'exclama l'un d'eux. Quant à la cueillette, elle prend l'allure d'une promenade en forêt. Dès que l'emploi du temps le permet et que l'envie y porte, jeunes et vieux se répandent entre les arbres à la recherche des produits comestibles et des fruits sauvages de saison.

« Les joies de la chasse et de la pêche » se manifestèrent un soir, indirectement durant le cours réservé aux adultes. En général les leçons tournaient autour des thèmes relatifs au travail : la constitution des plantes, la nature du sol, l'usage de l'eau, l'influence de l'air, les variations climatiques, les arbres de la forêt, les agrumes, les végétaux, l'horticulture, etc. Ce jour-là, Celia demanda à ses élèves de lui parler de la chasse et de la pêche. « Ce fut quelque chose d'extraordi-

⁵⁴ SCHADEN Egon, *Aspectos fundamendais da cultura guaraní*, São Paulo, EDUSP (Editora da Universidade de São Paulo), 1974, p. 37.

⁵⁵ Voir plus loin, chap. VI : « La hantise de l'absolu ».

naire, commente-t-elle. Je ne les avais jamais vus aussi passionnés par un sujet. Ils m'ont expliqué une quantité de choses que j'essayai de noter au fur et à mesure. J'ai retenu, par exemple, que pour la chasse ils emploient l'arc et la flèche et deux sortes de pièges (*ñuha*): le *ñuha mombé*, qu'ils utilisent pour attraper des animaux tels que le sanglier, le tatou, le *cuatí*, le *chiví* et l'*acutí*-, le *ñuha koty*, qu'ils emploient pour tuer les oiseaux et les rongeurs ainsi que le cochon d'Inde et la belette; enfin le *gyrapapé*, une arme de jet qui ressemble à un lance-pierres. Ils m'ont expliqué de quel matériau était composé chaque piège et chaque instrument. Ce que j'ai retenu, c'est qu'ils font grand usage de plusieurs variétés de bambou et de lianes. D'après eux, toute proie, quelle qu'elle soit, peut être prise au piège à n'importe quel moment, mais en général les bêtes circulent plus facilement durant les nuits de pleine lune et tombent plus [160] aisément dans les pièges après la pluie, lorsque les traces et l'odeur du chasseur ont été balayées. Pour la pêche, ils utilisent l'arc et la flèche, ainsi que le *parí*, sorte de corbeille en osier qui, immergée dans l'eau, fonctionne comme un piège auquel les poissons ne peuvent échapper. Mais ils disposent aussi d'un appât fort efficace, le *voro*, substance toxique que l'on répand en abondance sur l'eau de la rivière et qui a la vertu de paralyser les poissons : ceux-ci sont alors récupérés en aval. Pour les Indiens, les périodes les plus favorables à la pêche sont les nuits sans lune, surtout au printemps et en été. Beaucoup de détails m'ont échappé, mais pour moi ce n'était pas l'essentiel. Ce qui me faisait plaisir, c'était leur enthousiasme. »

Celia a également interrogé ses élèves sur les pratiques artisanales. « D'après eux, dit-elle, ce sont les hommes qui vont chercher les matériaux pour la vannerie, car les randonnées dans la forêt peuvent être dangereuses et il faut savoir se défendre contre les fauves et les serpents. La fabrication des paniers, bracelets, colliers et autres objets de vannerie, est généralement le propre des femmes. Les matériaux les plus utilisés sont les lianes de *guembepí* et le bambou *tacua - rembo*. Quant aux dessins géométriques qui décorent les objets, ils sont obtenus par un entrelacs étudié de lamelles naturelles avec des lamelles enduites de teinture. Celle-ci est extraite d'une écorce d'arbre, le *cachigua piré*, qui, portée à ébullition, produit une sorte d'encre couleur ocre, et d'une feuille de liane, l'*ysypo pytá*, qui distille une teinture

re tirant sur le rouge. Les colliers sont confectionnés avec les fruits d'une sorte de paille appelée *kapi'ia*. La sculpture est, au contraire, le propre des hommes, de certains hommes, ceux qui ont du talent. Hormis la terre glaise qu'ils utilisent pour modeler des pipes, ils ne taillent que le bois et, de préférence, le bois de *cedro*. *Ils adorent sculpter des animaux sauvages : le tatou, le sanglier, le jaguar.*» En écoutant Celia, je pense à l'immense talent d'Isabelino, dont j'ai vu, à l'institut Montoya, une oeuvre infiniment plus élaborée et plus complexe que les figures d'animaux communément vendues sur le marché artisanal. Elle représente le « retour de [161] la chasse » : une cérémonie rituelle où les Indiens, en tenue traditionnelle, arc et carquois à l'épaule, s'avancent deux par deux, soutenant chacun d'une main l'extrémité d'une barre sur laquelle est lié par les pieds, comme une trophée de guerre, un sanglier renversé. Ils cheminent en rang, suivis par une théorie de femmes, le long d'une esplanade qui conduit à l'opuy. Je revois la scène par la pensée et je me dis que, parmi les nombreux artisans indiens qui taillent le bois, il arrive que surgisse un grand artiste.

MAINOMBY ET OÑONDIVEPA

[Retour à la table des matières](#)

Aux termes du projet élaboré en 1979, l'aide au développement de Fracrán et de Perutí s'étend sur une période de dix ans : à la fin de 1989, les deux communautés sont censées pouvoir subvenir elles-mêmes à leurs besoins. Marisa et les équipes successives d'institutrices n'ont jamais cessé de le rappeler aux habitants des deux villages, pour les préparer psychologiquement à l'échéance et les doter des moyens requis pour atteindre ce résultat. C'était là l'objectif principal du projet. Mais, pour les Indiens, une échéance aussi lointaine relevait de l'irréel. J'en eus la certitude à Fracrán un jour de janvier 1986. Marisa avait réuni les hommes dans les locaux de l'école, pour évoquer avec eux les problèmes du village. À un moment donné, elle leur dit : « Je vous rappelle que la Fondation s'est engagée à vous subventionner jusqu'en 1989 seulement. D'ici là, il faut que vous dressiez une liste de cinquante producteurs décidés à fonder une association d'agriculteurs

dotée de la personnalité juridique.» Devant l'apparente apathie des auditeurs, elle ajouta : « Vous avez prouvé que vous étiez capables de vous organiser tout seuls. Et moi, je ne pourrai plus continuer à venir vous aider comme avant. » Sur ces entrefaites, Enrique Martinez quitte les lieux sans crier gare puis, au bout d'un moment, revient en trotinant, une canne à la main, mimant la démarche d'un vieillard. Il se plante devant Marisa et lui dit d'une voix chevrotante : « Même quand tu seras très vieille, tu continueras à venir chez nous. Tu t'appuieras sur cette canne, je te [162] l'offre. » Tout le monde éclate de rire. Marisa conclut : « Peut être bien, mais en 1989 j'aurai cinquante ans et, pour mon anniversaire, j'attends de vous un cadeau : une association de cinquante planteurs, officiellement reconnue. »

L'idée s'est tout de même progressivement ancrée dans l'esprit des Indiens. Un an avant l'échéance, ils se donnent le moyen juridique d'affirmer leur existence en tant que producteurs autonomes, à l'instar des autres producteurs de la région. Le 3 mars 1988, à Fracrán, tous les habitants âgés de plus de 18 ans, soit 34 hommes et 32 femmes, se réunissent en assemblée plénière dans le but de se constituer en une association de producteurs et solliciter du gouvernement de la Province l'octroi de la personnalité juridique à leur institution naissante. Le 12 mars, ceux de Perutí, soit 37 hommes et 28 femmes, suivent leur exemple. Le premier problème qui se pose à chacun des deux groupes est celui du nom à donner à son association. La différence entre les deux communautés est à cet égard significative. Celle de Fracrán, ethniquement homogène et culturellement conservatrice, ne marque aucune hésitation : elle adopte d'emblée le nom de *Mainomby*, appellation indienne du colibri, oiseau sacré de la mythologie guaraníe. Celle de Perutí, divisée entre Mbyás et Chiripás, finit, au terme d'un véritable débat, par adopter un nom qui n'a aucun rapport avec la mythologie traditionnelle et qui signifie simplement sa volonté d'aller de l'avant : « Cette association, lit-on dans le procès-verbal de la réunion, reçoit le nom de *Oñondivepá*, qui signifie « tous ensemble » et qui a recueilli le plus grand nombre de voix par rapport aux autres noms proposés au cours de l'Assemblée : 1) *Panambí hovy* (papillon bleu) ; 2) *Kaaguy rory* (forêt allègre) ; 3) *Arasunu* (tonnerre) ; 4) *Kaaguy mbyte* (cœur de la forêt). » À Fracrán comme à Perutí, l'Assemblée discute les termes du projet de statuts à présenter au gouvernement. Le tex-

te sera rédigé par l'avocat de la Fondation, compte tenu des idées proposées dans les deux assemblées.

L'objectif déclaré de l'Association est de « regrouper les producteurs aborigènes guaranís, afin qu'ils puissent obtenir une meilleure production et de meilleurs prix, ainsi que tout [163] ce qui signifie un plus grand bien-être économique et social, en accord avec les valeurs de leur culture et avec leur désir d'une vie familiale et groupale digne, impliquant une réelle insertion dans la vie sociale argentine, à égalité de conditions avec les autres habitants » (art.II). L'Association est « habilitée à acquérir des biens, à contracter des obligations, à traiter avec les institutions bancaires, à travailler à l'obtention de crédits, de subsides, de subventions et de tout autre type de biens » (art. III). Dès lors « le patrimoine de l'Association consiste dans : a) les biens qu'elle possède actuellement et ceux qu'elle peut acquérir par la suite à quelque titre que ce soit; b) les cotisations versées par les associés; c) les dons, héritages, legs et subventions; d) le produit des biens, des loteries, des festivals, de la vente des productions réalisées collectivement et de n'importe quel autre revenu ou quelle rentrée licite » (art. IV). Les instances qui structurent l'Association sont au nombre de trois. La première est l'Assemblée des associés, qui « représente l'autorité suprême de l'entité et en qui repose la volonté souveraine de l'Association » (art. XXII). La deuxième est le Comité de direction dont les attributions consistent à : « a) exécuter les résolutions des assemblées, appliquer et faire appliquer les statuts de l'Association; b) diriger l'administration de l'Association; c) convoquer l'Assemblée; d) se prononcer sur l'admission de ceux qui sollicitent leur adhésion à l'Association; e) admonester, suspendre ou expulser des associés; f) présenter à l'Assemblée générale ordinaire le rapport d'activités, le bilan, l'inventaire et le compte de gestion ainsi que le rapport fiscal, tous ces documents devant être affichés sur le tableau du salon communautaire dix jours avant l'Assemblée générale » (art. XVI). Le Comité de direction est composé de onze membres élus par l'Assemblée : le président, le vice-président, le secrétaire, le secrétaire suppléant, le trésorier, le trésorier suppléant, trois membres et deux autres suppléants. La troisième instance est la Commission de révision des comptes, la seule composée de deux personnes non guaranías nommées par la Fondation : étant donné les responsabilités de ladite [164] commis-

sion devant la Justice, les assemblées de Fracrán et de Peruti avaient reconnu que, dans une première étape, il était plus prudent de nommer à ce poste des personnes habituées à ce genre de travail. Le projet est présenté à la « Direction des personnes juridiques » de la province de Misiones en mars 1988. Les statuts sont approuvés et les deux associations officiellement « autorisées à fonctionner comme associations civiles dotées de la personnalité juridique », *Mainomby* par décret spécial en date du 8 août 1988 et *Oñondivepá* par décret du 12 août.

Les Indiens jubilent. « À présent j'ai quatre rôles, me dit fièrement Catalino. Je suis vice-président de l'Association *Mainomby*, je suis responsable de l'élevage des porcs, je dirige les travaux de déforestation et je suis patron de ma propre *chacra*. Il y a deux ans, je crois, je vous ai dit que nous étions une douzaine de jeunes gens décidés à faire progresser ce village. Eh bien, sept d'entre nous sont membres du Comité de direction de l'Association. La prochaine fois, c'est moi qui serai élu président et nous progresserons encore davantage. » En un langage moins triomphaliste, Jacinto, trésorier de l'Association *Oñondivepá*, exprime la même conviction : « C'est pour moi une satisfaction d'avoir appris tant de choses nouvelles à Perutí. Jamais je n'aurais pensé que je serais un jour un homme aussi responsable et respecté de tous. Ma famille progresse et je suis sûr que notre village va progresser, parce que maintenant nous sommes des hommes forts. Je ne veux même plus penser à la vie que nous menions dans le vieux Perutí. Quand ce souvenir se présente à moi, je le chasse. » Le Secrétaire suppléant d'*Oñondivepá*, Máximo Benitez, exprime un point de vue que partagent tous les producteurs : « Pour la première fois de notre vie, nous travaillons pour nos familles. C'est cela, le nouveau Perutí. Nos enfants aiment ce village, et quand ils nous voient planter, ils savent que c'est pour eux. Je parle toujours à mes enfants, je leur explique lentement que chaque plante de manioc ou de yerba est notre propriété et que la récolte sera pour nous, pour eux, pour la communauté guaraníe. » Le vice-président de la même Association, [165] Mártires, voit dans son village un espoir et une promesse pour tous ses frères de race : « Défendre l'existence de Perutí en tant que terre guaraníe est, selon moi, quelque chose de très important. C'est ici qu'arrivent et arriveront les familles qui errent par monts et par vaux.

Nous devons les aider à s'en sortir comme la Fondation nous a aidés. » On pourrait multiplier les témoignages de ce genre qui manifestent à la fois la satisfaction devant le résultat obtenu au terme de neuf ans d'efforts, la conscience de ce qui reste à faire pour consolider et développer les deux villages et enfin un immense espoir dans l'avenir.

Mais l'enthousiasme des Indiens va bientôt passer par l'épreuve du feu, avant de céder la place à une attitude plus réaliste et plus rationnelle. Comme prévu, au milieu de l'année 1989, la Fondation Cardinal J. Döpfner met fin à son programme d'aide alimentaire, c'est-à-dire à l'envoi mensuel de la *canasta familiar* (panier familial). Bien que mille fois avertis de cette échéance, les Indiens la vivent comme un temps d'abandon, qui les laisse profondément frustrés. Ils demandent à Marisa de prolonger le programme d'un an encore, afin qu'ils aient le temps de mieux se préparer à l'autosubsistance. Marisa leur explique que la Fondation, qui avait planifié son programme pour dix ans, a épuisé ses fonds, qu'ils sont tout à fait capables de subvenir à leurs besoins d'autant plus qu'*Oñondivepá* et *Mainomby* jouissent désormais des subsides de la Direction générale des Affaires guaraníes et qu'enfin ils seront, comme toute la population de Misiones, obligés de subir des restrictions, en raison de la crise économique que traverse le pays. En réalité, Marisa se rend compte que, en grande partie à cause de l'inflation, les Indiens ne sont pas encore à même de se suffire entièrement. Mais, d'une part, elle sait que la Direction générale des Affaires guaraníes à la tête de laquelle elle a réussi à faire nommer María Rojas au début de 1988, avec, pour adjointe, Célia María Dionissi, accordera à Fracrán et à Peruti, comme aux autres communautés guaraníes, une subvention appréciable, proportionnelle au volume de la population, d'autre part, elle se promet de trouver des [166] fonds pour un complément d'aide ponctuelle, en cas de besoin.

Après un moment de désarroi, la population de Fracrán réagit sagement à la situation. Le *Pa'í*, qui est un homme de parole, a compris que la Fondation avait tenu parole ; il a compris que les Guaranís devaient subir les mêmes restrictions que la population de la Province ; il a compris que, d'une manière ou de l'autre, Marisa, en qui il a une confiance absolue, ne les laisserait jamais tomber. Ces convictions, il

les a communiquées à la communauté, si bien que celle-ci trouve, dans la nouvelle conjoncture, le motif d'un surcroît de responsabilité: Fracrán redouble d'efforts. Il n'en va pas de même à Perutí, encore perturbé par le retour des quelques chefs de familles qui, manipulés par les anthropologues et les indigénistes artisans de « la loi de l'Indien », avaient quitté le village en 1986. La conjoncture présente leur fournit l'occasion de laisser entendre que la Fondation a failli à ses engagements et a décidé de les punir. D'autre part, l'autorité, exercée par une équipe de quatre personnes - deux jeunes et deux plus âgés - est loin d'être sans faille : les opinions divergent et nul n'arrive à s'imposer à la communauté et à l'orienter. Le malaise dure près d'un an. « Durant un an, avoue Teodoro Mendez, je me suis lamenté parce que nous ne recevions plus de ration alimentaire et que mes enfants ne mangeaient plus à leur faim. C'est que, pendant ce temps, je ne travaillais guère. Cela ne se répétera plus. C'est fini. J'ai compris : il nous faut travailler pour gagner notre pain et ne pas attendre qu'on nous envoie le panier familial. » Au cours d'une assemblée, Francisco Benitez intervient dans le même sens : « Nous avons tort de faire ce que nous faisons, de vendre et de ne pas prévoir, de ne pas économiser, d'acheter n'importe quoi et de nous plaindre ensuite de ce que l'aide alimentaire a été suspendue. »

María et Celia qui passent les fins de semaine l'une à Fracrán et l'autre à Perutí, jugent que cette épreuve a été salutaire, car elle a permis aux Indiens de mûrir et d'acquérir un sens plus aigu de leurs responsabilités. Ce qui est certain [167] et que j'ai pu constater sur place, c'est qu'en août 1990, les deux villages étaient en pleine activité, Perutí offrant le visage étiré de qui sort d'une longue convalescence, Fracrán retrouvant, grâce à l'appoint d'une équipe d'enseignants cohérente, généreuse et douée pour l'animation culturelle, un renouveau d'ardeur au travail et l'allégresse des grands jours.

Mais le fait objectif fondamental, c'est que, à Perutí comme à Fracrán, chaque chef de ménage possède une propriété ou un métier et sait que c'est en l'exploitant au mieux qu'il assurera son avenir et celui de sa famille. Le bilan de l'exercice économique N°1, au 30/11/89, est à cet égard significatif. À Perutí, sur 50 chefs de ménage, 41 possèdent un, deux ou trois hectares de yerba maté (fig. 12), dont 38

cultivent également, dans des proportions variables, maïs, manioc et agrumes (voir encadré). Parmi ces 41 travailleurs, 9 sont par ailleurs responsables d'autres secteurs qui les occupent à temps partiel - entretien de la scierie, du poulailler, de la porcherie, des engins motorisés. Des 9 qui ne possèdent pas de *chacra*, 4 sont responsables à plein temps de services communs - cantine scolaire, menuiserie - et sont rétribués par la communauté en espèces ou en nature. Des 5 autres, 2 travaillent comme salariés chez les voisins, dont ils sarclent régulièrement les plantations, et 2 sont en instance de départ pour d'autres établissements guaranís, tels que Fracrán ou Santiago Liniers.

À Fracrán, sur 35 chefs de ménage, 23 possèdent un, deux ou trois hectares de yerba maté (fig. 11), dont 20 cultivent également, selon des combinaisons variables, maïs, manioc, patates et agrumes ; 5 se contentent du maïs, du manioc et des agrumes. Des 28 propriétaires, 7 cultivent également le soja, 6 le haricot noir, et de rares individus s'essaient à la culture de la courge, de l'arachide, du riz, de la canne à sucre, de la pastèque et du melon. Des 7 qui ne possèdent pas de propriété, 3 assurent à plein temps des services communs et 4 travaillent chez les autres en guise de salariés. À Fracrán comme à Perutí, les Indiens ont conscience que, au-delà de leur subsistance et celle de leurs familles, l'exploitation de [168] leur propriété ou l'exercice de leur métier leur assure respect et dignité.

[168]

Bilan de l'exercice économique N° 1, au 30/11/89 (suite) :
exploitations familiales :

OÑONDIVEPÁ (Perutí) au 30/11/89

Cultures	Familles
Yerba maté	03
Yerba maté + agrumes	11
Yerba maté + agrumes + manioc	01
Yerba maté + agrumes + maïs + manioc	10
Yerba maté + manioc	02
Yerba maté + maïs	02
Yerba maté + manioc + maïs	12
	<hr/>
	41

Parmi les propriétaires, 7 plantent aussi patate, courge, haricot noir, melon, pastèque et 1 s'essaie à la plantation de pins (30 plants). 10 possèdent basse-cours (minimum : trois poules, maximum 40 volailles, poules, coqs, poulets, canards), 2 possèdent quelques porcs et truies.

MAINOMBY (Fracràn) au 30/11/89

Cultures	Familles
Yerba maté	03
Yerba maté + manioc + maïs	01
Yerba maté + maïs + agrumes	01
Yerba maté + manioc + maïs + patate	08
Yerba maté + maïs + manioc + agrumes + patate	10
Manioc + maïs	02
Manioc + maïs + patate	01
Agrumes + maïs	01
Agrumes + manioc + maïs + patate	01
	<hr/>
	28

Parmi les propriétaires, 7 plantent aussi du soja, 6 du haricot noir, 3 de la courge, 3 de l'arachide, 2 de la canne à sucre, 1 du riz et 1 s'essaie à la plantation de pins. 7 ont basse-cour avec poules, coqs, poulets, canards (minimum : 3 volailles, maximum : 45).

[169]

Carte 11.

Fracrán : propriétaires des parcelles de yerba maté

[Retour à la table des matières](#)

Fig. 11

Miguel Stefañuk

[170]

Carte 12.

Perutí : propriétaires des parcelles de yerba maté

[Retour à la table des matières](#)

Fig. 12

Miguel Stefañuk

[171]

Retour au Paraná.
Chronique de deux villages guaraní.

Une famille de familles

[Retour à la table des matières](#)

Le 10 janvier 1987 en fin d'après-midi, assis sur la véranda de la maison des institutrices à Perutí, je relisais certains chapitres du livre, devenu classique, d'Egon Schaden, *Aspectos fundamentales da cultura guaraní*. Je tombai sur le passage suivant qui me laissa perplexe : « Il est manifeste que le processus acculturatif ne peut manquer d'entraîner une individualisation croissante des activités économiques. Or cette transformation ne s'effectue pas sans provoquer de sérieuses perturbations dans l'ensemble de la culture, aussi bien dans le système adaptatif que dans le système intégratif. La difficulté majeure consiste dans l'absence d'équipement mental correspondant aux exigences de l'économie individualiste. Étranger à toute notion de travail adéquate à la nouvelle forme de vie économique, le Guaraní manque également du minimum de prévision, comme il manque du sens de la correspondance des valeurs dans les transactions commerciales (d'où son incapacité de gérer l'argent). Des obstacles de cet ordre existent sans doute chez toutes les tribus indigènes et même chez tous les peuples primitifs forcés de remplacer à court terme l'ancienne écono-

mie de type corporativiste par le système individualiste du monde occidental. Mais rares sont probablement les tribus chez qui se trouve aussi accentuée que chez les Guaranís l'incapacité de [172] développer un esprit économique axé sur la notion de gain et une pensée finaliste correspondante. Cela est dû simplement au mysticisme religieux qui a façonné leur mentalité et qui tend à marquer toutes les attitudes d'un cachet émotionnel et sentimental, au lieu de leur procurer des critères rationnels pour l'application de normes pratiques dans leurs relations avec les autres êtres humains. » ⁵⁶

Je fermai le livre et demurai pensif. Le jugement de Schaden me paraissait excessif. Si le Guaraní était aussi profondément allergique au sens de la prévision, aux valeurs commerciales et à la notion de gain, comment les éleveurs de Perutí s'étaient-ils adaptés aussi aisément aux échéances et aux lois du marché ? Comment ces mêmes éleveurs ainsi que les planteurs de tabac de Fracrán étaient-ils devenus en si peu de temps, au témoignage des Blancs eux-mêmes, des vendeurs parfaitement conscients de la valeur de leurs produits et capables d'en imposer le prix sur le marché ? Que le passage, à court terme, de « l'ancienne économie de type coopérativiste » au « système individualiste du monde occidental » pose un sérieux problème d'apprentissage, le très « mystique » Pa'í Antonio l'avait fort bien perçu lorsqu'il avait demandé une école où ses « petits-enfants apprennent à calculer » pour savoir apprécier la valeur monétaire de leur travail et ne pas se laisser tromper par les Blancs. Et le fait est que les jeunes Guaranís avaient rapidement assimilé les notions de base relatives au marché. Sans doute le processus n'était-il encore qu'à ses débuts, mais ces débuts étaient prometteurs. Ce qui me choquait, dans les affirmations de Schaden, ce n'était pas les inaptitudes qu'il attribuait aux Guaranís : ces inaptitudes, il les avait constatées sur le terrain. Ce qui me paraissait abusif, c'était sa tendance à conférer un caractère absolu à des carences qui n'étaient que conjoncturelles, et à expliquer exclusivement par la référence au noyau dur de la culture - la mysticité religieuse des Guaranís - ce qui était dû en grande partie aux conditions

⁵⁶ SCHADEN Egon, *Aspectos fundamentais da cultura guarant*, São Paulo EDUSP (Editora da Universidade de São Paulo), 1974, pp. 54-55.

[173] sociologiques défavorables dans lesquelles se déroulait le processus d'acculturation.

Je relus encore une fois le texte et tentai de préciser ma pensée. Schaden n'avait sans doute pas tort de généraliser la portée de ses constatations empiriques : les carences observées chez les Guaranís du Brésil affectent également ceux du Paraguay et de l'Argentine. Mais la raison essentielle en est que la population guaraníe, comme toutes les populations indiennes de la région, est affrontée à la civilisation occidentale dans un contexte social hostile et sans une médiation qui amortisse le choc provoqué par cette confrontation ; elle subit donc un processus acculturatif *forcé* qui, comme tel, ne peut que porter gravement atteinte à ses défenses culturelles. À cet égard, Fracrán et Perutí constituent une exception récente, mais une exception qui a valeur de signe. Elle montre que les carences qu'on a tendance à absolutiser en les attribuant au caractère ethnique de la population ou au noyau dur de sa culture, sont surmontables lorsque l'acculturation est *désirée* et qu'elle s'effectue dans un contexte favorable, parce que médiatisée par des instances sociales qui respectent les exigences des intéressés. Le succès du processus acculturatif à Fracrán et à Perutí n'aurait pas été possible sans les pédagogues et les techniciens blancs qui servent d'intermédiaire entre les Indiens et la société, portant celle-ci à se départir progressivement de ses préjugés au vu et au su des performances accomplies par les Guaranís et assurant à ces derniers la possibilité de sauvegarder leurs défenses culturelles profondes, voire de les restaurer. Cela, Marisa me l'avait expliqué un jour : « L'essentiel est que les Indiens aient toute la liberté et tout le temps requis pour opérer les ajustements nécessaires, rejeter ce qui leur paraît incompatible avec leurs valeurs culturelles et réinterpréter ce qui leur semble assimilable. Dès le début, j'ai mis en garde les institutrices de ne jamais se mêler de la vie intime des Indiens, de sorte qu'ils puissent perpétuer leurs coutumes sociales et pratiquer leurs rites religieux sans aucune contrainte. Pendant longtemps, nous nous en sommes strictement tenues à ce principe. Maintenant, ce sont les femmes qui nous invitent [174] chez elles et nous expliquent certaines de leurs coutumes, parce qu'elles sentent que nous respectons leur culture et que nous les aimons. »

Dès lors qu'ils ont la latitude de réinterpréter, en fonction de leur culture globale, les modèles de comportement et de pensée nouveaux relatifs au travail et à la santé, les Guaranís de Fracrán et de Perutí ont le sentiment, non pas de perdre leur identité, mais de l'enrichir. Pour les jeunes gens, gagnés par la dynamique du développement, c'est aux Anciens qu'il revient de garder les traditions sociales et religieuses et de les leur transmettre : « Les grands-parents et les parents, affirme Catalino, s'occupent du passé. Nous, les jeunes, nous nous occupons du présent, du travail et du futur. » Expression remarquable en vérité, où la notion de travail fait le lien entre le présent et l'avenir, tandis que le passé traditionnel demeure le sol nourricier qui alimente les activités actuelles et futures. Ce sol nourricier, ferme à Fracrán, se dérobe quelque peu à Perutí, où la population, doublement hétérogène, se trouve de surcroît privée d'un chef charismatique qui, à l'instar du *Pa'í* Antonio, sache perpétuer les traditions au sein du groupe. La minorité mbyá du village attribue cette déficience à la majorité chiripá dont la moitié est par ailleurs métissée. Mártires exprime à sa manière le malaise que suscite une telle situation, comme en témoigne ce bref échange de propos que nous eûmes un jour avec lui, Marisa et moi. Il nous dit : « Si nous n'avons pas -sous peu un *Pa'í* qui explique à nos enfants nos coutumes et nos rites, il arrivera un jour où ils ne sauront plus qui ils sont. Il serait bon que Cirilo vienne habiter ici, construire un *opuy* et diriger la prière ; nos enfants lui poseraient alors des questions sur Dieu. » - « Mais les parents ne peuvent-ils pas parler de Dieu à leur enfants ? » lui demande Marisa. - « Non, répond-il, si l'enfant lui-même ne pose pas de question, il est inutile que son père lui parle de Dieu, car alors il parlera de l'extérieur et ses paroles tomberont dans le vide. » Puis il ajoute : « D'ailleurs, nous-mêmes, les parents, nous avons été longtemps négligés de ce côté-là, parce que nous errions d'un endroit à l'autre à la recherche d'un emploi et que nous [175] n'avions pas le temps de nous occuper de nos affaires. Maintenant, c'est le moment ou jamais de retrouver nos traditions guaranías. »

Les réflexions de Catalino et de Mártires m'étaient présentes à l'esprit, ce soir du 10 janvier, alors que je feuilletais le livre de Schaden. Elles me posaient un problème théorique dont je n'avais pas la clé. Apparemment les gens de Perutí s'adaptaient plus rapidement que

ceux de Fracrán aux exigences du travail individualisé et aux impératifs du développement. Plusieurs facteurs les favorisaient : la fertilité du sol, l'abondance de l'eau, la richesse de la région, mais aussi l'habitude des contacts avec le monde extérieur, quelque nocifs que ces contacts aient pu être par le passé. La communauté de Fracrán, qui s'adaptait plus lentement à la vie économique moderne, souffrait sans doute de facteurs écologiques négatifs - ingratitude du sol, pénurie d'eau, pauvreté de l'environnement - mais aussi elle était plus ancrée dans ses traditions et plus fermée sur elle-même. Cet enracinement dans les traditions était-il, à longue échéance, un avantage ou un inconvénient ? S'il déterminait une croissance économique plus lente, ne favorisait-il pas une acculturation plus cohérente ? D'autres que moi pourraient le dire dans vingt ou trente ans. En attendant, je me contentais d'observer, au niveau de l'organisation sociale et de l'univers religieux, les résistances des modèles traditionnels et leurs interférences avec les nouveaux modèles acquis ou en voie d'acquisition.

LA VOIX DU SANG

[Retour à la table des matières](#)

Considérée d'un point de vue global, l'expérience que vivent les Indiens de Fracrán et de Perutí est celle d'un apprentissage de la vie sédentaire qui ne va pas sans conflits. À voir les choses d'un point de vue statistique, tout se passe comme si la population était notablement stable, variant, depuis 1984, entre 35 et 40 familles à Fracrán et [176] entre 40 et 45 familles à Perutí. En réalité, les deux villages n'ont jamais cessé de connaître un va-et-vient considérable. Une comparaison effectuée en 1987 s'est révélée à cet égard significative. Au début de 1983, Peruti comptait 46 ménages ; quatre ans plus tard il en restait 26 seulement (57%) ; 15 familles (33%) avaient quitté le village, tandis que cinq couples s'étaient séparés, quatre hommes et une femme désertant la localité, leurs conjoints y demeurant et les enfants restant à la charge de leurs mères ou de leurs grands-parents. Des 35 ménages que comptait Fracrán au début de 1983, 20 seulement (57%) étaient recensés sur place en 1987, tandis que 12 (34%) avaient

quitté le village en même temps que deux femmes et un homme séparés de leurs conjoints. Ici et là, la plupart des familles qui avaient tourné le dos à leur village avaient été remplacées par d'autres ménages apparentés accueillis par les habitants. Le remplacement des parents par un apport démographique extérieur assure cette relative stabilité statistique qui occulte la mobilité réelle de la population. Cette mobilité n'a d'égal que la dispersion des partants, attirés par les localités où ils peuvent compter sur l'accueil de quelque parent proche ou éloigné. Mises à part les familles qui avaient quitté Fracrán pour Perutí ou l'inverse, les autres s'étaient réparties dans toutes les directions : Piráí Miní, Andrecito, El Soberbio, Primavera, Cuña Pirú, Aristóbulo del Valle, Arroyo Uruguái, etc.

Il n'y a pas de proportion entre les motifs apparents qui déterminent la décision de partir et les renoncements qu'implique une telle décision. Une querelle avec les voisins, l'envie de voir d'autres parents, un malaise qui a du mal à s'exprimer, n'expliquent guère, aux yeux de l'observateur étranger, qu'une famille abandonne tout à coup sa maison, sa *chacra* et les fruits de son travail pour s'en aller, avec un baluchon à l'épaule pour tout bagage, vers une destinée incertaine. Il est vrai que quelques familles ou personnes ne tardent pas à regretter leur décision et à rentrer au village, mais comment expliquer les va-et-vient incessants de certains individus et de leurs familles ? Un cas [177] extrême, mais significatif, est celui de Cirílo Ramos. Fils du *Pa'í* Benito Ramos, initié par son père aux rites guaraní, éloquent chef de la prière et excellent travailleur, Cirílo a déjà quitté et réintégré Perutí quatre fois en dix ans. Une des institutrices, Julia Díaz, est fascinée par le personnage : « Cirílo est un idéaliste, un homme très sensible et terriblement ingénu. Il est incapable de se fixer quelque part. Il est travaillé par le nomadisme ancestral. À Perutí, il a déboisé et défriché un terrain, il a commencé à construire un *opuy*, il seest aménagé une très belle *chacra*, il y a planté une grande quantité de maïs. Puis son frère Lorenzo est venu lui dire que la communauté de Cuña Pirú avait besoin de lui comme *pa'í* car elle opérait un retour aux traditions. Il a tout abandonné et il est parti. C'était la troisième fois qu'il levait l'ancre. Jamais personne n'a pu le fixer dans un endroit déterminé. Dès qu'on lui promet quelque chose de nouveau, il laisse tout et s'en va. L'important pour lui, c'est de bouger. Je parie qu'on le verra bien-

tôt revenir à Perutí. » Cirílo est effectivement revenu à Peruti au début de 1989, avec sa famille, mais il est reparti quelque temps après pour aller s'installer à Pozo Azul, localité nouvellement fondée par le gouvernement. Pour être plus accentué que d'autres, le cas de Cirílo est loin d'être exceptionnel.

De prime abord, l'observateur est tenté d'expliquer cette mobilité excessive par une habitude récente non encore surmontée. Pour mesurer la fréquence des déplacements de ces Indiens, avant leur installation à Fracrán et Perutí, à l'époque guère lointaine où ils erraient à travers la Province, vivant dans la forêt ou en bordure des propriétés agricoles de leurs patrons temporaires, il suffit d'écouter l'un d'eux retraçant son itinéraire. Luis Martinez, à cet égard, ne se distingue pas des autres, il jouit simplement d'une mémoire plus précise : « Je suis né, dit-il, à Guatambú, dans le Département de Montecarlo. J'avais quatre ans, lorsque papa nous a emmenés au km 14. Il travaillait alors comme *tarefero*. Là, nous sommes restés trois ans : papa travaillait pour un patron. À l'âge de sept ans, nous sommes allés à Paranaí, les routes n'étaient pas encore asphaltées. Au bout de deux ans, nous [178] nous sommes rendus à Garhuapemy où nous sommes restés deux ans. De Garhuapemy, nous sommes allés à Santiago Liniers au km 36. Mon père travaillait toujours au service des colons. Là nous sommes restés cinq ans, mon père, ma mère, ma soeur Anuncia, son mari et moi. De Santiago nous sommes passés à Victoria, où nous avons vécu trois ans dans la forêt. Là, papa a défriché un petit espace et y a planté un peu de maïs et de manioc pour la consommation familiale. Je l'aidais, quand il rentrait du travail. De Victoria nous sommes allés à Inter, Département d'Iriguoyen, où nous avons passé un an dans la forêt également. Puis ce fut Puente Alta. De Puente Alta nous sommes retournés à Paranaí qui s'appelle aujourd'hui El Alcazar. Papa travaillait toujours pour les colons. Nous y sommes restés deux ans. De là, un camion nous a conduits à Colonia Delicia, où nous sommes restés un an. Quand mon père terminait un travail, il fallait en chercher un autre. De Colonia Delicia nous sommes retournés à Victoria, où nous sommes restés un an, 1965. De là, nous nous sommes rendus à Mado, pour y rester un an. De là à Esperanza, pour un an encore. D'Esperanza, nous sommes revenus à Delicia, où nous sommes restés un an au km 22, un an au km 28 et une troisième année au km 33. C'est là que nous avons

connu la Soeur Gemmea en 1970 ou 1971. Elle a promis à papa de nous trouver une terre à nous. Elle revenait nous voir tous les quinze jours. Entre-temps nous avons déménagé à Mado. Elle continuait à nous rendre visite. De Mado, où nous étions en 1972, nous nous sommes rendus à Lanusse où nous nous sommes installés sur un terrain de la municipalité. Nous y sommes restés quatre ans. La Soeur continuait à venir nous voir. En 1976, elle nous a dit qu'elle avait acquis une terre pour nous à Fracrán. Papa s'y est rendu en sa compagnie pour voir l'endroit. Il a décidé de s'y installer. Des parents nous ont rejoints aussitôt ; d'autres familles les ont suivis. »

Luis explique cette mobilité constante de sa famille - semblable en cela à toutes les familles guaraníes - par les nécessités immédiates liées au travail saisonnier. Son explication est partielle, car nombre de déplacements obéissent à [179] un autre motif, rarement avoué par les intéressés, mais qui n'échappe pas à l'observateur. Les mariages consanguins étant strictement interdits jusqu'au degré de parenté représenté par les cousins parallèles et croisés, il est fréquent que les jeunes gens quittent leur communauté, sous prétexte de rendre visite aux *paisanos*, pour aller d'une localité à l'autre à la recherche d'une épouse. Une fois le mariage contracté et, en général, après la naissance du premier enfant, ou bien le mari demeure dans la communauté de sa femme et il n'est pas rare que ses parents viennent l'y rejoindre, ou bien il emmène sa femme et son enfant dans son propre village, bientôt suivi de ses beaux-parents. Un autre facteur intervient, pas toujours facile à déceler. Tout se passe comme si les hommes et les femmes séparés de leurs parents demeuraient viscéralement attachés à leur mère et saisisaient parfois le moindre prétexte pour la rejoindre, même au prix d'une rupture de leur propre foyer. C'est là, semble-t-il, l'effet d'une sorte de matrifocalité occulte, qui, dans cette société dominée par les hommes, revêt une signification et une valeur compensatoires. Il reste un deuxième motif de mobilité qui, lui, est patent : s'il est de coutume que les parents d'une personne qui vient de mourir abandonnent la maison où a eu lieu de décès, il arrive aussi qu'ils prennent leur distance par rapport à l'événement en désertant le village pour quelques mois.

Mais toutes ces explications demeurent partielles et, à certains égards, secondaires. Au-delà des motifs qu'il allègue pour justifier la mobilité immédiate des familles guaraníes, Luis Martinez lui-même déclarait un jour : « Si nous écoutions la voix du sang, nous continuerions à errer dans la forêt et à nous déplacer d'un endroit à l'autre : c'est ce que commande notre sang Guaraní . » Luis reconnaissait alors que cette errance devenait impossible du fait que la forêt, de plus en plus exploitée par les colons, avait pratiquement cessé d'être un espace de liberté et de subsistance. À l'aveu de Luis répond celui de Catalino : « Le Blanc ne comprend pas la loi guaraníe. Le Guaraní travaille ici six mois, un an. S'il ne se sent pas à l'aise, il va ailleurs : là il travaille encore six [180] mois, un an. S'il ne se sent pas bien, il abandonne tout et s'en va. Et ainsi de suite. C'est ça la loi guaraníe. C'est pourquoi nous avons demandé à l'évêque de garder le titre de propriété chez lui une quinzaine d'années. Si à ce moment-là, nous sommes encore sur place, alors il pourra livrer le document au *Pa'í*. » Ces témoignages spontanés de Luis et de son neveu donnent à penser que la mobilité passée et présente des habitants de Fracrán et de Perutí obéit, au-delà des motifs déclarés ou apparents, à ce que Julia appelle « le nomadisme ancestral » des Guaranís. Et l'on peut se demander si elle ne se réfère pas, en ultime instance, à une réminiscence résiduelle de cette marche vers la « Terre sans Mal » inhérente à la mythologie guaraníe et à laquelle le *Pa'í* Antonio, lui, fait clairement allusion lorsque, dans les moments de nostalgie, il affirme qu'avant de mourir il quittera tout et, en compagnie de sa femme, reprendra sa marche vers la Mer.

En raison même de ce que Egon Schaden appelle « l'extraordinaire mobilité spatiale » des Guaranís, leurs communautés sont en réalité des groupes restreints qui dépassent rarement un total de 200 personnes. Chaque groupe est constitué de plusieurs familles nucléaires unies par des liens de parenté plus ou moins rigoureux et formant ainsi toutes ensemble ce qu'on peut appeler une famille étendue, « une famille de familles ». Une enquête effectuée en février 1987 donne le profil, à cette date, de chacune des deux communautés. A Fracrán le groupe est essentiellement constitué de la descendance du *Pa'í* Antonio Martinez et de sa femme Paula Mendoza : enfants, petits-enfants, arrière-petits-enfants et descendants de ces derniers. S'y ajoutent les belles-familles de quatre membres de la communauté avec leurs

descendants. Le groupe de Perutí est composé de la descendance de Cansio Benitez et de sa femme Francisca Rodriguez, des familles de la sœur de Cansio, de son demi-frère et de la belle-sœur de ce dernier, ainsi que des familles des deux sœurs de Francisca. S'y ajoutent les belles-familles de deux autres membres du groupe avec leur descendance, ainsi que trois célibataires et une famille accueillies au village [181] en raison de leur amitié avec certains membres de la communauté. En 1990, près du tiers des familles recensées en 1987 à Fracrán et à Perutí avaient quitté leur village pour d'autres destinations, aussitôt remplacées par d'autres familles plus ou moins apparentées. Il reste à dire que la communauté de Fracrán jouit d'une homogénéité ethnique remarquable, puisque, à une ou deux exceptions près, elle est constituée de Guaranís issus du sous-groupe mbyá, tandis qu'à Perutí, les Mbyás sont une minorité représentée par les Villalba et, quand il leur arrive de résider au village, par les Ramos, alors que tous les autres appartiennent au sous-groupe chiripá et sont, pour la plupart, métisés, c'est-à-dire issus d'alliances entre Chiripás et créoles paraguayens.

LES CONFLITS DE POUVOIR

[Retour à la table des matières](#)

À Fracrán, l'organisation sociale demeure fidèle à la tradition guaranie telle qu'elle est pratiquée dans un grand nombre de groupes mbyás au Brésil et au Paraguay. On y retrouve les trois instances qui président au destin de la communauté- le *pa'í* ou cacique, chef religieux et guérisseur ; le *sargento ou capitán*, chef civil du village ; l'assemblée ou Conseil des chefs de familles, qu'Egon Schaden qualifie avec bonheur de « sénat informel ». Le *Pa'í* doit son autorité à son charisme mystique, à son don de la parole, à son talent thérapeutique et à sa connaissance des traditions. Mais c'est le charisme qui l'emporte : « Le vrai cacique est celui qui sait prier, me dit Catalino, et personne au monde ne sait prier comme son grand-père. » Le *pa'í* ne s'immisce pas dans les affaires de la vie quotidienne, mais il est l'autorité suprême et de lui relèvent les grandes décisions concernant la

vie de la communauté. Le *Pa'í* Antonio se plaît à souligner la coordination qui règne à Fracrán au niveau du commandement : « Moi, dit-il, je ne me mêle pas des problèmes de tous les jours ; c'est l'affaire de Luis, mais il me consulte toujours. Je ne convoque l'assemblée que pour les choses très [182] importantes ; pour les autres, c'est l'affaire de Luis, mais il me consulte toujours. »

Luis est l'un des fils du *Pa'í*, le plus habile, le plus astucieux, le plus rompu aux relations avec le monde extérieur. Son rôle de *sargento* est double : faire régner l'ordre et la concorde au sein de la communauté ; la représenter devant les instances sociales et gouvernementales de la Province. Mais contrairement aux rôles du cacique et de l'assemblée, ancrés dans la plus pure tradition guaraníe, celui du *sargento ou capitán*, comme son nom l'indique, a été imposé par les conquérants et perpétué par leurs successeurs, qui avaient besoin de traiter avec les Indiens par l'intermédiaire de représentants capables de parler la langue officielle et de faire régner la discipline dans leurs communautés respectives. C'est pourquoi l'institution n'a jamais pris une racine profonde dans la culture guaraníe et n'a jamais acquis la stabilité dont jouissent les deux autres rôles. Chaque fois que les Indiens de Fracrán ont été convoqués par le gouverneur ou le vice-gouverneur, chaque fois qu'ils ont reçu la visite d'une personnalité politique, quel que fût son rang, c'est le *Pa'í* lui-même qui, en ultime instance, a répondu à l'appel ou accueilli ses hôtes. Certes, son fils était toujours présent à ses côtés, mais il faisait davantage office d'interprète que de conseiller. C'est avec le *Pa'í* que les uns et les autres devaient traiter. D'autre part, au sein même de la communauté, l'autorité du *sargento* peut facilement être mise en question par les habitants, comme ce fut précisément le cas de Fracrán.

Un jour, en septembre 1984, Catalino Martinez arriva inopinément à l'Institut Montoya ; il venait voir Marisa, qui le reçut en ma présence. Il nous déclara à brûle-pourpoint : « Mariano et moi, nous avons pris le pouvoir ! Nous avons arraché le pouvoir à Luis. Il y a un certain nombre de gens qui se rendent compte que le pouvoir est en train de changer de main et qui nous appuient. » Que s'était-il passé ? Catalino nous l'expliqua sur le ton de quelqu'un qui venait de gagner une bataille devenue inévitable. Chaque fois que la camionnette de l'entreprise Mo-

coná apportait au village les provisions [183] du mois, c'était Luis qui en prenait livraison pour distribuer ensuite aux familles les rations qui leur reviennent en fonction du nombre de leurs intégrants, un recensement mensuel étant effectué à cet effet. Or, depuis quelque temps, les familles se plaignaient de recevoir des portions de plus en plus réduites, de moins en moins suffisantes. Mariano et Catalino finirent par trouver la raison de cette pénurie : Luis ne distribuait pas la totalité des provisions ; il en gardait une partie pour la vendre au dehors à son profit. Lors de la dernière assemblée, sans expliciter la raison de leur revendication, les deux jeunes gens exigèrent que les rations fussent désormais distribuées aux familles directement, sans intermédiaire, dès l'arrivée de la camionnette. Ils furent approuvés par l'assemblée à l'unanimité. « Luis ne pense plus à la communauté, poursuivit Catalino, il ne pense qu'à lui-même. Ainsi, par exemple, la plantation de yerba dans laquelle nous travaillions avec lui appartient à la communauté ; or quand il a vendu la récolte, il a oublié de rétribuer les travailleurs. Un autre exemple : le tracteur appartient à la communauté ; or Luis en a pris possession il se fait beaucoup prier pour nous le prêter ; s'il le veut pour lui, qu'il le paie de sa poche. Ce n'est pas tout. Beaucoup de jeunes travaillaient pour Luis ; il ne les payait guère. Nous leur avons expliqué, Mariano et moi, qu'ils feraient mieux d'avoir leur propre *chacra* et de travailler pour leurs familles. Luis continue à aider le *Pa'í* dans sa plantation de tabac, pour rester dans ses bonnes grâces, mais le *Pa'í* voit tout et comprend tout ; il ne nous a fait aucun reproche, à Mariano et à moi. Il reste peu de gens avec Luis, il a beaucoup perdu de son pouvoir et il s'en rend compte. » En effet, quelques jours plus tard, Luis arrivait à l'Institut, légèrement éméché et la mine défaite, pour se plaindre à Marisa : « *¡Mis sobrinos me quitaron el poder!* (Mes neveux m'ont enlevé le pouvoir). »

Les faits rapportés par Catalino étaient vrais, son jugement sur son oncle l'est beaucoup moins. En réalité, Luis Martinez est un personnage complexe, capable de sérieuses défaillances, mais aussi de fidélités fondamentales. « Du fait de ses nombreux contacts, positifs ou négatifs, avec les [184] Blancs, affirme Marisa, Luis est très en avance sur les autres, pour le meilleur comme pour le pire ; un peu comme Mártires à Perutí. Il lui arrive de traverser ce qu'on pourrait appeler des crises d'individualisme aigu, et alors il oublie complètement les inté-

rêts de la communauté, pour ne penser qu'aux siens propres : il a vendu la scie électrique en prétendant qu'elle avait été volée ; il aurait vendu le tracteur, si le maître-menuisier Félix, qui a de l'ascendant sur lui, ne l'en avait dissuadé, et ainsi de suite. Mais dès que la communauté est menacée de l'extérieur, comme ce fut le cas en 1987, lorsque le Parlement s'apprêtait à voter "la loi de l'Indien", il remue ciel et terre pour défendre son autonomie et son intégrité.» Le jugement de Marisa est corroboré par les institutrices et le maître-menuisier qui ajoute-
« Quand il prend conscience d'avoir fait du tort à la communauté, Luis change tout à coup de cap et redevient exemplaire. J'ai eu du mal à lui faire admettre qu'il serait très grave de vendre le tracteur ; il s'est rebiffé maintes fois. Mais le lendemain, il est venu me dire : "*No sé que me pasó ayer. Estaba mal de la cabeza* " (je ne sais pas ce qui m'est arrivé hier, ça n'allait pas bien dans ma tête). Depuis, il travaille d'arrache-pied et donne l'exemple à tous. Ça durera ce que ça durera ; il est comme cela : il passe par des hauts et des bas. » Contrairement aux prévisions de Catalino, Luis n'a pas perdu le pouvoir, il demeure le chef civil de Fracrán, mais il sait qu'il est observé et contrôlé, non seulement par ses jeunes neveux, mais aussi par le *Pa'í* lui-même. Il sait aussi qu'il doit compter avec Mariano et Catalino, dont l'autorité croissante lui porte ombrage, ainsi qu'avec le président élu de l'Association *Mainomby* et son comité directeur, dont les prérogatives sont définies et acceptées de tous.

Toute autre est la configuration du pouvoir à Perutí, sans être pour autant en rupture avec la tradition guaranée. Comme le constate Egon Schaden à propos des Mbyás en particulier, les Guaranís en général « ne lient pas nécessairement à une personne déterminée l'exercice des différentes fonctions du gouvernement, mais, conformément à leur mentalité tribale, ils les répartissent sur divers chefs de famille, [185] suivant les nécessités du moment et la compétence de chacun. » ⁵⁷ Perutí compte deux guérisseurs - Alejandro Villalba et Mario Nuñez - mais aucun des deux ne jouit du charisme religieux ; aussi n'exercent-ils aucun pouvoir au sein de la communauté. Cansio Benitez, élu cacique par l'assemblée en 1980, ne possède aucune des caracté-

⁵⁷ SCHADEN Egon, *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*, São Paulo EDUSP (Editora da Universidade de São Paulo), 1974, p. 100.

ristiques du *pa'í*, il n'est ni conducteur de la prière, ni guérisseur ; il est une sorte de sage respecté par la communauté ; cacique, il ne l'est donc que dans un sens accommodatice. Dans un premier temps, Cansio confie à son petit-fils, Ezequiel Nuñez, la charge de *sargento* ou chef civil de la communauté. Mais lorsqu'en 1987, à l'occasion du débat sur la loi N° 2435, dite « loi de l'Indien », Ezequiel, entraîné par son frère Cornelio, quitte le village pour se joindre à Lorenzo Ramos, vedette indigène des anthropologues et du parti radical, le poste demeure vacant.

L'assemblée, réunie dans le salon communautaire, élit Jacinto Rodríguez comme représentant des jeunes, Cansio étant toujours considéré comme le vieux cacique de Perutí. Jacinto accepte le résultat du vote, mais affirme qu'il n'est pas en mesure d'assumer cette responsabilité tout seul et qu'il souhaite s'adjoindre Francisco Benitez. L'assemblée donne son accord. Jacinto passe alors à une autre proposition : lui et Francisco représentent les jeunes, il faut un *abuelo* qui représente effectivement les moins jeunes, parce que la communauté a besoin de l'expérience des gens âgés. L'assemblée élit Mario Nuñez, père d'Ezequiel et gendre de Cansio. L'élu se lève et déclare : « J'ai besoin d'un adjoint, mais je ne le choisirai pas moi-même. Que celui qui se juge le plus apte à remplir ce poste, se lève et vienne à côté de moi. » Lucio, père de Francisco, esquisse un pas en avant, mais Salvador l'a déjà devancé. Jacinto clôture la séance en précisant que lui et Francisco représenteront la communauté à l'extérieur, tandis que Mario et Salvador s'attacheront à résoudre les problèmes internes à la communauté. María les [186] persuadera cependant qu'il est préférable que les quatre se constituent en comité responsable de toute décision, qu'elle concerne les affaires de la communauté ou ses rapports avec le monde extérieur. Quelque temps après, Mario se décide à quitter le village pour rejoindre ses fils, Cornelio et Ezequiel, que la communauté n'a cessé d'accuser de trahison. Le poste vacant est occupé par Mártires Villalba.

Au sein du comité des quatre, Mártires est mal à l'aise. Il s'en explique le jour où Isabelino Paredes, qui a sollicité sa réinsertion dans la communauté, voit sa demande rejetée. A Maria qui l'interroge sur la raison de ce refus, Mártires répond sur un ton désabusé : « C'est

Francisco qui en a décidé ainsi. Je ne me sens pas à l'aise avec eux pour intervenir et discuter. J'ai l'impression de n'avoir pas mon mot à dire. Je ne suis pas des leurs. » C'est que Mártires appartient à la minorité mbyá du village, tandis que les autres se réclament de la majorité chiripá. Malgré les nombreux liens de parenté existant entre les uns et les autres, les Chiripás sont jaloux de leur pouvoir et n'entendent pas s'en laisser déposséder par les Mbyás qui, ils le savent, comptent de fortes personnalités. Mártires a trop de caractère et de finesse pour ne pas porter ombrage aux trois autres ; Isabelino a trop de talent, dans divers domaines, pour ne pas menacer la quiétude des responsables de secteurs. Mais surtout Don Cansio n'est pas près d'oublier ce jour de septembre 1982 où Cirilo Rainos avait failli le supplanter.

Fils du vieux *Pa'í* Benito Ramos, Cirilo a hérité quelque chose des dons de son père. Le 14 juillet 1982, devant la communauté réunie au grand complet à l'occasion de la visite de Marisa, il se lève la guitare à la main, commence à marcher de long en large et, faisant alterner sons et paroles selon la coutume rituelle, exhorte les habitants en ces termes : « Nous sommes des Guaranís, nos pères sont guaranís, nos fils guaranís. Mais agissons-nous comme des Guaranís ? Nous possédons maisons et *chacras*, nous travaillons mieux qu'avant, mais nous vivons comme des bêtes : nous travaillons, nous mangeons, nous dormons, mais personne ne se soucie de son âme, personne ne se soucie du [187] Dieu. C'est pour cela que la discorde nous menace. La prière apporte la joie dans la famille et dans la communauté. Si le Guaraní cesse de danser et de prier, il n'est plus guaraní, car il n'est plus le digne descendant de ses ancêtres. Nous devons recommencer à prier, dans un *opuy* si possible, sinon sous les arbres. » Quatre jours plus tard, le fils de Cirilo, âgé de 18 ans, meurt des suites d'une maladie grave. Le 20 juillet, au cimetière où elle a accompagné le défunt, la communauté s'engage à construire une maison de la prière. La promesse est tenue et, le 8 septembre 1982, l'*opuy* est inauguré en présence de l'évêque et de Marisa que j'accompagnais, du *Pa'í* Antonio et d'autres représentants de Fracrán. C'est alors que, durant la prière, Cirilo s'adjuge le commandement : « Maintenant que nous avons une maison de la prière, déclare-t-il, nous devons nous organiser d'une autre manière. » Et aussitôt il procède à une nouvelle répartition des rôles et des tâches. Sur le mo-

ment Cansio et les siens ne bronchent pas, mais il ne leur faut guère longtemps pour faire sentir à Cirilo qu'il ne saurait être le cacique. Celui-ci, susceptible à l'extrême, finit par plier bagage et, peu de temps après, l'*opuy* est démantelé.

La susceptibilité imprègne tous les rapports de pouvoir que les Indiens entretiennent entre eux et avec leurs collaborateurs blancs. C'est peut-être là la rançon de l'esprit d'extrême indépendance dans lequel ils ont été élevés dès l'enfance et de l'amour-propre ombrageux qui en est le corollaire. Ainsi, par exemple, aucun des quatre hommes qui gouvernaient Perutí jusqu'en 1989, ne pouvait organiser une réunion chez lui, parce que les trois autres voyaient dans une telle initiative une affirmation de supériorité : « Pourquoi chez toi et pas chez moi ? » Il fallut l'intervention de Maria pour résoudre le problème : « Puisque vous considérez que vous rendre chez l'un d'entre vous, c'est être moins que lui, vous pourrez vous réunir dans le bureau administratif de l'école. » À Fracrán, Mariano était responsable de la distribution des vêtements que la Fondation envoyait parfois au village. Pénétré de « l'esprit nouveau », il considérait que ces envois n'étaient plus une forme d'assistance comme au temps de la [188] Sœur Gemmea, mais une rétribution en nature du travail accompli par les habitants. Aussi accompagnait-il la distribution des lots aux jeunes de remarques concernant leur travail. Lorsque Norberto, gendre de Luis Martinez, se présenta à l'atelier, Mariano lui remit sa part en lui disant : « Norberto, tu as une belle maison, mais tu pourrais planter davantage. » Quelques minutes plus tard, Luis arriva à l'atelier, jeta son propre lot de vêtements sur la table et, dominant mal sa fureur, cria à Mariano : « Tiens, je te rends ma part, je n'en veux plus, parce que moi aussi je pourrais planter davantage. » Angela, qui avait flairé le drame naissant, accourut à temps pour calmer les esprits, reprendre le lot de son frère et l'accompagner chez lui.

Il arrive que la susceptibilité des Indiens prenne pour cible les pédagogues et les techniciens blancs présents au village. À Fracrán, la famille de l'*opuy* se hâte alors de minimiser l'incident et d'en réparer les effets avec une discrétion qui force l'admiration. Le jour où Luis s'en prit à Mariano dans l'atelier de couture, la directrice de l'école, Beatriz Acosta Lambaré, se tenait à côté de ce dernier et la fureur de

Luis contre son neveu s'adressait indirectement à elle. Mariano avait d'ailleurs immédiatement réagi : « J'ai dit à Norberto ce que je lui ai dit, et Beatriz n'y est pour rien. » Celle-ci avait néanmoins accusé le coup et le détail n'avait pas échappé à Angela. Après avoir accompagné son frère, Angela retourna à l'atelier et invita Beatriz à l'*opuy*, où le *Pa'í* et sa femme, mis au courant de l'incident, la reçurent avec des marques particulières de cordialité et d'affection, sans faire la moindre allusion à l'incident.

Une autre institutrice, Zulma Rienzi, raconte comment, une fois, Luis Martinez, éméché, la poursuivit pas à pas en la harcelant de reproches injustifiés, alors qu'elle se rendait chez elle. Arrivée à la maison, elle dit à Beatriz : « Je ne peux pas admettre cela, je vais à l'*opuy* me plaindre à Angela. » Entre-temps, le mari d'Angela, Rufino, qui avait assisté à la scène, l'avait devancée et avait tout raconté au *Pa'í* et aux siens. « J'arrive à l'*opuy*, furieuse, dit Zulma, et que vois-je ? Le *Pa'í*, Doña Paula, Angela et Rufino, assis côte à côte, se [189] racontant des blagues et riant de tout cœur. Ils m'invitent à prendre place. Ma colère tombe d'un coup. Je m'assoie et me mets, moi aussi, à plaisanter et à rire avec eux. Je compris le message. Ils voulaient me donner à entendre que ce qui s'était passé n'avait aucune importance et qu'il ne fallait pas faire cas des frasques de Luis. Cette manière de faire se répétait chaque fois qu'éclatait un conflit ou un malentendu entre Luis et nous. Je trouve ça assez extraordinaire. J'ai enseigné trois ans au Paraguay, j'ai beaucoup circulé en Europe et en Amérique latine ; eh bien, je crois que nulle part je n'ai tant appris que depuis trois ans, depuis que je vis avec les Guaranís. Dans leur manière d'agir, il entre tant de discrétion, de délicatesse et de charité qu'ils peuvent vraiment nous donner des leçons en matière de style de vie. »

Il n'en va pas de même à Perutí où n'existe pas la médiation de l'*opuy*. Mais il arrive que les Indiens eux-mêmes paient le prix de leurs susceptibilités et s'en rendent compte avec regret. En 1988, Eustaquio Borja était président de l'Association des planteurs *Oñondivepá*. Il rappela à l'assemblée ce que Marisa avait déjà dit tant de fois aux habitants de Perutí et de Fracrán, à savoir que l'année suivante, la Fondation allait mettre fin à son programme de subventions et qu'ils devaient par conséquent, pour se suffire, redoubler d'efforts et tra-

vailler davantage. Mais lorsque, le lendemain, María lui fit remarquer que certaines personnes arrachaient les légumes du potager scolaire avant qu'ils ne mûrissent et que d'autres abattaient des arbres sans discernement, il fut piqué au vif et répliqua : « Ah ! C'est donc que nous ne sommes pas indépendants, c'est vous qui continuez à commander ! » Force lui fut, cependant, quelques jours plus tard, de rappeler les uns et les autres à l'ordre. À l'automne 1990, l'ingénieur Krauseman conseilla aux agriculteurs de ne vendre la yerba communautaire qu'au mois d'août, car alors les feuilles auraient plus de consistance et plus de poids. Le président de l'Association convoqua l'assemblée, expliqua que la communauté avait besoin d'argent et qu'il fallait vendre la yerba sans plus attendre : « La yerba, conclut-il, n'appartient pas à Don Krauseman, [190] mais à nous. Il n'a pas à nous dire ce que nous devons faire ou ne pas faire. » Après avoir dépensé les maigres revenus de leur vente, ils reconnurent leur erreur, comme l'avoua l'un d'eux.

L'ARBITRAGE DE L'ASSEMBLÉE

[Retour à la table des matières](#)

Il est certain que la lutte pour le pouvoir et les rivalités d'influence n'ont commencé à se manifester à Perutí et à Fracràn qu'à la faveur du bien-être relatif dont jouissent les Indiens : « Maintenant qu'ils ne sont plus talonnés par les nécessités de la vie quotidienne, me dit Marisa, la passion du pouvoir peut se donner libre cours. » En effet, avant 1979, lorsque leur seul souci était de survivre à la faim et à la maladie, les Indiens étaient acculés à une solidarité élémentaire, qui ne laissait guère de place à l'expression des ambitions personnelles. Leurs rivalités, refoulées, s'extériorisaient surtout dans les moments d'ivresse, sous la forme de rixes souvent sanglantes. Telle qu'elle s'exprime aujourd'hui, la lutte pour le pouvoir apparaît donc sous un jour positif : au delà des jalousies et des susceptibilités dont elle s'accompagne, elle se présente comme la prise de conscience et l'apprentissage des responsabilités que chacun se croit appelé à assumer. L'instance régulatrice des ambitions personnelles demeure l'assemblée, dont le rôle

d'arbitre n'est globalement mis en question par personne. C'est elle qui censure les abus de pouvoir, comme ce fut le cas à Fracrán, lorsqu'elle approuva la limitation des prérogatives du *sargento* Luis, proposée par ses neveux Catalino et Mariano. C'est elle qui, faute d'un chef civil incontesté, élit un ou plusieurs représentants de la communauté, comme ce fut le cas à Perutí.

L'assemblée censure également les écarts de conduite, lorsqu'ils portent atteinte à la quiétude de la communauté. L'abus de l'alcool en est un, que l'assemblée de Fracrán combat avec plus de vigilance que celle de Perutí. Mais il convient, dès l'abord, d'écarter l'image, devenue traditionnelle, [191] de l'Indien alcoolique impénitent et dégénéré. Les Guaranís de Fracrán et de Perutí ne boivent ni plus, ni plus souvent que les membres de la société blanche. « Quelques-uns seulement boivent un peu de caña en fin de semaine, témoigne le Dr. Felix Maidana, médecin de Fracrán. Ici, il n'y a qu'un alcoolique au sens propre du mot : c'est Gervasio Martinez. Il est atteint d'une cirrhose du foie. J'ai voulu l'hospitaliser, il a refusé. Je l'ai averti que s'il prenait encore une goutte d'alcool, il serait fichu. Mais Gervasio est inoffensif. À Fracrán, on n'assiste plus jamais à ces scènes de soûlographie d'autrefois qui se terminaient par des affrontements sanglants à coups de machette. » Je me souviens personnellement de la fierté avec laquelle Luis Martinez nous racontait, en 1988, la manière dont s'était déroulée la fête nocturne du nouvel an, à laquelle il avait convié des Guaranís d'autres localités et des colons du voisinage : « Le *Pa'í* est très content, car tout s'est passé dans l'ordre ; personne n'a bu de trop, personne n'a manqué de respect aux femmes. »

Il en va autrement à Perutí où, malgré les remontrances de l'assemblée, se reproduisent parfois des scènes de violence dues à l'abus de l'alcool. Ainsi, par exemple, le 31 août 1989, le village célébra durant trois jours les quinze ans de Ramona, fille de Julio Nagel. Trois nuits de suite, la population en liesse dansa jusqu'à l'aube et il n'y eut aucun incident à déplorer. Mais le dimanche après-midi, Dionisio Cabral, homme paisible s'il en fut, eut l'idée d'aller acheter deux bouteilles de caña. Ezequiel, Rafael et son père Lucio s'enivrèrent et en vinrent aux mains. Francisco tenta en vain de les calmer. Devant la recrudescence des coups et des blessures, il fit appel à la police, qui vint

arrêter les coupables et les conduire au poste. Rafael et Ezequiel supportent très mal l'alcool, qui les met littéralement hors d'eux-mêmes. Le premier est le plus virulent : le village n'a pas oublié ce jour où il lança une grosse pierre à la tête d'Américo, ni cet autre où il frappa Antonio Zayas à la jambe à coups de machette. Cette fois-là, il comparut devant le juge qui mit en garde María : « Faites attention, ce garçon [192] est un violent, il est capable de tout. La prochaine fois, je le jetterai en prison pour plusieurs jours. »

Mais les cas de ce genre demeurent l'exception. Ce qui retient davantage l'attention, c'est le phénomène contraire, c'est-à-dire le cas de nombreuses personnes qui, avant 1979, trouvaient dans l'alcool l'oubli provisoire de leur misère et qui, depuis la fondation du nouveau Perutí, se distinguent par leur sobriété. Ceferino Duarte en est le représentant le plus spectaculaire : « Durant 18 ans, me dit-il en 1986, j'ai travaillé au service d'un colon allemand, H. F. Il m'assurait le logement et la nourriture, mais ne me payait rien. N'ayant pas de carte d'identité argentine, je n'avais aucun droit, je ne pouvais ni protester, ni discuter. Pour me consoler, je buvais, je buvais beaucoup, au point que j'ai passé le mois de février 1980 à l'hôpital. En mars, à ma sortie de l'hôpital, je me suis rendu au vieux Perutí, où Cansio Benitez, que je connaissais depuis longtemps, m'a accueilli. J'ai dit à Marisa et María que je voulais rester avec mes vieux amis ; elles m'ont fait promettre de ne plus boire ; mais j'ai continué à le faire et j'ai de nouveau été hospitalisé. Une fois installé dans le nouveau Perutí, j'ai acquis une maison et me suis mis au travail d'arrache-pied. Tout le monde vous dira qu'aujourd'hui ma *chacra* est la mieux tenue du village. Eh bien, depuis mon arrivée ici, je n'ai plus bu une seule goutte d'alcool. »

Il est illusoire de prétendre cacher longtemps son inconduite à l'assemblée. C'est ce que le jeune Hermenegildo, à Perutí, apprit à ses dépens. Il avait construit, en prolongement de la cuisine, une pièce supplémentaire destinée à servir de dortoir, et avait installé dans sa maison un billard et un bar. Presque tous les soirs, des ouvriers de l'entreprise agricole voisine venaient boire et jouer avec lui et quelques autres jusqu'à une heure avancée de la nuit. Avertie par Mártires, María prétexta une visite à la femme d'Hermenegildo qui venait d'accoucher pour aborder ce dernier :

- Hermenegildo, où as-tu pris les planches pour construire cette annexe ?

- Elles étaient en dépôt chez moi.

[193]

- Non, tu les a arrachées de la maison de Cornelio.

- Et alors ? La maison de Cornelio est inoccupée.

- Elle ne t'appartient pas pour autant. Et puis le billard et le bar n'ont pas leur place ici. Avec vos jeux et vos beuveries, vous dérangez tous vos voisins.

- Qu'ils viennent me le dire eux-mêmes.

- Ils me l'ont dit à moi et m'ont chargée de te le faire savoir, ça suffit. Dans tous les cas, il convient de demander l'avis de l'assemblée à ce sujet.

L'allusion à l'assemblée fut décisive. Il n'en fallut pas davantage pour que Hermenegildo promit d'évacuer le billard et de mettre fin au débit de boissons, toutes choses qu'il fit dès le lendemain. Plus tard, l'assemblée intervint pour mettre un frein aux visites trop fréquentes des ouvriers de l'entreprise, qui prenaient Perutí pour un lieu de loisir et de divertissement.

À Fracrán, l'assemblée, fidèle aux traditions, va jusqu'à arbitrer les querelles de ménage. À Perutí, où s'acclimate peu à peu la notion de vie privée, elle tend à perdre cette prérogative. Deux exemples suffisent à illustrer cette différence. A Fracrán, la jeune Gregoria, âgée de 18 ans, vivait avec un homme de 70 ans, appelé Andrés. Au bout d'un mois, elle lui fit croire qu'elle allait consulter un médecin à San Pedro et s'enfuit avec un autre homme. Mise au courant du délit, la communauté en fut indignée et chargea un groupe de jeunes gens d'aller à sa recherche. Elle fut retrouvée et ramenée de force au village, où, durant une semaine, elle dut accomplir les tâches les plus ingrates au service de la communauté. La semaine de pénitence achevée, elle comparut devant l'assemblée pour expliquer les motifs de sa conduite, car une femme guaraní traduite en justice doit argumenter et se défendre, son silence éventuel équivalant à un aveu de culpabilité. Après

les reproches d'usage, l'assemblée entérina la séparation du couple mal assorti.

À Perutí, un matin vers 11 heures, le calme qui régnait sur la place fut soudain interrompu par des cris aigus - aïe, aïe, aïe - répétés à un rythme régulier. Je me précipitai à la fenêtre du bureau administratif de l'école où je travaillais, [194] pour assister à une mise en scène surprenante. Doña Clementina, les cheveux dénoués tombant jusqu'aux reins, les mains pressées à plat sur les tempes, traversait la place d'une démarche qui ressemblait fort à une danse rituelle : trois pas glissés en silence, une pause scandée par le cri aïe aïe aïe ; trois pas, aïe aïe aïe ; trois pas, aïe aïe aïe ; et ainsi de suite. Au fur et à mesure qu'elle avançait, ameutant le village, les femmes quittaient leur maison et couraient grossir la file qui la suivait. J'appris par la suite que, arrivée chez elle, elle s'était jetée à terre évanouie ou feignant l'évanouissement. Que s'était-il donc passé ? Doña Clementina l'expliqua elle-même, l'après-midi, à la mère de María alors en visite au village. A la suite d'une querelle avec son mari, Salvador Benitez, qu'elle accusait de chercher aventure hors du village, ce dernier s'était précipité chez Ezequiel pour lui demander de réunir hâtivement une assemblée partielle à laquelle soumettre le litige qui l'opposait à sa femme. Celle-ci l'avait immédiatement suivi pour le sommer de rentrer à la maison. Devant son refus d'obtempérer, elle avait manifesté à sa façon sa révolte contre l'ingérence de l'assemblée dans ce qu'elle considérait comme une affaire privée ; ingérence d'autant plus insupportable qu'Ezequiel hébergeait un métis étranger au village, qu'il appelait « le cacique Mauricio » et qui, en la circonstance, prétendait présider l'assemblée improvisée. Finalement Salvador dut rentrer bredouille pour affronter la colère de sa femme. Clementina le chassa de la maison en le menaçant avec une machette. Il dut se réfugier quelques jours dans forêt. Son gendre, Mártires, lui apportait de la nourriture et des messages de sa femme : celle-ci reconnaissait qu'il lui manquait. Il finit par la rejoindre et lui promettre de ne plus jamais porter devant l'assemblée les conflits conjugaux.

LES MIGRATIONS DU DÉSIR

[Retour à la table des matières](#)

La précarité du lien conjugal est peut-être ce qui déconcerte le plus l'observateur de culture occidentale. Le [195] Guaraní, affirme Egon Schaden, « ne connaît pas l'amour romantique ; il papillonne d'une relation amoureuse à l'autre ; il brise facilement le mariage, laisse son fils avec la femme, et va s'unir à une autre. Cette tendance s'aggrave, d'ailleurs, avec la désorganisation sociale. » ⁵⁸ On est tenté de croire que la fréquence des ruptures conjugales et des mariages successifs qui s'ensuivent est une rémanence de la polygamie primitive, disparue au cours du temps sous la pression conjugée de la prédication des missionnaires et des normes de la société blanche ; mais rien ne permet d'étayer cette hypothèse. Ce qui est néanmoins certain, c'est que, d'une part, aux yeux de la communauté, la monogamie et la fidélité conjugale demeurent un idéal, que le *Pa'í* ne cesse de rappeler aux jeunes couples en leur donnant en exemple sa propre fidélité à son épouse, indéfectible depuis cinquante ans ; et que, d'autre part, cette sorte de polygamie successive que pratiquent volontiers les adolescents et les jeunes adultes ne scandalise personne, tant que séparations et unions se réalisent sans conflit tapageur et sans traumatisme apparent. Pour nuancer enfin le propos de Schaden, il convient d'ajouter que, sous l'effet de l'acculturation, la notion d'amour romantique n'est plus tout à fait étrangère à la jeune génération, mais elle affleure à leur conscience comme une image aux contours encore mal définis. Les couples enlacés qui devisent amoureusement sous les arbres à Perutí ne sont pas moins éphémères que ceux qui, à Fracrán, s'abstiennent de toute manifestation extérieure de tendresse. Il ne semble pas exagéré de dire que, dans l'ensemble, la sexualité est essentiellement vécue comme un besoin organique à satisfaire au gré de la volubilité du désir et comme un pouvoir de procréation à exercer au bénéfice de la « race » et de sa survie.

⁵⁸ SCHADEN Egon, *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*, São Paulo EDUSP (Editora da Universidade de São Paulo), 1974. pp. 64-65.

L'instabilité du lien conjugal apparaît aussi comme un prolongement abusif de cette pratique institutionnalisée qu'est, chez les Mbyá, le mariage à l'essai. Avant de prendre épouse, le jeune homme peut se donner une compagne [196] provisoire avec laquelle il s'initie à l'activité sexuelle. Celle-ci peut être la jeune fille qu'il se propose d'épouser ; elle peut être aussi une veuve ou une femme séparée de son mari, qu'il finit parfois par épouser, quand la période de concubinage s'est révélée harmonieuse, la différence d'âge n'ayant pas grande importance aux yeux des Indiens. C'est sans doute la raison qui a conduit Carlos Martinez, âgé de 18 ans, à épouser une femme qui en avait 37. Deux remarques s'imposent. D'abord, ce que les anthropologues appellent ici « mariage à l'essai » n'est absolument pas perçu par les Guaranís comme un mariage, mais comme une période d'initiation sexuelle libre de tout engagement matrimonial. Un exemple en témoigne clairement. En visitant Fracrán, Marisa rencontre un jour Martín Cabañas, un adolescent âgé de quinze ans. « Comme tu as grandi, lui dit-elle. Tu es à présent un beau jeune homme. J'imagine que tu vas bientôt te marier. » « Non, répond-il, je ne me marierai qu'à dix-huit ans. » Or Martín vivait déjà avec une partenaire, dans la maison de Luis Martinez, mari de la sœur de sa mère, chez qui était installée cette dernière. Ensuite, il arrive que les jeunes Mbyás considèrent leur mariage comme étant perpétuellement à l'essai. Ainsi, par exemple, un beau jour Catalino Martinez abandonne son épouse et sa fille à Fracrán pour aller vivre avec une femme d'abord à Cuña Pirú, puis à Perutí. La directrice de l'école, Celia Marín Dionissi, lui demande un jour comment il a eu le cœur de se séparer de sa femme et surtout de sa fille Andrea si profondément attachée à lui. « C'est normal, répond Catalino, je suis un homme fort, je peux avoir des enfants avec qui je veux, j'essaie avec beaucoup de femmes et je réfléchis, après, je prends la décision qui me convient. » Au bout d'un an, Catalino décide effectivement de rentrer à Fracrán, où sa première femme le reçoit avec une discrétion exemplaire. Mais il ne résistera pas pour autant à la tentation de nouveaux « essais ».

De jeunes adultes tels que Catalino, Mariano, Faustino et quelques autres - qui n'ont guère atteint la trentaine - en sont à la troisième, quatrième ou cinquième épouse. « Quand la relation avec une femme ne fonctionne plus, affirme [197] Mariano, il faut en prendre une autre,

car on ne peut vivre seul. » La femme, de son côté, n'est pas nécessairement victime de cette instabilité matrimoniale. Abandonnée de son mari, quand ce n'est pas elle qui l'abandonne, elle ne tarde pas, elle non plus, à trouver un autre partenaire, à moins qu'elle n'ait dépassé l'âge de la fécondité. Le *Pa'í* ne cesse de mettre hommes et femmes en garde contre cette instabilité chronique des foyers : « Chaque fois que nous célébrons une fête, répète-t-il souvent, nous invitons d'autres Guaranís, parents et non parents. Pour eux, c'est l'occasion de jeter leur dévolu sur nos femmes. Je demande aux femmes mariées de commencer à réfléchir, de ne pas se laisser impressionner par les visiteurs, de ne pas abandonner leur foyer pour les suivre. Le fait de se marier plusieurs fois ne grandit ni l'homme, ni la femme. Il ne sert qu'à faire souffrir les enfants qui se trouvent obligés de connaître plusieurs pères. Vous, les pères, devez les premiers donner l'exemple, en étant fidèles à vos épouses. Notre vie doit changer peu à peu, car nous ne vivons plus dans la forêt. »

Il est difficile de savoir dans quelle mesure la séparation des parents ou ce que, d'un terme inadéquat, on appelle leur « divorce », affecte les enfants, car ceux-ci sont immédiatement pris en charge par la communauté. A Fracrán, Luis Martinez a adopté une demi douzaine de garçons et sa sœur Angela autant de petites filles, qui leur sont confiés par des pères ou des mères séparés incapables de subvenir à leurs besoins, quand ils ne sont pas franchement orphelins ou nés hors mariage à la faveur d'unions occasionnelles. Le plus souvent, les enfants abandonnés sont recueillis par leur grand-mère, leur tante, leur oncle ou tout autre parent plus ou moins éloigné. Dans cette famille étendue qu'est la communauté guaraní, l'enfant apprend très tôt à ne pas fixer son affectivité sur une ou deux personnes déterminées. La parentèle offre beaucoup de relais et de substituts qui répondent aux attentes émotionnelles de l'enfant et tempèrent ses éventuelles frustrations.

À Perutí, plus affecté que Fracrán par les anciens contacts avec la société blanche, les mariages successifs sont parfois [198] remplacés par une vie sexuelle clandestine. Tandis qu'un Mariano ou un Catalino n'éprouvent aucun besoin d'occulter leurs unions successives, somme toute conformes à un modèle de comportement Guaraní, à Perutí, tel

père de famille, qui est par ailleurs une des personnalités les plus marquantes du village, a maintes fois emmené en forêt, pour tenter de les séduire, les jeunes filles qu'il était chargé de conduire en camionnette à l'école secondaire d'El Alcazar et cache soigneusement à présent la liaison parallèle qu'il entretient avec une créole dans la même localité. C'est également à Perutí que l'on rencontre le seul cas de perversion sexuelle : A. ne peut coucher avec sa femme qu'après l'avoir copieusement battue et s'être littéralement jeté à ses pieds pour lui demander pardon. Mais on décèle aussi, chez certains jeunes gens, les traces d'une mentalité malsaine : ainsi, par exemple, éprouve-t-on un réel malaise à assister, certains jours de fête, aux saynètes plus ou moins improvisées par R. et son frère qui s'évertuent à mettre en scène des personnages pour le moins inquiétants : délinquants, ivrognes, impuissants et homosexuels.

Quant à la prostitution, le seul cas qui s'en rapproche est celui d'une jeune femme, victime de l'incurie et de l'irresponsabilité de son père. En 1984, E. était mariée à Perutí et déjà mère d'une petite fille. Deux ans plus tard, son père, veuf, se met en quête d'une nouvelle compagne. Des gens de Fracrán lui promettent une fille de 13 ans. Ivre de désir, il se précipite à Fracrán, obligeant E. à abandonner son mari et à le suivre avec sa fillette. Belle et bien faite, E. devient vite l'objet de la convoitise des hommes et se laisse aller au gré des rencontres, passant de main en main au village et dans les environs. Il faut l'avoir vue assise aux abords de l'école, le regard noyé de tristesse, serrant frileusement sa fille rachitique dans les bras, pour mesurer la profondeur de la détresse qu'elle croyait pouvoir exorciser par une dissipation sexuelle frénétique. En 1988, le père se dispute avec sa femme, plus jeune que sa fille, et Angela la lui retire pour la prendre sous sa protection. Il retourne à Perutí, bientôt suivi de sa fille. Là, celle-ci tombe amoureuse d'un adolescent âgé [199] de 16 ans. Depuis, ils vivent ensemble, au déplaisir de la belle-famille qui s'en va répétant qu'« E. *es una cualquiera* » (E. est une quelconque). Indifférents aux qu'en dira-t-on, les deux jeunes gens forment un foyer harmonieux, au point qu'E. est aujourd'hui une femme tout à fait épanouie et que sa fille éclate de santé.

On peut légitimement penser que certaines de ces déviations sont dues en partie à la désorganisation sociale ancienne, provoquée par les contacts anarchiques avec la société blanche et à la déculturation relative qui l'a accompagnée. L'effet de l'acculturation se révèle au contraire positif, lorsqu'il est induit par la réorganisation sociale en cours de réalisation depuis dix ans. Ainsi en va-t-il en ce qui concerne l'âge des conjoints. Alors que traditionnellement l'âge moyen auquel se contracte le mariage est de quatorze ans pour la fille et de seize ans pour le garçon, les parents tendent aujourd'hui à n'accorder la main de leur fille qu'à l'âge de seize ans à un jeune homme âgé au moins de dix-huit. Cette tendance, plus perceptible à Perutí qu'à Fracarán, est motivée par le désir de laisser les adolescents terminer leurs études primaires avant de fonder un foyer. L'influence des institutrices n'est évidemment pas étrangère à cette nouvelle disposition d'esprit. De même, c'est grâce à l'enseignement dispensé à l'école, en particulier à l'étude de textes relatifs à la vie de famille, que les idées d'« amour romantique », de fidélité conjugale et de protection des enfants font lentement leur chemin. Le *Pa'í* en est conscient, qui reproche aux parents de ne pas inculquer à leurs enfants ces vertus que lui-même a hautement pratiquées et prêchées, et d'en laisser la responsabilité aux institutrices. « Pourquoi, répète-t-il souvent dans ses exhortations, pourquoi les mères ne parlent-elles pas à leurs filles, pourquoi les pères ne parlent-ils pas à leurs garçons ? Les parents doivent parler à leurs enfants. À l'école, les enfants apprennent à lire, à écrire et à calculer. C'est à la maison qu'ils doivent apprendre les règles de vie. »

[200]

LES FORMES DU MARIAGE

[Retour à la table des matières](#)

En tant qu'institution, le mariage guaraní est régi par un certain nombre de règles traditionnelles, auxquelles les communautés de Fracarán et de Perutí apportent quelques variantes. En ce qui concerne les fiançailles, trois démarches sont aujourd'hui possibles, dont seule la première était autrefois la norme : le garçon demande la main de la

jeune fille à ses parents ; la jeune fille, à l'instigation de sa mère, fait des avances au garçon ; le garçon fait directement sa cour à la jeune fille. Mais la deuxième et la troisième démarches ne sont qu'un détour : en définitive, elles renvoient obligatoirement à la première, c'est-à-dire à une demande en mariage formelle auprès des parents de l'élue. Les parents du garçon sont mis au courant des tractations en cours à un moment ou l'autre du processus. Après les fiançailles, le garçon vit un temps chez ses futurs beaux-parents, auxquels il doit une période indéterminée de service. Parti chercher femme à Iguazú, Teodoro Martinez ne revint avec son épouse qu'après plusieurs mois de séjour et de travail dans la maison de sa belle-famille. Ignacio Escobar tenta de retarder tour à tour le départ de chacune de ses filles avec son mari afin de profiter le plus longtemps possible de l'aide de ses gendres. Avant de quitter la maison de ses beaux-parents, le nouveau marié doit leur offrir un cadeau utile : tissus, provisions, poulets, etc. Le couple dispose alors d'une maison propre et d'un terrain cultivable ; il constitue ainsi une nouvelle unité de production. Quant au mariage proprement dit, il est également susceptible de prendre trois formes : le simple échange de consentements, sans témoin ni cérémonie ; l'échange de consentements en présence du chef civil et, éventuellement, d'autres membres de l'assemblée ; une cérémonie célébrée par le *Pa'í*. Il n'est pas rare que le mariage soit l'occasion d'une fête, marquée par un repas communautaire et un bal nocturne.

La cérémonie du mariage, telle que célébrée par le *Pa'í* frappe par sa simplicité : elle ne doit sa solennité qu'à l'exhortation que celui-ci adresse aux conjoints et, par [201] la même occasion, aux couples mariés au cours de l'année. En 1981, dans le vieux Fracrán, il me fut donné d'assister au premier mariage de la petite-fille du *Pa'í*, Norma Martinez, qui me renseigna à la fois sur le déroulement de la cérémonie et sur le rejet de toute ingérence extérieure dans les coutumes guaranías. Le mariage avait été fixé au 9 juillet, jour de fête nationale en Argentine et date présumée de l'anniversaire du *Pa'í*. Les parents de la fiancée, Luis et Juanita, avaient demandé à Marisa une jupe et une blouse blanches pour Norma, un pantalon bleu marine et une chemise blanche pour Sebastián. Au jour fixé, nous arrivons tôt à Fracrán, où Luis vient à notre rencontre et nous salue avec une froideur surprenante. Tandis que Marisa lui remet les habits de noce, il lui dit, en évi-

tant son regard : « En réalité je ne sais pas si le mariage aura lieu. » Voyant que Marisa ne lui demande pas d'explication, il ajoute, en fixant les yeux sur la case réservée, en ce temps-là, à la Soeur Gemmea- « Tu sais ? La Soeur Gemmea est ici avec une autre religieuse. » Le lien entre les deux propositions était clair : « Le mariage n'aura pas lieu, parce que la Soeur Gemmea est ici. » Pendant que, nous nous dirigeons vers la maison des institutrices, Marisa m'explique l'attitude des Indiens : d'une part, ils supportent mal les ingérences intempestives de la religieuse dans leur style de vie : en l'occurrence celle-ci jugeait que Norma et Sebastián étaient trop jeunes pour se marier et l'avait fait savoir avec insistance ; d'autre part, en raison de l'aide qu'elle leur a apportée, ils ne veulent rien faire qui puisse la choquer ou lui déplaire.

Vers midi, nous descendons la colline en compagnie des institutrices et remontons la pente opposée pour nous rendre devant la maison du *Pa'í*, où la communauté se trouve rassemblée. Un silence inhabituel plane sur l'assemblée et rien ne donne à penser à des préparatifs de mariage. Norma, en robe de tous les jours, devise à voix basse avec ses compagnes ; Sebastián fait mine de surveiller l'*asado* avec quelques amis ; Luis et Juanita regardent chacun de son côté ; le *Pa'í* échange de temps en temps quelques mots avec Doña Paula ou Angela ; la Soeur Gemmea et sa compagne [202] attendent patiemment l'heure du repas, sans se douter le moins du monde de la partie qui se joue. À un moment donné, je demande à Marisa : « Ce mariage aura-t-il lieu ou non ? » Celle-ci, sans me répondre, se lève brusquement et s'approche du *Pa'í* « *Pa'í*, lui dit-elle, Mgr Kemerer a dû aller à Oberá, il vous transmet ses vœux d'anniversaire et son regret de ne pouvoir assister au mariage de votre petitefille. » Susana traduit et le *Pa'í* sourit, mais ne dit mot. Prise d'une impulsion subite, Doña Paula demande aux jeunes d'apporter guitare et accordéon, « afin, dit-elle, que l'on puisse danser. » Bientôt la musique se substitue au silence embarrassé de la communauté, mais le temps passe et il est bientôt 14 heures. Luis Martinez, qui, depuis un moment, n'a cessé d'arpenter nerveusement le terrain, a tout à coup une idée ; il s'approche de Marisa et lui dit : « Nous allons servir le déjeuner aux religieuses, pour que la Soeur Gemmea puisse faire la sieste. C'est une femme âgée, elle a besoin de repos. Nous, nous mangerons après. » Dès que les soeurs ont fini de manger, Luis

rapplique auprès de Marisa : « Peux-tu accompagner les soeurs jusqu'à leur case ? Elles pourront se reposer un bon moment. » Marisa s'exécute. En chemin, une discussion s'engage entre elle et la Soeur Gemmea, dont je ne saurai la teneur que plus tard.

Mais au seuil de la case, la discussion se prolonge et, devant l'*opuy*, la communauté s'impatiente. Luis envoie un émissaire à Marisa pour lui dire que l'*asado* est prêt. Celle-ci prend congé de la religieuse et rejoint la population. Entretemps la scène a totalement changé d'aspect. Norma et Sebastián, vêtus de leurs nouveaux habits, se tiennent au centre d'un arc de cercle formé par les couples mariés au cours de l'année. Face à eux, le *Pa'í* flanqué de Doña Paula explique aux conjoints le sens de la fidélité conjugale, en insistant sur les devoirs du mari vis-à-vis de sa femme. « Dans notre épouse, dit-il, nous devons voir aussi notre mère ; elle est une continuation de notre mère, car elle aussi va devenir mère. Nous lui devons le même respect et le même amour qu'à notre mère. » Ensuite il invite les mariés de l'année à se prendre par la main, de manière à constituer [203] une chaîne continue avec Norma et Sebastián, et il les exhorte à profiter de la cérémonie pour renouveler leurs promesses de mariage. Enfin, d'une main, il étreint celles, jointes, des nouveaux mariés et, de l'autre, il prend celle de Doña Paula, l'élève en direction du soleil et s'exclame : « Notre Père le Premier, toi qui es source de vie et qui renouvelles la vie, fais que ces jeunes époux puissent se lever tous les jours, comme toi, notre Père, tu te lèves chaque jour ; qu'ils aient la force que possède et nous transmet cette lumière. »

Huit ans ont passé depuis le premier mariage de Norma Martinez. Elle en est aujourd'hui à son troisième mari, Francisco Sandrovitch, fils d'un immigré européen et d'une femme créole. À Perutí, où une partie de la population est métissée, un tel mariage n'étonnerait point. Il surprend à Fracrán, où les mariages entre Indiens et étrangers ne sont pas particulièrement appréciés. Les jugements que la population porte sur de telles unions sont uniformément négatifs. Le plus radical est sans doute celui de Catalino, qui appuie son point de vue sur une représentation fantasmagorique des choses, comme l'atteste ce court dialogue qui s'engagea un jour entre lui et Marisa :

- Catalino, épouserais-tu une créole ?

- Non, les Guaranís ne doivent pas épouser des créoles, car la femme créole charrie dans ses veines deux classes de sang mêlées. Si un Guaraní épouse une créole, il attrape des maux d'estomac, des migraines violentes et, au bout de quelques jours, il peut en mourir.

- Que dis-tu du sang guaraní ?

- Nous Guaraní s, nous n'avons qu'une seule classe de sang, très pur.

- Et les filles guaraníes, peuvent-elles épouser des créoles ?

- Oui, mais alors, à mon avis, elles doivent aller vivre ailleurs avec leur mari et ne plus jamais songer à épouser un homme de leur race. »

Le *Pa'í* est d'un avis opposé : « Les créoles viennent nous dire qu'ils veulent épouser nos filles. Ils les emmènent on ne [204] sait où, les engrossent et les abandonnent. Ils ne respectent pas nos filles. S'ils veulent vraiment les épouser, qu'ils viennent s'installer ici et partager notre vie. » C'est précisément à cette condition qu'il a accepté le mariage de sa petite-fille avec Sandrovitich, ce jeune homme ayant su par ailleurs conquérir l'estime de tous grâce à la qualité de son travail.

Le mariage éventuel avec une Blanche fait peur aux Indiens en même temps qu'il les fascine. Mariano se rengorge, lorsque Beatriz lui affirme qu'il est le point de mire des femmes blanches qui visitent le village, mais quand elle lui demande si, le cas échéant, il épouserait une Blanche, il se rebiffe : « Non, je n'aime pas les Blanches, parce que, quand ça ne va pas avec leur mari, elles le poursuivent, se collent à lui, ne le laissent pas s'en aller. Chez nous, Guaranís, c'est différent : quand ça ne va pas, nous nous séparons de notre femme sans problème et nous en cherchons immédiatement une autre. » Santiago Velasquez, lui, n'oppose aucune résistance, le jour où il se rend compte qu'une des institutrices est amoureuse de lui. Les deux jeunes gens ne tardent pas à se promettre mariage. A la veille des vacances d'été, elle rentre au Paraguay, après avoir fixé à Santiago un rendez-vous précis à Posadas, où elle viendra le chercher pour l'emmener chez elle et le présenter à ses parents. Le jour convenu, Santiago l'attend, mais en vain ; il ne la reverra plus jamais. En apprenant la nouvelle, le village, indigné, entre en ébullition au point que certains soupçonnent Marisa d'avoir fait échouer le projet. Celle-ci, qui n'y était évidemment pour rien,

leur explique que ce sont très probablement les parents de la jeune fille qui l'ont empêchée de revenir. Les habitants de Fracrán étaient inconsolables : ils venaient de perdre le prestige qu'ils attendaient du mariage d'un des leurs avec une Blanche, de surcroît *maestra* à l'école.

LE PRESTIGE DE L'ÉCOLE

[Retour à la table des matières](#)

L'école bilingue est sans conteste le facteur le plus important du changement social et culturel en cours dans les deux [205] villages indiens. Dans les premières années, elle faisait figure d'institution plurifonctionnelle : centre de diffusion du projet de développement intégré, elle était en quelque sorte l'espace matriciel où s'élaboraient toutes les initiatives nouvelles. C'est à partir de l'école que s'organisèrent les divers secteurs d'activités et furent mis en marche les sous-programmes correspondants. Présentes à tout et à tous, les institutrices jouaient, aux yeux des Indiens, le double rôle de conseillers et d'arbitres. Aussi étaient-elles invitées à toutes les assemblées. Avec l'autonomisation progressive des secteurs d'activité et la nomination, à leur tête, de responsables Guaranís formés et conseillés par les techniciens blancs engagés à cet effet, l'école put se dégager des tâches qu'elle assumait provisoirement et qui n'étaient pas les siennes, pour recouvrer sa fonction spécifique : celle de l'enseignement et de l'animation culturelle. Les responsables de secteurs prirent leur distance par rapport à l'école et il n'est pas rare aujourd'hui qu'ils s'abstiennent d'inviter les institutrices à certaines assemblées qui, à leurs yeux, ne les concernent plus.

Fracrán et Perutí ne détiennent certes pas l'exclusivité de ce type d'institution qu'est l'école bilingue, puisque des trente-quatre autres groupes guaranís établis dans la Province, quatre jouissaient formellement du même privilège en 1990. Mais il n'y a aucune commune mesure entre les écoles bilingues d'Arroyo Tamandú, Fortín Mbororé, Cuña Pirú I et Cuña Pirú II, dont le nombre d'enseignants est déficient et le fonctionnement lacunaire, et les écoles de Fracrán et de Perutí, dotées chacune d'une équipe d'enseignantes triées sur le volet et jouis-

sant de l'appui logistique de cette École normale supérieure qu'est l'Institut Montoya. Si, en 1989, la Fondation Cardenal J. Döpfner a mis fin au programme de subventions relatif à la production et à la consommation, l'Institut Montoya continue à pourvoir aux besoins de l'école, en matière d'enseignants, d'équipement, d'élaboration des programmes et de contrôle pédagogique. C'est qu'il ne faudra pas moins de dix ans encore pour que des instituteurs Guaranís puissent assurer la [206] relève. Le processus est nécessairement lent, mais aussi prometteur. En 1989, dix élèves - six de Perutí et quatre de Fracrán - ont passé avec succès les examens officiels du certificat d'études primaires. En 1990, deux des quatre certifiés de Fracrán suivaient le cycle complémentaire dans une école récemment fondée par le gouvernement à proximité du village, tandis qu'une solution était à l'étude pour offrir les mêmes possibilités aux élèves de Perutí, leur transport du village à l'école d'El Alcazar s'étant révélé jusque-là impraticable. Enfin, modeste prémisse d'une future prise en charge de l'école par les Guaranís : deux anciennes élèves à Perutí et une à Fracrán assistent l'institutrice au jardin d'enfants, avec une conscience professionnelle et un savoir-faire sans faille.

Le but de l'école est de préparer tous les élèves à l'obtention du certificat d'études primaires et d'aider ceux qui le désirent et qui en sont capables à poursuivre leurs études jusqu'au baccalauréat dans une école de la Province hors du village. Que parmi ces derniers, certains puissent accéder un jour à l'Université et obtenir une licence d'enseignement ou un autre diplôme de spécialité, est dans l'ordre des choses possibles et probables. Pour s'en convaincre, il suffit de voir avec quelle ardeur et quel courage Isabelino Paredes, qui a obtenu le certificat d'études primaires sur le tard, suit actuellement à Posadas les cours intensifs du cycle secondaire pour adultes. Son but? Réussir au baccalauréat et entrer à l'Université. Mais à Fracrán comme à Perutí la majorité des élèves s'en tiennent au cycle primaire, après lequel ils se livrent à l'apprentissage d'un des métiers exercés par leurs aînés : agriculteur, éleveur, menuisier, mécanicien, infirmier ou infirmière, boulanger ou boulangère, cuisinier ou cuisinière, couturière, etc.

Le problème le plus sérieux qui se pose à l'école est celui de l'interruption prématurée des études. À Fracrán, la majorité des filles

désertent la classe dès la première menstruation, alors qu'elles sont encore en 10e ou 9e (*tercer o cuarto grado*). Leurs parents les retirent de l'école, parce qu'ils considèrent qu'elles ont changé de statut : elles ne sont plus [207] des enfants, mais des candidates au mariage. Ni les explications des institutrices, ni les exhortations du *Pa'í* n'ont encore eu raison de ce trait de mentalité. Ce dernier ne cesse d'en faire le reproche aux parents : « Pourquoi les filles ne vont-elles plus à l'école ? Pourquoi les parents les gardent-ils à la maison ? Il vaut mieux qu'elles continuent à apprendre la lecture, l'écriture et le calcul, plutôt que de rester oisives à rêver d'autre chose (le mariage). » Quant aux garçons, nombre d'entre eux arrêtent leurs études un an ou deux avant la fin du cycle primaire, soit pour se marier, soit pour travailler avec leur père. Un progrès cependant mérite d'être noté : ces très jeunes couples qui ont interrompu leurs études, tendent de plus en plus à les reprendre au cours du soir réservé aux adultes, car ils se considèrent tels. A Perutí, nous l'avons souligné, les parents, soucieux de suivre l'exemple des Blancs, retardent le mariage de leurs enfants, afin de leur permettre de terminer le cycle primaire. Mais c'est aussi à Perutí que l'on trouve l'unique cas aberrant : celui d'un garçon qui n'a jamais mis les pieds à l'école et qui demeure sourd aux sollicitations de ses compagnons d'âge. Aucun argument n'a pu convaincre ses parents de l'y envoyer : peut-être sont-ils de ces Guaranís qui croient, comme le note Schaden, que « l'enfant n'a pas besoin d'école, car le savoir vient de Dieu. » ⁵⁹

À Fracrán et à Perutí l'école assure le programme officiel du cycle primaire, mais y ajoute un certain nombre de matières et de pratiques qui visent à une éducation équilibrée de l'enfant guaraní : langue et littérature espagnoles, mathématiques et sciences de la nature, sciences sociales (histoire, géographie, instruction civique), éducation physique enfin, mais aussi langue et littérature guaraníes, expression intégrale (expression corporelle, musique, chant, danse, dessin) et ateliers optionnels (menuiserie, couture, artisanat, secourisme, maniement des engins motorisés). La caractéristique principale de l'école demeure évidemment le bilinguisme, [208] l'objectif déclaré étant d'exercer

⁵⁹ SCHADEN Egon, *Aspectos fundamentais da cultura guaraní* São Paulo EDUSP (Editora da Universidade de São Paulo), 1974, p. 62.

l'élève à une pratique courante de la lecture et de l'écriture dans les deux langues, à un usage oral, libre et spontané, des deux idiomes, au désir constant d'utiliser alternativement l'espagnol et le guaraní. Celia Marín Dionissi, longtemps directrice de l'école de Perutí observe que « celui qui a appris à lire et à écrire en espagnol, apprend très facilement à le faire dans sa propre langue. En première année, ajoute-t-elle, les élèves manquent de vocabulaire en espagnol : à la maison, ils parlent guarani et, à l'école, ils en sont encore à balbutier l'espagnol. Après, ils progressent rapidement. Notre objectif est que l'élève, dans une circonstance donnée, puisse utiliser celle des deux langues qui s'impose et qu'il s'y sente à l'aise. Et peu importe qu'il passe d'une langue à l'autre dans la même phrase, quand il se sait compris dans les deux ; le *code switching* n'est pas vraiment un problème. Il faut dire aussi que les élèves sont heureux d'apprendre l'espagnol. Au début, ils n'osaient pas trop l'utiliser, maintenant ils y vont à fond de train et s'essaient même aux plaisanteries et aux traits d'esprit. Par exemple, lorsque arrive au village un homme corpulent, les tout petits l'accueillent en chœur aux cris de : « ¡Hola, Señor Barriga ! » (Salut, Monsieur Bedaine).

Plus que l'espagnol, ce sont les contes, les légendes et les mythes guaraníes qui enchantent les élèves. Ceux-ci découvrent leurs traditions dans les livres illustrés qui leur viennent du Paraguay. Mais ces textes scolaires demeurent superficiels, dans la mesure où ils traitent les mythes, à l'égal des contes et des légendes, comme de simples éléments folkloriques. C'est pourquoi, dès le départ, Marisa avait mis à la disposition des institutrices, en les incitant à les travailler, quelques ouvrages fondamentaux relatifs au monde religieux des Guaraníes, tels que *Ayvu Rapita*, « textes mythologiques des Mbyás Guaraníes du Guairá », recueillis et publiés par León Cadogan et, du même auteur, *Ywyra Ne'ery*, « suggestions pour l'étude de la culture guaranie ». Pour les institutrices, textes et commentaires constituent une découverte fascinante, qu'elles s'empressent de communiquer à leurs élèves. C'est dans les récits recueillis par Cadogan que [209] le jeune Teodoro Martinez, petit-fils du Pa'í, s'initie à la mythologie guaranie, pour répondre probablement au vœu de son grand-père, qui voit en lui son éventuel successeur. Il faut avoir vu Teodoro, au seuil du dispensaire dont il a la charge, plongé durant des heures dans la lecture d'*Ayvu Rapita*, pour

deviner ce que représente, aux yeux de quelques jeunes gens comme lui, la découverte systématique de leur patrimoine religieux, dont les prières du *Pa'í* et les récits des parents ne leur livrent que des fragments épars.

Il arrive parfois que des enseignantes ou des enseignants se révèlent inaptés à l'animation culturelle. Marisa s'empresse alors de changer l'équipe ou de la modifier partiellement. C'est que, à Fracrán et à Perutí, l'animation culturelle est inhérente à la vocation de l'école. Il serait long et fastidieux de dresser un inventaire des manifestations qu'elle suscite. Il suffit de dire que quiconque passe une quinzaine de jours dans l'un ou l'autre village a le sentiment que la fête n'y est pas moins importante que le travail. Tous les jours fériés de l'année - *9 de julio, 25 de mayo, día del niño, día del padre, día de la madre, etc.* - sont l'occasion de célébrations diverses, où les jeux, le chant, la danse, les spectacles, préparés à l'école ou à partir de l'école, égaient la communauté et renforcent sa solidarité. Voici un exemple, rapporté par le maître-menuisier de Fracrán : « Le 9 juillet, toute la communauté était rassemblée, y compris le *Pa'í*. Après la cérémonie officielle - lever aux couleurs et hymne national - les élèves ont récité des poèmes et chanté en espagnol et en guaraní. Puis ce furent l'*asado* communautaire et le bal. - Le 23 juin, fête de la St Jean, Luis avait invité tous les colons du voisinage. L'atmosphère était à l'allégresse. La fête a commencé en fin d'après-midi, dans la cour de l'école, par une série de jeux très drôles, comme la course de sacs, le *palo jabonado*... Les gens riaient aux larmes. Puis ce fut l'*asado* communautaire, suivi du bal qui a duré jusqu'à l'aube. »

Quant à la promotion des activités sportives, elle est prise en charge par les étudiants du Département d'éducation physique de l'Institut Montoya, qui effectuent [210] périodiquement, en groupe ou individuellement, des séjours prolongés à Fracrán et à Perutí pour initier les habitants - jeunes et adultes - aux règles et aux techniques du volleyball, du basketball et de bien d'autres jeux qui passionnent littéralement les Indiens. Ceux-ci étonnent les étudiants par leur adresse, leur souplesse et la rapidité de leurs réflexes, typique de gens constamment à l'affût des dangers de la forêt. Mais ils sont sensibles également à leur esprit d'équipe : « Les Indiens, me dit Julio, ont naturel-

lement l'esprit sportif. Quand l'un d'eux fait une gaffe, ils font semblant de ne l'avoir pas vu. Quand il s'agit de s'attribuer les rôles - avant, arrière, avant-centre, gardien de but, etc. - au sein de l'équipe de football qui s'apprête à jouer, ils s'isolent un moment, se consultent à voix basse, prennent leur décision et viennent ensuite nous mettre au courant. aucun conflit, aucune dispute.»

Mais ce qui gratifie le plus les Indiens, ce sont les performances culturelles et sportives qu'ils accomplissent à l'extérieur, parce qu'ils sentent qu'elles leur valent le respect et l'estime des Blancs. En 1985, la chorale de Perutí obtenait le premier prix au concours de chant des écoles primaires organisé à Jardín América. En 1986, l'équipe de Fracrán remportait la coupe offerte par le gouverneur, au championnat régional de football. Le 9 juin 1986, la Direction de la Culture de la municipalité de Montecarlo invita la chorale de Fracrán et de Perutí à participer aux célébrations de la fête du drapeau. Durant deux heures, une centaine de garçons et de filles exécutèrent, à la perfection, un programme varié de chansons argentines et guaranías, devant un millier d'auditeurs ensorcelés. Comme toujours dans les grandes occasions, Luis Martinez trouva, pour clore la séance, le langage du cœur. Il monta sur la scène et, d'une voix altérée par l'émotion, prononça ces paroles : « Il y a 25 ans, ma femme Juanita et moi-même, nous traînions dans les rues de cette ville pour vendre nos paniers et gagner de quoi manger. Nous n'étions que cela : des Indiens *canasteros*. Aujourd'hui je me sens fier, je l'avoue, de vous présenter ces enfants - les nôtres - qui ont su vous ravir par leurs chansons. Et [211] cela, nous le devons à notre école et à nos institutrices. » Aussitôt après, Luis, flanqué de représentants des deux villages, offrit des produits artisanaux à cinq familles d'origine allemande qui, en 1979, avaient appuyé le projet de développement, ainsi qu'au maire et autres autorités provinciales. En 1989 et 1990, il me fut donné par deux fois de voir, à Posadas, plus de mille étudiants applaudir à tout rompre la chorale des deux villages. Dans un tout autre domaine, à Oberá, durant la « semaine de l'immigrant », Fracrán et Perutí tiennent tous les ans un stand d'artisanat guarani. Là aussi, ils ont su gagner l'admiration et la sympathie des visiteurs grâce à la qualité de leurs produits et à la manière de les présenter.

S'il est vrai, comme l'affirme Egon Schaden, que traditionnellement « la culture enfantine, chez les Guaranís, est quasi nulle », il faut croire que l'école, à Fracrán et à Perutí bouleverse la tradition de fond en comble. « Peu nombreux, précise l'auteur, sont les jeux qui ne se réduisent pas à l'imitation des activités des adultes. »⁶⁰ Ce n'est plus le cas dans nos deux villages, où la population âgée de moins de 20 ans constitue en moyenne 65% de la population. Ce qui n'a pas changé, c'est l'amour que les Guaranís portent aux enfants en général. Mais celui-ci ne s'exprime plus de la même manière. L'enfant n'est plus, dès le bas âge, à la traîne de son père ou de sa mère, condamné à copier leurs comportements ; il se meut dans un monde adapté à son âge. Le garçon dispose d'autres jeux que le tir à l'arc ou à la fronde et la fille d'autres loisirs que l'entretien du feu ou de la maison. Aussi au visage fermé et inexpressif que présentait autrefois l'enfant guaraní s'oppose aujourd'hui le visage éclatant de gaieté de l'enfant de Fracrán et de Perutí. Dans une société qui n'en avait pas connaissance, l'école a créé un espace/temps de l'enfance.

[212]

⁶⁰ SCHADEN Egon, *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*, São Paulo EDUSP (Editora da Universidade de São Paulo), 1974, p. 60.

[213]

Retour au Paraná.
Chronique de deux villages guaraní.

VI

La hantise de l'absolu

[Retour à la table des matières](#)

J'abordai le monde religieux de Fracrán et de Perutí avec une certaine perplexité. Les études sur la religion guaraní ne manquaient certes pas : elles constituent un corpus d'une remarquable richesse. Mais, de la bibliographie au terrain, le chemin me paraissait barré. Pour passionnantes qu'elles fussent, les problématiques soulevées par les spécialistes ne me fournissaient guère un point de départ pertinent. Il était sans doute nécessaire de comprendre pourquoi les premiers chroniqueurs - voyageurs et missionnaires - considéraient les Tupís-Guaraní s comme des gens sans foi, alors que les ethnologues contemporains voient en eux des théologiens ou des mystiques; de savoir si les textes mythiques recueillis au XXe siècle sont le produit d'un syncrétisme opéré au contact du catholicisme ou s'ils sont d'une inspiration strictement originale; de se demander si le thème de la Terre sans Mal relève d'un messianisme issu d'une réaction contre la

Conquête, à l'instar des *Cargos Cults* ou de la *Ghost Dance*⁶¹, [214] ou s'il révèle un prophétisme originel constitutif de la religion guaraníe... Des spécialistes tels que León Cadogan, Alfred Métraux, Egon Schaden, Branislava Susnik, Pierre et Hélène Clastres avaient débattu ces problèmes et bien d'autres encore, relatifs à l'unité et à la diversité des traditions mythiques, de leur contenu et de leur forme. Ils avaient surtout recueilli les mythes et les rites des Guaranís, décrit minutieusement leurs coutumes actuelles, ainsi que l'incidence sur elles de l'acculturation. Il était donc indispensable de les fréquenter, mais leurs perspectives n'étaient pas exactement les miennes : elles ne me permettaient pas de rassembler les éléments religieux apparemment hétérogènes que je découvrais dans leurs ouvrages ou les variantes que j'observais directement sur le terrain.

Ce n'est certes pas à Perutí que j'observai ces éléments. En l'absence d'un conducteur et d'un lieu de la prière, la communauté ne laissait transparaître que l'aspect le moins religieux de son monde métaphysique : les croyances et les pratiques animistes. La transmission du patrimoine religieux s'effectuait au sein de la famille, d'une manière peu satisfaisante d'ailleurs : les pères reconnaissaient n'avoir que des connaissances fragmentaires dans ce domaine et se lamentaient de ne

⁶¹ *Cargo Cults* ou Cultes du Cargo : « Ensemble de croyances et de pratiques rituelles gravitant autour du cargo. (On appelle ainsi les richesses matérielles caractéristiques de la civilisation industrielle moderne que des bateaux ou des avions apportent aux Blancs habitant dans la région indigène, pour leur subsistance et leur délectation). L'énorme écart technologique entre colonisateurs blancs et colonisés mélanésien paraissant, aux yeux de ceux-ci, défier toute explication positive, est attribué à une différence d'attitude des ancêtres morts vis-à-vis des deux races...) Le culte fondé sur ces croyances est censé gagner les bonnes grâces des ancêtres qui, dès lors, enverront le *Cargo* aux Mélanésien et non plus aux Blancs » (Michel Panoff, Michel Perrin, *Dictionnaire de l'ethnologie*, Paris, Payot, 1973).

Ghost Dance ou Danse de l'Esprit : « Mouvement religieux qui apparut à la fin du siècle dernier (dès 1870) chez les Indiens d'Amérique du Nord (...) Son nom est dû à la forme primitive de ce culte, originaire de chez les Indiens Paviotso (Nevada) qui prêchaient le retour des morts, de la vie traditionnelle et des richesses anéanties et entraient en transes. Dans certaines ethnies des éléments chrétiens ont été associés à ce mouvement *nativiste* tandis que dans d'autres, il a pris une forme violente, les prophètes prêchant la rébellion contre les Blancs » (*ibid.*).

pas savoir quoi dire exactement à leurs enfants. C'est à Fracrán, où le *Pa'í* maintient vivantes les traditions, que je tentai d'établir un lien entre ces deux phénomènes qui, à première vue, me paraissaient étrangers l'un à l'autre : d'une part une mythologie créationniste et des prières rituelles attestant une conception hautement théiste, selon laquelle le monde est régi par un Etre transcendant, maître [215] absolu de la nature et de la vie ; de l'autre, une fête des prémices et des croyances animistes relevant d'une vision *cosmobiologique*, où l'absolu s'épuise dans l'éternel retour des saisons et des générations. Je trouvai un fil conducteur dans la phénoménologie des religions, dans la mesure où elle met les mythes et les rites en rapport avec le type de civilisation dans lequel ils naissent et se développent. Que la religion guaraníe, dans son essence, n'ait pas été affectée par sa rencontre avec le catholicisme des conquérants et de leurs successeurs, ne signifie pas qu'elle ait échappé à cette sorte de syncrétisme endogène qu'entraîne, dans toute forme religieuse, archaïque ou moderne, le passage d'un état de civilisation à un autre, d'un type d'expérience de base à un autre.

Il serait illusoire de chercher à situer, dans l'histoire des Guaranís, le moment où la civilisation agraire s'est superposée à celle de la cueillette. Ce qui est certain, c'est que celle-ci est la plus primitive et que, chez cette population nomade rompue aux migrations périodiques, elle est demeurée prépondérante. La preuve en est la subordination de la cosmobiologie, caractéristique du mode de vie des planteurs et des agriculteurs, au théisme issu de celui des cueilleurs et des chasseurs non spécialisés. L'expérience de base inhérente à la civilisation de la cueillette et de la chasse non spécialisée est à la fois la plus simple et la plus fondamentale qui soit : c'est la voix de la conscience qui prescrit l'usage des biens de la nature - végétaux et animaux - mais en interdit l'abus, parce que la nature dépasse l'homme et renvoie, par voie de conséquence, à un Etre supérieur qui en est le propriétaire: le Dieu du Ciel. C'est dans une réflexion seconde que le propriétaire de la nature est pensé comme le créateur *ex nihilo* de tout ce qui existe et que se développent les mythes de création. Mais ce passage à la spéculation n'est pas d'abord d'ordre philosophique : « L'idée de création n'est pas la satisfaction oiseuse d'un besoin de causalité, mais le produit religieux de toutes les émotions d'admiration et de crainte qui

saisissent l'homme devant les phénomènes de la vie depuis la naissance jusqu'à la mort et devant toutes les [216] puissantes révolutions du monde qui l'entoure. » ⁶² Il reste que, dans l'élaboration mythique, le Dieu du Ciel tend à prendre ses distances par rapport au monde, à se réfugier dans un quatrième, sixième ou septième ciel et à ne plus communiquer avec les hommes que par personnes divines interposées, par lui créées.

Chez les Guaranís, Ñande Ru (ou Ñamandú), « notre Premier Père, l'Absolu », « en vertu de sa sagesse créatrice », confère l'existence à Ñamandú Py'aguachu, dieu du soleil, qui partage avec lui le nom et la luminosité ; à Karaí Ru Eté, dieu du feu et de la chaleur ; à Jakairá Ru Eté, dieu de la brume vivifiante et du printemps ; à Tupà Ru Eté, dieu des pluies, du tonnerre et de l'éclair, ainsi qu'à leurs épouses respectives. ⁶³ Cette multiplicité des figures divines a conduit les auteurs à parler du « panthéon Guaraní ». L'expression me paraissait inadéquate. J'étais persuadé que Tupá, Karaí, Jakairá et Ñamandú n'étaient que des hypostases du Dieu unique ou ses attributs personnifiés. J'en eus la confirmation formelle, un soir, au cours d'une conversation avec Catalino Martinez. Nous étions dans la cour de l'école, le soleil s'éteignait à l'horizon et le ciel bleu, que ne troublait aucun nuage, était

⁶² PREUSS, K. Th., cité par Joseph Goetz, *Les religions des primitifs*, in F.M. Bergounioux et J. Goetz, *Les religions des Préhistoriques et des Primitifs*, « Je sais-je crois », Paris, A. Fayard ; 1958, p. 72.

⁶³ Les mythes les plus sacrés de la religion mbyá-guaraní sont consignés dans les chapitres 1 à VII du recueil de León Cadogan, *Ayvu Rapita. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciencias e Letras, Boletim N° 227, Antropología No 5, São Paulo 1959. - Chap.I: Apparition de l'Etre Suprême. - Chap.II: Création du fondement du langage humain, de l'amour du prochain, d'un hymne sacré-, création des quatre Pères de la parole et de leurs épouses. - Chap.III: Création de la Première Terre - *Yvy Tenondé* - et des sept paradis. Ñande Ru confie la première terre à ses lieutenants et se retire dans les profondeurs du Paradis. -Chap.IV: L'incarnation des âmes, les noms sacrés, le message divin à celui qui baptise les enfants. - Chap.V: Hymnes sacrés relatifs à la conception et à la mort. - Chap.VI: Le déluge et la destruction de la première Terre. Les vertueux vont au Paradis et deviennent immortels, les pécheurs y vont aussi mais réincarnés dans des animaux. - Chap.VII: Création de la nouvelle Terre, *Yvy Pyaú*: création de l'humanité; vol du feu. - Voir, en version française, Pierre Clastres, *Le grand parler, Mythes et chants sacrés des Indiens Guaranís*, Paris, Seuil, 1974.

néanmoins sillonné d'éclairs. Je voulus savoir quelle interprétation mon interlocuteur donnerait du phénomène : [217] « Regarde le ciel, Catalino, il n'y a pas l'ombre d'un nuage et pourtant les éclairs se suivent sans arrêt. Comment expliques-tu cela ? » Il leva la tête, contempla longuement le ciel, puis me dit : « Ce sont les dieux qui causent entre eux. » « Quels dieux ? » lui demandai-je, pensant qu'il nommerait en priorité Tupá, dieu du tonnerre et de l'éclair. La réponse ne fut pas celle que j'attendais. Il me regarda, surpris, et me dit : « Vous n'avez donc pas compris ? Il n'y a qu'un Dieu, un seul, mais il a plusieurs noms. »

Ce Dieu unique, topographiquement éloigné de l'homme, n'est pas encore le *deus otiosus* des civilisations spécialisées, confiné dans les origines : c'est un dieu actuel et proche, qui «surveille à bon droit l'usage des biens de la nature, surtout de la vie», qui «intervient légitimement pour punir l'abus»; «on l'invoque spontanément dans les prières de remerciements et de demandes»; «heurs et malheurs sont attribués à sa Providence et à sa vigilance. » ⁶⁴ Sa présence à la conscience est telle que les groupes concernés «sont capables de remanier avec lucidité les rites, les mythes, les symboles provenant d'autres religions, de manière à les rendre compatibles et cohérents avec leur propre croyance théiste. » ⁶⁵ À cet égard, les Guaranís ne sont pas en reste. Ils se distinguent au contraire par l'intelligence avec laquelle ils ont su réinterpréter, dans les termes de leur théisme originel, les traits principaux des croyances inhérentes à la civilisation agraire, qu'il s'agisse de la vision cosmobiologique et des rites qui la caractérisent, ou de la conception animiste qui, tout en étant d'un autre ordre, lui est cependant liée.

Ce qui, dans l'expérience de base des agriculteurs, acquiert un caractère sacré, c'est la vision biologique unitaire de l'univers qui se donne à lire dans le parallélisme existant entre le cycle biologique de la femme et le cycle biologique de la terre, auxquels on associe spontanément le cycle de la lune, censée exercer une influence et sur la femme et sur la [218] végétation. Les trois cycles sont dotés de la

⁶⁴ GOETZ Joseph, *Les religions des Primitifs*, in F.M. Bergounioux et J. Goetz, *Les religions des Préhistoriques et des Primitifs*, Paris, A. Fayard, 1958, p. 62.

⁶⁵ *Ibid.*

même structure dynamique vie/mort/vie, éternellement recommencée, et forment un tout qui ne laisse rien en dehors de lui : même les dieux lui sont soumis. Ce qui valorise l'existence de l'homme, c'est sa participation à ce Tout, qui s'exprime de manière privilégiée dans les célébrations mystériques. Ces fêtes accompagnent les rites de passage relatifs aux temps des semailles et de la moisson, à l'apparition et à la disparition de la lune, à la naissance et à la mort des vivants, à l'initiation et au mariage des jeunes, tous phénomènes qui reproduisent la loi fondamentale de l'existence, considérée comme un absolu : le lien réciproque entre la vie et la mort. La fête par excellence est l'orgie, où la chute ponctuelle de tous les tabous donne libre cours à la solidarité universelle entre hommes, animaux, végétaux; où les débordements d'activité biologique signifient la participation à l'effervescence de la nature en voie de résurrection ; où la fécondation de la femme à même la glèbe stimule symboliquement la fécondité de la terre.

Dans la fête guaraníe des prémices, dite encore fête des fruits mûrs, le *Ñemongaraí*, la référence à la célébration mystérique est claire. «*Nemongaraí*, écrit Nimuendaju, a lieu entre janvier et mars, lorsque les produits agricoles, en particulier le maïs, commencent à mûrir, et il est destiné à fêter les hommes, les animaux et les plantes (en les prémunissant) contre les éventuelles influences pernicieuses tout au long de l'année. »⁶⁶ Mais n'est pas moins claire la réorientation de ces éléments chthoniens vers le culte du Dieu ouranien. Dépouillée de tout élément orgiaque, la cérémonie célèbre la fécondité de la terre par l'offrande au Dieu du Ciel de galettes de maïs préparées par les femmes, tandis que les hommes se présentent à l'*opuy* les reins ceints de fruits du *gwembé*. La sexualité est ici réduite à sa représentation symbolique, féminine - la galette de maïs - et masculine - le [219] fruit du *gwembé*, souvent appelé *banana del monte*. Le maïs offert durant la cérémonie a été préalablement planté selon les directives du *Pa'í* «Lorsqu'arrive l'époque de la plantation du maïs, affirme Luis Martinez, les hommes et les femmes qui ont des enfants le plantent là où le *Pa'í* le leur indique. Ils le plantent pour Ñande Ru. Ñande Ru voit où ils

⁶⁶ NIMUENDAJU, Curt (Unkel), cité par Irma Ruiz, La *ceremonia Ñemongaraí de los Mbiá de la Provincia de Misiones*, in *Temas de musicología 1*, Buenos Aires, Instituto nacional de musicología. Carlos Vera, 1986, p. 64.

le plantent. Les célibataires ne peuvent pas y aller. Y vont seulement ceux qui sont mariés, parce qu'ils peuvent avoir des enfants. Le maïs se plante cinq mois avant (la fête). Chaque femme tient dans sa main cinq graines et le *Pa'í* baptise le maïs avec la fumée de sa pipe. Les femmes le plantent alors avec l'aide de leurs maris. » ⁶⁷ Le *Ñemongaraí* exalte en même temps la fécondité de la femme par l'adjonction au nouveau-né d'un nom secret qui l'intègre à la famille spirituelle d'une des quatre figures divines et définit sa personnalité et son destin, tels que communiqués par le Dieu au *Pa'í* au cours de la prière. Enfin, chez les Guaranís en général, l'idée de réincarnation, quand elle existe, est, elle aussi, transposée dans les termes du créationnisme : c'est le Dieu qui insuffle à l'enfant l'âme-parole à lui destinée et celle-ci peut être l'âme d'un enfant défunt. Chez les Mbyás, l'idée de réincarnation n'existe pratiquement plus ; elle est suppléée par celle du rééquilibrage constant, opéré par Ñande Ru, entre les âmes qui s'en vont et celles qui s'en viennent, assurant ainsi la continuité de la race.

Quant à l'animisme, qui implique la double croyance à l'errance des esprits des morts et à l'ubiquité des esprits de la nature, son extension à Fracrán et à Perutí avait dès l'abord attiré mon attention. Mais ce qui ne tarda pas à m'apparaître, c'est que, aux yeux des Indiens, la guérison des maladies attribuées à l'influence maléfique des esprits, qu'elle fasse appel à des rites magiques ou à des plantes médicinales, n'est obtenue en ultime instance que grâce à la prière que le guérisseur adresse au Dieu du Ciel. Dès lors, tout ce qui m'était apparu au départ sous le signe de l'incompatibilité, commençait à se résorber dans la [220] complémentarité. L'idée de Dieu, me disais-je, est présente dans toutes les civilisations, mais, tandis que, dans la civilisation agraire, elle est tenue en réserve comme « dernier recours pour le salut dans les plus graves crises biologiques » ⁶⁸, dans les civilisations non spécialisées elle domine les croyances issues des autres modes de vie et leur imprime son orientation spécifique. Quant à l'animisme, s'il est essentiellement lié à la civilisation agraire, il est également présent partout ailleurs, mais réorienté en fonction de l'expérience reli-

⁶⁷ Luis Martinez, chef civil de Fracrán, cité par Irma Ruiz, *op. cit.*

⁶⁸ GOETZ, Joseph, *Les religions des Primitifs*, in F.M. Bergounioux et J. Goetz, *Les religions des Préhistoriques et des Primitifs*, Paris, A. Fayard, p. 72.

gieuse de base. J'en arrivai à la conclusion que le théisme et la cosmobiologie étaient complémentaires dans la mesure où le sont l'idée de transcendance et celle d'immanence et que seule l'expérience dominante donnait à leur combinaison une configuration différente. Il ne me restait plus qu'à recueillir et à organiser, d'une part mes propres observations et celles des pédagogues travaillant auprès des Guaranís, d'autre part les témoignages directs, sans doute fragmentaires, de ces derniers. Il fallait aussi et surtout tenter de saisir l'influence de l'acculturation sur la vie religieuse des Indiens.

LES ÂMES ET LES ESPRITS

[Retour à la table des matières](#)

18 janvier 1987. Il est onze heures du matin ; le soleil d'été est tempéré par la brise et l'opuy projette au sol une tâche d'ombre et de fraîcheur. À deux pas de là, une toute jeune fille touille sans arrêt la bouillie de maïs qui mijote sur un feu de bois. Angela nous invite à prendre place sur une banquette à côté du Pa'í et de Doña Paula. Le Pa'í est en verve. Il se moque des autres chefs indiens qui lui reprochent de travailler avec les Blancs : «Ces gens-là croient qu'on peut continuer à vivre comme avant ; ils singent les coutumes passées ; ils se déguisent en Indiens. Moi je travaille avec les Blancs pour mes petits-enfants ; eux travaillent avec leurs petits-enfants pour les Blancs : voilà la différence.» Il s'en [221] prend aux créoles : «Les créoles ne sont pas sincères ; ils font semblant de respecter nos coutumes, mais ce n'est pas vrai ; tout ce qui les intéresse, ce sont nos femmes, et ils ne respectent pas nos femmes non plus. C'est leur âme mauvaise, leur coeur mauvais qui les inspire.» Marisa lui demande alors combien d'âmes il y a dans chaque personne. Il en énumère quatre : «Les âmes ont chacune une place. Celle qui est ici (il indique sa poitrine à la hauteur du coeur) est envoyée par notre Père éternel : elle est l'âme vraie, elle est toute l'âme. Le Père éternel a purifié entièrement cette âme. Elle est là, bien au milieu. C'est grâce à elle que l'on parle bien, que l'on dit les paroles qu'il faut. L'âme qui est derrière (le geste, vague, semble indiquer l'arrière du crâne ou le dos) est l'âme mauvaise ;

d'elle sortent les mauvaises paroles. Il y a encore une âme en bas (il indique la région du ventre), qui ne facilite pas la conversation, car quand la personne parle, on ne sait pas si elle est bonne ou mauvaise. Il y en a encore une, toujours en bas, qui brouille la parole, car quand la personne parle, on ne sait pas si elle peut tenir parole. »

Tous les Guaranís et même les Mbyás ne croient pas en l'existence de quatre âmes dans chaque individu. Certains groupes en comptent trois et d'autres seulement deux.⁶⁹ Mais, quel que soit leur nombre, les âmes individuelles se réfèrent à deux catégories psychologiques de base : les tendances spirituelles d'une part, les tendances instinctives de l'autre. Dans le discours du *Pa'í*, la distinction est relativement claire : c'est la première âme qui est la source des manifestations spirituelles : elle est « l'âme vraie », « toute l'âme », « envoyée par le Père éternel ». Cette âme-langage (*ayvú*) ou âme-parole (*ne'ë*) qui procède de la divinité, s'intègre au corps après la naissance et descend ainsi sur « la terre des imperfections ». Elle a pour fonction principale de conférer à l'homme la faculté de la parole et de la désignation des choses, ainsi que le don de la communication avec ses [222] semblables. « Après la mort de l'individu, cette âme se met immédiatement en quête de la Terre sans Mal. Au cours de cette quête, elle court le risque de se dissiper et donc de s'éteindre. » Les trois autres âmes semblent désigner les puissances différenciées de l'âme animale. La deuxième est la source des instincts franchement mauvais, tandis que la troisième et la quatrième seraient celles des tendances ambiguës qui peuvent être bonnes ou mauvaises, mais qui ne s'actualisent dans un sens ou dans l'autre qu'en fonction de l'influence que réussit à exercer sur elles l'âme spirituelle. L'âme animale, que l'individu acquiert également à sa naissance, « déterminera les traits les plus saillants de son caractère (...). C'est pourquoi l'individu n'est pas coupable des actions dérivées de son caractère naturel. »⁷⁰ Il est en quelque

⁶⁹ *La Literatura de los Guaraníes*, versión de textos guaraníes por León Cadogan, Introducción, selección y notas por Alfredo Lopez Austin, México Editorial Joaquín Mortez, 2a ed., 1970, pp. 27-28.

⁷⁰ *La Literatura de los Guaraníes*, versión de textos guaraníes por León Cadogan, Introducción, selección y notas por Alfredo Lopez Austin, México Editorial Joaquín Mortez, 2a ed., 1970, pp. 27-28.

sorte prédéterminé. Sa communauté le plaint et le prend en pitié plus qu'elle ne le juge ou le condamne.

L'individu mort, son âme animale erre sur la terre menaçant les vivants. C'est là l'origine de l'animisme, qui « suppose la fusion de l'idée d'âme avec celle de présences conçues directement à partir des impressions de la nature » ⁷¹, cette fusion étant précisément provoquée par le culte ou le soin des morts. Les esprits des morts, plus ou moins animalisés ou naturalisés, sont alors des présences invisibles, mal définies quant à leur figure, mais précises dans l'espace et le temps. Dotés d'un vouloir et d'un pouvoir redoutables, ils sont maléfiques ou bénéfiques suivant le comportement que les vivants, dans chaque circonstance, adoptent vis-à-vis d'eux. « Les esprits, il faut les éviter », me dit Faustino à Perutí « et si on se heurte à eux, il faut tout de suite aller chez le médecin guaraní qui sait comment les chasser. Sinon on tombe malade et on peut en mourir. » Je lui demande dans quelles circonstances on peut « se heurter aux esprits. » « Dans trois cas, me dit-il, quand on veille un mort et qu'on touche [223] un des nombreux esprits qui s'agitent autour du cadavre en signe de réjouissance; quand on marche la nuit et qu'on trébuche, dans l'obscurité, sous l'effet du vent, car le vent est alors l'esprit d'un mort; quand on nage dans le rio et qu'on perd tout à coup ses forces, car c'est l'esprit des eaux qui cherche à vous emporter et c'est aussi l'esprit d'un mort. »

Mais c'est surtout dans les moments cruciaux de la vie - les moments de « crise » ou de « passage » - qu'interviennent les esprits : la conception, la naissance, la menstruation, la mort sont les lieux privilégiés de leurs manifestations. Aussi ces moments sont-ils marqués par des interdits sexuels et alimentaires précis, ainsi que par des rites déterminés, destinés à neutraliser l'intention maléfique des esprits et, éventuellement, à s'attirer leur bienveillance. On comprend d'autant mieux l'influence prêtée aux esprits dans ces situations de crise que, dès la conception, le cycle de la vie est directement attribué à des causes surnaturelles. En effet, selon la tradition guaraní, il n'existe pas de rapport de causalité entre la conception et les relations sexuelles. Celles-ci sont sans doute nécessaires, mais seulement parce que

⁷¹ GOETZ Joseph , *Les religions des Primitifs*, in F.M. Bergounioux et J. Goetz, *Les religions des Préhistoriques et des Primitifs*, Paris, A. Fayard, p. 83.

Ñande Ru en a ainsi disposé. En réalité, c'est lui qui «envoie» l'enfant, après l'avoir annoncé au mari durant son sommeil, et c'est lorsque le mari raconte son rêve à sa femme que celle-ci tombe enceinte. Il est difficile de savoir dans quelle mesure cette croyance est encore vivace aujourd'hui, mais il est certain qu'elle est loin d'avoir disparu, comme j'en eus la preuve à Perutí. Stérile, Felipe, fils de Cansio Benitez, n'avait jamais pu donner un enfant à sa femme. Les choses changèrent lorsque celle-ci alla travailler un temps dans la colonie japonaise de Luján, relativement proche de Perutí. Elle en revint enceinte, sans que son mari en conçut surprise ou soupçon. L'enfant, une fillette, naquit avec les yeux bridés et un faciès asiatique prononcé. Selon toutes les apparences, Felipe n'établit aucun lien entre le séjour de sa femme dans la colonie japonaise et la conception de l'enfant. C'était Ñande Ru qui la lui avait envoyée. Il la [224] montrait fièrement à tout le monde et tout le monde l'appelait «la fille de Felipe».

La période de la grossesse est sanctionnée par une double série d'interdits, sexuels et alimentaires. À en croire le témoignage de Catalino, qui affirme répéter les propos du *Pa'í*, «la femme enceinte doit éviter toute irritation, parce que son irritation se communiquerait à la chair et à l'esprit de l'enfant, et le père doit s'abstenir de poser des pièges ou de manier des outils en fer, parce qu'il blesserait l'enfant à naître. D'autre part, durant les neuf mois de la grossesse, le mari et la femme doivent s'abstenir de toute relation sexuelle et l'homme doit supporter cette privation : s'il va avec une autre femme, il fera du mal à l'enfant en gestation, car celui-ci ne saura plus qui des deux femmes est sa mère.» Quant aux prohibitions alimentaires, elles ne concernent que la femme. Celle-ci doit s'abstenir d'un certain nombre d'aliments susceptibles d'attirer l'influence maligne des esprits - de plantes ou d'animaux - et de provoquer ainsi la naissance d'un enfant anormal. Les aliments prohibés varient de groupe à groupe, surtout depuis que des produits autrefois inconnus sont entrés dans le régime alimentaire des Indiens, sous l'effet de l'acculturation. Selon le *Pa'í*, «les femmes enceintes ne doivent manger ni de la viande de vache, ni de la viande de porc. Elles peuvent manger du poulet, du gibier ou du poisson. L'homme, lui, peut manger de tout, mais il doit être attentif aux désirs de sa femme et lui apporter sans tarder les aliments qu'elle demande : des fruits de pindó, du miel sauvage, du gibier.» Cette obligation du mari

est à la fois impérative et pressante, comme le manifesta un jour le père de Martín Cabañas. Marisa le rencontra qui se hâtait vers la forêt en compagnie de son fils. A mesure qu'elle lui parlait il ralentissait le pas sans pour autant s'arrêter:

- Où courez-vous ainsi, Don Cabañas ?

- Ma femme est enceinte, elle a envie d'un peu de gibier, je dois aller lui en chercher.

- C'est bien ! Mais Martín va manquer l'école.

[225]

- Ça ne fait rien, cela passe avant ; l'école, il aura toujours le temps d'y retourner.

La naissance entraîne des interdits plus sévères qui frappent à la fois la mère qui vient d'accoucher et le père qui doit «protéger» l'enfant (couvade). Père et mère sont en état virtuel d'*akú* ou *odjepotá*, c'est-à-dire exposés à des maléfices de type magique. Cette période critique oblige à un certain nombre de précautions. Les époux sont contraints, d'une part de limiter, voire d'annuler leurs activités ordinaires, d'autre part d'observer une série d'interdits sexuels et alimentaires. «Après la naissance de l'enfant, me dit Catalino, le père et la mère doivent faire très attention. Durant quinze jours, la mère ne doit ni se baigner, ni se changer. Les quinze jours terminés, elle peut se laver avec de l'eau de *yuyos* (eau dans laquelle ont bouilli des plantes médicinales) et elle peut aussi se changer. Durant trois mois, il lui est interdit de se mouiller avec de l'eau froide : par exemple, d'aller laver son linge dans le ruisseau ou de marcher dans l'herbe imprégnée de rosée. Elle doit s'abstenir de toute activité ; les autres lui font le travail. C'est pour ça que ma mère est morte : je n'avais pas encore trois mois lorsqu'elle est allée laver son linge dans le Paraná, parce qu'il n'y avait personne pour le faire à sa place ; elle s'est mouillée et elle est morte. C'est pour la même raison qu'est morte la soeur d'Isabelino Paredes : elle s'est mouillée et, trois jours plus tard, elle est morte avec son bébé.» Condamnée à l'inaction, la femme doit, durant les quinze premiers jours, rester à la maison dans une position déterminée. Etant allée rendre visite à Otilia Martinez, qui venait d'accoucher trois jours plus tôt, Marisa la trouva assise le torse nu, mais en-

veloppée de couvertures de la taille aux pieds, alors qu'il faisait trente-huit degrés de chaleur. Devant elle, sur un feu de bois, une marmite d'eau de *yuyos* répandait une vapeur odoriférante. A sa droite était couché le nouveau-né, à sa gauche le fils aîné, âgé de deux ans. Otilia dit à Marisa qu'elle devait rester ainsi durant quinze jours. A en croire plus d'un témoignage, l'inactivité du père est de moindre durée : il reste à la maison durant les cinq ou six [226] jours qui suivent l'accouchement, dans le but de protéger l'enfant contre les esprits, et il ne doit manipuler aucun instrument de fer. Mais, comme l'a constaté l'instituteur Rubén Caballero, la coutume de la «couvade» tend à se perdre dans la jeune génération : «Ainsi, dit-il, le fils d'Angela, Mariano, la pratique ; le fils de Luis, Ceferino, non.»

C'est Mariano qui nous renseigne sur les interdits alimentaires qui frappent les époux durant les quinze jours subséquents à la naissance. Nous le rencontrons un jour à midi, à la porte du réfectoire. «Mariano, lui dit Marisa, puisque tu es responsable de la nourriture, pourquoi n'enverrais-tu pas quelque chose à manger aux deux femmes qui viennent d'accoucher ?» Il la regarde, surpris : «Mais, non, je ne dois pas le faire. C'est à leurs maris de leur apporter ce qu'elles veulent manger.» Marisa insiste : «Ne crois-tu pas qu'elles ont aussi envie de prendre du maté?» «Pas du tout», réplique-t-il, «mon grand-père dit que, durant quinze jours, elles ne doivent ni boire du maté, ni manger du *reviro*, de la viande de vache ou de la viande de porc. Leurs maris doivent aller dans la forêt leur chercher des fruits de pindó et du miel sauvage, et par la même occasion chasser quelque animal sauvage, un coati, un tatou..» De son côté le père est soumis à certaines privations : «Durant les dix ou quinze jours qui suivent la naissance, nous dit Alicia Escobar, le père ne doit pas utiliser le sel, pour ne pas nuire à l'enfant : il peut manger du riz sans sel, du *locro* sans sel. Et surtout, il ne doit pas absorber une seule goutte d'alcool, sinon son enfant risque de devenir *tawirongo* (fou à lier).» Aux tabous alimentaires s'ajoute un interdit sexuel. À en croire Catalino, «l'homme, qui s'est abstenu de relations intimes avec sa femme durant les neuf mois de la conception, n'a toujours pas le droit de l'approcher durant les deux mois qui suivent la naissance.» Il est évidemment impossible de vérifier dans quelle mesure cette dernière prohibition est aujourd'hui observée par la jeune génération.

Un autre moment de crise est celui de la puberté, généralement marqué par les épreuves de l'initiation. En ce qui [227] concerne les garçons, les informations sont quasi inexistantes; les spécialistes le reconnaissent explicitement : « Très peu de temps avant la puberté, - écrit l'un d'eux, le garçon est soumis à la cérémonie de l'initiation, une cérémonie si secrète qu'aucun étranger n'est autorisé à y assister et que les animaux eux-mêmes sont écartés du voisinage. » La seule trace visible de l'initiation est le rite du *tembetá*. « Après que l'adolescent ait été anesthésié avec de la bière, on lui perfore la lèvre inférieure avec un poinçon en bois ou en corne de cerf (*tembetá*). Suivent plusieurs jours de diète à base de maïs. Au terme de l'initiation, le jeune homme est habilité à abandonner les paroles infantiles pour commencer à prononcer les paroles des adultes. » ⁷² Or à Fracrán, il n'y a aucune trace de ce rite et, de ce fait, il est impossible de savoir si la partie secrète de l'initiation est toujours en vigueur, ou si elle est tombée en désuétude; les personnes interrogées en ont franchement nié l'existence.

Il en va tout autrement en ce qui concerne la jeune fille : son passage au statut d'adulte, signalé par la première menstruation, n'implique aucune cérémonie secrète, mais une série de prescriptions destinées à la prémunir contre les périls surnaturels auxquels l'expose son état d'*akú*. À Fracrán et à Perutí ces prescriptions sont intégralement conservées, mais inégalement observées. La menstruée est soumise à une série d'épreuves, que les habitants, de Fracrán énoncent sans réticence : d'abord on lui coupe les cheveux à ras et on lui enveloppe la tête d'un voile pour la défendre contre les attaques éventuelles des esprits ; ensuite on lui peint trois raies parallèles sur chaque côté du visage pour signifier son accession à l'âge du mariage ; enfin on l'astreint, durant quinze jours, à une réclusion totale accompagnée d'une diète modérée. Le témoignage oral est confirmé par un témoignage visuel : « De toutes les familles de Fracrán, me dit Marisa, Enrique Martinez est le seul qui m'ait invitée à visiter sa fille quand elle a eu la première [228] menstruation. Secundina était à la cuisine, étendue sur une couchette surélevée et toute enveloppée de couvertures, malgré le

⁷² *La Literatura de los Guaraníes*, versión de textos guaraníes por León Cadogan, México, Editorial Joaquín Mortez, 2a ed., 1970, p. 24.

feu de bois qui se consumait tout près du lit. On lui avait coupé les cheveux et enveloppé la tête. Enrique me dit avec fierté- "A présent, Secundina est une *señorita*." Il ajouta : "Elle n'ira plus à l'école avant que le *Paí*ne lui permette de sortir de la maison, car si elle sort avant, elle sera en danger : elle risque de se heurter aux esprits." Je lui demandai pourquoi la couchette était ainsi surélevée. Il me répondit que si elle touchait le sol, Secundina serait en butte à l'esprit de la terre.»

LE GRAND PASSAGE

[Retour à la table des matières](#)

De tous les moments de crise, celui de la mort est évidemment le plus grave, mais il est aussi celui où la peur des esprits, arrivée à son comble, trouve un exutoire dans la soumission confiante à la volonté de Ñande Ru, manifestant ainsi la réorientation des éléments cosmobiologiques vers le théisme dominant. En témoigne ce dialogue qui s'établit, un soir à Fracrán, entre Marisa et moi d'une part et, de l'autre, Elvio Chamorro, époux d'Alicia Martinez, petite-fille du *Paí*:

- Elvio de quoi est mort ton père ?

- Ma mère me l'a raconté, mon père aussi me l'a raconté, car il a parlé avant de nous quitter. Il est tombé malade et, au bout de quatre jours, il est mort. Mais ceux qui priaient nous ont dit qu'il s'en était bien sorti, parce qu'il était mort de maladie et qu'il n'était pas parti avec les esprits.

- Pourquoi serait-il parti avec les esprits ?

- Les choses se sont passées ainsi. Papa et maman avaient décidé de rendre visite à ma tante. En fin d'après-midi, ils se mirent en route à travers la forêt. Tout à coup, mon père vit, au bord du sentier, trois flammes qui sortaient de terre, celle du milieu plus haute que les deux autres. Il dit à ma mère : "Il faut éteindre ce feu." Ma mère lui dit : "Non, [229] nous ne devons pas nous en approcher." Mon père ne fut pas cas de son avis. Il ôta sa chemise et, avec sa chemise, il éteignit le feu. Le jour suivant, ils retournèrent sur les lieux, mais n'y virent aucune trace du feu qu'ils avaient vu la veille. Mon père se sentit alors

très mal, il dit qu'il était très fatigué et attrapa la fièvre. La fièvre dura quatre jours et, le quatrième jour, il mourut. Il a parlé jusqu'à la fin, il m'a raconté ce qui s'était passé. Mais les gens qui priaient nous ont dit qu'il s'en était bien tiré, parce qu'il n'était pas parti avec les esprits; il était parti parce que Ñande Ru l'avait ainsi voulu. Ils nous ont tranquilisés. Après la mort de mon père, nous avons changé de maison ; chez nous, lorsque quelqu'un disparaît, il faut abandonner le lieu où il est décédé.»

Le deuxième cas est plus pathétique, parce qu'il s'agit de la mort d'un jeune homme de dix-sept ans, Mariano Ramos, fils de Cirilo. « À un moment donné, raconte Marisa, Marianito, élève de l'école nocturne, tomba malade. Le médecin diagnostiqua une anémie compliquée de tuberculose et le fit hospitaliser au SAMIC d'Eldorado. Sa santé s'améliora, il rentra à Perutí et les infirmiers - Faustino, Francisco et Isabelino - s'occupèrent de lui avec beaucoup d'attention. Puis ce fut la rechute ; on l'hospitalisa de nouveau. Tous les deux ou trois jours ses parents, accompagnés de Susana Testa, allaient en camionnette lui rendre visite. Mariano était content de voir l'institutrice et il lui parlait des choses de l'école. La dernière fois qu'ils se rendirent à l'hôpital, le médecin leur dit que Mariano souffrait de méningite, mais Susana eut l'impression qu'il n'allait ni mieux, ni pire qu'auparavant. Ils rentrèrent au village et, la nuit, la tempête se déchaîna, une tempête terrible, comme il en souffle à Misiones de temps en temps. C'était un mercredi. Le vendredi, Cirilo se présente à la maison des institutrices et demande à parler à Susana : "Y a-t-il eu un message de l'hôpital ?" - "Non, dit Susana, et d'ailleurs personne n'aurait pu venir de là-bas à cause de la tempête. Mais pourquoi me posez-vous la question?" Impavide, il répond : "Parce que Mariano est mort. Nous n'arrivons pas à allumer le feu à la maison et la mère a l'esprit perturbé." "Pourquoi [230] imaginez-vous le pire?", intervient une autre institutrice. "Je sais qu'il est mort, réplique-t-il, je sais qu'il est parti." Pour le tranquilliser, Susana lui propose de l'emmener immédiatement au SAMIC, malgré la boue. Très calme, Cirilo refuse : "Ce n'est pas la peine, nous irons le lundi, nous irons le chercher, parce qu'il est mort : son esprit a déjà passé par notre maison et c'est pour cela que nous n'avons pas pu allumer le feu." Les institutrices ne prennent pas ces prémonitions très au sérieux. Le dimanche, elle se proposent de rendre visite à la

famille. Elles la trouvent en train de laver à grande eau la maison de Mariano : "Nous sommes en train de préparer la maison pour recevoir Mariano, parce qu'il est mort." Le lundi, toute la famille est prête pour se rendre à Eldorado. Cirilo prévient les institutrices : "Nous devons prendre un matelas pour ramener le corps." Il est obsédé, pensent les institutrices. Au SAMIC, l'administrateur les reçoit avec ces mots : "Heureusement que vous êtes venus de vous-mêmes, la tempête nous a empêchés d'envoyer quelqu'un vous avertir : Mariano est mort vendredi matin."

« Une semaine plus tard, poursuit Marisa, Cirilo et sa femme m'expliquent que la belle-famille de Mariano lui a jeté un sort (*payé*), en enfermant son esprit dans une bouteille et en scellant la bouteille avec de la cire. Ils me font entrer dans la maison de Mariano et Cirilo me montre du doigt un endroit précis du toit : "Tu vois cet endroit entre les deux planches? C'est là que nous avons trouvé la bouteille, après la mort de mon fils." J'examine l'objet qui ne contient qu'un fond de terre noire mélangée avec de la cendre. Il poursuit : "Il y a quelques jours, nous avons entendu un bruit venant de cette maison. Nous sommes venus voir ce que c'était ; nous avons cherché et nous avons trouvé la bouteille. Nous avons alors compris que c'était l'esprit de Mariano qui geignait, parce qu'il ne pouvait se reposer: la famille de sa femme l'avait emprisonné là. Nous avons ouvert la bouteille, c'était trop tard parce que Mariano était déjà mort, mais au moins maintenant il a cessé de se tourmenter ; il peut se reposer." Le soir, à la veillée, Cirilo tient un tout autre discours : la référence aux esprits est [231] dépassée et le conducteur de la prière ne s'adresse plus qu'au Dieu et à ses représentants. Il demande une guitare qu'on lui tend immédiatement et il entonne, en chantant, les prières traditionnelles. Toute la famille Ramos l'accompagne en répondant à ses invocations, tandis qu'il tourne, en dansant, autour du lit mortuaire. Le reste du public assiste en silence. Tout à coup, voyant les institutrices en larmes, il s'arrête et dit à l'assemblée : "Maintenant nous allons prier pour les plus faibles, celles qui pleurent, nos institutrices. Que Tupá leur donne la force et leur fasse comprendre que Mariano est mort, parce que Ñande Ru l'a voulu ainsi". »

Le 22 février 1990 s'éteignait Doña Paula Mendoza, épouse du *Pa'í* Antonio Martinez. Deux récits restituent les détails de cet événement qui bouleversa profondément la communauté de Fracrán. Le premier est du maître-menuisier Felix et de son épouse Nélida, institutrice à l'école du village. « Doña Paula, raconte Felix, commença à se sentir mal le 19 février. J'allai voir le *Pa'í* pour lui demander s'il voulait la faire hospitaliser. Il me dit- "Non, le moment approche où Capitán Chikú va venir la prendre." Je crois que, pour eux, Capitán Chikú est une sorte de saint messager de Dieu. Deux jours plus tard, je renouvelai ma démarche sans plus de succès. Le 22 au soir, Doña Paula mourut. » « Le 22, c'était un vendredi, précise Nélida. Vers 18 heures, j'étais auprès d'elle. Elle était très mal en point. Je lui demandai : "*Abuelita*, où avez-vous mal ?" "Ici", me dit-elle, en plaquant sa main sur sa poitrine. Puis elle me serra la main et s'étendit sur son matelas. On nous pria de sortir. Ne restaient à l'intérieur de l'*opuy* que le *Pa'í*, à moitié étendu dans son hamac et, assis autour de Paula, Angela et son mari Rufino, Juancito et Teodoro, ainsi que María Morinigo, la première femme de Catalino, qui vouait une tendresse spéciale à Doña Paula. Au moment où nous sortions, María me dit : "*Abuelita* veut que vous avisiez Marisa." Vers 20h.30, on vient nous avertir que Doña Paula est décédée. Nous retournons à l'*opuy*, Felix et moi, mais on s'excuse de ne pas nous laisser entrer : la famille est en prière et j'entends les invocations du *Pa'í* qui fusent comme des cris, après chaque accord plaqué [232] sur la guitare. C'est le lendemain, samedi, que nous sommes autorisés à entrer. Doña Paula est étendue sur son matelas, couverte de tous ses colliers et, à côté d'elle, sa pipe et ses tresses de tabac, en somme tous ses biens. A un moment donné, Luis demande à Felix de confectonner un cercueil. Ils se retirent tous les deux pour aller à San Pedro chercher des planches équarries. Moi, je reste avec les autres. De temps en temps, le *Pa'í* parle, il parle de sa femme. Il dit : "Trois fois, Tupá est venu l'avertir que le moment était venu pour elle de quitter cette terre imparfaite. La quatrième fois, il est venu, l'a enveloppée avec un beau linceul blanc et il l'a emmenée. Quand Tupá venait lui parler, elle me le racontait après avec de très belles paroles. Et maintenant, elle m'attend au *puerto alegre* (au port de la joie)." Entre-temps, une trentaine de Guaranís étaient venus de Pozo Azul et de Piraí, dont Gloria Martinez, fille du *Pa'í*, pour participer à la veillée mortuaire.»---

« La veillée, commente Felix, était très émouvante. Ils avaient allumé des cierges, à la manière chrétienne. Des silences prolongés alternaient avec la prière du *Pa'í*. Celui-ci chantait en s'accompagnant à la guitare, Angela scandait ses invocations avec le *tacupú* et les femmes y répondaient par une sorte de refrain lancinant, tandis que le reste de la communauté exécutait la danse rituelle. En un moment de silence, le *Pa'í* s'approcha de moi et me dit quelque chose que je ne compris pas. Elvio, qui était à côté de moi, me traduisit : "Le *Pa'í* dit qu'il est content que tu sois ici. Il dit aussi que, dans sa prière, il a demandé à Tupá de recevoir Doña Paula dans le *puerto alegre*". »

Le récit de Marisa est plus personnel : « Une fois de plus, me dit-elle, j'ai été frappée par le sens religieux du *Pa'í* et la manière dont il impose sa vision mystique à ses proches. A aucun moment, je n'ai vu un rite magique quelconque destiné à exorciser la peur des esprits. Il n'y avait de place que pour l'acceptation de la volonté divine et l'espoir dans l'accès de la défunte à la Terre sans Mal, le *puerto alegre* dont parle le *Pa'í*. Pour en venir à la mort de Doña Paula, cela faisait un temps que je l'appréhendais. Tout au long de [233] l'année 1989, je me suis rendue à Fracrán au moins une fois par mois. J'étais très préoccupée par l'alimentation du *Pa'í* et de Doña Paula. A ma demande, les institutrices leur apportaient régulièrement du lait et du quaker, des oeufs et du miel. De mon côté je leur envoyais du poisson, du fromage et d'autres choses nourrissantes. En décembre, je me rendis compte que Doña Paula était très affaiblie : elle se déplaçait avec difficulté et ne parlait presque pas. En janvier je trouvai Teodoro et Juancito dans un état d'excitation peu ordinaire. Ils me disaient sans arrêt : "*Se van, se van !*" (ils s'en vont, ils s'en vont !), comme pour me faire partager leur angoisse. Je leur demandai ce qu'ils voulaient dire. Ils m'expliquèrent que le *Pa'í* et Doña Paula allaient bientôt quitter le village, pour aller vivre dans une petite hutte au fond de la forêt, au bord d'une rivière, comme au temps de leur mariage. Ils allaient partir, ajoutaient-ils, parce que les gens les harassaient avec leurs problèmes. En causant avec le *Pa'í* et sa femme, je compris qu'il n'en était rien : les deux petits-fils fantasmaient ; ils parlaient de départ pour occulter l'idée de la mort. Le *Pa'í* tenait un autre langage. Il racontait toute son histoire avec Doña Paula - leur mariage, leurs pérégrinations, leurs rêves - et il mêlait tout cela à des fragments mythiques où il s'agissait

de Ñande Ru, de Tupá, de Capitán Chikú. Paula l'écoutait avec l'admiration d'une petite fille. De temps en temps, elle me demandait : "Tu vas partir ou tu vas rester ? Quand reviendras-tu ?" J'en avais le cœur brisé, mais je ne pouvais évidemment pas rester. D'autre part, le médecin affirmait qu'elle n'avait aucune maladie, mais seulement le cœur un peu faible.

« Le vendredi 22 février, je reçois un télégramme de Fracrán me disant que Doña Paula se trouve dans un état très grave. Le samedi matin, je me mets en route avec María. À notre arrivée, Luis nous annonce que sa mère est morte : elle est morte dans les bras de Teodoro. A l'*opuy*, le *Pa'í* nous reçoit avec ces paroles : "Regardez, voici Paula. Avant de partir, elle m'a dit de très belles paroles. Elle m'a dit que longtemps nous avons cheminé ensemble. Elle m'a averti que nos chemins allaient bientôt se séparer, mais que, plus [234] tard, ils se rejoindraient." Dans l'après-midi je rentrai à Posadas, pour amener l'évêque Kemerer, qui tenait à assister à l'enterrement. À notre arrivée, le dimanche matin, le *Pa'í* dit à l'évêque : "Maintenant je vais être toujours triste, car je suis devenu un être incomplet. Mais Paula m'a recommandé de ne pas abandonner mes petits-enfants." À un autre moment, il dit : "Il faut peut-être que je m'en aille, pour donner à la douleur le temps de passer." À midi, Angela entre avec une assiette de soupe de riz, s'assied à côté du *Pa'í* et lui donne à manger comme à un enfant. Elle-même mange dans la même assiette. Le *Pa'í* dit : "Avec Paula, nous mangions toujours dans la même assiette. Et maintenant, avec qui vais-je manger ? Avec Angela, car Paula n'est plus là pour partager mon assiette."

« Un moment plus tard, Luis vient nous dire que la fosse est prête. Nous nous retirons, pour laisser la famille faire ses adieux à la défunte. Un colon des environs, qui aime beaucoup le *Pa'í* parce qu'il dit qu'il l'a guéri, arrive avec sa camionnette pour transporter le cercueil jusqu'au lieu de l'enterrement. On hisse le cercueil sur la plate-forme de la camionnette. Le *Pa'í* et l'évêque prennent place à côté du colon et de sa femme. Le véhicule se met en route, suivi de la camionnette du village. Le reste de la communauté est déjà sur les lieux. Au moment où on glisse le cercueil dans la fosse, Juancito vient me dire : "Demande à l'évêque de parler, mon grand-père ne peut pas dire un mot." La céré-

monie terminée, le *Pa'í* tourne le dos et s'en va. Nous l'accompagnons jusqu'à l'*opuy*. Il entre en silence et ferme la porte derrière lui. » Six mois plus tard, en août 1990, Felix me révèle les pratiques animistes qui suivirent l'enterrement : « Jusqu'aujourd'hui, me dit-il, Anuncia, Angela et María se rendent tous les jours au cimetière, elles préparent sur place le maté, le déposent sur la tombe et disent : "Elle est en train d'en boire." Elles allument un cigare, le mettent à côté du maté et disent : "Elle est en train de fumer." D'autre part, juste après l'enterrement, l'*opuy* a été démoli et les hommes en ont construit un autre pour le *Pa'í*. »

[235]

MÉDECINE ET TÉLÉPATHIE

[Retour à la table des matières](#)

Les interdits et les prescriptions ne réussissent pas toujours à neutraliser l'influence maléfique des esprits : la maladie, quelle qu'elle soit, atteste leur emprise sur le patient. C'est alors qu'intervient le guérisseur. Mais il y a un abîme entre les guérisseurs ordinaires, tels que Alejandro Villalba ou Mario Nuñez, qui ne manquent certes pas de talent, et le *Pa'í* Antonio qui, seul à Misiones, possède toutes les caractéristiques de « ces grands chamanes » dont parle Hélène Clastres, « guérisseurs sans doute, mais avant tout dirigeants religieux et souvent politiques du villages » ⁷³. Chez lui, l'usage des plantes médicinales, la pratique des transmissions télépathiques, le don des prédictions et de la divination tirent une force supplémentaire de ce pouvoir intuitif exceptionnel que reflète l'acuité de son regard, des dispositions mystiques certaines qu'entretient la rigueur de son ascétisme et de sa conviction profonde qu'il est en communication avec la divinité. De soi, la médecine guaraníe ne manque pas de vertus : d'une part, le mélange d'empirisme, de magie et de spiritualité qui la constitue est probablement plus cohérent et plus efficace que celui dont se prévalait la médecine européenne de la Renaissance ; d'autre part, la pratique médi-

⁷³ CLASTRES, Hélène, *La Terre sans mal*, Paris, Ed. du Seuil, 1975, p. 42.

cale est en quelque sorte contrôlée par la communauté : le chamane guaraní est un homme qui n'a accédé au statut qui est le sien qu'en raison des dons psychologiques particuliers dont il est doté et des guérisons effectives qu'il a réalisées, toutes choses qui lui ont valu le consensus du groupe ; des échecs flagrants et répétés rompraient ce consensus et dépouilleraient le chamane de son rôle. Or le *Pa'í* a acquis, dans toute la Province, une solide réputation de guérisseur. Médecin du corps et de l'âme, il est consulté non seulement par les Indiens, mais aussi par un nombre non négligeable de Blancs, confiants dans sa connaissance des décoctions appropriées aux diverses maladies physiques et dans son aptitude à élucider les causes obscures d'un malaise psychique.

[236]

Le concept magique de la maladie est celui d'une substance maligne introduite dans le corps du patient par une force occulte. Mais il n'exclut pas l'idée de causes secondes se référant à une étiologie plus rationnelle. Celle-ci devient plus évidente aux yeux des Indiens dans les cas d'accidents, tels que la morsure d'un serpent, la piqûre d'un insecte, la blessure infligée par un adversaire au cours d'une rixe. D'autre part, la présence du médecin blanc et sa pratique thérapeutique accréditent peu à peu l'idée des causes naturelles de la maladie. Mais le processus est lent : dans la mentalité indienne, cause naturelle et cause magique s'entremêlent et l'observateur ne peut que constater la prédominance de l'une ou de l'autre suivant le cas. Plutôt magique est cette scène - racontée par une des institutrices - où le *Pa'í* s'efforce d'exorciser un *payé* dont son fils Luis est victime : « Cela s'est passé au cours de la prière du soir. Habituellement, après la danse rituelle exécutée dans l'enclos sacré, tous les présents entrent à l'*opuy*. Cette fois là, les aborigènes sont restés dehors et nous aussi évidemment. A l'intérieur, il n'y avait que le *Pa'í* et Luis. C'est que l'enjeu était particulier : le *Pa'í* devait chasser un mauvais esprit du corps de son fils. De l'extérieur, nous entendions ses invocations, les cris qu'il poussait en s'accompagnant à la guitare. Un nom revenait souvent - Capitán Chikú - et, de temps en temps, la formule d'action de grâces - *Agwyjeвете*. Tout le reste nous échappait. Au bout d'une heure environ, la porte s'ouvre et l'on nous invite à entrer. Le *Pa'í* est en train de danser en

tournant autour de Luis. Des Indiens se joignent à lui, formant un cercle fermé qui cache le *sargento* à nos yeux. Danse et chant se prolongent ainsi durant près de deux heures. A la fin, le *Pa'í* nous montre ce que, selon son interprétation, il a extrait du corps de Luis : un insecte bizarre, de la grosseur d'un cancrelat, qu'il tient dans la paume de sa main et expose à tous les regards. Hommes et femmes regardent l'insecte, surpris, fascinés et quelque peu apeurés. Le *Pa'í* explique alors que c'est une femme très mauvaise qui a jeté un sort à son fils, qu'il a eu du mal à l'éliminer et qu'il n'aurait rien pu faire si [237] Capitán Chikú n'était venu à son secours. À chacune de ses explications, les Indiens répondent en chœur : « *Agwyjevéte!* ». Luis se retire et rentre chez lui. La prière continue encore un moment, puis la communauté se disperse. » Une autre institutrice conclut : « Nous nous sommes demandé, après coup, si ce rituel déployé par le *Pa'í* n'était pas une cérémonie symbolique destiné à réhabiliter son fils dans sa fonction de chef civil. »

Les guérisons les plus fréquentes sont dues à une médication à base de décoctions de plantes ou d'onctions grasses, accompagnées d'une prière, d'une imposition des mains ou de quelque rite d'allure magique. En réalité, ce qui est ici en jeu, c'est le fruit d'une expérience empirique multiséculaire : la connaissance circonstanciée des vertus curatives des plantes et des herbes sauvages, ainsi que de certaines substances animales. Les exemples de guérisons opérées sur cette base défient l'inventaire. Il suffit d'en évoquer quelques-unes. C'est le cas d'un Indien atteint de la lèpre - Daniel Velasquez, gendre du *Pa'í* - qui, durant quelque temps, circule à Fracrán les mains et le visage enduits d'une couche épaisse de plantes pilées, mélangées à la graisse d'un animal sauvage, et qu'un beau jour on voit apparaître en public débarrassé de son masque et de ses gants de boue, la peau entièrement renouvelée ; c'est le cas d'Alicia, petite-fille du *Pa'í*, à qui le médecin prescrit une césarienne urgente pour la libérer du fœtus mort dans son ventre mais qui préfère s'en débarrasser grâce au « thé » préparé par son grand père et qui, effectivement, accouche le plus naturellement du monde de l'enfant mort, au grand soulagement des institutrices ; c'est enfin le cas d'une jeune femme qu'un accouchement difficile a failli emporter et que Marisa trouve chez elle, assise tranquillement, les jambes écartées à angle droit de part et d'autre de la chaise et ne

prenant d'autre nourriture que le breuvage prescrit par le *Pa'í*. D'autres guérisons sont plus banales, qui résultent des infusions appropriées aux maux divers dont souffrent communément les gens, qu'il s'agisse du foie, de l'estomac, des reins ou de tout autre organe du corps humain. La liste serait longue des Indiens et [238] des Blancs guéris par le *Pa'í* Antonio à Fracrán, par Mario Nuñez et Alejandro Villalba à Perutí. Une guérison opérée par ce dernier mérite néanmoins d'être racontée. La bénéficiaire en fut une institutrice qui, depuis plusieurs semaines, souffrait d'une démangeaison douloureuse dans la paume de la main gauche. Consulté, Alejandro lui dit qu'on lui avait jeté un *payé*. Il lui massa la main, récita une prière et lui donna un onguent à appliquer plusieurs jours de suite. Une nuit, elle rêva qu'une vipère l'avait piquée à la main ; le médecin lui disait qu'il fallait l'amputer d'un doigt et elle rejetait catégoriquement cette éventualité. Elle se réveilla à moitié et se rendormit aussitôt. Elle se vit en train de tuer le serpent, de le dépecer, de le mettre dans une assiette et d'en manger un morceau. Tout à coup elle sentit qu'on lui arrachait un grand poids de la main gauche. Au réveil, elle était guérie et la tâche rouge qui la torturait avait disparu.

Au-delà du rituel magique ou religieux qu'il met en oeuvre, le *Pa'í* manifeste, dans certaines circonstances, un pouvoir télépathique étonnant. J'en fus témoin, pour la première fois, en 1983. Un de nos amis parisiens, André W., se mourait à l'hôpital d'un cancer à l'estomac. Je lui avais rendu visite en juillet, avant de me rendre en Argentine. En août, une de ses filles téléphone à Marisa pour lui dire que son père va au plus mal et lui demande d'en avertir le *Pa'í*.

Antonio. André et son épouse faisaient partie de ce groupe qui, en 1980, avait visité Fracrán et avait été impressionné par la personnalité du *Pa'í*, son sens religieux, sa réputation de guérisseur. Nous nous rendons à Fracrán et disons au *Pa'í* qu'un des « amis français » est gravement malade et que sa famille lui demande de penser à lui ; mais nous ne lui révélons pas la nature du mal dont souffre André. Le soir, après la danse rituelle, au moment où la communauté est réunie à l'intérieur de l'*opuy*, il annonce qu'il va prier pour cet « ami lointain » et invite les présents à partager son intention. Il demande une photographie du malade ; Teodoro lui apporte la photo de groupe prise en 1980, et Ma-

risa lui indique du doigt la silhouette d'André. Il demande alors qui est la dernière personne à avoir vu le malade. Je me lève, il me fait [239] signe d'approcher, il plaque sa main droite sur ma poitrine et, de la main gauche, il élève la photographie, comme pour la montrer à tout le monde. Puis il fixe longuement sur moi son regard scrutateur et, après quelques invocations, il déplace sa main droite, la pose sur mon estomac et déclare : « C'est là que notre ami est malade ; il a un gros poids à cet endroit. » Enfin, il entonne cette prière, que Marisa enregistre pour en envoyer la traduction à la famille :

« Notre Père, le Premier l'Ultime, toi qui es là-haut ! Tu nous as envoyés sur terre, nous les Guaranís, pour être tes pauvres. Tu nous as envoyés sur cette terre avec l'obligation de prier.

« Mais Dieu, notre Père, le Premier l'Ultime, nous a donné la terre avec ses plantes, ses fruits, ses animaux, ses oiseaux ; il nous a donné la possibilité de nous asseoir, de nous lever, de marcher.

« Dieu, notre Père, le Premier, Celui qui est là-haut, a aussi envoyé sur cette même terre les *karaís*, en espérant qu'ils accompliraient de bonnes actions. Mais les premiers *karaís* ont désobéi et ont tué le fils de Dieu. Alors ils ont commencé à souffrir et à trouver des difficultés pour assurer leur subsistance.

« D'autres *karaís* les ont suivis. Ils ont obtenu beaucoup de choses, des joies et des richesses, parce qu'ils ont eu de la compassion pour le pauvre ; ils l'ont regardé comme un être humain, comme un frère ; ils l'ont aimé et aidé. C'est le cas de notre ami qui est aujourd'hui malade.

« Ce *karaí* possède beaucoup de choses et, malgré cela, il nous aime. Il est venu de loin pour nous voir. Il nous aimait avant de nous connaître et maintenant il nous demande de prier pour lui.

« Oui, Dieu, nous, les pauvres, nous prions pour lui : donne-lui la santé et la joie. Qu'il reste vivant comme ce feu. Qu'il puisse se lever et marcher. Car il est bon, il a beaucoup d'amour dans son cœur. Nous, les pauvres, nous te prions pour lui.

[240]

« Nous savons que le monde est plein de maux, de maladies, de choses tristes. Mais que ce *karaí*, qui possède un cœur plein de bonté, puisse continuer à marcher, à s'asseoir, à faire des choses et à être heureux.

« Nous, les Guaranís, nous allons prier pour lui chaque jour. »

C'était la première fois que j'entendais le *Pa'í* exprimer sa pensée sur les chrétiens ; ce n'était pas la dernière. La prière terminée, le *Pa'í* annonce qu'il va envoyer au malade un remède efficace : un mélange de racines, qu'il faudra faire bouillir longtemps, avant de lui en donner l'infusion. Le malade ne devra pas s'inquiéter si la potion provoque nausées et vomissements : c'est ainsi que le mal sortira de son corps, si toutefois le remède arrive à temps.» Le *Pa'í* répète : « Si toutefois le remède arrive à temps.» Le remède arrivera trop tard. La prière du *Pa'í* sera lue en partie aux funérailles d'André.

Un deuxième cas vaut d'être rapporté, non seulement parce qu'il illustre le pouvoir télépathique du *Pa'í*, mais aussi parce qu'il montre sa connaissance de l'âme féminine, ainsi que la délicatesse de son intervention quand la situation le requiert. « En août 1981, raconte Marisa, Elizabeth F., une des responsables d'*Adveniat pour l'Amérique latine*, était venue nous visiter, pour évaluer les besoins de nos deux villages et l'aide qu'elle pouvait nous obtenir de l'organisme allemand qu'elle représentait. Un soir, à Fracrán, au cours du dîner, elle me confia qu'elle était très déprimée depuis le récent décès de son père et qu'elle se posait un certain nombre de questions quant à son avenir professionnel et personnel. Allait-elle continuer à travailler dans une institution de l'Église catholique ou chercher un emploi dans un autre type d'organisation internationale pour le développement ? Devait-elle demeurer célibataire et se consacrer définitivement à sa profession ou se marier, avoir des enfants et s'occuper principalement de leur éducation ? Elle ne savait pas quelle décision prendre et son désarroi était certain. Je lui fis part de mes propres incertitudes, sans doute différentes, [241] mais c'était un moyen de lui faire sentir ma solidarité et mon amitié.

« Le soir, nous nous rendons à l'*opuy* où le *Pa'í* nous reçoit avec son amabilité coutumière. Il s'assied au bord de son hamac, près du feu; Doña Paula est à ses côtés et quelques enfants sont assis contre le mur de l'*opuy*. Le *Pa'í* commence à parler de choses et d'autres et l'institutrice, qui nous a accompagné, traduit au fur et à mesure ses paroles. A un moment donné, il fait mine de s'adresser aux enfants : "Il y a, leur dit-il, deux catégories de femmes. Il y a celles qui engendrent des enfants. L'enfant doit aimer sa mère jusque dans sa vieillesse, parce qu'elle a marché plusieurs kilomètres en le portant dans son ventre. Après la naissance, la même femme marche encore plusieurs kilomètres avec le même enfant sur le dos ou sur le bras, elle l'alimente en lui donnant le sein. Ensuite cette même femme continue à cheminer en se retournant à chaque pas, pour empêcher son enfant, qui rampe à quatre pattes, de heurter une pierre. Enfin, lorsque l'enfant se dresse sur ses deux pieds, elle marche encore plusieurs kilomètres, mais lentement, parce qu'elle sait que l'enfant ne peut pas marcher aussi vite qu'un homme. Et la mère continue ainsi à s'occuper de son enfant, à cheminer avec lui. C'est pourquoi, plus tard, quand elle sera vieille et qu'elle ne pourra plus ni marcher, ni apporter de quoi manger, son enfant devra lui procurer tout ce dont elle a besoin." Le *Pa'í* marque une pause, puis reprend : "Il y a une autre catégorie de femmes, qui ne portent pas d'enfant dans leur ventre, mais qui parcourent aussi plusieurs kilomètres pour s'occuper des enfants des autres. Parfois elles s'inquiètent et se demandent si elles doivent continuer à faire ce qu'elles font ou si elles doivent changer." Il se tourne alors vers Elizabeth et, d'un ton très amène, lui dit : "Ainsi par exemple, toi, comme Marisa, tu n'as pas d'enfant dans ton ventre. Tu te demandes si tu dois en avoir ou si tu dois continuer à t'occuper des enfants des autres. Les deux catégories de femmes sont nécessaires. Celles qui n'ont pas d'enfants se demandent peut-être qui s'occupera d'elles quand elles seront vieilles. Paula et moi, nous allons prier [242] pour toi afin que tu saches quoi faire." Puis il s'approche d'elle et lui souffle sur le visage la fumée de sa pipe. Inutile de te dire à quel point Elizabeth était émue de constater que cet homme, qui la voyait pour la première fois, lisait à livre ouvert dans sa pensée.»

S'il est un domaine dans lequel l'acculturation se veut consciente et organisée, c'est bien celui de la médecine. Dès le départ, le *Pa'í* a

explicité son point de vue : le médecin et le guérisseur doivent collaborer et se compléter. Il l'a dit à l'évêque, au gouverneur, à Marisa, à María, aux institutrices et aux médecins eux-mêmes. Ceux-ci se sont d'ailleurs pliés à cette règle d'autant plus volontiers que la complémentarité préconisée par le *Pa'í* leur paraît inscrite dans les faits : « Leur pratique et la nôtre, m'a dit un des médecins, c'est un peu comme l'homéopathie et la médecine analytique. » À Perutí, médecins et guérisseurs se sont maintes fois réunis pour coordonner leurs activités. Le principe est simple quand le guérisseur n'arrive pas à soulager le patient, celui-ci va chez le médecin et inversement. L'application est plus complexe. Dans les premières années, à Fracrán comme à Perutí, les médecins se heurtèrent à une forte résistance, mais ils eurent parfois à reconnaître qu'elle était justifiée. Ce fut le cas, à Perutí lorsque le médecin prescrivit une césarienne à une femme qui avait dépassé l'échéance de l'accouchement. Au cours d'une assemblée convoquée à cet effet, il tenta d'expliquer la raison pour laquelle il jugeait l'opération indispensable. Les membres de l'assemblée rejetèrent à l'unanimité sa proposition. Le médecin insista, les institutrices l'appuyèrent, mais il n'y eut rien à faire : « Cette femme ne sortira pas du village », déclara un porte-parole de l'assemblée. Huit jours plus tard, l'enfant naissait dans un état normal. Interrogée, la sage-femme, Nicolasa, expliqua qu'elle savait comment accommoder l'enfant pour qu'il voie le jour et quelles infusions donner à sa mère pour provoquer l'accouchement. Un cas semblable se présenta à Fracrán. Le médecin affirma que l'enfant était mal placé dans l'utérus et que la mère devait être hospitalisée d'urgence. À la clinique, la patiente refusa toute intervention du gynécologue et fit [243] appel à la sage-femme du village. Anuncia alla la voir et la ramena à Fracrán. Au bout de deux mois, l'enfant naissait le plus normalement du monde. Anuncia expliqua au médecin qu'elle avait réussi à remettre l'enfant en place par une série d'attouchements appropriés.

Mais la résistance au médecin et à l'hôpital peut entraîner des complications inattendues. « À Perutí, raconte María Rojas, il était convenu dès le départ que les femmes enceintes pouvaient choisir d'accoucher soit à l'hôpital, soit au village. Le problème est qu'elles attendaient la dernière minute pour se décider et alors il pouvait en résulter des situations rocambolesques, comme ce fut le cas avec Hor-

tensia. J'allais la voir tous les jours : "Hortensia, veux-tu que je t'em-mène à la clinique ?" Elle me répondait invariablement : "Non, ça va très bien", jusqu'au jour où on vint m'avertir que je devais la transporter d'urgence à Montecarlo, parce qu'elle souffrait beaucoup et que l'enfant "ne voulait pas naître." Je cherche Mártires pour lui demander de nous conduire, mais Mártires est à la pêche. Je me mets au volant de la camionnette et j'embarque aussitôt Hortensia et Nicolasa. En route Hortensia ne cesse de gémir et de crier. À un moment donné, je dis à Nicolasa : "Cette fille est sur le point d'accoucher." "Pas encore", me répond-elle. Mais, au bout de cinq minutes, elle me dit : "Tu as raison, elle va accoucher." J'arrête la camionnette, nous descendons Hortensia et l'asseyons sur l'herbe au bord de la route. Nicolasa me dit : "Il ne faut pas la coucher, les cailloux lui feraient du mal" J'hésite un instant, puis me décide : "D'accord, je sais ce qu'il faut faire. Elle restera assise, je me mettrai derrière elle en la tenant par les bras et toi tu l'aideras à sortir le bébé." "Bien, fait-elle, mais il nous faut un couteau !" Il ne manquait plus que cela ! Je lui dis : "Bien, soutiens-la un moment, je vais arrêter une voiture et demander au chauffeur de nous apporter un couteau." Je me plante au bord de la chaussée. Plusieurs voitures passent sans même me regarder. Une camionnette s'arrête enfin, avec plusieurs personnes à bord. Je leur explique mon problème, les supplie d'aller me chercher un couteau de la maison la plus proche et m'engage à le [244] rendre personnellement à ses propriétaires. Ils s'exécutent, me rapportent un couteau et, de peur que je ne sollicite leur aide, démarrent à l'arraché sans demander leur reste. Je tends le couteau à Nicolasa, m'assois derrière Hortensia, l'appuie sur ma poitrine en la tenant vigoureusement par les bras, tandis que la sage-femme lui masse le ventre de ses deux mains et, de sa voix, l'encourage à pousser. Au bout de quinze minutes, le bébé fait son apparition. "Attends une minute, crie Nicolasa, attends que le placenta tombe." J'attends, mais je n'en peux plus, je ne sens plus ni mes jambes, ni mes bras et je tremble de tous mes membres. Le placenta expulsé et le cordon coupé, nous enveloppons le bébé avec les chiffons et les torchons de la voiture et nous l'emmenons dare-dare à la clinique de Montecarlo. »

Le rejet du médecin et de l'hôpital ne se limite pas aux femmes enceintes et il arrive qu'il se solde par un échec tragique. Ainsi de la fille

de Don Cabañas, morte en bas âge, parce que son père avait refusé l'intervention du médecin. Il n'avait foi que dans le *Pa'í* et celui-ci avait dit : « Si elle doit vivre, elle vivra ; si elle doit mourir, elle mourra. » À cet égard, le *Pa'í* ne fait que perpétuer une croyance traditionnelle des Mbyás. Lorsqu'un enfant meurt, il déclare invariablement : « Il n'est pas venu sur cette terre pour y rester. Il est simplement venu voir, il a regardé autour de lui, rien ne lui a plu, il est parti. » Cette croyance elle-même se rattache à une vision plus globale selon laquelle cette terre est « la terre des imperfections », vouée à une destruction prochaine. Si l'on est condamné à y séjourner, c'est à titre d'épreuve, de transition vers la Terre sans Mal. Il reste qu'avec le temps, les résistances tendent à tomber et que les Indiens se familiarisent de plus en plus avec la thérapeutique moderne. La présence des assistants guaranis auprès du médecin n'est pas sans faciliter l'acculturation dans ce domaine. Le processus en cours inquiète parfois le *Pa'í*, qui se demande s'il ne porte pas atteinte à ses prérogatives ; mais le fait qu'un nombre croissant de Blancs viennent le consulter est de nature à le rassurer. « Maintenant, nous dit-il un jour, les malades vont directement chez le médecin. Ils ne respectent [245] plus les traditions. C'est chez moi qu'ils doivent venir d'abord et ensuite seulement aller chez le médecin. » Marisa l'interrompt : « Mais moi, *Pa'í*, c'est toujours chez vous que je viens d'abord. » Son visage s'éclaire d'un sourire, il marmonne : « C'est vrai, c'est vrai ! » D'autre part, lui-même n'hésite plus aujourd'hui à consulter le médecin pour sa propre santé et à accepter certaines de ses prescriptions.

LA PRIÈRE GUARANIE

[Retour à la table des matières](#)

Plus que guérisseur du corps et de l'âme, le *Pa'í* est un homme de prière. Grâce à lui, Fracrán « est peut-être le seul réduit de Misiones où se conserve la vitalité des pratiques religieuses mbyás ⁷⁴. » Entre

⁷⁴ RUIZ, Irma, *La ceremonia Ñemongaraí de los Mbiá de la Provincia de Misiones*, in *Temas de musicología* 1, Buenos Aires, Instituto nacional de musicología Carlos Veras, 1986, p. 79.

1979 et 1986, la prière communautaire avait lieu deux fois par jour, au lever et au coucher du soleil. C'est à la prière du soir que j'ai eu maintes fois l'occasion d'assister. La cérémonie se déroule en deux temps. Le premier, consacré à la danse rituelle, a lieu dans l'enclos qui s'étend devant l'*opuy*. Tous ceux qui le désirent - hommes, femmes, enfants - disposés en file indienne, tournent en rond dans le sens contraire aux aiguilles d'une montre, en sautillant alternativement sur un pied et sur l'autre, au son d'une musique éminemment mélancolique, dont la mélodie, réduite à trois notes indéfiniment répétées, est exécutée au rebec et le rythme, semblable au tam-tam, scandé à la guitare. La taille légèrement courbée, les yeux fixés au sol, les danseurs semblent vouloir se décharger d'on ne sait quel poids sur la terre qu'ils battent inlassablement de leurs pieds nus. La danse se poursuit, s'accélère, s'exalte jusqu'à la transe. Tout à coup, sur un signe du *Pa'í*, musique et danse s'arrêtent et, sur un grand cri, les danseurs tendent leurs mains vers le soleil qui disparaît derrière les arbres de la forêt, puis font demi-tour pour saluer la lune qui apparaît à [246] l'horizon opposé. En file indienne, toutes les personnes présentes défilent devant le *Pa'í* et son épouse, en prononçant, la tête inclinée et les bras ouverts, la formule sacrée - *Agwyjevete* - avant d'entrer à l'*opuy*, où commence la deuxième partie de la cérémonie consacrée à la prière. Le *Pa'í* en est le principal protagoniste. S'accompagnant de la guitare qu'il tient à la verticale, il module ses invocations en passant des tons les plus bas aux exclamations suraiguës, tandis que sa femme marque le rythme en battant le sol de son *tacupù*. Alignées le long du mur, les femmes répondent au chant du *Pa'í* en reprenant le dernier mot de chaque invocation et en martelant le sol d'un pied puis de l'autre, qu'elles avancent et retirent alternativement, sans modifier la posture de leur corps.

Comme l'ont noté nombre d'ethnologues, chez les Mbyás, la danse, le chant et la prière forment un tout indissociable, qui reproduit un acte primordial relaté par le mythe du déluge. Le déluge, qui engloutit la Première Terre, *Yvy Tenondé*, fut provoqué par un inceste originnaire : « Le *Karaí* Incestueux transgressa (la loi) de nos Premiers Pères : il se maria avec la sœur de son père. / Les eaux allaient venir ; le *Karaí* Incestueux pria, chanta, dansa ; les eaux vinrent, sans que le *Karaí* Incestueux eût atteint la perfection. / Le *Karaí* Incestueux nagea, il nagea avec la femme ; dans l'eau, ils dansèrent, prièrent et chantèrent.

Ils furent saisis de ferveur religieuse, ils acquirent de la force./ Ils obtinrent la perfection ; ils créèrent un palmier miraculeux à deux feuilles ; dans ses branches ils se reposèrent pour ensuite se diriger vers leur demeure future et se convertir en immortels ⁷⁵. » Dans la nouvelle Terre, *Yvy Pyaú*, fut « entonné le chant sacré de l'homme. L'accompagnement du chant sacré de l'homme fut le chant sacré de la femme ⁷⁶. » Quant à « l'origine du chant sacré », Ñamandu la conçut « dans sa solitude », « au milieu des ténèbres », avant de créer la terre, avant même de conférer [247] l'existence à ses compagnons divins et à leurs conjointes, mais après avoir conçu « le fondement futur du langage humain » et « le fondement de l'amour (du prochain) ⁷⁷. »

En ce qui concerne le contenu de la prière, le *Pa'í*, comme tous les dirigeants religieux guaraní, dispose de deux registres différents : les prières traditionnelles, standardisées mais susceptibles de variantes ; les prières improvisées, inspirées par la ferveur du moment. Typique de la première catégorie est cette prière d'action de grâces, que le *Pa'í* répète souvent, un peu comme les chrétiens répètent le *Pater noster* ou l'*Ave Maria* :

« Ñande Ru nous a donné tout ce dont nous avons besoin. Il nous a donné la forêt et tout ce qu'elle contient : l'eau pour éteindre notre soif, les fruits pour apaiser notre faim, la viande et la graisse des animaux pour nous nourrir.

« En guise de sucre, il nous a donné le miel des abeilles ; en guise de dessert, le fruit du pindó ; en guise de pâtes, les pousses du pindó.

« Pour nous vêtir, il nous a donné le cuir de certains animaux ; pour coudre nos habits, les fibres du gwembé ;

« Remercions-le de tout ce qu'il nous a donné. »

Typique de la deuxième catégorie est cette supplique adressée à Tupà :

⁷⁵ CADOGAN, León , *Ayvu Rapita*, São Paulo, Universidade de S.P., 1959, Chap. VI, pp. 57-58. C'est nous qui soulignons.

⁷⁶ *Ibid.*, Chap. VII, p. 63.

⁷⁷ *Ibid.*, Chap. II, § IV, pp. 20-21.

« Dis-moi, Tupá, pourquoi nous coûte-t-il tant de te rencontrer ? Pourquoi est-il si difficile d'être en ta présence ? Toi, pourtant, tu nous donnes chaque jour tout ce dont nous avons besoin. Pourquoi nous sentons-nous donc perdus ? Tupá, nous les Guaranís, nous pouvons te rencontrer, parce que nous sommes pauvres et que nous savons prier. Eux, les *karaís*, ne le peuvent pas. »

Dans l'une et l'autre catégories de prière, le *Pa'í* tend presque toujours à comparer le comportement des Guaranís et celui des Blancs vis-à-vis de la nature et de Celui qui en est le donateur. Dans l'action de grâces mentionnée, allusion est faite par endroits aux produits fabriqués dont usent les [248] Blancs par opposition aux biens de la nature dont jouissent les Indiens. Cette constatation implique un jugement de valeur qu'explicite l'invocation à Tupà : seuls les Guaranís sont proches de Dieu et de la nature, parce qu'ils sont pauvres et qu'ils savent prier. Mais ce jugement de valeur, à son tour, est le fruit d'une réinterprétation de certaines données du christianisme en fonction de la religion guaraníe, comme l'atteste cette version particulière de l'action de grâces, récitée par le *Pa'í* à la veille de Noël :

« Tupà nous a donné la forêt et y a mis tout ce qui nous est nécessaire, tout ce qui est nécessaire aux *karaís* aussi.

« Pour nous entretenir, il nous a donné le fruit du *pindó* comme caramel ; comme sucre, le miel des abeilles ; comme pâtes, les pousses du *pindó* ; il nous a donné la graisse et la chair de tous les animaux de la forêt et de tous les poissons de la rivière.

« Il nous a donné les fibres du *gwembé*, en guise de fils pour coudre nos vêtements ; des *porongos* pour emporter de l'eau quand nous allons à la chasse. Il nous a donné tant d'autres choses...

« Il a tout donné aussi aux *karaís*. Mais ceux-ci lui ont désobéi, ils l'ont maltraité, ils l'ont couvert de blessures. Il est mort pour renaître ; il leur a fait croire qu'il était mort, pour les amener à de meilleurs sentiments. Mais les mauvais ont commencé à fabriquer des choses, parce qu'ils disaient qu'ils ne

trouvaient rien dans la forêt ; et c'était là déjà leur premier châtiment.

« Ceux qui se sont repentis ont demandé à Dieu de pouvoir partager leur nourriture avec les pauvres. Dieu a accepté et, à chaque fête de Noël, ces Blancs repentis préparent un repas et nous y invitent. Nous partageons leur repas, après avoir prié, chanté et dansé. »

Le processus de réinterprétation s'éclaire quelque peu, lorsque le *Pa'í* raconte les heurs et malheurs de Capitán Chikú, un de « ces êtres privilégiés qui obtinrent la perfection - *l'agwyjé* - sur cette terre » et conquièrent ainsi l'immortalité ; un de ces êtres qui occupent, dans la mythologie [249] guaraní, « une position comparable à celle des saints de l'hagiographie catholique ⁷⁸ » Pour le *Pa'í*, Capitán Chikú est la version guaraní de Jésus-Christ. De la vie de Jésus, il a retenu certaines épisodes grâce aux diapositives projetées naguère devant la communauté par la Sœur Gemmea, à l'occasion de Noël ou de la Semaine Sainte. Il les intègre, non sans fantaisie, à l'histoire d'un des héros culturels de sa mythologie. « Capitán Chikú, nous dit-il un jour, était un homme de bien, il faisait le bien tout autour de lui. Mais les gens de l'extérieur (les non-Mbyás) ne l'aimaient pas. Ils le firent souffrir, lui infligèrent des blessures. Mais il obtint *l'agwyjé* et gagna le Paradis. » Une autre fois il se fit plus explicite, mais aussi plus imaginatif. Alors que nous causions avec lui, assis à l'entrée de l'*opuy*, il nous dit : « Capitán Chikú est le fils de Dieu, Jésus-Christ. Sa mère est la Vierge. Capitán Chikú va revenir chez nous, les Guaranís et les catholiques. Il va revenir dans le sein d'une vierge. Autrefois les gens ont ri de la Vierge, parce qu'ils ne savaient pas... Tous les animaux qu'on voit aujourd'hui dans la forêt étaient autrefois des personnes ⁷⁹. Ce sont ces

⁷⁸ CADOGAN, León , *Ayvu Rapita*, São Paulo, Universidade de S.P., 1959, p. 143 - Le mythe de Capitán Chikú : pp. 145-148.

⁷⁹ Malgré les apparences, il ne s'agit pas là de métamorphose au sens courant du terme. Comme les hommes qui peuplent la nouvelle Terre (*Yvy Pyaú*) sont les images de ceux qui, sur la première Terre (*Yvy Tenondé*), ont atteint la perfection et conquis l'immortalité au Paradis, les animaux qui peuplent la nouvelle Terre sont les images des hommes pécheurs qui, après la destruction de la

personnes qui ont ri de la Vierge. La vache a ri à gorge déployée et aujourd'hui on la mange, c'est son châtiment. La chèvre et la brebis ont ri également, c'est pourquoi elles ont le regard fixe et stupide. Seule la belette n'a pas ri et elle a une poche dans laquelle elle porte ses enfants, c'est sa récompense. Dans le ventre de sa mère, Capitán Chikú souffrait de ces choses, il pleurait... Chez qui va revenir Capitán Chikú, chez les Guaranís ou chez les catholiques? Je me le demande. Il viendra dans le ventre d'une señorita. Tout le monde sera surpris. Les autorités se demanderont : « De qui tient-elle cet [250] enfant ? Qui est donc cette señorita ? » Teodoro, assis près de Marisa, lui souffle à l'oreille : « J'espère que ce sera toi ! »

Le *Pa'í* ne semble pas craindre l'influence du catholicisme sur la religion guaraníe. Pour lui, le catholicisme est l'affaire des Blancs et ceux-ci se sont rendus coupables d'un déicide. Seuls les Blancs repentis, ceux qui aiment les pauvres, ceux qui aiment les Guaranís, trouvent grâce auprès de Dieu. D'ailleurs le jour où cette « terre des imperfections » sera détruite - car elle est vouée à la destruction - les Guaranís seront les derniers à disparaître, pour rejoindre aussitôt le *puerto alegre*, la Terre sans Mal. C'est du moins ce que laissent entendre parfois les allusions du *Pa'í* à ces perspectives eschatologiques. Par contre, ce qui l'inquiète, c'est la baisse de la pratique religieuse qui affecte sa communauté depuis 1986. Tout se passe comme si la nouvelle organisation du village, axée sur les exigences de la production, la différenciation des tâches, la diversification des loisirs, avait entraîné une certaine sécularisation de la société ; tout se passe comme si le sentiment de sécurité que les habitants trouvaient dans les assemblées bi-quotidiennes de l'*opuy* quand ils étaient démunis de tout, était désormais vécu par eux comme le corollaire naturel de leurs activités économiques, sociales et culturelles. Le *Pa'í* a commencé par reprocher leur tiédeur aux membres de sa communauté : « Je vous vois danser et prier sans ferveur. Si vous venez à l' *opuy* parce qu'il faut venir et qu'on vous voie, cela ne vaut pas la peine. Nous sommes ici pour communiquer avec Celui d'En-haut et continuer à suivre le chemin qu'il nous a indiqué. Si vous ne venez pas pour cela, ce n'est plus la peine de

première Terre, sont également allés au Paradis, mais convertis en animaux. Il s'agit donc d'une métempsychose céleste, originaire.

venir. » Au cours d'une assemblée, Doña Paula fait part à la communauté de la déception du *Pa'í* « Vous n'allez plus prier à l'*opuy*, vous n'allez même plus causer avec le grand-père ; vous le saluez en passant, sans vous arrêter. Que se passe-t-il donc ? Le grand-père vous aime et prie pour vous, même quand il travaille dans sa *chacra*, mais vous ne l'accompagnez pas. Il est triste, très triste, il ne se sent plus à l'aise parmi vous. S'il décide de partir, je ne pourrai pas l'arrêter. » Au cours d'une de ces conversations qui leur sont [251] coutumières, le *Pa'í* confie son souci à l'évêque. Pour le consoler, celui-ci lui affirme que, chez lui aussi, la majorité des croyants ne pratique plus et ne vient plus à la messe. « Ce n'est pas la même chose, répond le *Pa'í*. Même s'ils ne prient plus, les catholiques restent catholiques. Les Guaranís qui ne prient pas ne sont plus guaranís. »

Le *Pa'í* est triste, parce que Ñande Ru (Ñamandú) lui-même est triste : c'est la version qu'a recueillie Catalino et qu'il me transmet : « Mon grand-père ne cesse de prier et il s'adresse toujours à Ñamandú Ru Eté. Ñamandú s'est souvenu de lui et lui a envoyé un messenger. Le messenger a dit à mon grand-père : "Tes gens ont oublié Dieu. Ils sont venus sur la terre pour prier Dieu et ils l'ont oublié. Au lieu de danser devant lui, ils dansent le *chamamé*, ils se moquent de Dieu." Mon grand-père a répondu : "Moi, je continue à prier, mais je n'irai pas les chercher. C'est à eux de venir à mes côtés. Dieu les inspirera." Le messenger dit : "Le père doit venir à la prière avec son fils et la mère avec sa fille". » Catalino me fait part de ses propres remords : « Moi aussi, je sais accompagner la prière au violon (rebec), je peux aller à l'*opuy* et accompagner la prière au violon, mais mon grand-père se rendra compte que je le fais par devoir et non par ferveur. Je sais comment prier et danser ; je ne vais pas à l'*opuy*, parce que je suis un couillon. Mais je reste mieux que mon père et mes frères qui sont encore plus couillons que moi. Je leur dis : "Nous devons aller à l'*opuy*", mais mon père ne m'écoute pas, parce que je suis le fils de sa femme morte ; il écoute mon demi-frère Hermenegildo, parce qu'il est le fils de sa femme actuelle. Or Hermenegildo ne croit en rien, ne respecte rien. » Je demande à Catalino pourquoi il juge si sévèrement son frère. « Comment, me répond-il, vous ne savez pas ce qui lui est arrivé le jour de la tempête ? » J'avoue mon ignorance, Catalino m'explique : « Le jour de la tempête, au moment où le vent soufflait à toute force, mon

grand-père était en conversation avec le Dieu pour nous sauver de la tempête. Il est sorti à la porte de l' *opuy* et a entonné à grands cris le *sapukai*. Nous entendions tous sa voix. Hermenegildo, qui était chez lui, s'est mis à se moquer de [252] mon grand-père, à la singer en criant comme lui. Dieu l'a immédiatement puni : la tempête a arraché un arbre qui s'est écrasé sur sa maison et l'a détruite. Hermenegildo a échappé à la mort de justesse. Dieu a également puni Angela et Rufino, qui sont restés au lit pendant que mon grand-père priait. Le vent a arraché une partie du toit au-dessus de leur lit et la pluie les a arrosés. » Le lendemain le *Pa'í* a fait le tour des maisons. Voyant la mienne intacte, il m'a dit : « A toi, il ne t'arrivera jamais rien de mal. »

ÑEMONGARAI

[Retour à la table des matières](#)

Dans la pratique religieuse des Guaranís, la cérémonie annuelle de Ñemongarai - la fête des prémices - occupe une place privilégiée. C'est au cours de cette cérémonie que les enfants nés durant l'année sont « baptisés », c'est-à-dire reçoivent le nom sacré et secret que le Dieu inspire au *Pa'í*; c'est là que leurs parents apprennent le destin qui leur est réservé, c'est-à-dire la durée de vie qui leur est allouée. Vers la fin de janvier 1986, je m'étais rendu à Fracrán dans l'espoir de pouvoir assister à la fête. Deux jours avant la célébration, Luis Martinez vient dire à Marisa- « Señorita, vous allez être très contente. Je viens de l' *opuy* et je vous apporte une bonne nouvelle : mon père a dit que, cette année, il allait vous baptiser ; il va vous donner un nom guaraní . » Toute émue, Marisa me rapporte le fait et, tous les deux, nous attendons le grand jour avec une certaine impatience. Mais notre attente est frustrée, car le lendemain soir la pluie s'abat sur la région et, durant toute la semaine qui suit, le village vit sous des trombes d'eau : la cérémonie est remise à une date ultérieure, que nous ne pouvons pas attendre. Obligés de rentrer à Posadas, nous nous engageons un après-midi sur la piste détrempée et n'arrivons à la route asphaltée que grâce aux jeunes Indiens qui nous suivent en camionnette pour désembourber notre voiture en cas de besoin. Une fois [253] sur l'asphalte,

Marisa me décrit la cérémonie *Ñemongarai* ⁸⁰ à laquelle elle a assisté quelques années plus tôt : « Le 11 janvier 1980, nous fûmes invitées, Susana et moi, à la fête des fruits mûrs. Aux dires d'Enrique Martinez, c'était la première fois que des personnes étrangères, c'est-à-dire non-mbyás, étaient admises à la célébration.

« La cérémonie débuta à 15h.30. Toute la communauté était présente, à laquelle étaient venues se joindre quelques familles mbyás d'El Soberbio. En file indienne, la procession se dirige vers l'*opuy*. En tête, marchent les hommes avec leurs fils, à leur suite les femmes avec leurs filles. Les hommes ont accroché à leur ceinture des fruits de *gwembé*, qu'ils appellent *bananas del monte*; quelques garçons en ont fait un collier qu'ils portent autour du cou. Les femmes portent des galettes de maïs, les *mbytas*, qu'elles ont préparées dès le lever du soleil. Nous arrivons enfin devant l'*opuy*. Les hommes et les garçons y entrent les premiers pour offrir les fruits de *gwembé*. Ils y restent près de trois-quarts d'heure, pendant que les femmes et leurs filles attendent dehors ; malgré l'intense chaleur de l'été et la durée de l'attente, aucune ne bouge, ni ne donne un quelconque signe d'impatience. Seule Susana ronge son frein : à un moment donné, elle quitte brusquement sa place et va mettre son nez à la porte de l'*opuy* pour savoir ce qui se passe, mais, prenant aussitôt conscience de l'incongruité de son geste, elle se hâte de réintégrer sa file. Pendant des semaines, les enfants ne cesseront de la blaguer : "*¡Es varón, es varón!*" (Elle est mâle, elle est mâle !). Les hommes sortent enfin et, à leur tour, entrent les femmes et nous avec elles. Elles forment aussitôt une ronde, passent l'une après l'autre devant le *Pa'í* et Doña Paula assis près du feu, les saluent la tête inclinée - *Agwyjevete* - et, toujours à petits pas, gagnent le fond de l'*opuy* où, sur une planche surélevée, les hommes ont déposé en ordre les fruits de *gwembé*. Devant la rangée de *gwembé*, [254] elles alignent les galettes de maïs, puis elles sortent de l'*opuy* et nous à leur suite. Nous restons dehors, rangés en demi-cercles successifs autour du feu. Pendant ce temps, à l'intérieur

⁸⁰ La description qui suit coïncide, pour l'essentiel, avec celle d'Irma Ruiz, *La ceremonia Ñemongarai de los Mbia de la Provincia de Misiones*, in *Temas de Musicología I*, Buenos Aires, Instituto nacional de musicología Carlos Vera, 1986.

de l'opuy, le *Pa'í* chante ses oraisons en guaraní *cerrado* (en dialecte mbyá), deux hommes l'accompagnent au rebec et à la guitare, tandis que Doña Paula et Angela battent la mesure avec leurs *tacuapús*, à la manière du tantam. Au bout d'une heure environ, Doña Paula sort et nous dit que nous pouvons nous retirer pour revenir au coucher du soleil.

« Vers 19h.30, nous sommes de retour devant l'opuy. Commence alors la danse sacrée, à laquelle participent bon nombre d'hommes, de jeunes femmes et d'enfants. La danse dure plus d'une heure. Vers 21h., tout le monde entre à l'opuy. Sans cesser de chanter, le *Pa'í* tire sur sa pipe et en souffle la fumée sur les fruits et les galettes, pendant que le chœur des femmes répond à ses versets. Dans cet espace exigü, où l'on respire difficilement, les Indiens continuent à danser, à marquer le pas sur place au rythme de la guitare, pendant que le *Pa'í* revenu s'asseoir dans son hamac, reçoit les salutations des hommes, des femmes et des enfants - *Agwyjevete, agwyjevete*. Nous sortons une fois de plus et nous nous asseyons autour du feu. Il est près de 22h. Nous restons là jusqu'à minuit, écoutant le chant du *Pa'í*. En chantant, il tousse abondamment. Je demande à Enrique : "Vous n'avez pas peur que votre père tombe malade, à force de tousser ?" Il me répond : "Quand vous, vous voulez communiquer avec votre secrétaire, vous utilisez l'instrument qu'on appelle téléphone. Eh bien, c'est la même chose pour mon père : il communique avec Dieu non par téléphone, mais comme il le fait maintenant. Il doit beaucoup tousser et cracher et, chaque fois qu'il tousse et crache, Dieu lui dit quel nom il doit attribuer à chaque enfant. Mon père va tout savoir et, demain, il nous dira combien de temps chaque enfant va vivre, s'il va vivre longtemps ou peu de temps. Mon père saura même qui va mourir cette année". »

Marisa ouvre une parenthèse : « Un jour en 1987, Catalino, fils d'Enrique, m'a dit la même chose : "Lorsqu'il donne un [255] nom à un enfant, mon grand-père sait avec certitude si cet enfant est fait pour vivre sur la terre ou s'il doit s'en aller, S'il va vivre longtemps ou s'il va mourir bientôt". Un an plus tôt, en 1986, mourut la fille d'Angela âgée de 5 mois. Les institutrices et moi-même étions très affligées, parce qu'Angela avait toujours désiré une fille. Lorsque nous lui avons exprimé notre peine, elle nous a dit, avec une sincérité impressionnan-

te : "Vous ne devez pas vous affliger de la sorte. Lorsque Taitá (le *Pa'í*) lui a donné son nom, il nous a bien dit qu'elle était venue sur terre juste un moment, juste pour voir si les choses lui plaisaient. Rien ne lui a plu, elle est partie". » Marisa reprend son récit : « Pour en revenir à la fête, le lendemain de la cérémonie, le 12 janvier, nous nous sommes réunis de nouveau devant l'*opuy*. Doña Paula nous a distribué des *chipas*, puis le *sargento* Luis a pris la parole pour dire aux habitants qu'à partir de ce jour et jusqu'à la fin de février, ils pouvaient aller rendre visite aux parents et amis résidant dans d'autres localités. Il ajouta que les célibataires devaient profiter de l'occasion pour chercher partenaire,, étant donné que la majorité des habitants du village étaient proches parents et ne pouvaient se marier entre eux. J'ai alors compris que la fête des fruits mûrs marquait aussi, pour les femmes, le temps privilégié de la fécondité. »

[256]

[257]

Retour au Paraná.
Chronique de deux villages guaranís.

VII

Un modèle gênant

[Retour à la table des matières](#)

En juillet 1987, je trouvai Marisa en proie à une certaine amertume. Dans une lettre qu'elle m'avait adressée en mai, elle m'avait fait part des démarches précipitées du gouvernement de Misiones pour faire voter une « loi de l'aborigène » préparée par les anthropologues de l'Université, ennemis jurés du projet en cours à Fracrán et à Perutí. À mon arrivée à Buenos Aires, mon premier réflexe fut de m'enquérir de la situation. Par deux fois elle éluda ma question ; je compris qu'il lui en coûtait d'aborder le sujet et renonçai à l'interroger plus avant. Au cours de la journée, au moment où je m'y attendais le moins, elle me dit, sur un ton étale qui dissimulait mal son émotion : « C'est fait ! la fameuse loi est votée ! Elle autorise ceux qui l'ont élaborée à mettre la main sur Fracrán et Peruti et à y faire ce qu'ils veulent ! Pauvres Indiens ! Une fois de plus, ils sont victimes des manigances des Blancs. C'est à en pleurer ! » Je la regardai à la dérobée : elle avait les larmes aux yeux.

Dès mon arrivée à Posadas, je lus attentivement les minutes du débat parlementaire qui avait précédé le vote de la loi 2435, dans la nuit du 11 au 12 juin. Le long discours de présentation prononcé par le député Santacruz, porte-parole de la majorité radicale, portait la marque évidente des anthropologues de l'Université, collaborateurs déclarés du [258] gouvernement dans l'élaboration de la loi. Il reproduisait, avec une quinzaine d'années de retard, les présupposés idéologiques qui, au début des années soixante-dix, en Europe et aux États-Unis, avaient tenu lieu de dogme pour un grand nombre d'ethnologues et d'anthropologues, en majorité américanistes ⁸¹. Le concept d'acculturation y était traité comme un mot infamant, équivalent de déculturation, d'éthnocide et de génocide. A l'acculturation qui, aux yeux du député et de ses conseillers, sous-entendait la domination absolue de la culture blanche et la destruction de la culture indienne, la loi 2435 substituait, selon eux, « l'interculturalisme », supposé mettre les deux cultures sur un pied d'égalité et promouvoir le pluralisme culturel.

Toute l'histoire des rapports entre Blancs et Indiens était relue à la lumière de ces présupposés idéologiques. Ainsi, par exemple, l'« État » guaraní du Paraguay qui, durant cent cinquante ans, avait soustrait les Indiens à l'emprise des esclavagistes - *encomenderos* espagnols et *bandeirantes* portugais - et leur avait permis de « sauvegarder leur développement original, hors du monde espagnol, dans le cadre créé par les missionnaires de la Compagnie de Jésus » ⁸² était-elle allègrement condamnée par le député et ses conseillers. Pour eux, il était « clair que les Jésuites furent un des bras de la conquête espagnole de ce secteur de l'Amérique, ainsi que de l'éthnocide, du génocide et de la domination culturelle ultérieure de ses habitants naturels, les Indiens. » Et comme pour atténuer l'énormité de cette contre-vérité, le député précisait que génocide et ethnocide avaient été perpétrés par les conquérants, mais « avec la complaisance des jésuites. »

⁸¹ Voir, à ce sujet, Le dossier « Anthropologie et impérialisme I et II », in *Les Temps modernes*, N° 293-294, décembre-janvier 1970-1971, et N° 290-300, juin-juillet 1971.

⁸² SOUSTELLE, Jacques, Préface à Maxime Haubert, *La vie quotidienne des Indiens et les Jésuites du Paraguay au temps des missions*, Paris, Hachette, 1967, p. X.

Tant de hargne ne s'expliquait que par le non-dit qui avait motivé le discours : l'intention de jeter le discrédit sur l'expérience de Fracrán et de Perutí soutenue par l'évêque [259] Kemerer, admirateur inconditionnel de l'oeuvre accomplie par les Jésuites aux XVII^e et XVIII^e siècles. Le procédé n'avait évidemment pas échappé à l'opposition. Après avoir rappelé la portée réelle de l'action historique des Jésuites auprès des Guaranís, le député justicialiste (péroniste) Carlos Golpe se lançait directement dans l'apologie de « ces deux villages indiens - Fracrán et Perutí - où, contrairement à ce qui se fait dans les établissements indiens d'autres provinces, les Guaranís reçoivent aide et appui sans aucun paternalisme, où l'autogestion est une priorité, où se développent, dans une liberté absolue, les habitants naturels de cette terre, sans que quiconque leur impose des normes ou une religion. Il faut savoir, ajoute-t-il, qu'à Fracrán et à Perutí, il n'y a ni église, ni chapelle et que les Indiens de ces deux communautés familiales libres conservent leur culture, leur histoire et leurs croyances religieuses. » En guise d'illustration, le député donnait lecture intégrale du rapport d'activités que, au début de 1986, j'avais moi-même rédigé à la demande de la Fondation Cardenal J. Döpfner.

Premiers dans l'ordre des raisons, les présupposés inhérents au discours de la majorité radicale ne l'étaient guère dans l'ordre des faits. C'était manifestement l'hostilité contre Fracrán et Perutí qui avait mobilisé les arguments idéologiques et non l'inverse, car enfin, aux termes de la loi 2435, l'ingérence des Blancs dans les affaires indiennes était institutionnalisée au plus haut niveau et laissait la porte ouverte à toutes les manipulations culturelles et politiques, auxquelles les fondateurs blancs et indiens de Fracrán et Perutí avaient précisément voulu mettre fin. C'était du moins la conviction que m'avait communiquée la lecture attentive des articles de la loi. Il me sembla dès lors nécessaire d'intégrer à la description de l'expérience vécue dans les deux villages les réactions hostiles qu'elle avait suscitées dans divers milieux de la société *misionera* et que les inventeurs de la loi avaient savamment orchestrées. Au moment où je prenais cette décision, nul ne se doutait que, deux mois plus tard, aux élections de septembre, le peuple de Misiones infligerait une défaite cuisante au parti radical et porterait au [260] pouvoir l'opposition justicialiste (péroniste), dont une des premières initiatives serait le gel du décret d'appli-

cation de la loi 2435, en attendant son annulation par le vote d'une loi nouvelle, plus conforme à la réalité et aux besoins des Guaranís.

VERS L'AFFRONTEMENT

[Retour à la table des matières](#)

Quel que soit l'avenir de Fracrán et de Perutí, la fondation et le développement de ces deux villages auront eu le mérite d'attirer l'attention des responsables et du public sur le problème indien, en le posant sur de nouvelles bases. Avant 1979, il existait, au sein du Département de *Promoción comunitaria* (Promotion communautaire), rattaché au ministère de l'Éducation et du Bien-être social, une section des Affaires indiennes appelée *División Aborígenes*. Mais sa fonction se limitait à apporter aux Indiens une aide médicale et alimentaire sporadique, à leur défricher à l'occasion un lopin de terre où planter manioc, maïs et haricots noirs, à leur acheter les produits artisanaux par eux fabriqués pour les revendre en ville. Une telle politique était doublement inefficace. D'une part, l'aide qu'elle apportait à ces Indiens était par trop insuffisante : elle ne les dispensait pas de continuer à travailler au service des colons en qualité de péons bons à tout faire ; d'autre part, elle n'était pas de nature à susciter leur initiative : elle les confirmait dans une mentalité d'assistés. « Dans les autres communautés, me dit en 1983 un Indien de Fracrán, rien n'a changé. Je le sais, parce que j'ai souvent rendu visite ça et là. Les gens ne veulent pas travailler ; ils reçoivent des semences de maïs ou de haricots qu'ils plantent rarement ; ils font quelques travaux pour les colons afin d'avoir un peu d'argent ; puis ils passent leur temps assis à fabriquer des paniers et d'autres objets, qu'ils vendent aux touristes ou aux agents du gouvernement. »

La quiétude du gouvernement fut ébranlée par le lancement du projet de développement intégré de Fracrán et de Perutí annoncé lors d'une séance solennelle à l'Institut [261] Montoya le 2 août 1979. Il faut croire que le gouverneur et ses ministres, présents à la cérémonie, virent dans ce projet une mise en question de leur propre gestion des affaires indigènes, car, à partir de ce moment là, la *División Abo-*

rigenes du ministère de l'Éducation et du Bien-être social, en étroite collaboration avec le Département des Humanités et des Sciences sociales de l'Université, chercha à s'imposer à l'entreprise privée de l'Institut, d'abord en convoquant le personnel de Fracrán et de Perutí à des réunions de travail destinées en principe à la coordination des activités indigénistes de la Province, ensuite en affirmant sa présence sur le terrain à la faveur du premier recensement aborigène décidé par le gouvernement.

Aux réunions, Marisa et ses institutrices se rendent de bonne foi, dans l'espoir d'une collaboration féconde au service des Indiens. Mais il ne leur faut pas longtemps pour déchanter : « Au début, nous allions volontiers à ces réunions, me dit en 1982 une des quatre institutrices alors en charge des deux écoles de Fracrán et de Perutí. Nous ne demandions pas mieux que de collaborer avec les gens du gouvernement. Mais nous avons assez vite constaté deux choses. D'abord ces gens commençaient par nous mettre à la question : « Comment faites-vous pour promouvoir le bilinguisme ? Comment se présentent les cahiers des élèves ? Que comptez-vous faire en plus de l'école ? Comment concevez-vous le développement intégré ? » Bref, nous avions le sentiment qu'ils nous faisaient subir un examen. Ensuite, ils n'avaient aucune idée de ce qu'était le développement intégré, ni du rôle que, selon nous, devait y jouer l'école. Pourtant, ils avaient eu en main le projet détaillé ! De ce que nous leur disions sur l'éducation scolaire, ils retenaient quelques éléments et les appliquaient comme des recettes magiques dans les écoles qu'ils mettaient en place à Jardín América, Capioví, San Ignacio et Aristóbulo del Valle. Après trois ou quatre réunions, nous avons compris que notre présence était inutile, que c'était une perte de temps. Nous avons donc cessé d'y aller. En novembre 1980, nous avons appris par la presse que les fonctionnaires de [262] "Promotion communautaire" et les anthropologues de l'Université venaient de fonder une Association d'indigénistes, sous le nom de *Coordinadora de Asuntos aborígenes*, présidée par l'anthropologue Rosa Margarita Diema. Aux réunions de cette Association, nous ne devions jamais être invitées. »

Marisa intervient pour apporter quelques précisions : « En fait, cette avalanche de questions que nous posaient les gens de "Promotion

communautaire" répondaient à une intention pour moi évidente : endoctrinés par les anthropologues, ces gens voulaient nous laisser entendre que notre projet ne respectait pas l'identité culturelle des Indiens. Je compris assez vite que nous n'avions pas la même conception de l'identité culturelle. Pour eux et leurs maîtres à penser, c'est une notion statique, qui se réfère à un système culturel clos, à une spécificité ethnique exclusive. Dès lors, tout contact de cultures devient suspect, toute acculturation signifie un ethnocide. Pour moi, l'identité culturelle est une notion essentiellement dynamique, qui se réfère à un fonds culturel à réorganiser sans cesse en fonction des contacts de cultures aujourd'hui inévitables, qu'on le veuille ou non. Cela dit, ces gens navigaient en pleine contradiction, car, à peine fondée, l'Association indigéniste publia un projet d'aide aux Indiens, qui n'était rien d'autre qu'une pâle copie de notre programme de développement, qu'ils connaissaient bien, puisque nous l'avions distribué aux personnalités présentes à la cérémonie du 2 août 1979. Ce programme était-il donc devenu plus respectueux de l'identité culturelle des Indiens parce que présenté par l'Association indigéniste ? »

Le recensement des aborigènes de la Province, dirigé par les anthropologues Rosa Margarita Dierna et Ana María Gorosito, allait accroître considérablement le malaise entre les deux parties. C'est au cours d'une assemblée que Marisa apprend la chose par les Indiens eux-mêmes, qui ne cachent pas leur mauvaise humeur :

- Señorita Marisa, lui demande un des Anciens, est-ce vous qui nous avez envoyé ces gens pour nous poser toutes sortes de questions ?

[263]

- Quelles gens ? Quelles questions ?

- Ils nous ont dit qu'ils faisaient une enquête pour le gouvernement et que nous devions répondre à leurs questions. Nous leur avons dit de revenir plus tard. Nous voulions vous en parler d'abord.

- Je ne savais pas du tout qu'ils avaient commencé leurs enquêtes. Il s'agit d'un recensement des aborigènes décidé par le gouvernement provincial. Cela vous gêne-t-il ?

- Écoutez, nous en avons assez des gens qui viennent nous poser des questions. Ça fait des années qu'on vient nous interroger sur toutes

sortes de choses. Certains sont venus nous interroger sur notre santé, d'autres sur nos coutumes... Ils nous étudiaient comme si nous étions des bêtes rares. Nous pensions qu'avec vous, c'était fini.

De retour à Posadas, la vice-recteur prend contact avec les responsables du recensement. Elle tâche de leur expliquer que leur intervention à Fracrán et à Perutí ferait double emploi, puisque l'Institut procède mensuellement au recensement de la population des deux villages, qu'il dispose par conséquent de toutes les données nécessaires à leur enquête et qu'il est prêt à les leur communiquer. Il n'en faut pas davantage pour que leur hostilité, jusqu'ici latente, éclate au grand jour. La rumeur court que « Marisa interdit à quiconque l'entrée de Fracrán et de Perutí et que les Indiens de ces deux villages sont ses prisonniers. »

À partir de ce moment, anthropologues et indigénistes s'emploient à semer la zizanie entre les Indiens et l'Institut Montoya. Le témoignage de Catalino est à cet égard significatif. « De temps en temps, me dit-il en 1986, je quittais Fracrán et je passais un temps dans un autre *asentamiento*. À cette époque-là, ayant épousé une cousine de Lorenzo Ramos, j'ai passé quatre mois à Cuña Pirù. Lorenzo était déjà l'enfant chéri des indigénistes, des anthropologues et des gens de "Promotion Communautaire". Ceux-ci lui montaient la tête contre l'évêque et Marisa. Moi, je les écoutais en silence, sans dire que j'étais de Fracrán. Un jour, la Señora K. dit à Lorenzo : "À Fracrán et à Perutí, les Guaranís [264] ne travaillent pas pour eux, mais pour l'évêque et Marisa. Le *Pa'í* ne veut pas de ce type de travail, il ne veut pas rester à Fracrán. Vous, vous pouvez aller à Fracrán, à nous Marisa ne nous permet pas d'y entrer. Allez donc causer avec le *Pa'í* et convainquez-le de venir vivre ici." Moi j'écoutais en silence. Je savais que cette femme mentait. Mon grand-père, au contraire, était très fier de ce que nous faisions à Fracrán. Tous les jours, il nous encourageait au travail ; il nous disait que, pour la première fois, nous travaillions pour nous et nos enfants et non pas pour les autres. Ce qu'il y a, c'est que ces gens-là n'aiment pas Marisa, parce qu'ils ne sont pas capables de faire ce qu'elle a fait pour nous. Ils ne nous aiment pas non plus : ils veulent que nous restions comme nous sommes, pour venir nous étudier, étudier nos coutumes et nous assommer de questions. S'ils le

pouvaient, ils interrogeraient mon grand-père jour et nuit pour enregistrer ses réponses. Ils nous utilisent, ils ne nous aiment pas. Marisa, elle, nous aime et c'est pour ça que les autres ne l'aiment pas. »

Déclenchée sous le gouvernement du *capitán de navío* Norberto Pacagnini (6/12/78 à 31/3/81), la campagne contre Fracrán et Perutí se poursuit sous l'administration de son successeur, le général Juan Manuel Bayón (31/3/81 à 10/12/83). L'attitude du général Bayón est pour le moins ambiguë. À l'inauguration de Perutí en juin 1981, à celle de Fracrán, un an plus tard, il ne ménage pas ses félicitations aux Indiens pour l'œuvre accomplie. Mais certains détails grinçants n'échappent pas aux habitants⁸³. Aux yeux du gouvernement, l'émulation est prioritaire. Mais il faut croire qu'elle n'est pas dépourvue d'un certain dépit, comme le constatent le recteur et la vice-recteur de l'Institut au cours d'une visite au ministre de l'Éducation et du Bien-être social, le colonel retraité Roberto Arrechea. Celui-ci les reçoit avec une extrême froideur, rejette leur demande de subvention pour Fracrán et Perutí en arguant des dépenses que nécessite la construction de Chapá ; il croit bon [265] d'ajouter, sur un ton de défi, qu'il est en possession d'une photo aérienne de Perutí qu'eux-mêmes ne possèdent pas et que, au cours de ses réunions avec les fonctionnaires de « Promotion Communautaire », il la leur met sous les yeux en leur ordonnant : « Vous ferez mieux que ça ! » En réalité le projet de Chapá n'émanait pas du gouvernement, mais de l'entourage du ministre, c'est-à-dire de fonctionnaires et d'indigénistes qui avaient embarqué le gouvernement dans une entreprise vouée à l'échec : « À Chapá, me dit María en 1986, ils ont investi un capital considérable, en pure perte. Luis, ne pensait pas si bien dire le jour de l'inauguration de Perutí : pour faire un village, il ne suffit pas de construire des maisons ! Chapá est aujourd'hui une localité déserte ; il y végète quelques familles ; il ne s'y passe rien. »

⁸³ Voir chapitre III, §§ « Inauguration de Perutí » et « Inauguration de Fracrán ».

UNE ALLIANCE OBJECTIVE

[Retour à la table des matières](#)

Dès 1981, la campagne contre Fracrán et Perutí présenta un aspect paradoxal inattendu : l'alliance objective entre une partie du clergé séculier et régulier d'une part et, de l'autre, les fonctionnaires de la *División aborígenes*, les indigénistes et les anthropologues. Les motivations étaient sans doute différentes, à maints égards opposées, mais l'objectif était le même : il s'agissait de dénoncer le programme de développement en cours d'application dans les deux villages, pour les uns parce que, selon eux, il portait atteinte à l'identité des Indiens, pour les autres parce qu'il ne visait pas leur conversion au catholicisme. En faisant appel à l'évêque, la Sœur Gemmea et le P. Arnoldo espéraient bénéficier d'une aide matérielle supplémentaire qui leur eût permis d'intensifier leur assistance aux Indiens et de poursuivre, en échange, leur oeuvre catéchétique. Celle-ci consistait, à Perutí en un enseignement rudimentaire, à la suite duquel le Père conférait quelques baptêmes, qui ne laissaient guère de trace dans la conscience des récipiendaires ou de leurs parents ; à Fracrán, en des projections de diapositives sur la Nativité, la Passion et la Résurrection, commentées par une [266] employée du couvent des soeurs, de langue maternelle guaraníe. Aussitôt le dialogue engagé entre Marisa et les habitants de Perutí, le P. Arnoldo manifesta son désaccord. Selon lui, les Indiens ne seraient jamais responsables, ils étaient portés à chaparder ou à perdre les choses, ils étaient incapables de persévérance et de continuité. Il ne fallut pas longtemps pour que le Père se désintéressât de Perutí et cessât d'y aller.

Il n'en alla pas de même pour la Soeur Gemmea. Elle ne put jamais se résigner ni à collaborer avec l'équipe de l'Institut Montoya, ni à se retirer en sa faveur. Elle ne cachait pas sa déconvenue. En plus d'une occasion, elle exprima son point de vue à Marisa. « Vous êtes dans l'erreur, lui dit-elle un jour en 1981. Je connais ces gens mieux que vous, je les connais depuis dix ans. Croyez-vous que les enfants deviendront bilingues ? Croyez-vous que vous arriverez à former un infirmier gua-

raní, une institutrice guaraní ou un Guaraní professionnellement qualifié ? Jamais. Ces gens sont indolents, ils n'ont aucune persévérance. Vous êtes en train de gaspiller l'argent inutilement. » « J'étais stupéfaite, raconte Marisa, et j'étais très mal à l'aise, parce que la soeur me disait tout cela devant les enfants qui nous entouraient. J'essayai de la calmer : "Ma soeur, vous n'avez jamais visité l'école, venez voir les cahiers des élèves. Notre programme s'étend sur dix ans et nous n'en sommes encore qu'au début. Les enfants sont ouverts et réceptifs, venez donc voir leurs cahiers." Il n'y eut rien à faire. » C'est dans des termes analogues que la soeur adressa des reproches à Marisa, le jour du mariage de Norma, fille de Luis Martinez, mais en ajoutant cette contre-vérité : « En réalité, le *Pa'í* Antonio et sa famille ne sont pas d'accord avec vous et avec les institutrices. »

Un jour d'août 1981, j'étais dans mon bureau, à l'Institut Montoya, lorsque je vis entrer en trombe la Soeur Gemmea. Elle m'avait déjà vu deux ou trois fois à Fracrán, en compagnie de l'évêque et de Marisa et pensait probablement trouver en ma personne un intermédiaire susceptible de faire valoir son point de vue auprès d'eux. Je tâchai de lui expliquer ce qui me paraissait être le bien-fondé du projet de [267] développement, en insistant sur le fait que les Indiens eux-mêmes avaient exprimé le désir d'un tel programme et participé à son élaboration. Ce fut un dialogue de sourds. Excédée, la soeur se leva et prit congé sur ces paroles : « Les Indiens n'ont rien à voir là-dedans. C'est l'idée de Marisa ! » Je me levai à mon tour et l'accompagnai jusqu'à la porte.

L'évêque croyait encore possible de faire prévaloir le langage de la raison et de concilier le point de vue de la Soeur Gemmea avec celui de l'Institut Montoya. Il convoqua les deux parties à une réunion de travail. La religieuse arriva à l'évêché accompagnée de Soeur Ana, une jeune collègue d'origine paraguayenne. L'Institut était représenté par la vice-recteur et par deux membres de la Fondation Cardenal J. Döpfner. Invitée à ouvrir le débat, la Soeur Gemmea répète les doléances qu'elle a déjà exprimées en maintes occasions : la Fondation gaspille son argent inutilement ; les Indiens ne seront jamais capables de se prendre en charge ; les enfants n'ont que faire d'une école bilingue, etc. Marisa essaie de lui expliquer que le programme de dévelop-

pement répond au désir exprimé par les Indiens eux-mêmes, que le chemin à parcourir n'est certes pas facile mais qu'il vaut la peine de le tenter ; puis elle met en relief les résultats déjà obtenus. La religieuse ne veut rien savoir, elle continue à ressasser les mêmes arguments et à rejeter en bloc ceux de ses interlocuteurs. La confrontation dure toute la matinée. Vers midi l'évêque se retire en laissant les protagonistes face à face. Marisa se tourne alors vers la Soeur Ana : « Ma soeur, que pensez-vous de la différence entre les deux points de vue ? » Celle-ci répond : « De tout ce qui a été dit ici, je n'ai rien compris. La seule chose que je sais, c'est qu'on nous empêche d'enseigner la doctrine à ces pauvres Indiens et ça, ce n'est pas bien ! » La réunion se termine comme elle avait commencé, à ceci près que la Soeur Gemmea en sort plus irritée que jamais et les représentants de l'Institut profondément déçus.

Au moment de se séparer, devant la porte de l'évêché, les deux membres de la Fondation affirment à Marisa avoir trouvé une solution au conflit : pourquoi ne pas abandonner [268] Fracrán aux soins de la Congrégation des Servantes du Saint-Esprit, à laquelle appartient la Soeur Gemmea, et concentrer tous les efforts de la Fondation et de l'Institut sur Perutí ? Cette solution serait d'autant plus avantageuse que la réalisation du programme de développement à Fracrán se révèle coûteuse, étant donné l'ingratitude du sol, la pénurie d'eau, les difficultés d'accès au village. Marisa refuse net : « Leur position m'a paru atroce, me dit-elle en 1986. Nous allions donc trahir la confiance que le *Pa'í*, Luis et toutes les familles de Fracrán avaient mise en nous ? Je ne pouvais l'admettre. Je pris congé de mes deux collègues et, ne sachant où aller, je me mis à tourner en voiture dans les rues de Posadas. La seule éventualité d'abandonner les gens de Fracrán me mettait à la torture. Et si l'évêque se laissait convaincre ? Angoissée, perturbée, je continue à conduire au hasard lorsque, l'éclair de quelques secondes, je crois voir le visage du *Pa'í* Antonio collé à la vitre devant moi, le regard fixé sur moi, comme pour me dire : "Tu ne peux pas nous abandonner." Le soir, rassérénés, nous nous retrouvons tous autour de l'évêque qui nous déclare tout net : "Je suis convaincu que nous devons poursuivre notre travail auprès des deux communautés. Je me suis engagé personnellement auprès de ces gens et il n'est pas question de me dédire. Advienne que pourra !" »

« Le surlendemain, poursuit Marisa, je me suis rendue à Fracrán pour y passer deux jours. C'était un dimanche. En fin d'après-midi, je me dirige vers l' *opuy* pour participer à la prière. Je m'assieds sur une pierre à proximité de l' *opuy*,

abattue, déprimée. Je n'avais parlé à personne de la réunion du vendredi, ni au *Pa'í*, ni à Luis, ni aux institutrices. J'en suis à ressasser ma peine, lorsque la cérémonie commence. Je me joins à la communauté. La danse sacrée terminée, le *Pa'í* m'invite à entrer à l' *opuy*. Au cours de sa prière, à un moment donné, il se tourne vers moi et, en soufflant sur mon visage la fumée de sa pipe, il parle en guaraní. Luis me traduit : "Papa dit que, vendredi, tu as beaucoup souffert pour nous. Il dit que, pendant ce temps-là, sa tête était solidement amarrée à la tienne. Il te demande d'aller de l'avant et d'être [269] patiente. Il dit que les souffrances que tu subis montrent combien tu nous aimes." Émue aux larmes, je suis en même temps impressionnée d'entendre le *Pa'í* dire que sa tête était amarrée à la mienne à l'heure où, de mon côté, à 270 km de là, j'avais cru voir son visage se dessiner sur la vitre avant de ma voiture. »

Il est impossible de savoir de quel groupe émanèrent, vers la fin d'avril 1982, les rumeurs selon lesquelles la vice-recteur du Montoya ne recherchait, à travers l'œuvre indienne de l'Institut, qu'un accroissement de son pouvoir et détournait, à son profit personnel, une partie des fonds destinés au développement des deux villages. Ces calomnies étaient accompagnées d'autres insinuations sordides relatives à sa gestion de l'Institut. Le 1er mai, la tristesse dans l'âme, elle se rend à Fracrán pour une visite routinière. Le lendemain de son arrivée, alors qu'elle déjeune avec les institutrices, un messenger vient lui dire que le *Pa'í* l'attend dans la maison de Luis. Elle interrompt le repas et le suit : « C'était un jour de grand soleil, un jour radieux, raconte Marisa. Luis me reçoit au seuil de sa maison. Il me dit : "Papa veut te parler. Il veut te parler parce que hier soir, durant la prière, tu avais l'air très triste." Le *Pa'í* sort de la maison, me saisit la main gauche, me tourne le visage vers le soleil et parle lentement en guaraní. Son fils traduit : "Papa dit que tu es en train de beaucoup souffrir parce que tu cherches à nous aider. Il sait que, dans ton cœur, il y a beaucoup de peine. Il y a des gens qui pensent que tu as beaucoup de pouvoir et

beaucoup d'argent. Mais papa sait que tu es modeste et que tu n'as pas d'argent pour toi. Il sait que l'argent que tu recueilles, c'est pour nous aider et aider d'autres que nous. Cela, mon père le sait très bien et il va beaucoup prier pour toi." Voyant que j'avais les larmes aux yeux, le *Pa'í* prend mes deux mains dans les siennes et continue à parler. Luis traduit : "Papa dit que, parmi les gens qui pensent ainsi, certains portent l'habit des prêtres et des religieuses, mais que tu dois avoir de la patience et ne pas te révolter. Il va prier pour toi, pour que tu aies de la patience." Le mot "patience", le *Pa'í* le dit en espagnol. Puis il me serre les tempes entre [270] ses mains et me répète plusieurs fois le mot *paciencia*, en ajoutant que les Guaranís m'aiment beaucoup et que je dois continuer à lutter.

« J'étais d'autant plus impressionnée par les paroles du *Pa'í*, poursuit-elle, que, la veille de mon voyage à Fracrán, j'avais fait un cauchemar horrible que je ne suis pas près d'oublier. J'ai rêvé que j'entrerais à l'église d'Apóstoles pour me confesser. Le curé n'était pas au confessionnal, mais assis sur une chaise au milieu de la nef. Quand mon tour arriva, je m'agenouillai à côté de lui. Je regardai autour de moi : il n'y avait plus personne, l'église était déserte, il n'y avait plus que lui, assis au beau milieu de l'église, et moi agenouillée près de lui. Je commence à me confesser, mais je ne sais plus de quoi. Il se tourne alors vers moi, mais juste au moment où il s'apprête à me parler, un torrent de lave verte sort de sa bouche, se répand sur sa soutane et envahit le sol. Il n'articule pas un seul mot, mais vomit ce flux de lave verte qui coule sur lui et s'étend le long de la nef, sans me toucher, ni même m'effleurer. Sur cette vision terrible, je me réveille toute en sueur. Cette image du curé crachant la lave verte se présente un instant à ma pensée au moment où le *Pa'í* prononce ces dernières paroles, sans que je la mette en rapport avec des personnes précises. Je remercie le *Pa'í* et le quitte apaisée, sensible à l'affection que lui et sa communauté me portent. Le lendemain, juste avant mon départ, en présence de toute la communauté rassemblée, Luis m'offre, avec une certaine solennité, un bandeau en forme de couronne, qu'il a tressé à mon intention avec des branches de *gwembé*, ainsi qu'un colibri embaumé conservé dans un tissu à l'instar d'une momie. Il me dit que c'est la première fois que la communauté offre un tel cadeau à quelqu'un et qu'elle le fait pour que je sois heureuse et que j'aie de la chance. »

Entre-temps, la Soeur Gemmea continue ses visites à Fracrán. Évitant tout dialogue avec les institutrices, elle tente de convaincre le *Pa'í* et son fils de l'inopportunité du programme de développement en cours d'application. Le *Pa'í* écoute sans rien dire pour ne pas incommoder cette femme [271] qui, durant dix ans, a tout de même aidé la communauté et lui a acquis la terre où elle est à présent installée. Retors autant que son père est limpide, Luis joue parfois double jeu pour profiter des dons de la sœur sans renoncer aux bienfaits du programme de développement. Après avoir vainement tenté de convaincre la religieuse des effets néfastes de son comportement, l'évêque finira par lui interdire l'accès du village. Cette mesure ne la découragera pas pour autant. Par l'intermédiaire de l'employée du couvent, elle enverra au *Pa'í* des messages enregistrés sur cassette, en lui demandant de lui répondre de la même manière. Parmi ces messages, figureront à l'occasion des questions sur les coutumes et les mythes guaraní, transmises à la sœur par une des anthropologues devenue son amie. Mais par la force des choses, la communauté de Fracrán finira par prendre ses distances.

Dès 1982, l'évêque avait entrepris, au cours de ses visites pastorales, de sensibiliser le clergé au problème indien en général et au projet de Fracrán et de Perutí en particulier. Presque partout, avait-il, il n'avait recueilli que silence et indifférence. Un jour de juillet 1983, j'étais à Perutí lorsque le bruit courut que l'évêque allait arriver avec une quinzaine de prêtres et de religieux, qu'il avait invités à visiter le village. Aux institutrices, prises de panique à l'idée d'avoir à préparer un repas pour tout ce monde, je proposai ma collaboration et m'installai à la cuisine, contiguë à la salle de séjour où les invités prendraient le déjeuner après avoir visité le village. Le repas se passa dans un silence plus ou moins embarrassé. L'évêque tentait de susciter des réactions qui tardaient à venir. Les seules interventions des prêtres tournaient autour de l'évangélisation : « Pourquoi n'y avait-il pas de chapelle ? On ne voit pas la présence de l'Eglise. Enseignait-on le catéchisme ? Célébraient-on la messe ? Combien de baptêmes y avait-il eu ? » Après leur départ, Marisa me confia : « Le seul qui ait manifesté de l'enthousiasme et qui soit venu nous féliciter pour le travail accompli, c'est le Jésuite Eulalio. » Entre-temps, j'avais moi-même eu l'occasion de causer avec Eulalio et de constater sa satisfaction. Perutí réveillait

en lui le souvenir historique des [272] Réductions du Paraguay et du travail effectué par les Jésuites aux XVII^e et XVIII^e siècles pour la promotion humaine et spirituelle des Guaranís.

Quelques jours après cette réunion, je demandai à l'évêque son point de vue sur l'évangélisation des Indiens. Il me répondit qu'il envisagerait le problème lorsque ceux-ci seraient assez mûrs pour demander eux-mêmes d'être instruits dans la religion chrétienne. Il ajouta : « Je ne veux pas qu'ils se croient obligés de faire baptiser leurs enfants en échange de l'aide que nous leur apportons. Je ne veux pas non plus qu'ils adoptent le christianisme parce qu'ils y voient un facteur de promotion sociale. Je crois qu'il faut attendre et faire confiance. La Providence y pourvoira. »

Je posai la même question à Marisa. Sa réponse, différente, était en même temps plus explicite. Après un moment de silence, elle me dit : « Pour commencer, je te dirai trois choses : d'abord, comme tu le sais, je suis catholique pratiquante ; ensuite, à l'Institut que je dirige depuis bientôt vingt ans, j'ai toujours accordé une place importante à l'animation spirituelle ; enfin, si je n'étais pas une chrétienne engagée, je crois que je n'aurais jamais décidé de consacrer dix ans de ma vie à la promotion humaine et sociale de ces deux communautés guaraníes. »

Elle se tut un instant, puis reprit : « Pour moi, l'évangélisation commence par le témoignage, un témoignage désintéressé : en me vouant au service inconditionnel des autres, selon l'esprit de l'évangile, je suis témoin de l'amour du Christ pour les hommes. Si ce témoignage muet conduit les gens à m'interroger sur la foi qui m'anime, alors oui, je leur expose le contenu de ma foi, dans la mesure où ils souhaitent l'entendre. À eux de réfléchir ensuite, de suivre le chemin que Dieu leur inspire. J'avoue avoir été très émue le jour où Cirilo Ramos, qui est un homme profondément religieux, après m'avoir interrogée sur ma vie personnelle - mon célibat, mon idéal de service, etc. - m'a demandé : « Marisa, qui est ton Dieu ? » Il s'en était suivi un dialogue spirituel aussi fécond pour moi que pour lui. Avec le *Pa'í*, ce genre d'échange sur nos religions respectives est [273] relativement fréquent. Il y a un livre qui m'a profondément marquée : *Dieu aime les*

païens de Jacques Dournes ⁸⁴. Ce missionnaire a passé une vingtaine d'années chez les Indiens Jörai des plateaux du Viêt-Nam. Son récit est passionnant. Des considérations d'ordre linguistique, ethnographique, mythologique, s'y mêlent à la réflexion théologique. Elles représentent l'effort de quelqu'un qui veut avant tout comprendre les gens avec lesquels il a choisi de vivre. On reste émerveillé devant sa patience, sa délicatesse, son attention à la religion de ces gens, son souci de ne heurter aucun de leurs rites, aucune de leurs coutumes, sa réflexion sur sa propre religion et sur les points de convergence avec celle des Jörai, le dialogue qui s'instaure entre eux et lui. C'est un livre que j'aime beaucoup, un de mes livres de chevet.»

UN CONFLIT OUVERT

[Retour à la table des matières](#)

Paradoxalement, le temps de la dictature militaire ne fut pas le plus défavorable à l'œuvre indienne de l'Institut Montoya. De manière générale les gouverneurs militaires n'éprouvaient guère de sympathie à l'égard de l'Église, dont nombre de prélats et de prêtres dénonçaient l'arbitraire et les rigueurs du régime. Ceux de Misiones n'entendaient pas laisser une œuvre de l'évêché, telle que celle de Fracrán et de Perutí, manifester leur déficience dans un domaine quelconque de la vie publique. Mais, après tout, la cause indienne demeurait pour eux très secondaire. D'autre part leur hostilité latente et celle, plus manifeste, de leurs collaborateurs, étaient compensées par l'aide efficace apportée au programme de développement des deux villages, à partir de Buenos Aires par le général Guglielmelli, à Misiones même par le général Castelli, tous deux appréciés pour leur indépendance d'esprit et leur libéralisme.

[274]

Avec la restauration de la démocratie, le pouvoir échut à l'*Unión Cívica Radical* (UCR). Dans le gouverneur de Misiones, Ricardo Barrios

⁸⁴ DOURNES, Jacques, *Dieu aime les païens, Une mission de l'Église sur les plateaux du Viêt-Nam*, Paris, Aubier-Montaigne, collection « Théologie », 1963.

Arrechea (10/12/83 à 16/09/87), l'Université Nationale de Misiones (UNAM) allait trouver un allié de choix. Il faut dire que, dans le conflit qui allait s'engager entre le gouvernement et l'UNAM d'une part, l'Institut Montoya et l'évêché de l'autre, l'enjeu dépassait de loin le problème des aborigènes. Le parti radical, marqué par une tradition anticléricale inspirée de la III^e République française, entendait casser aussi bien le pouvoir de l'Église que celui de l'armée. Vers la fin du régime radical, certains hauts fonctionnaires répéteront à qui veut l'entendre : « Nous avons vaincu l'Église », faisant allusion à la loi autorisant le divorce ; « nous avons vaincu l'armée », signifiant la chute de la dictature militaire ; « il nous reste à dominer les syndicats », ce qui devait rester un vœu sans effet. Quant à l'Université, une vieille animosité l'avait depuis longtemps dressée contre l'Institut Montoya, dont l'ancienneté, l'organisation, le niveau et la réputation lui avaient toujours porté ombrage. C'est dans ce contexte qu'allait se développer, en 1985, le conflit autour de Fracrán et de Perutí.

Un long article intitulé « Acculturation planifiée : la promotion de l'autodéveloppement intégré des familles guaranías » et publié dans deux livraisons d'*El Territorio*, le 25 août et le 1^{er} septembre 1985, servit de détonateur. L'auteur en était la vice-recteur de l'Institut Montoya. Irritée par la campagne des anthropologues visant à faire accroire que le programme de développement appliqué à Fracrán et à Perutí détruisait la culture des Guaranís et portait atteinte à leur identité, lassée de l'incompréhension de religieux et de religieuse incapables d'admettre une oeuvre de promotion humaine et spirituelle non immédiatement axée sur l'évangélisation, elle avait, de surcroît, reçu la visite désagréable d'un anthropologue, Carlos Martinez Gamba, auteur d'un opuscule intitulé *El Canto resplandeciente*, recueil de poèmes guaranís paru un an plus tôt (août 1984). « En fait, me confiat-elle, il était venu me faire une scène parce que, selon lui, à Fracrán et à Perutí nous commettions un pur et simple [275] ethnocide. En conséquence, il me conjurait de renoncer à ce projet, même s'il était voulu par les Indiens. Évidemment, comme presque tous ceux qui nous critiquaient, il n'avait jamais mis les pieds ni à Fracrán, ni à Perutí. » Devant tant d'agressivité, elle s'était décidée à expliciter publiquement, une fois de plus, le sens et la portée de l'oeuvre en gestation.

Rappelant les grandes lignes du programme de développement intégré élaboré d'un commun accord avec les Indiens et géré par ceux-ci avec la collaboration de pédagogues et de techniciens soigneusement choisis, elle explicitait la conception de l'acculturation sur laquelle reposait le projet : « L'essentiel, pour eux, n'est pas de sauvegarder tels quels les contenus de leur patrimoine culturel, mais de créer de nouvelles valeurs, à partir à la fois des modèles de penser et de sentir qui furent les facteurs et les effets de ce patrimoine et des modèles de la culture moderne à laquelle ils sont confrontés. La création de valeurs nouvelles constitue leur apport culturel à la société dans laquelle ils sont en train de s'insérer ; elle leur donne de ce fait un sentiment de confiance en eux-mêmes et leur confère une nouvelle dignité. » D'autre part, elle insistait sur la continuité du sentiment d'identité, rendue possible par le phénomène de la réinterprétation : « En un premier moment, ils réinterpréteront les traits culturels nouveaux à partir de leur propre contexte culturel. C'est à la deuxième ou troisième génération qu'il appartiendra de réinterpréter l'héritage culturel guaraní à partir de la culture argentine. »

L'article, il est vrai, n'était pas dépourvu de traits polémiques, prenant à partie le dogmatisme des anthropologues. Rappelant que les Indiens étaient conscients du fait que « leur patrimoine culturel, tel qu'hérité de leurs ancêtres, ne leur permettait plus de se défendre et de survivre », elle écrivait : « C'est dire qu'ils ont compris ce que tant d'anthropologues s'obstinent à ne pas comprendre : à savoir que la culture n'est pas un patrimoine qui doit être conservé comme un trésor inerte, au prix de la vie elle-même, mais la capacité d'utiliser ce patrimoine pour répondre au défi des situations nouvelles et continuer à vivre. Cela suffit à condamner l'esthétisme [276] des anthropologues qui, au lieu de chercher à savoir comment aider les aborigènes à s'intégrer à la société - en marge de laquelle ils se meurent physiquement - préfèrent, au nom du "relativisme culturel", les observer passivement, c'est-à-dire assister à leur lente disparition, avec la consolation de pouvoir recueillir leurs chants de mort. » L'attaque était évidemment véhémente, mais elle était une réponse à cinq ans d'hostilité, tantôt larvée et tantôt manifeste.

Au-delà des répliques immédiates parues dans la presse, l'Université préparait une réponse de taille. Le cinéaste Eduardo Mignona venait d'être engagé par le SIPTED (*Sistema provincial de Teleducación y Desarrollo*) pour réaliser un filin sur les aborigènes de la Province. La directrice du SIPTED, Antonia Husulak de Mekekiuk, était en même temps professeur à l'Université. Par son intermédiaire, les anthropologues du Département des Humanités et des Sciences sociales imposèrent la perspective et inspirèrent le script du film, qui devait être projeté à la télévision le 10 et le 14 novembre 1985. Techniquement remarquable, le téléfilm présentait deux caractéristiques propres à susciter la réaction de l'Institut Montoya. D'une part, il imposait l'idéologie des concepteurs : le rôle central était dévolu à leur porte-parole indigène, Lorenzo Ramos, censé exprimer les traits dominants de la mentalité guaraní : le Guaraní n'a jamais été fait pour le travail, le Guaraní est rebelle à la culture des Blancs, le Guaraní ne veut pas s'intégrer à la société blanche, le Guaraní se contente de ses traditions. D'autre part l'expérience de Fracrán et de Perutí était passée sous silence. Tout ce qu'on en voyait, c'était une institutrice émettant quelques réflexions hors contexte et le *Pa'í* en tenue d'apparat. Le 24 novembre, le Conseil de l'Institut réagit en dénonçant l'hostilité par omission du film à l'égard de Fracrán et de Perutí et les contre-vérités énoncées par Lorenzo Ramos. Le 26 novembre, les anthropologues (*Frente de Agrupaciones Universitarias de la Facultad de Humanidades y de Ciencias Sociales de la Universidad de Misiones*) ripostent en reprochant au Conseil de l'Institut de [277] ne voir les Indiens de la Province qu'à travers le prisme étroit des deux villages, mais aussi en explicitant leurs présupposés idéologiques : « L'article (du Conseil) soutient qu'il est faux de dire que le natif n'a pas été fait pour le travail. Nous pensons le contraire. La grande tribu guaraní a toujours vécu de la chasse et de la pêche jusqu'à l'arrivée des *conquistadores* et c'est à partir de l'époque des Réductions, comme ils le confirment, qu'ils apprennent à travailler et que commence leur acculturation, véritable génocide culturel. »

En décembre 1985, les institutrices de Perutí accordent une interview à l'hebdomadaire *Usted* (13-20/12). Julia Díaz témoigne du désaccord de la population avec Lorenzo Ramos : « Dans le salon communautaire, nous disposons d'un appareil de télévision et de vidéo. Il y a

quelques jours, nous avons vu le documentaire *Aborígenes*, filmé à Leoni avec Lorenzo Ramos. Presque tous les adultes assistaient à la projection. A dire vrai, la plupart d'entre eux n'ont pas apprécié les paroles de Lorenzo, car ils ne partagent pas sa manière de penser. » Puis elle prend à partie les idéologues qui tentent de discréditer l'œuvre de Fracrán et de Perutí : « Je voudrais ajouter quelque chose, à titre tout à fait personnel. En plus d'une occasion, j'ai entendu des gens affirmer qu'il faut laisser les aborigènes à leurs coutumes ancestrales, à leur mode d'existence, à leur style de vie, qu'il ne faut pas les sortir de leur culture. Cela me semble une monstruosité (*una barbaridad*). Évidemment, c'est facile à dire ! Mais lorsqu'on voit que ces frères de race meurent de tuberculose ou de maladies vénériennes, que les enfants meurent de diarrhée faute de soins médicaux, que l'alcoolisme fait des ravages, je crois que ceux qui opinent à partir de leur cabinet d'étude - c'est le cas de la majorité -devraient changer d'opinion. On ne peut continuer à condamner les aborigènes à une existence dépourvue de l'aide alimentaire et médicale nécessaire.»

Le 26 et le 27 novembre, paraissent dans *El Territorio* deux articles d'Olga Kolesnikov, journaliste indépendante, intitulés « Fracrán, où se rejoignent le ciel et la terre. » Ils décrivent et exaltent cette « expérience inédite qui témoigne [278] de la capacité de l'aborigène de progresser et de s'intégrer à la société, sans sacrifier son passé. » Il y est également question de deux événements symboliquement significatifs. Le premier est la visite à Fracrán et à Perutí de François Régis Hutin, Président Directeur Général du grand quotidien français *Ouest-France*, impressionné par « l'effort extraordinaire accompli » dans les deux villages, par « cette expérience fondée sur le respect de l'homme » et « digne d'être connue par un large public. » Effectivement, le visiteur donnera à connaître cette expérience dans son pays en publiant dans *Ouest-France*, les 12, 13, 14 et 15 janvier 1986, quatre articles illustrés sous le titre général « Les Indiens Guaranís veulent vivre. » L'autre événement auquel fait allusion Olga Kolesnikov est la participation récente de quarante Indiens - vingt de Fracrán et vingt de Perutí - au tournage du film de Roland Joffé, *Mission*, où ils représentaient la population d'une Réduction en lutte contre les soldats espagnols et portugais, dans le vain espoir de défendre leur village. « Qu'avez-vous fait dans le film ? » demande la journaliste à Luis

Martinez, qui lui répond, avec un sourire malicieux : « Nous avons tué des Blancs, voilà ce que nous avons fait. »

Au-delà de leur aspect anecdotique, de tels événements avaient valeur de signe. La visite de F.R. Hutin s'inscrivait dans une longue série de rencontres que Marisa, dès le départ, s'était évertuée à promouvoir pour mettre les Indiens en contact avec des personnalités nationales et internationales capables de leur donner une autre vision de la société blanche que celle qu'ils gardaient de leur passé, capables aussi de valoriser leur effort et de leur apporter le tribut de la reconnaissance. Pour ne retenir que les rencontres les plus marquantes, ce furent d'abord les bienfaiteurs locaux et étrangers, ainsi que les représentants des fondations internationales d'aide au développement. Puis, en février 1982, la visite d'un journaliste français, Marc Cluzeau, qui devait publier dans *Le Pèlerin* du 7 mars un article intitulé « En Argentine, des Indiens se prennent en charge » ; le 7 juillet de la même année, celle de l'ambassadeur de l'Inde, Lakhan Lal Mehrotra, qui passa la journée entière à Perutí avec sa [279] femme et sa fille ; le 15 octobre 1983, celle du nonce apostolique, Mgr Calabresi, qui félicita chaleureusement les Indiens et encouragea leurs collaborateurs blancs à « poursuivre cette œuvre qui reflète parfaitement l'esprit de l'Église universelle et latino-américaine. » À cette occasion, l'Institut avait invité les trois candidats au poste de gouverneur : Julio César Humada (*partido justicialista*), Luis Coll (*Movimiento de Integración y Desarrollo*) et Ricardo Barrios Arrechea (*Unión Cívica Radical*) : ces deux derniers étaient présents aux côtés du nonce, Barrios Arrechea avec son épouse. À partir de 1984, Fracrán et Perutí verront défiler de nombreux visiteurs, argentins et étrangers, amis du recteur ou de la vice-recteur de l'Institut.

Quant à la participation au film de Roland Joffé, elle représentait, aux yeux des Indiens, une performance dont ils étaient fiers. Mais c'est par l'intermédiaire de leurs enfants qu'ils vont, à partir de 1985, effectuer leur « présentation sociale » et conquérir la sympathie d'une large fraction de la population. En novembre 1985, la chorale de Fracrán et de Perutí, composée d'une centaine d'enfants, gagne le premier prix au concours de chant des écoles primaires, organisé à Jardín América. En avril 1986, une exposition de dessins, peintures,

collages, marionnettes, réalisés par les élèves des deux écoles, attirent à l'Institut Montoya un public nombreux et admiratif. Le 19 juin 1986, la veille de la fête du drapeau, la chorale se produit à Montecarlo, sur l'invitation du maire de la ville. En mai 1986, elle donne un récital à la cathédrale de Posadas. Le 11 septembre 1986, dans la matinée, elle apporte sa contribution à la célébration du 100^e anniversaire de « l'École N° 1 Felix de Azara » et, dans l'après-midi, en hommage à tous les instituteurs de la Province, elle chante à la Chambre des députés en présence de ces derniers. Enfin, en diverses occasions, elle se produit à l'amphithéâtre de l'Institut Montoya devant un public de plus de cinq cents étudiants. Partout les enfants sont chaleureusement applaudis, partout leurs parents sont félicités et chaque fois, l'événement est répercuté par la presse. L'oeuvre accomplie à Fracrán et Perutí accède à la [280] reconnaissance de la société non seulement à Misiones, mais aussi dans certains secteurs de la Capitale fédérale. Le 4 octobre 1986, à l'Institut Sanmartiniano de Buenos Aires, au cours d'une cérémonie solennelle, l'évêque Kemerer reçoit une réplique grandeur nature du sabre recourbé du Général San Martín, en hommage « au travail réalisé auprès des communautés aborigènes et dans le domaine de l'éducation. » Le gouverneur de Misiones, Ricardo Barrios Arrechea, joint ses félicitations à cet hommage public, alors qu'il s'apprête à porter un coup de boutoir décisif à l'œuvre aborigène de l'Institut Montoya.

STRATÉGIES ET MANOEUVRES

[Retour à la table des matières](#)

Le coup de boutoir qui se prépare en silence, au long de l'année 1986, c'est la loi 2435, dite « loi de l'aborigène. » Pour le gouvernement comme pour l'université, les circonstances semblent particulièrement favorables. D'une part, l'évêque Kemerer a démissionné en raison de son âge. À sa demande, la Province a été divisée en deux diocèses : celui de Posadas, qui échoit à Carmelo Juan Giaquinta et celui d'Iguazu à Joaquim Piña Betlevell sj. Les deux évêques, qui prennent possession de leurs postes respectifs au mois d'août 1986, ne sont

encore au courant ni du problème indigène, ni des passions que suscitent Fracrán et Perutí. Il est donc probable qu'ils n'offriront pas au dessein du gouvernement la même résistance que leur prédécesseur. D'autre part, les anthropologues et les indigénistes ont opéré, sur deux fronts, une percée stratégique dans les milieux ecclésiastiques concernés par la cause indienne. L'anthropologue Ana Maria Gorosito, qui s'est liée d'amitié avec la Soeur Gemmea, a également acquis la sympathie d'autres membres du clergé, tels le P. Marx et la sœur Margarita, qui travaillent respectivement auprès des communautés guaraníes de San Ignacio et d'Aristóbulo del Valle. Elle ne manque pas une occasion de louer leur effort par opposition à celui que déploie l'équipe de l'Institut à Fracrán et à Perutí.

[281]

De son côté, l'indigéniste Teresa Kuperman, ancienne fonctionnaire de « Promotion communautaire », est devenue membre de l'équipe nationale de pastorale aborigène (ENDEPA). Lors d'une réunion plénière, avec l'appui explicite du P. Marx, elle se présente comme le porte-parole de l'évêché de Posadas et à ce titre, expose la situation générale des Indiens dans la Province de Misiones. Partielle et partielle, truffée d'interprétations idéologiques, sa communication suscite l'indignation de l'évêque Kemerer et des institutrices des deux villages déléguées à la réunion, mais bénéficie de l'approbation muette du P. Marx, de la sœur Margarita et du P. Francisco Nazar, secrétaire général d'ENDEPA. Celui-ci s'était rallié aux vues de l'indigéniste avant la réunion : lors d'une visite aux communautés guaraníes de la Province, il avait, sous prétexte de garder son indépendance de jugement, refusé de se faire piloter à Fracrán et à Perutí par un membre de l'Institut, mais s'y était fait accompagner par l'ancienne fonctionnaire. Il avait fait suivre sa visite d'un rapport où il n'était question que de l'extrême misère des Guaranís, sans aucune allusion à l'exception que constituaient Fracrán et Perutí. Le P. Nazar apportait ainsi son appoint à une stratégie qui, depuis la projection du téléfilm *Aborígenes*, ne s'était pas démentie : jeter le discrédit sur ce modèle « gênant » que pouvaient être, pour les autres Indiens, les deux communautés de Fracrán et de Perutí.

Pour les anthropologues, les indigénistes et les fonctionnaires, 1986 est aussi l'année de la conscientisation des Indiens : il s'agit de les préparer à souscrire à la loi en gestation. Lorenzo Ramos est l'homme le plus apte à servir leur dessein : « Lorenzo est un manipulateur de première classe, me dit en février 1987 Julia Díaz, institutrice à Perutí. A chacun il parle le langage qui lui convient : à Marisa il parle un langage, à nous un autre, à ceux de 'Promotion' encore un autre. Comme il rêve d'être cacique général, il s'est mis en tête d'instaurer un retour aux traditions. Il a commencé par ramasser toutes les cartes d'identité de ses gens; il dit qu'il les a brûlées, parce que les Indiens n'en ont pas besoin. [282] Je crois qu'il les a simplement confisquées pour mieux assurer son emprise sur ses gens et les obliger, le moment venu, à voter selon ses directives. Il a imposé aux jeunes, gens de laisser croître leurs cheveux jusqu'aux épaules pour ressembler aux ancêtres. Il veut que les filles se marient à douze ans parce que, selon lui, telle était la coutume ancienne. A mon avis, tout cela, c'est de la frime, mais il parvient ainsi à séduire les anthropologues ! »

Un habitant de Fracrán corrobore, à sa manière, le jugement de Julia : « Je connais bien Lorenzo. Il est ambitieux et habile. Il travaille avec les gens de 'Promotion' et ceux de l'Université. Il dit qu'il y aura une nouvelle loi de l'aborigène. Il dit qu'on va le nommer cacique général des Guaranís de Misiones. Il dit qu'on va lui offrir une voiture. Et lui se moque d'eux : il leur fait croire qu'il connaît très bien la religion et les coutumes guaraníes. C'est vrai, il sait beaucoup de choses, mais beaucoup moins que son père Benito et son frère Cirilo, et encore moins que le *Pa'í* Antonio. Lorenzo dit que nous devons vivre comme avant, nous habiller comme avant, laisser croître nos cheveux comme avant, ne pas travailler la terre mais vivre de la chasse et de la pêche comme avant. Mais lui n'hésite pas à voyager par avion avec ses amis blancs et à loger dans des hôtels. »

Au nom du retour aux traditions, Lorenzo s'arroge, au sein de sa communauté, un pouvoir discrétionnaire qui peut s'exercer avec une extrême cruauté. Ce fut le cas au cours d'une de ces festivités auxquelles participent des Guaranís du Paraguay de passage à Misiones et où l'alcool coule à flots. Un habitant du village eut le malheur de prendre la défense d'une femme contre un des invités qui, avec l'accord de

Lorenzo, avait jeté son dévolu sur elle. En guise de châtement, Lorenzo lui attacha les poignets et les chevilles avec du fil de fer et le laissa exposé au soleil durant trois jours. Ses blessures s'infectèrent et ses forces déclinerent dangereusement. Quelqu'un eut le courage d'avertir la police qui vint arrêter Lorenzo et emmener la victime à l'hôpital Madarriaga de Posadas. Avertie, la vice-recteur du Montoya [283] accourut à son chevet. « Ses poignets et ses chevilles, horriblement gonflés, étaient couverts d'ampoules et de pustules, témoigne-t-elle ; il était exténué et n'arrivait ni à ouvrir les yeux, ni à parler. Une fois guéri, il vint à l'Institut et demanda à me voir. Il était dans un état de détérioration physique impressionnant. Je n'avais jamais imaginé que Lorenzo fût capable d'une telle perversité. L'homme resta trois jours avec nous, pour se nourrir convenablement et surmonter les effets de la déshydratation. Puis il me dit qu'il voulait rentrer au village, où était restée sa famille. Il ajouta que ce qui l'avait fait énormément souffrir, c'était moins le châtement corporel que l'humiliation subie devant ses enfants et le fait que ceux-ci l'avaient cru coupable. Puis il partit et nous n'avons plus rien su de lui. »

Les assemblées qui s'organisent autour de Lorenzo n'attirent guère qu'un nombre limité de groupes. Les habitants de Fracrán et de Perutí n'y participent pas : « Jamais, reconnaîtra plus tard Lorenzo, nous ne nous sommes réunis avec Fracrán et Perutí. Ces gens nous disaient qu'ils souffraient de ne pouvoir se joindre à nous, non seulement à cause des Blancs, mais aussi à cause de la pauvreté ⁸⁵. » L'argument « pauvreté » surprend, lorsqu'il s'agit des deux seules communautés guaraníes relativement prospères ; quant à l'argument « Blancs », il constitue une contre-vérité, car jamais aucun Blanc n'avait dicté leur conduite aux gens des deux villages. S'ils boycottent les réunions, c'est parce qu'ils n'ont aucune confiance dans Lorenzo. Ils sont au courant de ses attaches politiques ; ils connaissent ses ambitions et ils n'entendent pas se laisser manipuler par lui.

Quel que soit le nombre des participants aux réunions de Lorenzo, celui-ci ne parvient pas toujours à recueillir leurs suffrages. Dès qu'il parle de la coordination des communautés envisagée par la future loi,

⁸⁵ Compte-rendu du débat qui a suivi la conférence du P. José Zanardini le 12110/88, Archives *Aborígenes* de l'institut Montoya.

les autres caciques, jaloux de leur indépendance, se rebiffent. Témoin cet événement que me rapporta, le 29 août 1986, le curé d'El Soberbio : « La [284] semaine dernière, j'ai reçu la visite du cacique Juvenir. Il me dit que le ministère du Bien-être social l'avait convoqué à une assemblée de tous les aborigènes à Cuña Pirú. Il m'a demandé mon opinion. Je lui ai dit qu'il était libre d'y aller ou de ne pas y aller. Il y est allé avec deux de ses conseillers. Le lendemain, il m'a envoyé l'un d'eux pour me raconter ce qui s'était passé : "Lorsque nous sommes arrivés, nous nous sommes rendus compte que les fonctionnaires du ministère leur avaient donné à boire en abondance : tous les paisanos étaient éméchés. Nous les avons regardés sans rien dire. À un moment donné, Lorenzo a imposé silence et a pris la parole : 'Le gouvernement va nous donner le titre de propriété de nos terres. Il y a une loi qui se prépare et qui prévoit cela. C'est pourquoi nous devons accorder notre appui à ce gouvernement aux prochaines élections. Mais pour pouvoir nous aider, le gouvernement a besoin de traiter avec une seule personne, avec un cacique général. Je me propose pour assumer cette responsabilité.' Alors le cacique Juvenir s'est levé et a déclaré : 'Je n'accepte pas. D'abord cette réunion ne signifie rien : personne ici n'est en condition de décider quoi que ce soit, car tous sont plus ou moins ivres. Ensuite, le gouvernement nous a déjà fait beaucoup de promesses qu'il n'a jamais tenues : il ne nous a donné ni terres, ni maisons. Nous ne voulons ni terre, ni maisons ; ce que nous voulons, c'est vivre en paix. Nous n'avons pas à apporter notre appui au gouvernement.' Lorenzo, qui d'habitude est prompt à la réplique, en est resté muet. C'est ainsi que la réunion s'est terminée, à peine commencée". »

En décembre de cette même année, Lorenzo tente de mettre la main sur Perutí. Son idée était de s'y installer avec son groupe et d'imposer peu à peu son autorité à toute la communauté. Quelque temps auparavant il avait rendu plusieurs visites à la vice-recteur de l'Institut Montoya, pour lui dire à quel point il était écoeuré par les gens du gouvernement et leurs amis qui n'avaient tenu aucune de leurs promesses et lui exprimer son désir de s'installer avec sa communauté à Perutí. Elle l'avait renvoyé à l'assemblée du village qui seule avait autorité pour accepter ou refuser sa [285] demande. La vice-recteur se souvient que, à ce moment-là, elle avait cru à sa sincérité et avait souhaité qu'il fût reçu à Perutí. Puis survint l'incident de décembre,

qu'elle raconte dans ces termes : « J'étais avec les institutrices et la majorité des habitants dans le salon communautaire, où venait de se terminer la fête de clôture de l'année scolaire, une fête vraiment merveilleuse ! Tout à coup deux jeunes gens entrent en trombe pour nous dire que Lorenzo et sa communauté - quelque soixante personnes, en majorité des hommes - viennent d'arriver à bord d'un camion de la municipalité de Capióví et qu'ils ont débarqué sur le terrain de jeu, à l'entrée du village. La panique s'empare des femmes, qui rassemblent leurs enfants, se précipitent chez elles puis, au bout d'un moment, refluant vers le salon communautaire, chargées de baluchons et de paniers pleins de produits alimentaires et de vêtements: elles sont persuadées que Lorenzo et ses hommes viennent piller le village ! Nous les tranquillisons en leur disant qu'ils viennent en visite, probablement pour participer à la veillée funèbre d'une petite fille de leur communauté, venue mourir au dispensaire de Perutí, faute d'avoir reçu les soins nécessaires dans son village.

« En fait, il n'en était rien. Lorenzo venait négocier avec les responsables - Ezequiel, Mario, Felipe, Lucio - l'éventuelle installation massive de sa communauté à Perutí. La rencontre commence par une cérémonie de salutations. Lorenzo dispose ses gens en rangs serrés face aux autorités du village et échange avec celles-ci des propos que je ne comprends pas. Isabelino se tient à ses côtés et tous les deux portent des lunettes fumées, alors qu'il fait déjà nuit. Lorenzo parle sur un ton véhément, comme pour impressionner ses hôtes. Isabelino, qui m'a aperçue, s'approche de moi et me dit : "Ne vous en faites pas, tout cela est conforme à notre loi !" Je lui réponds : "Vous êtes tous parents, c'est normal que vous vous rendiez visite." Pendant ce temps, les femmes s'étaient retirées chez elles, avec leurs enfants. Le rite des salutations terminé, je rentre avec les institutrices et m'assois avec elles sur la petite véranda à l'entrée de leur maison. Nous assis-tions en silence au va-et-vient des [286] visiteurs entre la maison d'Ezequiel et la place du village. Vers 23 heures, Isabelino, qui joue les médiateurs, vient me dire que Lorenzo veut me parler. Je lui réponds : "Isabelino, vous avez vécu longtemps à Perutí, vous en connaissez les usages. Si Lorenzo veut me saluer personnellement, il est le bienvenu ; s'il veut traiter une question relative à son installation au village, il doit s'adresser à l'assemblée. Quelques minutes plus tard, Lorenzo

arrive avec quelques hommes, tandis que le reste de ses gens et les hommes de Perutí s'assemblent dans la pénombre de la place. Lorenzo parle d'une voix forte, afin d'être entendu de tous, et j'en fais autant.

« Il dit qu'il en a assez de demander de l'aide pour sa communauté, que les gouvernements successifs lui ont promis monts et merveilles et lui ont menti. Puis il passe au thème du "pauvre indien exploité par les Blancs" et, enfin, se lance dans un couplet de type religieux sur l'aide mutuelle, la concorde fraternelle, etc. Il termine son discours en disant qu'il veut savoir de ma bouche s'il peut venir s'installer à Perutí avec sa communauté, la seule condition qu'il pose étant qu'il demeure le chef de son groupe et l'intermédiaire obligé entre celui-ci et les autorités de Perutí. Ainsi, dit-il, les institutrices s'adresseront à lui et lui transmettra aux enfants de son groupe. Je lui réponds à haute et distincte voix que la décision relative à son installation à Perutí ne dépend ni de l'Institut, ni de moi, mais des habitants du village. Je lui dis : "Il est vrai que l'Institut aide les deux communautés de Fracrán et de Perutí et pas les autres, mais c'est parce que ces deux communautés nous l'ont explicitement demandé." Lorenzo tient à ce que je donne mon avis, il insiste, mais je ne dis mot. Finalement, voyant qu'il n'arrivera pas à m'extorquer une opinion, il prend congé de moi et se rend chez Ezequiel. Après un moment de réflexion, je prends une décision radicale, que je communique aussitôt à Ezequiel, à Don Mario et à Don Cansio. Je leur fais savoir que je me retire du village avec les institutrices, afin qu'ils puissent délibérer en toute liberté et prendre la résolution qui leur paraît convenable. À 4 heures [287] du matin, je quitte Perutí à bord de ma voiture ; les institutrices prennent l'autobus de 8 heures.

« C'est par la Doctora Bedoya de Lorenzi que j'ai su ce qui s'était passé par la suite. Ignorant tout de l'incident de la veille, elle était arrivée à 16 heures, pour assurer la permanence au dispensaire, et s'était trouvée devant un spectacle tout à fait inhabituel. Juchés sur les remorques des deux tracteurs, les habitants faisaient étalage de leurs produits comme dans une exposition rurale, puis en distribuaient à la volée une partie à leurs visiteurs médusés. En rentrant au village le lendemain, les institutrices apprirent que l'assemblée avait rejeté la

demande de Lorenzo. "Sur le moment, nous dira plus tard Mártires, j'ai regretté la décision de l'assemblée. Lorenzo avait grandi parmi nous, il était l'un de nous. Mais l'assemblée avait sans doute raison. Lorenzo voulait mettre la main sur Perutí, vivre du travail des autres et imposer à tous ce qu'il appelle la loi guaraní." En l'écoutant, je me souvins de la distinction que faisait souvent le Pa'í entre le vrai pouvoir qui vient de Dieu et le faux pouvoir qui s'impose par le fouet. »

UNE LOI CONTROVERSÉE

[Retour à la table des matières](#)

Le 6 février 1987, un projet de loi est transmis par le gouverneur à la Chambre des Députés. La lettre d'accompagnement précise qu'« ont participé à son élaboration, outre le personnel technique et professionnel de la *División Aborígenes*, Direction de "Promotion communautaire", des enseignants et des étudiants de la carrière d'anthropologie sociale de l'Université nationale de Misiones et des membres de l'Association indigéniste *misionera*. » Elle souligne « la part effective prise par les indigènes dans la détermination des lignes de pensée que le texte légal recueille et traduit. » Elle affirme que « de nombreuses réunions ont eu lieu, durant cinq mois, avec les leaders des communautés indigènes et ont permis d'inventorier et de définir les principales catégories de pensée du peuple [288] guaraní, qui impliquent une manière spécifique de percevoir l'ordre transcendant du monde et surtout d'organiser les relations entre les hommes. » Mais la lettre ne dit pas ce que la suite des événements révélera, à savoir que la participation des Indiens était réduite au très petit nombre de groupes noyautés par Lorenzo Ramos. Les responsables de l'Institut Montoya ne prennent connaissance du projet de loi qu'au mois de mars, lorsque le député justicialiste Carlos Freaza leur en envoie le texte, pour recueillir leurs observations et leurs suggestions, en vue d'un contre-projet qu'il se propose d'élaborer lui-même et de présenter à la Chambre. En fait, il rédige son texte avant d'avoir reçu quelque document que ce soit de l'Institut et c'est à tort que l'Université sera persuadée que celui-ci en est le véritable auteur.

Pour l'essentiel, le projet gouvernemental présente les caractéristiques suivantes : 1) la loi crée institutionnellement un « peuple guaraní », auquel il confère le statut d'une entité quasi publique, sorte d'organisation sociale et politique séparée du reste de la population et dotée d'attributs propres à un État : organisation du pouvoir, territoire propre, population ayant droits et obligations spécifiques différents de ceux prévus par la Constitution nationale ; 2) le « peuple guaraní » est régi par un « Conseil des représentants indiens » élu par une « Assemblée des communautés guaraníes », habilité à « proposer, orienter, décider et contrôler les actions concernant le peuple guaraní » et tenu de transmettre « les problèmes et les besoins des villages et des familles guaraníes ainsi que les propositions de solution à y apporter à l'autorité d'application » (art. 7) ; 3) l'autorité d'application est « constituée du vice-gouverneur de la Province, du Conseil des représentants indiens et d'une Équipe de coordination et de conseil technico-professionnel » (art. 4).

L'explication de ces dispositions juridiques frappe par son équivocité. Sous des apparences démocratiques, la loi impose aux Indiens les structures d'un pouvoir centralisateur, à tendance totalitaire et ségrégationniste. Au nom de « la préservation de l'organisation sociale et du patrimoine culturel [289] des Guaranís » (art. 1), elle soumet ces derniers à une organisation centrale tout à fait étrangère à leur histoire et à leurs traditions. En effet, hormis l'époque des Réductions (1610-1767) où leur regroupement en unités plus grandes était en partie commandé par la nécessité de se défendre contre les attaques armées des *bandeirantes*, les Guaranís avaient de tout temps vécu en petites communautés ne dépassant guère 300 personnes, indépendantes les unes des autres et régies par leurs caciques respectifs. En coiffant les communautés de Misiones d'un Conseil des représentants indiens seul habilité à décider de leur destin, la loi les renvoie à un système d'élection où les groupes mis en minorité sont dépouillés de l'autonomie dont ils jouissaient auparavant, conformément à une tradition ancestrale.

Cette organisation centralisatrice pourrait néanmoins s'interpréter comme une initiation à la pratique moderne de la démocratie, n'était le régime totalitaire qu'elle implique. C'est à l'entité intitulée « peuple

guaraní » que revient le titre de propriété des terres (art. 10). C'est le peuple guaraní comme tel qui est habilité à demander et obtenir la person-nalité juridique (art. 3). Quant à l'individu, il ne jouit d'aucune liberté : on assure au peuple guaraní « Ies bienfaits de l'éducation et de l'habilitation qui permettent la participation égalitaire des Indiens à la société nationale » (art. 17), mais ceux-ci n'ont aucun droit à une propriété individuelle et ne peuvent même pas changer de communauté sans l'autorisation des caciques élus pour gérer leur destin. En résumé, de par la loi, l'individu est à jamais aliéné à sa communauté et celle-ci à l'entité juridique « peuple guaraní. »

Enfin, ce régime est implicitement tributaire d'un système ségrégationniste. Tout en affirmant que « Ies Indiens et le peuple guaraní sont partie intégrante de la nation argentine et ont les mêmes droits et les mêmes obligations que n'importe quel autre citoyen » (art. 2), la loi confine le peuple guaraní dans une sorte de ghetto ethnique, gouverné par des autorités propres, régi en grande partie par son droit coutumier et appelé à négocier ses conditions de vie avec le reste de la nation. Il est donc légalement isolé de la nation à laquelle il [290] est censé s'intégrer. La loi oblige ainsi à se replier sur eux-mêmes des gens qui, depuis leur arrivée en Argentine, n'ont cessé d'être en rapport avec la société blanche, du fait qu'ils ont travaillé ou travaillent encore pour les colons, et qui, pour la plupart, sont séduits par les modèles culturels de cette société relatifs au travail, à l'instruction, au bien-être social, à l'autonomie individuelle, autant qu'ils sont attachés à la vision cosmo-biologique et religieuse caractéristique de leur patrimoine ancestral.

Ces contradictions et les incohérences de la loi s'expliquent aisément dès qu'on cherche à savoir quelle instance, en définitive, détient le pouvoir de décision et quelle idéologie l'anime. Toutes les résolutions relèvent en fait de ce que la loi appelle « l'autorité d'application. » Le Conseil des représentants indiens en est membre de plein droit, mais aussi, outre le vice-gouverneur, « une Équipe de coordination et de conseil technico-professionnel qui absorbera la structure et le personnel de l'actuelle *División Aborígenes* de la Direction de Promotion sociale du ministère du Bien-être social de la Province » (art. 4), c'est-à-dire en somme qui se substituera purement et simplement à

cet organisme. Au sein de l'autorité d'application, l'Équipe de coordination, qui jouit de l'appui formel du vice-gouverneur, exerce donc sur le Conseil des représentants indiens une sorte de patronage ou de tutelle permettant toutes les manipulations. À cet effet, elle dispose de fonds considérables, soit « 1,5 pour mille des ressources de la Coopération fédérale » (art. 22), dont l'autorité d'application destinera au moins 50% « à l'action des membres du Conseil des représentants indiens, à leurs frais de transport et de logement, à l'organisation des assemblées dans les *asentamientos*, à la publication de leur *acta* et à toutes autres démarches qu'ils seront appelés à effectuer pour mieux s'acquitter de leur fonction » (art. 9). La moitié du budget est donc consacrée aux activités des représentants indiens susceptibles de répandre, à l'intérieur et hors de la Province, les idées de leurs protecteurs et conseillers. Il va sans dire que le statut de l'Équipe de coordination et de conseil technico-professionnel est taillé sur mesure par les [291] principaux auteurs de la loi, les anthropologues et les indigénistes. Ce sont eux, en définitive, qui, moyennant l'argument éminemment persuasif que constitue l'octroi d'importants subsides aux représentants indiens, modèleront l'existence du « peuple guaraní » en fonction de leurs présupposés idéologiques.

Ces présupposés se donnent à lire entre les lignes du texte, grâce à une série d'omissions et de censures. L'autorité d'application devra « proposer et élaborer des plans pour améliorer la production artisanale » (art. 5), mais il n'est nulle part question de production agricole. Elle devra promouvoir « l'habilitation d'agents indiens de la santé » (art. 16), mais il n'est nulle part question de promouvoir la spécialisation d'Indiens dans d'autres domaines. Elle peut difficilement priver les Indiens de l'instruction ; aussi se propose-t-elle d'« élaborer, pour l'enseignement primaire, l'enseignement secondaire et la formation des adultes, des programmes de modalité indienne, bilingues et biculturels, tenant compte du patrimoine culturel indien, en même temps que du développement le plus récent des diverses disciplines » (art. 17) ; mais elle se propose aussi de censurer « les programmes et les contenus de l'enseignement, ainsi que les livres de textes utilisés dans les cycles primaire et secondaire, afin d'empêcher la transmission d'éléments susceptibles de blesser la dignité de la culture indienne ou de lui porter préjudice dans l'une quelconque de ses manifestations »

(art. 19). Et l'on se prend à se demander quelle censure est susceptible d'empêcher l'initiation des Indiens au « développement le plus récent des diverses disciplines » d'être génératrice de ce processus d'acculturation qui, aux yeux des auteurs de la loi, est par essence ethnocidaire et ne peut donc que « porter préjudice » à la culture indienne.

En vérité, les mesures restrictives énoncées par la loi trahissent un projet où la rationalité le cède à l'idéologie. Ce qui est ici en jeu, c'est l'idéologie de « l'authenticité » et du « retour aux sources » chère aux américanistes marqués par la théorie du relativisme culturel radical et par la nostalgie primitiviste qui en est le corollaire. Il ne s'agit pas de [292] protéger le mode de vie des Indiens pour leur permettre d'accéder à la modernité d'une manière originale conditionnée par leur héritage ancestral, c'est-à-dire pour leur offrir la possibilité de réorganiser spontanément leur identité culturelle en fonction de leurs contacts permanents avec la société blanche et de réinterpréter sans cesse leur patrimoine en créant, au contact de l'autre culture, des valeurs nouvelles qui soient leur apport spécifique à la société dont ils sont partie intégrante ; il s'agit bien plutôt de les enfermer dans une culture archaïque, en grande partie reconstruite, de les condamner à un communautarisme strict interdisant l'émancipation de l'individu, de les confiner dans une économie de subsistance au sein d'un environnement naturel dont ils perdent de jour en jour la maîtrise, en somme de les laisser sans défense - hormis une protection officielle dérisoire - devant la civilisation moderne en marche qui, bonne ou mauvaise, ne peut manquer de les affecter.

Il serait fastidieux de rendre compte en détail des débats qui s'instaurent autour du projet de loi ; quelques faits suffisent à en indiquer la portée. Le 23 avril 1987, la Chambre des députés invite Mgr. Giaquinta à participer, le 4 mai, à une réunion destinée à la discussion du projet de loi gouvernemental et du contre-projet Freaza ou, s'il en est empêché, à lui communiquer ses remarques par écrit. La date proposée ne convenant pas à l'évêque, une deuxième réunion est fixée au 20 mai, au cours de laquelle l'évêque de Posadas, accompagné de celui d'Iguazú, donnera lecture de son rapport. Entre-temps, le 4 mai est reçue à la Chambre des députés une délégation de Fracrán et de Peru-

tí, formée de Luis Martinez, Catalino Martinez, Mariano Martinez, Ezequiel Nuñez, Jacinto Rodriguez, Mártires Villalba, accompagnés de la vice-recteur de l'Institut Montoya, ainsi que de María Rojas, secrétaire administrative de Perutí, et de Jorge Galeano, professeur de droit à l'Institut. En présence de la présidente de la Chambre, Mabel Gomez de Marelli, et de la majorité des députés, les membres de la délégation répondent, deux heures durant, aux questions qui leur sont posées. [293] C'est Luis Martinez qui est l'orateur principal. Avec beaucoup d'aplomb et de clarté, il explique l'esprit du projet de développement intégré en cours de réalisation dans les deux villages et expose les raisons pour lesquelles les deux communautés sont opposées au texte de la loi : pour elles, la loi signifierait un recul, un retour en arrière, la négation de tout le travail accompli depuis neuf ans et la perte de leurs acquis. Les députés ont écouté avec attention, certains sont visiblement émus, l'un d'eux reconnaît qu'il ignorait tout de cette expérience, un autre exhorte ses collègues à se donner un délai de cent vingt jours pour mûrir le texte à voter. La délégation croit la partie gagnée, lorsqu'un étudiant en anthropologie de l'Université, dont la présence était pour le moins insolite, se lève, se lance dans un discours véhément contre l'action de l'Église en milieu indien et affirme que la loi doit être votée telle quelle et imposée à tous les aborigènes sans distinction. Les députés le prient de sortir, mais la rencontre se termine sur ces entrefaites.

C'est également en mai qu'une délégation de Perutí est reçue par le ministre de l'Éducation, Sabato Romano. L'objectif que se proposent les Indiens est de lui exposer les raisons pour lesquelles la loi leur paraît injuste, en insistant sur le fait qu'il est contre les traditions des communautés guaraníes de dépendre d'un seul chef, d'un cacique général tel que prévu par la loi. Le ministre leur réserve un accueil à la fois glacial et ironique, qui les blesse profondément, comme en témoigne le bref échange de propos qui a lieu entre eux et la vice-recteur à leur retour du ministère :

V.R. : Comment ça a marché avec le ministre ?

Mártires : Mal, très mal.

V.R. : Pourquoi ?

Cirilo : Le ministre est aigre comme un citron vert. Il ne nous a pas reçus.

V.R. : Comment cela, il ne vous a pas reçus ? Vous n'avez pas pu parler avec lui ?

Mártires : Si, mais il ne nous a pas serré la main et ne a nous pas fait asseoir. En plus, il s'est moqué de nous : « Ah, [294] ah ! On vous a acheté des vêtements neufs ? C'est pour cela que vous êtes venus en ville ? »

V.R. : Mais vous, vous ne lui avez rien dit ?

Mártires : Non, nous l'avons salué et nous sommes partis, parce qu'il ne nous a pas reçus !

Le 6 mai, une rencontre a lieu près de l'école évangéliste de Línea Cuchilla entre la communauté guaraníe de cette localité et de nombreux représentants de Fracrán et de Perutí, accompagnés les premiers par l'agronome Rubén Caballero, les seconds par l'institutrice Julia Díaz. La réunion est consacrée à la discussion des articles de la loi. Certains participants expriment le désir d'entendre le point de vue de Lorenzo Ramos, lors d'une nouvelle rencontre. Celle-ci a lieu le 16 mai. Lorenzo prend la parole et ne la lâche plus. Il ne laisse personne s'exprimer. Il s'en prend plusieurs fois à Rubén et à Julia qui tentent de lui rappeler l'objectif de la réunion - à savoir l'explication et la discussion des articles de la loi - et se contente de vanter les avantages matériels considérables que, selon lui, la loi vaudra aux Indiens, sans oublier la voiture qu'on lui a promise pour son usage personnel. La rencontre est un échec. Après l'*asado*, les habitants de Fracrán et de Perutí rentrent chez eux à bord des deux camions qui les avaient amenés.

Le 10 mars, *El Territorio* publie une interview intitulée : « Kemerer et Micolis : nous demandons du temps. » « Nous avons négligé les Indiens durant des décennies, affirme l'évêque, depuis l'époque où Misiones était territoire national. Si maintenant la loi est votée un mois plus tôt ou un mois plus tard, cela n'a aucune importance. » Micolis exprime le souhait de voir promulguer « une loi qui traite le problème aborigène d'une manière adéquate », qui montre que « les Guaranís doivent être considérés comme des citoyens à parts égales et non pro-

tégés tels des handicapés », qui mette en évidence « le plus clairement possible leurs structures socioculturelles réelles » et qui « manifeste la volonté sincère de la société de les appuyer afin qu'ils progressent, chaque groupe comme il l'entend. » L'évêque conclut : « Le Guaraní est [295] profondément sensible à sa dignité et à sa liberté ; celles-ci ne peuvent être négligées d'aucune manière. La concertation doit donc être élargie et avoir lieu dans des conditions telles que tous puissent s'exprimer librement et dire ce qu'ils pensent de ce premier essai qui vise à leur donner la place qui leur revient en tant que personnes humaines. »

Mais il n'y aura ni délai, ni modification substantielle du projet de loi. A Jorge Galeano, professeur de droit à l'Institut, qui lui exprime son étonnement, la présidente de la Chambre, Mabel Gomez de Marelli, répondra : « Je n'y peux rien, les pressions. viennent d'en-haut et elles sont très fortes ⁸⁶. La consultation de Mgr. Giaquinta, évêque de Posadas, n'était donc qu'un simulacre, comme il le donne à entendre publiquement : « Le 27 mai, écrit-il, en réponse au rapport que je lui avais envoyé le 20 du mois et que j'avais lu devant la Chambre réunie, je reçus une lettre de M. le Gouverneur dans laquelle il me disait : "Vos réflexions ont beaucoup de valeur à mes yeux, non seulement par leur contenu, mais aussi parce que la meilleure manière de faire la loi de l'aborigène, c'est de la faire entre tous" (...) Le 8 juin, au moment de prendre l'avion (...) une personne très proche du pouvoir vint me dire : "Dans les milieux gouvernementaux, on tient à ce que le vote de la loi de l'aborigène soit interprété comme une mesure contre l'Église" (...) Dès mon retour, le 12 juin, je me rendis chez le gouverneur, le mis au courant de cette rumeur et lui exprimai ma préoccupation (...) Au cours de la conversation, il me dit qu'il ne savait pas où en était le débat sur la loi (...) En arrivant chez moi et en ouvrant le journal, j'appris que la loi avait déjà été votée. J'en éprouvai une confusion intérieure intense. Je ne comprenais plus ce que signifiaient ces mots : "Faire la loi de l'aborigène entre tous" (...) À mon retour d'une tournée à Oberá (14-18 juin), je me mis à lire attentivement le texte voté (...) Malheureusement je dus constater qu'il n'avait pas subi de modification. De plus,

⁸⁶ Compte-rendu de la réunion convoquée par Mgr. Giaquinta le 13 juillet 1987, Archives *Aborígenes* de l'Institut Montoya.

comme je pus le constater par [296] la suite, les Guaranís n'avaient pris aucune part à son élaboration, du moins ceux des deux villages. » ⁸⁷

L'évêque de Posadas déclare à plusieurs reprises : « La loi a été mal conçue et mal née. Elle produira des effets néfastes. » Ceux-ci ne se font pas attendre. Au cours d'une réunion à laquelle il a convoqué les membres de son diocèse qui, de loin ou de près, sont en contact avec les Indiens, il apprend que ceux-ci sont profondément divisés en partisans et détracteurs de la loi, que même ceux qui ont applaudi au vote n'ont rien compris à la teneur du texte, qu'ils ont suivi Lorenzo Ramos en raison des fausses promesses qu'il a fait miroiter à leurs yeux, que ce dernier va toujours accompagné d'un agitateur indien mocoví lié à certains mouvements latino-américains extrémistes, que les anthropologues disent une chose et en font une autre... Témoins ces extraits du compte-rendu de la réunion, d'autant plus éloquents que, avant l'affaire de la loi, la plupart des informateurs n'avaient pas ménagé leur sympathie pour les anthropologues et les indigénistes.

Sœur Bertha : En ce qui concerne la loi, certains Indiens de Yacutinga étaient à la Chambre (la nuit du vote), mais ils ne comprennent rien. Ils disent que la loi est bonne, mais quand on leur demande en quoi elle est bonne, ils répondent : « Les députés disent qu'elle est bonne », ils ne comprennent rien. À Yacutinga, il y a eu des problèmes : ils se sont divisés, les uns avec le gouvernement, les autres avec l'évêque. Les premiers croient que le gouvernement va leur donner des tracteurs, des scies mécaniques, de l'argent. Les seconds sont très tristes (...) Tristes de se voir ainsi divisés, tristes parce qu'ils savent que les autres ne comprennent pas la loi et parce qu'ils savent qu'ils ne recevront pas d'argent La loi les a profondément divisés.

Sœur Margarita : À Cuña Pirú, jusqu'à récemment, ils étaient tranquilles. Maintenant ils sont divisés, un petit groupe avec Lorenzo et un autre avec le cacique Zenón. Le problème entre eux a surgi à cause de Lorenzo Ramos (...). À [297] Cuña Pirú II, ils sont sous le choc, ils se sentent moralement affectés par la loi. Le cacique Basilio Escobar ne veut pas accepter la loi, parce que si elle leur donne des droits, elle

⁸⁷ Texte daté du 25 juin et publié dans *Domingo misionero* de juillet.

leur impose aussi des obligations et ils ne veulent pas entrer dans le jeu des Blancs.

Père Griss : Il y a de la division. Il y a de la nervosité... Partout il n'est question que de Lorenzo (...) Je suppose qu'il y a des gens qui le manipulent et que lui, à son tour, veut manipuler les autres. Ceux de FUNAM disent qu'il faut laisser les Indiens à leur primitivisme et, en même temps, ils cherchent à intervenir directement dans leurs affaires (...) À ce propos j'ai lu quelque part que, dans toute l'Amérique latine, il y a des secteurs - des anthropologues - qui tiennent la même position, celle de l'UNAM.

Mgr. Giaquinta : Les institutrices (de Perutí) m'ont raconté comment le Mocoví, qui voyage à travers toute l'Amérique, répand la rumeur que l'Église dissimule ses véritables intentions pour recevoir de l'argent d'Europe.

Sœur Margarita : Un jour, en octobre 1986, sont venus à l'école (de Cuña Pirú I) un professeur de FUNAM, Madame Gorosito, et quelques étudiants en anthropologie. Je n'ai pas assisté à la réunion, j'ai mal fait, je m'en rends compte à présent. La réunion a duré de trois à quatre heures. Les aborigènes ne m'en ont rien dit, probablement parce qu'ils n'ont pas compris grand chose.

Sœur Bertha : A Chapá et à Yavevirí, il y a eu des réunions l'année passée et aussi quelque temps avant l'affaire de la loi. On dit que c'était les gens de « Promotion » qui les avaient organisées. Les aborigènes m'ont dit qu'il s'était agi de la loi, mais ils n'en avaient rien retenu de bien clair, sinon qu'ils allaient obtenir de l'aide.

Père Griss : Que veulent finalement les anthropologues ? Quand ils arrivent quelque part, tout le monde se plaint. Ils veulent maintenir les Indiens comme objet touristique, exotique ?

M. Micolis : En tous cas, les anthropologues sont les seuls à avoir pris au sérieux le projet de Fracrán et de Perutí, mais pour le déformer. Et ceux qui auraient dû le prendre au [298] sérieux pour nous appuyer ne l'ont pas fait. En huit ans de travail, nous n'avons jamais reçu ni appréciation, ni critique de la part de l'Église.

BRANLEBAS À PERUTÍ

[Retour à la table des matières](#)

Contrairement à la plupart des autres Indiens de la Province, ceux de Fracrán et de Perutí ont parfaitement compris le sens et la portée de la loi. Le texte leur avait été communiqué en mai, ils l'avaient longuement discuté en assemblée et en avaient perçu les inconvénients. Pour les anthropologues et les indigénistes, il fallait casser la résistance des deux villages. Fracrán était hors de leur portée : lors de la réunion de Línea Cuchilla, Lorenzo Ramos avait reconnu qu'il ne pouvait rien faire à Fracrán, à cause de la présence du *Pa'í* Antonio, mais il avait ajouté « qu'il irait à Perutí. » Aller à Perutí signifiait mettre la main sur ce village. Il réussit à y semer le trouble en gagnant à ses vues deux des jeunes responsables : Faustino Benitez, fils de Don Cansio, et Ezequiel Nuñez, son neveu. Mais c'est le frère d'Ezequiel, Cornelio, qui servit d'intermédiaire entre les deux parties. Marié avec Silveria Ramos, fille de Cirilo, Cornelio vivait entre son village, Perutí, et celui de sa femme, Cuña Pirú, dont Lorenzo était le cacique. Convaincu par ce dernier de l'excellence de la loi de l'aborigène, il s'en fit l'apôtre clandestin à Perutí et réussit à entraîner les deux responsables dans son sillage.

Il faut dire, à la décharge de ces derniers, qu'ils éprouvaient plus que d'autres une inquiétude qui était celle de toute la communauté et sur laquelle anthropologues et indigénistes avaient savamment joué. En effet, depuis que le procureur des Salésiens, à l'inauguration de Perutí, avait remis aux habitants un parchemin attestant son intention de leur donner les 500 hectares, ceux-ci attendaient vainement qu'on leur en livrât le titre de propriété. C'est que la chose n'allait pas de soi. Par testament, Francisco Roberano avait légué cette terre aux Salésiens, à condition qu'elle fût utilisée [299] au bénéfice des pauvres. Le propriétaire était mort et le procès de succession avait traîné plus de dix ans. Lorsqu'ils songèrent à s'en soucier, les Pères se trouvèrent devant l'obligation légale de verser aux avocats des honoraires considérables, faute de quoi la propriété serait mise aux enchères.

Juste après l'inauguration de Perutí, Marisa avait pressé l'évêque Kemerer de hâter les choses, mais ni les démarches de l'évêque, ni les interventions des juristes de l'Institut n'avaient réussi à concilier le point de vue des Salésiens, qui jugeaient abusif le calcul des honoraires réclamés par les avocats, et le point de vue des avocats, qui n'étaient pas prêts à renoncer au fruit de leur spéculation. Pour les anthropologues et les indigénistes, au courant de la situation, c'était là une aubaine : il ne leur était pas difficile d'expliquer à Faustino et Ezequiel que la terre ne leur appartenait pas, qu'elle n'appartenait même pas à l'évêque, et d'ajouter qu'ils n'en obtiendraient jamais le titre de propriété; seule la loi permettait une expropriation en leur faveur.

Pour en revenir à l'incidence du projet de loi sur la population de Perutí, la crise commence le 30 mai. À la demande de Luis Martinez, Catalino arrive à Perutí pour expliquer aux habitants le point de vue de Fracrán sur la loi. Ezequiel et Faustino lui disent que l'assemblée ne pourra pas se réunir avant trois jours, puis ils disparaissent du village. Le lendemain, on apprend qu'ils se sont rendus à une réunion à Cuña Pirú. Mécontents, les hommes se rassemblent chez Don Cansio : ils veulent savoir si Ezequiel et Faustino ont été mandatés pour représenter la communauté à cette réunion. La réponse de Don Cansio est négative : ils y sont allés à titre personnel. Les deux jeunes gens demeurent à Cuña Pirú. Le 2 juin, paraît dans El Territorio une pétition demandant au gouvernement d'urger le vote de la loi : entre autres signatures d'Indiens, figurent celles de Faustino et d'Ezequiel. María, qui a vu l'article à Posadas, apporte le journal à Perutí. Les habitants sont consternés et les deux signataires ne sont toujours pas rentrés. Le 4 juin, l'assemblée se réunit dans le salon communautaire et destitue Ezequiel de son [300] poste de chef civil. Elle décide de former un comité de direction du village : pour les jeunes, elle élit Jacinto Rodriguez, qui s'adjoit Francisco Benitez, petit-fils de Cansio ; pour les plus âgés, Mario Nuñez, père d'Ezequiel, qui s'adjoit Salvador Benitez. De son côté, Faustino perd son poste de responsable du dispensaire : il est remplacé par Beatriz Villalba. ⁸⁸

⁸⁸ Voir chap. V, p. 185.

Le 12 juin, les deux jeunes gens font leur apparition au village. La loi a été votée, ils triomphent. Le comité de direction les invite à justifier leur comportement devant l'assemblée. Ils s'y refusent. En signe de protestation, l'assemblée décide une « abstinence générale », c'est-à-dire la suspension de la distribution habituelle des provisions. Ezequiel et Faustino continuent leurs va-et-vient entre Perutí et Cuña Pirú. Le 16 juin, Lorenzo Ramos, accompagné de trois Guaranís, entre à Perutí à bord d'une camionnette de « Promotion communautaire », pour les emmener à Posadas porter plainte contre leur communauté. Le 17 juin, Ezequiel, Faustino, Cornelio et Cirilo abandonnent volontairement Perutí; le soir même, « l'abstinence » est levée et les provisions distribuées normalement. Le 19, paraît dans El Territorio une déclaration signée par les quatre exilés volontaires et un cinquième qui n'a jamais résidé au village qu'épisodiquement. Ils y affirment « avoir été expulsés de Perutí, à cause de leur participation à l'élaboration de la loi. »

L'évêque de Posadas se rend immédiatement chez le gouverneur, pour lui faire part de sa profonde préoccupation : « Voilà, lui répète-t-il, les premiers effets néfastes d'une loi mal conçue et mal née. » L'après-midi, il se rend à Perutí en compagnie de la vice-recteur de l'Institut. Il visite le village, ébloui par l'organisation des divers secteurs d'activités et par les résultats acquis. Dans la presse il exprimera son admiration devant l'œuvre accomplie, en rendant hommage à son prédécesseur qui a mis en chantier le projet de développement des deux villages, au personnel pédagogique et technique qui en a encadré la réalisation, aux Indiens eux-mêmes [301] qui en ont assuré le succès. Mais il ne cachera pas qu'il a constaté, chez les habitants du village, « un climat de mécontentement et de colère créé par l'attitude des signataires de la dénonciation », leurs va-et-vient constants et leurs manoeuvres clandestines, ainsi que par « les rumeurs qu'ils ont répandues contre l'administration du village, mettant en question son honnêteté. » Le lendemain de la visite de Mgr. Giaquinta à Perutí, Mario Nuñez et sa femme quittent le village pour aller rejoindre leur fils Ezequiel à Cuña Pirú.

Au milieu de cette ambiance tendue, un événement vient apporter aux habitants de Peruti une note de fraîcheur et de sérénité. C'est un poème que Francisco a composé en espagnol et qu'il a communiqué aux

institutrices : celles-ci l'ont traduit en guaraní et ont affiché les deux versions dans le salon communautaire :

« Loi de l'Aborigène, ô belle fille !

Elle m'affole, elle me veut pour elle, elle me promet quantité de choses : travail, nourriture, argent...

Si je vais avec elle, j'aurai tout cela et, selon elle, une vie meilleure.

Elle me parle, elle me plaît beaucoup, mais, comme je suis un être humain qui pense, je lui dis : "Si vous m'aimez vraiment, il faut que vous possédiez d'abord ces choses, parce que moi, j'ai ma femme !

Ma femme, c'est l'*Aldea Peruti* et si je pars avec vous, elle sera triste.

Délibération :

Vais-je aller avec la jeune fille ou rester avec ma femme ?

Que faire ?

Aldea Perutí, ma vraie femme !

Parce qu'avec elle vit ma famille. Avec elle je suis heureux. Rien ne me manque, j'ai tout ce dont j'ai besoin. En elle, mon rêve est devenu réalité. C'est pourquoi si quelqu'un te dit : "Cette fille est meilleure que ton épouse", commence par t'asseoir et penser à ton avenir. Parce que cette fille peut être une tentation pour toi, [302] elle voit que ta famille est bien organisée, elle est rongée par l'envie.

- Entre-temps, cherche-toi un fou pour te consoler,

Parce que tu es belle, ma mignonne !

À sa manière, toute personnelle, Francisco exprimait le sentiment collectif des deux communautés. Celles-ci se retrouvent, le 24 juin, à Fracrán, où ont été invitées des délégations d'autres *asentamientos*. Le but de l'assemblée est de prendre position vis-à-vis de la loi votée le 12 juin par la Chambre des députés. L'évêque d'Iguazú, venu la veille, a salué le *Pa'í*, fait la connaissance des habitants, visité le village et ses dépendances, mais il a dû partir avant la tenue de l'assemblée. A la réunion sont présents l'évêque de Posadas, le recteur et la vice-

recteur de l'Institut. Hommes, femmes, enfants forment un grand cercle devant la maison de la *guardia*, lieu symbolique du pouvoir civil. Mgr. Giaquinta est flanqué de Julia Díaz, qui lui sert d'interprète ; en face de lui se tiennent Mgr. Kemerer et Marisa Micolis. L'assemblée se déroule en trois temps. D'abord Luis et les caciques des autres villages mettent Francisco Benitez, nouveau chef civil de Peruti, au milieu du cercle et, à tour de rôle, lui expliquent comment il doit parler et agir pour être un chef authentique. Ensuite Luis et les autres chefs entament un dialogue sur la portée de la loi. Luis dit que tous les Indiens ont la possibilité de faire la même chose que les habitants de Fracrán et de Peruti et que ceux-ci sont disposés à les aider. Il fustige le groupe des cinq qui ont signé la fausse dénonciation, motivés par les promesses illusoires des fonctionnaires et des anthropologues. Il accuse ces derniers d'avoir agi par envie, parce qu'ils n'ont pas été capables de faire avec les autres Guaranís ce que « Monseigneur et Marisa ont fait pour nous et avec nous. » Il s'en prend à Lorenzo, qui cherche à se faire nommer cacique général et à priver ainsi les autres caciques de leur pouvoir de décision : « Lorenzo, conclut-il, n'est pas un interlocuteur valable. Il est manipulé par cet étranger qui se dit mocoví et qui est très lié aux gens de l'Université qui ont fait la loi. »

[303]

Enfin, le *Pa'í*, qui a tout écouté en silence, s'avance et s'adresse à Luis à voix haute et distincte de manière à être entendu de tous : « Cinquante ans sont passés depuis qu'avec Paula j'ai quitté le Paraguay et traversé le Paraná. Depuis ce temps, je n'ai jamais eu de problème, ni avec la population, ni avec personne. J'ai travaillé librement pour plusieurs colons et je croyais être sous la protection de la loi argentine. » Puis, exhibant sa carte d'identité, il s'écrie : « Ce document que je vous montre, je veux savoir s'il est valable ou non ? S'il ne l'est pas, cela veut dire que, durant cinquante ans, j'étais en marge de la loi et, s'il l'est, je n'ai pas besoin de cette nouvelle loi inventée par le gouvernement. » Simple et direct, l'argument frappe les participants qui expriment silencieusement leur approbation de plusieurs inclinaisons de la tête en répétant. « *Añeté, añeté* » (c'est vrai, c'est vrai). Le *Pa'í* se tourne alors vers Mgr. Kemerer et Marisa : « Nous, conclut-il, nous voulons vivre et travailler en paix dans ce village, avec cette

école que j'ai moi-même demandée. Nous voulons continuer à travailler avec vous. Si cette loi va nous en empêcher, nous préférons mettre le feu au village et nous retirer dans la forêt. » La réunion terminée, les habitants de Fracrán, en file indienne, passent successivement devant le *Pa'í* et les deux évêques, en prononçant le salut traditionnel : « *Agwyjevête* » ; les femmes, émues, embrassent Marisa. Le *Pa'í* rompt le cercle et se dirige vers sa maison, accompagné de l'équipe de Montoya. En chemin, il change complètement de ton, minimise, en plaisantant, l'affaire de la loi, pendant que de l'autre côté, les hommes et les enfants se retrouvent sur le terrain de football.

Le lendemain, l'évêque Giaquinta écrit : « J'ai été impressionné par ces hommes, leur sens de la dignité et l'exercice de leur style démocratique qui pourrait bien donner des leçons aux Blancs. Le Guaraní ignore les fraudes qui vident la démocratie de son sens. Après cette assemblée, j'ai la certitude absolue que les indigènes des deux villages sont indignés par les manoeuvres qui entourent la loi et qu'ils ont peur d'être dépossédés de leur acquis. » Puis il rapporte le témoignage d'un Indien étranger à Fracrán et Perutí, qui se juge [304] trompé par la loi dont il a pourtant applaudi le vote : « Ce soir, 25 juin, est venu me voir un Indien d'un *asentamiento* que je ne connais pas. Il était présent à la Chambre au moment du vote et il avait applaudi, parce qu'on le lui avait ordonné. Son récit était pathétique. Il m'a dit : « Nous ne sommes pas des vaches pour qu'on nous transporte d'un endroit à l'autre. » Faut-il croire que même les aborigènes qui ont applaudi la loi se sentent aujourd'hui menacés ? » ⁸⁹

Invité par Mgr. Giaquinta à visiter Perutí pour constater personnellement l'effet négatif de la loi sur la population, le gouverneur l'accompagne au village, le 29 mai, flanqué du ministre de l'Éducation, Sabato Romano, et du député Kornel, président du bloc parlementaire radical. De cette visite l'évêque rend compte dans un texte qui se veut objectif et irénique ; il s'en tient aux faits, qu'il présente dans une

⁸⁹ Une autre information de l'évêque donne à croire qu'il s'agissait du cacique Basilio Escobar (Cf. *Complemento a las orientaciones pastorales*, in *Domingo misionero*, 30/6/87). - L'article 12 de la loi laisse prévoir de tels transferts de populations. D'autre part, les indigénistes avaient exprimé l'intention de regrouper un certain nombre de communautés à San Pedro.

perspective conciliatrice. Devant l'assemblée de Perutí à laquelle s'est jointe une délégation de Fracrán, affirme-t-il en substance, le gouverneur souligne « l'intention positive » qui a présidé à la promulgation de la loi, destinée, selon lui, « à la promotion du Guaraní. » Le ministre de l'Éducation tente de calmer les inquiétudes des habitants en répondant aux questions qui fusent de partout : aux termes de la loi, pourront-ils rester sur place ou seront-ils déplacés ? Pourront-ils continuer à bénéficier de l'appui de la Fondation Cardenal J. Döpfner ? S'ils continuent à travailler avec l'évêque Kemerer, cesseront-ils d'être considérés comme membres du « peuple guaraní ? » Pourront-ils continuer à recevoir leurs frères de race et seront-ils obligés d'en recevoir certains dont ils ne veulent pas ? Ils terminent en affirmant que « jamais Monseigneur (Kemerer) ne les a obligés à rien et qu'on leur a simplement enseigné à être magnanimes avec leurs frères de race. » Le ministre leur donne de vagues assurances en soulignant la nécessité de la [305] loi pour les deux mille autres Guaranís, qui ne jouissent pas encore des biens acquis par les habitants de Fracrán et de Perutí et qui sont passablement démunis. Le gouverneur affirme de son côté que l'esprit de la loi est de faciliter la poursuite de tous les programmes promotionnels positifs et que personne ne sera obligé de faire ce qu'il ne veut pas. Mais la loi ne confère-t-elle pas un pouvoir absolu à l'autorité d'application ? L'évêque pose la question en y mettant les formes ; le gouverneur s'esquive avec la même courtoisie. Il reviendra à Perutí, affirme-t-il, après les élections, et tout s'éclairera !

Tel est, pour l'essentiel, le contenu du rapport de l'évêque de Posadas sur la visite du gouverneur à Perutí. Différent est le point de vue des institutrices, qui ne s'embarrassent pas de précautions oratoires. Elles l'exprimeront quinze jours plus tard, au cours d'une réunion à l'Institut Montoya. Cette réunion n'avait rien d'exceptionnel. Tous les mois, à leur retour du Paraguay, où ils passaient les trois jours de congé réglementaire, les techniciens permanents et les institutrices se retrouvaient à l'Institut pour une séance d'évaluation et de prospective, suivie d'un déjeuner en commun. Dans l'idée de la vice-recteur, c'était un moyen de les intégrer à la vie de l'Institut, où la pratique périodique de l'évaluation était une pièce maîtresse de la dynamique pédagogique. La rencontre du 11 juillet présentait néanmoins une caractéristique particulière. La vice-recteur l'avait fixée avant le départ

des institutrices au Paraguay, afin qu'elles puissent profiter des vacances d'hiver, plus longues que les congés mensuels ordinaires, pour réfléchir aux difficultés qu'elles auraient à affronter désormais et décider librement, soit de démissionner à la fin de l'année scolaire (Noël), soit de renouveler leur contrat. A cette rencontre, je fus invité à titre d'observateur et autorisé à enregistrer le débat ⁹⁰.

[306]

Marisa : Comment voyez-vous l'avenir ?

Celia : Nous espérons que Fracrán et Perutí pourront garder leur indépendance. Nous sommes très en avance sur les autres. Les autres commencent à zéro. Mais, évidemment, nous allons vers l'inconnu.

Marisa : Je vous signale que si quelqu'un se présente à Fracrán ou à Perutí pour contrôler votre travail, aux termes de la loi il en a le droit. Je veux que vous le sachiez. Si le gouvernement veut mettre les pieds à Fracrán ou à Perutí, il en a désormais le droit. Mais nous pouvons exiger une chose : que ceux qui entrent ici ou là laissent une trace écrite de leur passage : leur nom et prénom, l'objectif de leur visite, l'article de la loi qui les autorise à une telle intervention.

Julia : Moi, je veux d'abord savoir pourquoi Mgr. Giaquinta est allé seul à Perutí avec le gouverneur et ses acolytes. Pourquoi n'a-t-il pas invité Mgr. Kemerer ou Marisa qui connaissent mieux quiconque les deux villages et qui travaillent depuis huit ans à leur promotion ?

Marisa : Peut-être croyait-il se montrer ainsi plus objectif aux yeux du gouverneur ?

Julia : Le gouverneur était-il objectif, lui qui est allé avec un ministre radical, un député radical, et qui n'a même pas eu l'idée d'inviter un député de l'opposition ?

Marisa : Peu importe.

⁹⁰ Étaient présents, de Fracrán : Zulma Rienzi, Beatriz Acosta Lambaré, Miguel et Alicia Negri (enseignants), Rubén Darfo Caballero (agronome) ; de Perutí : Cella Marin Dionissi, Julia Díaz Salinas, Damiana Morán de Gonzalez (Alba), Arcelina Guillén Roa (Ina) (enseignantes), María Rojas de Bonetti (secrétaire administrative) ; de l'Institut Montoya : Marisa Micolis (vice-recteur).

Julia : Non, parce que l'intention du ministre et de ses accompagnateurs était claire. Sábato Romano ne voulait même pas que les institutrices soient présentes à l'assemblée. Je lui ai dit que j'étais là à titre d'interprète. Il m'a répondu que les Indiens comprenaient bien l'espagnol et n'avaient pas besoin de traduction. J'ai répliqué que nous connaissions les gens mieux que lui et qu'il était nécessaire de traduire en guaraní ce que lui et le gouverneur allaient dire, pour que le dialogue soit parfaitement clair pour tous. L'évêque et Luis Martinez m'ont donné raison et ont exigé la présence de toutes les institutrices. Les autorités n'ont eu qu'à obtempérer.

Alba : Déjà avant l'assemblée, ils s'étaient montrés désagréables. Quand le ministre est entré à l'école, j'étais avec [307] mes petits élèves. Il m'a demandé quelle matière j'étais en train d'enseigner. Je lui ai répondu : le guaraní. Il m'a dit sur un ton sceptique : « Et ils savent lire ? » A ma demande, les élèves en ont fait la démonstration. Le ministre, sur un ton sec, a prononcé deux mots : « *Está bien.* »

Ina : Chez moi, il s'est montré franchement ironique. Demander à des élèves de huitième (5° grado) s'ils savent dire maman en guaraní, on n'a pas idée ! Il m'a demandé s'ils parlaient l'espagnol. Je lui ai répondu : ceux-ci, oui, les plus petits, pas tous. A un moment donné, il a demandé à Mártires, qui l'accompagnait, comment s'appelaient ses enfants en guaraní. Mártires lui a répondu sèchement que les noms guaranis étaient secrets.

Celia : Sábato Romano n'a pas voulu regarder les cahiers des enfants. Puis, quand nous les avons invités à partager le goûter avec nous, ils ont refusé.

Marisa : Tout cela est vrai, mais enfin le gouverneur a dit clairement aux habitants : « Vous pourrez continuer à travailler avec Mgr. Kemerer », non ?

Julia : N'empêche que lorsque Mgr. Giaquinta a parlé de l'autorité d'application, le gouverneur a pris la tangente. Ces gens mentent comme ils respirent. Ils sont furieux contre nous, parce qu'ils n'ont pas réussi des réalisations semblables.

Zulma : Ils disent partout que nous défendons nos postes et nos salaires. Est-ce qu'ils seraient capables, eux, d'abandonner leur foyer

pour venir vivre en pleine forêt comme nous le faisons ? Moi, je peux très bien gagner davantage ailleurs. J'ai la conscience tranquille, parce que je sais que je ne suis pas ici pour le salaire. Ces gens ne comprennent rien ; ils ne comprennent pas que nous sommes des enseignantes et que nous avons cela dans l'âme.

Julia : Ils ne comprennent rien à ce que nous faisons, c'est tout !

Marisa : Malheureusement, comme l'a dit maintes fois le *Pa'i* Antonio, ils sont persuadés que, sous le couvert de Fracrán et de Perutí, nous manipulons de grosses sommes d'argent et disposons d'un immense pouvoir.

[308]

Beatriz : Oui, il doit y avoir quelque chose de ça ! Lors de sa visite à Perutí, le ministre a demandé à l'évêque : « Quelle sorte d'aide apportez-vous à ces gens-là ? » - « Une aide intégrale », a répondu l'évêque. Le ministre lui a dit : « Avec l'argent que vous avez investi là-dedans, vous auriez pu aider beaucoup plus de cinq cents personnes. »

Rubén : Et l'évêque lui a rétorqué vertement : « Il s'agit d'une aide intégrale : santé, instruction, agriculture, élevage, métiers, etc., et non de la distribution de la *Caja PAN*. » ⁹¹

Julia : À ce moment-là, Luis Martinez a dit : « Nous, nous sommes ouverts à tous. Ceux qui n'ont pas voulu se joindre à nous se méfient de nous, parce qu'on leur a dit que nous étions les prisonniers de Monseigneur ! »

Rubén : Pour en revenir à la réflexion de Sábado Romano, c'est une idée qu'ils ont répandue partout. Jorge Krauseman a rencontré au Brésil le président de l'Association indigéniste, le dénommé Derwidué, qui lui a dit pis que pendre de Fracrán et de Perutí, en affirmant que la Fondation Cardenal J. Döpfner y avait engouffré une fortune et qu'avec cet argent elle aurait pu aider beaucoup plus de gens.

Marisa : Qu'a dit exactement Derwidué ?

⁹¹ PAN = Plan *Alimenticio Nacional*, aux termes duquel le gouvernement radical distribuait aux nécessiteux un colis mensuel contenant des produits alimentaires de base.

Rubén : Rien que ça, car il ne connaît ni Fracrán, ni Perutí. Krauseman l'a invité à visiter les deux villages, mais il n'en fera sûrement rien. Derwidué est un idéologue impénitent. Je crois qu'il enseignait autrefois au collège de Línea Cuchilla et qu'il a été remercié à cause de cela.

Celia : Cela dit, je pense que les Indiens ne se laisseront pas faire. Le *Pa'í* a déclaré qu'il ne voulait pas avoir à faire avec les gens du gouvernement.

Julia : Oui, à Perutí aussi, ils ont déclaré : « Nous ne voulons pas que le gouvernement se mêle de nos affaires. »

Celia : À Yacutinga et à Andresito aussi, les Indiens refusent de laisser entrer les gens du gouvernement. Ceux-ci leur [309] ont promis mille choses et ne leur ont rien donné. Ils sont furieux. Le cacique Vicente Acosta est indigné.

Marisa : Tout cela est bien, mais, je vous le rappelle, la loi permet aux membres de l'Autorité d'application, c'est-à-dire aux membres du Conseil des représentants indiens et à ceux de l'Equipe de coordination et de conseil technico-professionnel - toutes gens qui, dès le début, n'ont cessé de nous combattre par tous les moyens - elle leur permet d'intervenir là où ils veulent, quand ils veulent.

Zulma (s'adressant à Marisa) : Moi, je le dis franchement, si nous ne pouvons plus travailler avec vous dans les mêmes conditions qu'avant, je préfère me retirer. Nous avons notre manière à nous de voir et de faire les choses ; il n'est pas question qu'on vienne nous en imposer une autre.

Beatriz : Je crois que tu es trop pessimiste. Je suis sûre que nous nous en tirerons bien. Ces gens n'ont aucune idée de ce qu'il faut faire, ils vont nous copier en tout.

Zulma : Non, ils sont trop orgueilleux pour cela ! Même s'ils nous copient, ils chercheront à nous détruire.

Julia : Je suis d'accord avec Zulma et je vais même plus loin. Quelle que soit la résistance des Indiens et la nôtre, les choses ne seront plus jamais comme avant. C'est pourquoi je préfère me retirer. Bien sûr, je

resterai jusqu'à la fin de l'année scolaire, mais à Noël, quoi qu'il m'en coûte, je lève l'ancre : *chau, adios !*

Entre-temps, avaient eu lieu un certain nombre d'événements propres à confirmer le jugement des institutrices sur les intentions du gouvernement. Au retour de la visite de Perutí, l'évêque et le gouverneur avaient convenu de la nécessité de former « une commission mixte, avec des représentants de l'évêché (...) dans le but de perfectionner la loi et d'aplanir ainsi tout type de difficulté. » Le propos était équivoque: pour l'évêque, il s'agissait d'une révision et d'un amendement du texte de la loi ; pour le gouverneur, il n'était pas question d'y changer un iota, mais d'associer, pour la forme, des représentants de l'évêché à la rédaction du décret d'application qui, en toute hypothèse, ne pouvait déroger à la loi. Pour lui, comme pour son parti, l'essentiel, à l'approche [310] des élections, était de calmer le jeu et d'atténuer la portée d'une opposition qui risquait fort de leur faire perdre des voix. C'est que l'évêque ne s'était pas contenté de déclarer la loi « mal conçue et mal née. » Il avait rendu publics ses démêlés avec le gouverneur avant comme après le vote du texte et avait défié le député Santacruz de pouvoir justifier les propos infamants tenus au Parlement, la nuit du vote, contre l'évangélisation des Guaranís par les Jésuites aux XVII^e et XVIII^e siècles.

Pour le parti radical, il fallait, d'une manière ou de l'autre, obtenir de l'évêque une sorte d'amende honorable. Une délégation de députés radicaux, conduite par la présidente de la Chambre, Mabel Gomez de Marelli, lui rendit une visite prolongée le 30 juin et réussit d'une pierre deux coups : esquiver le vrai problème, qui était celui de l'inadéquation et des contradictions de la loi, en lui substituant deux incidents mineurs censés avoir créé le malentendu, et mettre l'évêque en situation d'infériorité, en l'amenant à se justifier et à s'excuser. Le récit de Mgr. Giaquinta rend compte ingénument de ce retournement de situation : « Dans cette réunion, j'ai d'abord parlé du malaise compréhensible éprouvé par certain groupe de députés devant les explications que j'avais données aux fidèles au sujet de la loi de l'aborigène, dans le cadre des "orientations pastorales pour le mois de juillet" destinées à paraître dans *Domingo misionero*, mais publiées antérieurement dans le journal local (*El Territorio*). » A propos du discours du député San-

tacruz : « J'ai expliqué, écrit-il, que ce que je craignais, c'était qu'il ne vînt à cristalliser l'esprit de la loi (...) On m'expliqua, très aimablement, que le discours de présentation d'un projet de loi n'était jamais considéré comme une interprétation de cette loi et que, pour cette raison, je n'avais rien à craindre du discours du député Santacruz (...) En conséquence, je reconnus ouvertement que ma réaction au discours du député Santacruz avait été excessive et ajoutai que je lui demandais, ainsi qu'à tous ceux qui se sentaient offensés par ma réaction, de bien vouloir m'excuser. » Un autre argument, avancé par les députés, déplace pour la deuxième fois le fond du [311] problème. Celui-ci est réduit aux « frictions produites lors de la gestation, de l'étude et de l'approbation du projet de loi » et ces frictions, à leur tour, sont attribuées à la présentation du contre-projet Freaza, soupçonné d'avoir été rédigé par l'équipe de l'Institut Montoya. Pour la deuxième fois, l'évêque est amené à se défendre, voire à prêter serment : « Dieu est mon unique juge. Il sait que je ne mens pas. Je n'ai jamais eu, ni directement ni indirectement, connaissance d'un tel projet alternatif. Et je dois manifester que je crois en la sincérité de mes collaborateurs qui affirment n'être les auteurs, ni directs ni indirects, du contre-projet et, par conséquent, n'être pas responsables de la politisation du débat. » L'évêque termine son rapport en invitant toutes les parties à un « dialogue ouvert. »

Le « dialogue ouvert » devait avoir lieu, en principe, au sein de la commission mixte appelée à élaborer le décret d'application. Le gouverneur déléguerait les anthropologues de l'UNAM, dont il avait reconnu, devant l'évêque, le rôle déterminant dans la rédaction de la loi, et l'évêque les autorités de l'Institut Montoya, puisque le gouverneur et la délégation radicale l'avaient persuadé que tout le problème se réduisait à une « querelle entre l'Université et le Montoya. » ⁹² En guise de préparation à la première réunion de la commission mixte, le Montoya reçut un document de travail où la marge de discussion était

⁹² En parlant de sa rencontre du 20 juin avec le gouverneur, l'évêque écrit : « Il ajouta : Il faut en finir de ces querelles entre l'UNAM et le Montoya, sous-entendant ainsi que l'UNAM était l'auteur de la loi » (art. rédigé le 25 juin, publié dans *Domingo misionero* de juillet 1987).

réduite à des points de détail anodins. Le Montoya rejeta la proposition et les choses en restèrent là.

L'EXASPÉRATION

[Retour à la table des matières](#)

À partir de juillet, la tension ne cesse de monter. L'écho de la polémique suscité par la promulgation de la loi 2435 parvient jusqu'à la Capitale fédérale. Dans le grand [312] quotidien *La Prensa*, l'éditorialiste Daniel Lupa publie coup sur coup, les 12, 13 et 14 juillet, sous le titre général *Racisme et ségrégationnisme dissimulés*, un réquisitoire foudroyant contre la loi et l'idéologie qui a présidé à son élaboration. Le 6 août, il récidive : dans un article intitulé *Gouvernement, législateurs et église*, il rend compte des démêlés survenus entre le gouverneur Barrios Arrechea et l'évêque Giaquinta, en prenant ouvertement parti pour ce dernier. Enfin le grand juriste Germán J. Bidart Campos, de passage à Posadas, dénonce le caractère inconstitutionnel de la « loi de l'aborigène », le droit de légiférer en la matière étant, selon lui, réservé aux instances fédérales et non aux provinces ⁹³. L'ampleur de l'opposition irrite les auteurs de la loi. Dans un fascicule intitulé *Loi de l'aborigène. Réflexions et propositions pour un nouvel indigénisme* et signé par le *Grupo de enlace intercultural*, les anthropologues tentent de réfuter les critiques dirigées contre le texte de la loi et d'en justifier les divers articles. Leur effort ne réussit guère à modifier la configuration de l'opinion publique à cet égard.

Mais, aux yeux du gouvernement et de l'université, l'opinion des Blancs est, après tout, secondaire. C'est celle des Indiens qui importe et c'est sur le terrain qu'il faut livrer bataille. Pour s'attirer la bien-

⁹³ Note communiquée par le juriste à l'Institut Montoya et publiée par cette institution dans un recueil intitulé *Ley del Aborigen* et non diffusé. Sur le moment l'opinion de Bidart Campos se répand de bouche à oreille. L'auteur développera son point de vue plus tard, en publiant, le 28 mars 1988, dans *El Derecho*, revue de l'Université Catholique de Buenos Aires, un article intitulé « La législation sur les aborigènes est du ressort du Congrès fédéral et non des provinces. »

veillance des Indiens réticents, les fonctionnaires de « Promotion communautaire » se répandent en dons et en cadeaux, comme en témoigne ce rapport d'Angela M. de Gularte, directrice du Département de communication à l'Institut Montoya : « Ayant eu vent d'un incident survenu à Yacutinga et rapporté par des témoins oculaires, ce matin (17 juillet 1987) j'ai téléphoné au P. Marx, curé de San Ignacio, pour m'assurer de la véracité des faits (...) Le P. Marx fut surpris de savoir que nous étions déjà au courant du fait que, le 15 juillet, une discussion [313] l'avait effectivement opposé à M. Antonio Ramos (fonctionnaire de "Promotion communautaire"), qui arpentait la région, convoquant les Indiens à une assemblée et leur distribuant des marchandises de manière discriminatoire, c'est-à-dire n'en donnant qu'à ceux qui se déclaraient en faveur de la loi. Le P. Marx m'a dit avoir expliqué à M. Ramos les raisons pour lesquelles lui-même, l'évêque et l'église en général étaient opposés à la loi, et que M. Ramos lui avait répondu : "Notre loi va modifier la loi fédérale et celle-ci affirmera nos principes dans toutes les provinces." Le P. Marx n'attache pas beaucoup d'importance à l'incident, car il est convaincu, m'a dit-il, que "les Indiens collaborent avec nous et que nous continuerons à travailler en dépit de la loi". » ⁹⁴

Le P. Marx avait sans doute raison : la tactique déployée par Antonio Ramos et ses collègues se révèle inopérante. Pour casser l'opposition, il faut la frapper à la tête, c'est-à-dire en somme briser la résistance de Fracrán et de Perutí. Fracrán est inaccessible, car le *Pa'í* est inébranlable. Qui plus est, son fils Luis, muni d'une traduction guaranie de la loi, réalisée au Paraguay et enregistrée sur cassette, n'a cessé de parcourir les *asentamientos* indiens, pour faire entendre aux habitants, dans leur langue maternelle, le texte incriminé et leur en commenter les implications. Perutí est plus fragile, où les indigénistes et les anthropologues ont déjà semé la discorde, par l'entremise de Lorenzo Ramos. S'ils arrivent à convaincre Cansio Benitez, cacique incontesté du village, de se rallier à leur cause, ils auront remporté une victoire éclatante. L'entreprise leur paraît d'autant plus facile à réaliser que Faustino, fils de Don Cansio, leur est totalement acquis. En fait, Faustino n'a jamais cessé de se rendre à Perutí : il s'y infiltre

⁹⁴ Archives *Abórigenes* de l'Institut Montoya.

clandestinement de temps à autre; de jour, il se cache dans la maison de son père; de nuit, il circule de maison en maison, là où sa présence est tolérée, et il y mène sa campagne. Les institutrices l'apprennent par les personnes qu'il a visitées. À Celso Martinez, qui le conjurait de rejoindre la [314] communauté, il a répondu : « Malheureusement, Perutí ne va pas durer, vous serez tous chassés d'ici. » À Susana Nuñez, il a affirmé : « En septembre, vous devez voter pour les Radicaux, car l'évêque a perdu la partie. » C'était le dimanche 2 août.

Le 4 août, Faustino décide de porter à sa communauté un coup décisif en emmenant son père à Puerto Mineral, où doit se tenir une assemblée des représentants indiens ; il suffira de lui faire croire qu'il l'emmène voir son petit-fils. À bord d'une camionnette de « Promotion communautaire », il se dirige vers Perutí. À l'entrée du village, il se heurte à ses frères - Lucio, Máximo, Felipe -, à ses neveux Rafaël et Francisco, et à Mártires Villalba qui se trouvent tous là en train de construire la maison de la *guardia*, et qui lui interdisent l'accès du village. Il leur avoue qu'il est déjà venu clandestinement quelques jours auparavant et prétend que, à cette occasion, son père lui a exprimé le désir de participer à la réunion de Puerto Mineral. Nul ne le croit. Il demande alors à Francisco s'il peut lui parler en privé. Celui-ci lui répond qu'il n'a rien à lui dire et le somme de ne plus mettre les pieds au village. Furieux, Faustino remonte dans la camionnette qui fait demi-tour et s'en va. Quelques instants plus tard, les hommes voient arriver une camionnette de la gendarmerie. L'officier met pied à terre et demande à voir une des responsables de l'école. Un des jeunes gens va quérir María Rojas, secrétaire administrative de Perutí. Une longue discussion s'engage entre elle et l'officier. Mis au courant des événements et des manœuvres qui n'ont cessé de se succéder depuis le mois de juin, l'officier finit par avouer : « Oui, Madame, je m'en doutais ; tout cela est manipulé d'en haut. Mais moi, je dois préserver mon poste. Tout ce que je peux faire, c'est adopter une attitude neutre. » Il salue et s'en va avec ses hommes restés dans la camionnette.

Le 5 août, le scénario se répète. À 21 heures, Faustino arrive avec Ricardo Jimenez, membre du groupe de Lorenzo Ramos, et l'officier de gendarmerie. Faustino affirme que Don Cansio lui a demandé de venir l'emmener ailleurs, parce qu'il a peur d'être chassé du village ! Ma-

ría intervient [315] de nouveau et l'officier, qui joue le jeu sans y croire, se contente de ses explications et s'en va, accompagné des deux indiens. Mais Faustino ne tarde pas à revenir au village en catimini. Le 6 août, à la tombée de la nuit, il se trouve dans la maison de son père, avec sa femme et son enfant. Felipe l'apprend et se rend aussitôt chez Don Cansio ; il interpelle son frère : « Faustino, que fais-tu ici ? On t'a interdit de venir au village. Sors immédiatement et va-t-en. » Le père et la mère des deux hommes essaient d'intervenir, mais en vain. Le ton monte, une empoignade s'ensuit et Felipe écrase le visage de son frère d'un vigoureux coup de poing. Les cris ont ameuté les voisins qui viennent séparer les deux frères.

Le 7 août, Faustino qui, entre-temps, avait quitté Perutí, y retourne accompagné d'un gendarme, d'Ezequiel et de plusieurs autres Guaranís étrangers au village. Le gendarme demande à tout ce monde de l'attendre dans la camionnette à la *guardia* et se dirige tout seul vers la maison de Don Cansio, en quête d'information : il veut savoir si, comme le prétend Faustino, son frère l'a menacé de mort et si, par ailleurs, leur père veut vraiment abandonner le village. Mais la camionnette ne tarde pas à le suivre. Faustino demande au gendarme de le protéger contre son frère et exprime le désir de parler seul à seul avec son père. Père et fils s'assoient près du feu et invitent Ezequiel à se joindre à eux. Celui-ci exhorte Don Cansio à sortir de Perutí : « Ici, personne ne fait cas de vous, les autres sauront vous valoriser. » Don Cansio l'écoute en silence, mais lorsque son fils commence à parler, il se lève, dit qu'il ne veut plus rien entendre et va se réfugier dans le salon communautaire. Entre-temps, les principaux représentants du village se sont groupés autour de la maison de Don Cansio, pour obliger Faustino à s'en aller. Fidèle à une coutume guaranée, la femme de Don Cansio se livre alors à une scène d'hystérie simulée, destinée à mettre fin au drame : elle crie, s'arrache les cheveux, se griffe le visage, demande au gendarme d'arrêter Felipe et de le garder trois jours en prison. Oubliant le but de sa mission, le gendarme s'emploie à la calmer puis, la paix revenue, décide de s'en aller. Au moment de le suivre, Faustino, hors de lui, [316] balaie le paysage d'une main nerveuse et s'écrie à pleine voix : « Tout cela sera rasé, tout cela finira en ruines comme au temps des Jésuites. » Présentes à l'écart de l'attroupement, les institutrices se regardent médusées : « Et quand donc Faustino a-t-il ap-

pris l'histoire des Réductions ? » dit l'une d'elles. - « N'oublie pas, ironise une autre, que les anthropologues sont de fins professeurs ! »

La tentative de Faustino a échoué et, avec elle, le stratagème des auteurs et des partisans de la loi. Mais Perutí en sort plus perturbé que jamais. La vice-recteur de l'Institut Montoya en est profondément bouleversée, car en fin de compte Perutí est son oeuvre, l'oeuvre qu'elle a patiemment édifiée en collaboration étroite avec les Indiens. Qui plus est, elle se sent atteinte dans sa personne, car cet incident s'ajoute à tant d'autres dont elle a été, directement ou indirectement, la cible ; l'hostilité farouche que divers secteurs de la société n'ont cessé de lui manifester a fini par la meurtrir. Le 2 septembre 1987, dans la voiture qui nous conduit d'Apóstoles à Posadas, elle me dit : « Je n'arrive pas à surmonter cette paralysie mentale dont je t'ai parlé hier soir. Je sais qu'il faut réagir, mais je n'y parviens pas. Par exemple, je me propose d'aller à Fracrán ou à Perutí, mais une force d'inertie inexplicable m'en empêche. J'arrive à l'Institut et aussitôt un sentiment d'oppression me saisit à la gorge ; je n'ai qu'une envie : partir, fuir, tout laisser tomber. On m'a trop longtemps combattue : les curés, les nonnes, les politiciens, certains collègues ! Je me sens *aplatie, piétinée*. » La veille, au cours de l'après-midi, elle m'avait dit : « C'est curieux que le *Pa'í*

ne soit pas venu me voir, comme il le fait d'habitude dans ces cas-là. M'aurait-il abandonnée lui aussi ? » Dès notre arrivée à l'Institut, on vient avertir Marisa que le *Pa'í* est là, qui l'attend depuis un bon moment. Elle me regarde en souriant et me dit : « Tu vois ? Je l'ai calomnié ! »

Quelques instants plus tard, la porte du bureau s'ouvre pour laisser entrer le *Pa'í*, son fils Luis, Angela, Rufino et leur fils Pablito, l'agronome Rubén et deux institutrices, Zulma et Beatriz. Sans préambule, Zulma s'adresse à [317] Marisa : « Nous vous avons annoncé notre visite pour le 11 septembre, mais hier dans l'après-midi, le *Pa'í* nous a dit : "Nous n'irons pas le 11, mais demain matin ; Marisa m'attend." Rubén et les institutrices quittent l'Institut pour aller à la banque percevoir le montant de leurs chèques. Le *Pa'í* demande à Marisa : « Pouvons-nous rester seuls, sans être dérangés ? » Angela et Rufino sortent avec l'enfant, je les suis à mon tour. Seul demeure Luis qui,

comme d'habitude, fait office de traducteur. Marisa ferme la porte à clé. Elle m'apprendra par la suite ce qui s'est passé à huis clos. Le *Pa'í* s'est levé, lui a serré les deux bras et lui a affirmé : « Il y a des gens de Posadas qui te veulent du mal ; ils ne veulent pas te tuer physiquement, mais *t'aplatir, te piétiner*, jusqu'à ce que tu démissionnes de partout et que tu sois remplacée à l'Institut et dans nos deux villages. Ces gens sont allés voir des *Guaranís* -je ne sais pas lesquels - dans un endroit où il y a un *opuy* - je ne sais pas lequel. Ce que je sais, c'est qu'ils ont demandé à ces *Guaranís* de te jeter un *payé*, de te faire du mal. Je l'ai senti et, maintenant que je le sais, je vais bloquer leurs maléfices. Ils ne pourront rien contre toi. » Puis le *Pa'í* lui a imposé les mains, en récitant une prière, et il lui a dit : « Maintenant, tu peux être tranquille. »

Au cours de l'après-midi, le *Pa'í* et les siens se promènent dans les rues de Posadas, encombrées de calicots au nom des divers candidats au poste de gouverneur. À quatre jours du scrutin, l'effervescence est à son comble : des voitures munies de hauts-parleurs circulent à travers la ville, diffusant des slogans publicitaires en faveur de tel ou tel candidat ; dans les cafés et sur les trottoirs, les hommes discutent avec force gestes et pronostiquent l'issue du scrutin. Le soir, le *Pa'í* et ses gens rentrent à l'Institut pour dîner en compagnie de Marisa. À table sont également présent l'agronome Rubén et les deux institutrices, Zulma et Beatriz. Au cours du repas, on parle de tout, sauf de politique. Et cependant, au dessert, le *Pa'í* se lève et commence à parler en guaraní. Marisa cherche à savoir de quoi il parle. Rubén lui répond : « Il parle des élections. Il dit que les Radicaux sont divisés entre eux et qu'ils n'auront pas de chance. » Rubén tire de sa [318] poche les tracts des divers partis et les range sur la table devant le *Pa'í*. Celui-ci continue à parler, puis, tout à coup, il plaque sa main sur le tract justicialiste, qui porte la photographie de Julio Humada et, à la surprise de tous, il dit : « C'est lui qui sera le nouveau gouverneur. » Or Humada avait perdu les élections précédentes et semblait avoir peu de chance de gagner les prochaines. Mais, avant que quiconque ne s'avise de lui poser des questions, le *Pa'í* se rasseoit et se remet à manger, sans aucun commentaire. Le lendemain il prend congé de Marisa en lui recommandant de ne pas s'inquiéter et en lui affirmant que tout va se résoudre, car les auteurs de la loi n'ont aucune chance de gagner.

Le 6 septembre 1987, Julio Cesar Humada, président du parti justicialiste, est élu gouverneur de Misiones. Mais, conformément à la Constitution, il n'entrera en fonction qu'en décembre. Il reste donc trois mois de transition, que le gouverneur sortant met à profit pour faire voter et promulguer le décret d'application (*reglamentación*) de la loi 2435. Pour donner au décret une chance d'être accepté par le gouvernement justicialiste, les auteurs du texte mettent une sourdine aux deux dispositions les plus critiquées de la loi. D'abord, en ce qui concerne l'Autorité d'application, il n'est plus question de « l'équipe de coordination et de conseil technico-professionnel », destinée à supplanter le *División Aborígenes* de la Direction de « Promotion communautaire » du ministère du Bien-être social; celle-ci est rétablie dans ses fonctions et mention est faite des ministères avec lesquels elle est censée coopérer (art. 9). Ensuite, la personnalité juridique n'est plus le privilège exclusif du « peuple guaraní » comme tel et de son « Conseil des représentants indigènes » ; elle peut être octroyée à toute communauté guaraníe qui la demande à condition néanmoins que le peuple guaraní juge cette demande opportune (art. 8). Texte qui se veut conciliant, en somme, mais qui ne donne le change à personne, car d'une part un décret d'application ne peut être en contradiction avec la loi qu'il réglemente, d'autre part ce subterfuge ne modifie guère l'esprit de la loi. Aussi le gouverneur Humada s'empresse-t-il de geler le décret, en attendant [319] de proposer à la Chambre, le 21 juillet 1988, un nouveau projet de loi.

Dans la lettre d'accompagnement, adressée à la Chambre, le gouverneur explicite les principes qui ont présidé à l'élaboration du projet de loi : « Le 11 décembre dernier, nous nous étions engagés, devant cette honorable Chambre des représentants, à proposer la révision de la législation en vigueur, en partant du respect absolu des particularités culturelles de la communauté guaraníe, afin de les harmoniser avec la réalité juridique et culturelle argentine. Nous avons affirmé, à cet égard, que nos compatriotes guaranis ne devaient pas être considérés comme un objet d'étude sociale à conserver dans une éprouvette de laboratoire, mais au contraire comme des citoyens argentins dignes du respect et de la reconnaissance de la société. Cette reconnaissance implique, en premier lieu, qu'on doit les considérer comme des personnes libres de toute tutelle juridique institutionnelle imposée par

l'État. Elle signifie, en second lieu, qu'on doit ouvrir la voie à une sérieuse et authentique politique de promotion intégrale des communautés guaraníes qui habitent notre province, afin que puisse se réaliser le principe social de l'égalité réelle des chances (...) La proposition du Pouvoir exécutif est simple : ajuster la législation aborigène provinciale aux normes fondamentales prévues par la loi nationale 23302 (...) ; élaborer des plans d'action que l'État puisse effectivement réaliser en faveur des communautés guaraníes (en particulier en matière de santé, de logement, d'éducation et d'adjudication des terres) ; éviter, par respect pour les bénéficiaires de la loi, toute implication idéologique, anthropologique ou philosophique improprie à une loi. »

Pour souligner la différence fondamentale entre le nouveau projet de loi présenté à la Chambre et la loi 2435 promulguée par le précédent gouverneur, le sous-secrétaire d'État Jorge Galeano met en parallèle les caractéristiques respectives de l'un et l'autre textes :

[320]

Loi 2435	Projet du Pouvoir Exécutif
<ul style="list-style-type: none"> - Elle crée institutionnellement un « peuple guaraní », sous la forme d'une entité publique, dotée d'éléments propres à un État: territoire, population, pouvoir. En bref un « état » dans l'État. 	<ul style="list-style-type: none"> - Il se limite à établir des normes d'action administrative pour l'application de la loi nationale 23302. Il existe un seul peuple : le peuple argentin. Les Guaranís en font partie, à égalité de droits et d'obligations.
<ul style="list-style-type: none"> - Elle crée pour le « peuple guaraní » une structure de pouvoir politique impératif sans tenir compte ni de la volonté des Guaranís eux-mêmes, ni de leur histoire particulière. 	<ul style="list-style-type: none"> - Il respecte la forme associative naturelle des Guaranís : les communautés.
<ul style="list-style-type: none"> - Elle crée un système complexe de pouvoir politique et juridique, habilité à la représentation collective. 	<ul style="list-style-type: none"> - Il crée une Direction Provinciale des Affaires Guaranís, pour l'application concrète d'actions administratives en faveur des communautés guaraníes et de leurs membres.

Loi 2435**Projet du Pouvoir Exécutif**

- Les Guaranís ne *peuvent*, conformément à l'ordre juridique provincial et national, *exiger des droits* non reconnus par le « peuple guaraní » à ses membres.
- Elle crée une sorte de droit des gens, en appliquant aux relations et aux conflits entre Guaranís et non-indigènes le droit coutumier guaraní.
- Elle ne tient pas compte de la valeur de l'action privée en faveur des Guaranís.
- Conceptuellement, c'est une loi ségrégationniste.
- Les Guaranís jouissent de la plénitude des droits que l'ordre juridique provincial et national otorgue à tous les habitants de la république.
- La loi ne fait pas de distinction et sa réglementation n'en fera pas non plus entre Guaranís et Argentins.
- Il en tient compte et l'encourage.
- C'est une loi intégrative.

[321]

- C'est une loi inconstitutionnelle, aussi bien par son contenu que parce qu'elle ne respecte pas la répartition des compétences constitutionnelles, qui attribue au Congrès de la Nation tout ce qui est relatif au traitement du thème aborigène, ainsi que la législation sur les capacités des personnes.
- Il s'ajuste à la Constitution nationale comme à la loi 23302 promulguée en conséquence.

Déposé à la Chambre en juillet 1988, le projet de loi demeure longtemps bloqué par les députés de la majorité radicale. En novembre, le gouverneur déclare publiquement que son gouvernement, opposé à la loi 2435, a présenté à l'Assemblée un nouveau projet de loi « qui dort depuis plusieurs mois à la Chambre », parce que les députés radicaux « refusent le débat public et ouvert. » « Je suis très frappé, ajoute-t-il, par le fait que la session ordinaire de la Chambre a été prolongée jusqu'au 31 mars et que les députés radicaux n'ont pas inscrit à leur programme le traitement, durant cette période, du projet de loi présenté par mon gouvernement » (*El Territorio*, 27/11/1988). C'est que les Radicaux n'ont pas désarmé. Leur attentisme donne à leurs parti-

sans le temps de mobiliser à nouveau une partie des Guaranís. Suite à la promulgation du décret d'application de la loi 2435, Lorenzo Ramos est devenu président de « l'Association des communautés du Peuple guaraní » ; à lui donc de traduire l'attentisme des députés par des manifestations de rue, susceptibles d'impressionner le public et d'infléchir la politique du gouvernement. Le temps presse, car des élections législatives partielles auront lieu en septembre 1989, qui risquent fort de renverser la majorité radicale, avec laquelle le gouvernement justicialiste cohabite tant bien que mal et, par voie de conséquence, de conduire à l'abrogation de la loi 2435 par le vote du nouveau projet de loi.

Deux manifestations se succèdent en 1989, sous la forme d'un *sit-in* sur la Place 9 de Julio, face à l'édifice du [322] gouvernement (*la casa de gobierno*). La première, qui groupe des représentants de 14 *asentamientos* sur 40, dure sept jours, du 8 au 14 mars. Conduite par Lorenzo Ramos, elle réclame l'application intégrale de la loi 2435, en particulier des articles qui ont trait « à l'adjudication des terres sous forme de propriété collective au nom du peuple guaraní. » Porte-parole du Pouvoir exécutif, Jorge Galeano répond que « le gouvernement est disposé à appliquer la loi en tout ce qui concerne la santé, l'éducation, le logement et l'adjudication des terres, à appuyer la production dans les divers *asentamientos* et à respecter la culture et les croyances des Guaranís » (*El Territorio*, 10 mars 1988). Mais il ajoute, à l'adresse du président de l'Association, que « le gouvernement n'acceptera jamais qu'une seule personne détienne le pouvoir absolu et décide du sort des groupes et des tribus » (*Ibid.* 13 mars). D'autre part, il dénonce la présence, parmi les manifestants, du « pseudo-Mocoví » Ariel Araujo, qu'il traite d'« activiste et d'idéologue », qui n'est là que pour manipuler les manifestants. Est-ce lui qui les a poussés à déclarer ouvertement « qu'ils ne sont pas argentins ? » Mais est-ce Araujo qui, en ultime instance, tire les ficelles ? Le fait est qu'« on l'a vu, à l'intérieur de la Province, en compagnie d'éléments appartenant au parti de l'opposition » (*El Paraná*, 14 mars). Le Secrétaire général du gouvernement, Alejandro Pajón, va plus loin et accuse directement l'opposition radicale d'être le véritable artisan de cette mobilisation (*El Paraná*, 14 mars). Toujours est-il que le septième jour, les manifestants décident de lever le *sit-in* et d'accepter la proposition du gouvernement, qui

consiste à « poursuivre les démarches nécessaires afin de garantir l'octroi des terres à l'Association des communautés du peuple guaraní, tout en sauvegardant le droit des communautés aborigènes » et à octroyer un subside pour la tenue de l'Assemblée prévue par ladite Association.- Mais aussi « le gouvernement a informé les Guaranís que, par rapport à la loi 2435, il soutient une politique déterminée, manifestée publiquement - en considérant cette loi comme inconstitutionnelle - et qu'il n'est nullement question [323] d'appliquer des dispositions juridiques impliquant l'existence d'une nation au sein de la Nation » (*El Paraná*, 15 mars 1989).

En mai, coup de théâtre : le 9 du mois, la presse annonce qu'une assemblée de communautés aborigènes, réunie à Chapà, a élu Bonifacio Duarte président de l'Association des communautés du peuple guaraní et a renouvelé partiellement les membres du Conseil des représentants. Le nouveau président a déclaré que désormais personne ne peut entreprendre des démarches au nom du peuple guaraní s'il n'est pas désigné à cet effet par ledit Conseil, « la mesure incluant Ariel Araujo, qui ne jouit d'aucune représentativité (*El Territorio, El Paraná*, 9 mai). Les anciens représentants et leur président réagissent aussitôt : dans un communiqué publié le 12 mai, Lorenzo Ramos et ses compagnons expriment leur indignation : « Avec surprise, nous voyons les journaux annoncer l'élection de nouvelles autorités du peuple guaraní avec, à leur tête, Bonifacio Duarte. Face à cette situation, les autorités du peuple guaraní croient nécessaire d'éclairer l'opinion publique et d'exprimer leur profond regret de voir que ces dirigeants guaraní se sont laissé manipuler par Mesdames Carmen Buquetti et Maria Teresa Kuperman foutes deux liées à la défunte Association *missionera* et mues par des intérêts étrangers au peuple guaraní » (*El Paraná*, 12 mai). Il est difficile de savoir pourquoi et de quoi Lorenzo accuse Maria Teresa Kuperman, qui lui était naguère favorable. Du moins ne rend-il pas le gouvernement et ses partisans responsables de l'affaire! De toute façon, l'événement était inévitable : il ne faisait que donner forme à la division de fait provoquée par la loi 2435 au sein de la communauté guaraníe.

Mais Lorenzo n'est pas homme à se contenter de déclarations. Le 21 juin, on apprend par la presse que, la veille, « le juge pénal de la ville

d'Oberá a ordonné l'arrestation de Lorenzo Ramos, chef du village Marangatú, après qu'un groupe d'indigènes, exécutant ses ordres, eut attaqué un *asentamiento* aborigène situé dans les parages de Cuña Pirú (...) Le fait fut dénoncé (...) par Bonifacio Duarte, actuel [324] président de la Communauté aborigène de Misiones, résidant à Tamanduá (...) Aux termes de la dénonciation, quelque 25 indigènes envoyés par Ramos, armés de gourdins et autres instruments contondants, sont arrivés à l'école qui fonctionne à Cuña Pirú I (...), ont battu plusieurs habitants du village, saccagé l'école du lieu, et emporté un certain nombre de couvertures et de matelas. L'agression terminée, les attaquants ont arrêté Duarte et cinq autres aborigènes et les ont transféré à Marangatú, à bord d'un camion. Quelques heures plus tard, la police, alertée par des membres d'une communauté religieuse des environs, est arrivée à Marangatú où elle a trouvé Duarte et ses compagnons d'infortune emprisonnés dans une des cabanes du village » (*El Territorio*, 21 juin 1989).

La deuxième manifestation a lieu après les élections législatives partielles de septembre, qui ont renversé la majorité parlementaire en faveur du parti justicialiste. Cette fois le *sit-in* sur la Place *9 de Julio* dure trente-cinq jours, mais les manifestants sont encore moins représentatifs qu'ils ne l'étaient en mars : en tout une centaine de personnes (*El Territorio*, 9/11/89) - hommes, femmes, enfants - représentant le village de Lorenzo Ramos, Marangatú, venu au grand complet pour faire nombre et deux ou trois autres communautés seulement. Leurs revendications n'ont pas varié : ils réclament l'application de la loi 2435, dite «loi de l'aborigène.» Le communiqué signé par Lorenzo Ramos précise : « Le 2 novembre, le Pouvoir exécutif a promulgué la restitution de 12.000 hectares aux aborigènes en divers points de la Province ; or cela n'est pas conforme à la «loi de l'aborigène», dont la réglementation doit prendre en considération la méthodologie de l'adjudication des terres au nom du peuple guaraní, la situation légale des terres, l'intégration de cinq membres du Conseil des représentants indigènes à la Direction générale des Affaires guaraníes et la restructuration de cet organisme » (*Ibid.*, 9/11/89). En langage clair, cette déclaration, dont il est évident qu'elle n'a pas été conçue par le seul Lorenzo Ramos, revient à exiger, d'une part l'attribution des terres au peuple guaraní comme tel et [325] non à chacune des communautés

qui le composent, à charge pour le Conseil des représentants de les redistribuer à sa convenance, d'autre part une restructuration de la Direction générale des Affaires guaraníes qui neutralise le pouvoir de décision de la directrice, en l'occurrence María Rojas de Bonnetti, étroitement liée à l'histoire du développement de Fracrán et de Perutí. Cette deuxième revendication ne tarde d'ailleurs pas à s'explicitier, puisque les manifestants, par la bouche de leur chef, finissent par réclamer ouvertement la démission de María Rojas, déclarée « bras exécuteur de la politique ethnocidaire du gouvernement » (*El Territorio*, 24 et 25/11/89).

Le gouvernement n'a pas davantage modifié sa position : « Je n'accepte pas qu'à Misiones il y ait un ghetto guaraní, un état dans l'État » déclare le gouverneur, « et ce que veut mon gouvernement, c'est l'intégration du peuple guaraní, dans le respect de ses coutumes et de ses traditions, car les Guaranís sont aussi des Argentins » (*Ibid.*, 10/11/89). Pour les Guaranís, rétorque Lorenzo Ramos qui ne craint pas les excès de langage, « le mot intégration est synonyme de génocide et d'ethnocide » (*Ibid.*, 10/11/89). Le gouverneur annonce que « la loi sera probablement abrogée et remplacée par une autre, lorsque le péronisme constituera la majorité à la Chambre des représentants » (*Ibid.*, 13/11/89), c'est-à-dire à partir du 10 décembre, date à laquelle les députés élus en septembre entreront effectivement en fonction. Parmi les manifestants, la fièvre est à son comble. Ils diffusent un tract dans lequel ils demandent au président de la République « d'intercéder auprès du gouverneur Julio Cesar Humada, afin qu'il procède à l'application de la loi 2435 » (*Ibid.*, 15/11/89).

Mais deux événements finissent par avoir raison de leur obstination. D'abord la nouvelle direction de l'Association des communautés du peuple guaraní, présidée par Bonifacio Duarte, déclare son parfait accord avec les décisions du gouverneur et dénonce le comportement du groupe dirigé par « Lorenzo Ramos, qui agit sans le consensus de la majorité des représentants indiens, déviant [326] ainsi des formes traditionnelles d'action de notre peuple » (*El Territorio*, 22/11/89). Ensuite María Rojas prend l'initiative de réunir cette majorité, afin qu'elle exprime publiquement son point de vue : elle parcourt tous les *asentamientos*, rencontre tous les caciques et, au nom du gouverneur,

les invite à se rendre à Posadas. Partout les caciques se déclarent en désaccord avec Lorenzo mais peu désireux de l'affronter, ajoutant néanmoins qu'ils iront à Posadas «parce que c'est María qui le leur demande.» Aucun ne manque au rendez-vous : arrivés dans la capitale, ils sont accueillis par María et logés dans des locaux prêtés par l'armée. Ils sont invités à rencontrer le gouverneur le lendemain. En traversant la place *9 de Julio*, ils tenteront de convaincre Lorenzo de les accompagner et, en tous cas, l'exhorteront à lever le *sit-in*, car ses gens sont là depuis plus d'un mois à quémander argent, nourriture et vêtements auprès des passants, comportement indigne des Guaranis : telle est leur décision. Mais Lorenzo a pris les devants : ayant appris l'arrivée des caciques et leur dessein, il s'est hâté de mettre fin au *sit-in* et s'est retiré de la Place avec ses gens, après avoir déclaré à la presse : « Nous le faisons à la demande du Conseil des Anciens et des Ñande Ru (les religieux) » (*Ibid.*, 3/12/89).

Une quinzaine de jours plus tard, Lorenzo Ramos, plus emphatique que jamais, déclare que l'envoi à la Chambre des Représentants d'un projet de loi destiné à remplacer la loi 2435, dite « loi de l'aborigène » « montre à l'évidence que le gouverneur veut l'annihilation et l'extermination physique du peuple guaraní. » Il voit là « une nouvelle attitude autoritaire du gouverneur Humada, qui démontre son manque de sensibilité. » Il ajoute que « le projet du Pouvoir exécutif provincial, d'allure nettement raciste, conduira en même temps à l'annihilation du peuple guarani et à la mort lente de sa culture » (*Ibid.*, 19/12/89). Ce sont là les dernières déclarations incendiaires de Lorenzo. Après le vote de la nouvelle loi par la Chambre (21/12/89) et sa promulgation par le gouverneur (26/12/89), il changera son fusil d'épaule, entretiendra des relations cordiales avec María Rojas et lui affirmera avoir été trahi par les anthropologues qui ne lui ont [327] pas fourni le soutien promis en participant à ses côtés au *sit-in* de novembre.

LA DIRECTION DES AFFAIRES GUARANIES

[Retour à la table des matières](#)

L'aide à la promotion des Indiens est désormais assurée par la « Direction des Affaires guaranías », créée par le gouvernement justicialiste en novembre 1988. Cet organisme n'est soumis qu'au contrôle du vice-gouverneur et jouit, de ce fait, d'une autonomie beaucoup plus large que l'ancienne « Division aborigène », simple section de la Direction de « Promotion communautaire », elle-même rattachée à la Secrétairerie d'État du ministère du Bien-être social. Dès le départ, le poste de Directeur a été confié à María Rojas de Bonetti, qui s'est aussitôt adjoint, à titre de secrétaire, Célia Marín Dionissi, ancienne directrice de l'école de Perutí, et, à titre d'auxiliaire guarani, Isabelino Paredes, ancien infirmier du même village ; puis elle s'est employée à organiser le service, c'est-à-dire à acquérir le local, l'équipement et le personnel appropriés. Mais ni María, ni Celia n'ont coupé les liens qui le rattachent aux deux villages où elles ont travaillé tant d'années : à la demande de Marisa, la première passe ses fins de semaine à Fracrán et la seconde à Perutí, à la grande satisfaction des habitants en général et des enfants en particulier.

Marisa, elle, a pris ses distances par rapport aux deux villages. Contre médisances et calomnies, elle a tenu bon durant les dix ans prévus par le projet, mais elle n'a pas apprécié l'attitude du nouvel évêque, Mgr. Giaquinta, qui, au cours d'une réunion relative au problème indien, a déclaré qu'il admirait sans doute l'œuvre accomplie à Fracrán et à Perutí mais que, personnellement, il l'aurait conçue autrement, sans pouvoir dire pour autant comment il l'aurait conçue. Marisa a été également heurtée par l'attitude des jeunes Indiens de Perutí qui, non contents de déclarer la guerre à leur communauté, ont propagé des propos calomnieux sur elle-même et sur les institutrices. Elle a donc [328] préféré se retirer de la scène, tout en continuant à assurer l'appui logistique de l'Institut Montoya aux écoles et aux dispensaires des deux villages, à se rendre de temps en temps à Fracrán mais non à Perutí, à recevoir les Indiens qui, de passage à Posadas, viennent

spontanément lui rendre visite, à apporter enfin, le cas échéant, une aide matérielle ponctuelle à l'une ou l'autre communauté. A ses yeux, la Direction des Affaires guaraníes est désormais en mesure de prendre le relais et d'aider toutes les communautés guaraníes qui le souhaitent à se développer à l'exemple de Fracrán et de Perutí

Fracrán et Perutí servent effectivement de modèle aux autres communautés guaraníes. « Les Indiens, me dit María en août 1990, sont parfaitement au courant du projet réalisé dans les deux villages et la plupart d'entre eux souhaitent suivre leur exemple. La preuve en est que ce qu'ils demandent en premier, c'est une école bilingue et un dispensaire. Certains veulent aussi, disent-ils, « de vraies maisons comme à Fracrán et à Perutí. » Mais il faut également leur fournir des produits alimentaires de base - farine, graisse, sucre, sel, riz, pâtes, haricots, yerba... - ainsi que des outils de travail et des semences. Nous faisons ce que nous pouvons, mais le travail est énorme, car il y a trente-huit groupes dispersés à travers la Province. » María déploie une carte illustrant la distribution géographique de ces communautés : « Cette carte, m'avertit-elle, est constamment sujette à modification, car les Guaranís ne cessent pas de se déplacer. Il arrive qu'une communauté se divise en deux : ainsi Tacuapí s'est scindé en Tacuapí I et Tacuapí II, Cuña Pirú également ; comme il arrive que deux ou trois communautés se regroupent en une seule : ainsi, les communautés de Piráí Guazú, Agua Potable et Intercontinental se sont fondues et se sont installés à Pozo Azul. D'autre part, les Indiens aiment à rebaptiser leurs *asentamientos*, au point qu'on finit par s'y perdre, du moins sur une carte : ainsi Cuña Pirú I est devenu Kaguy Poty, Cuña Pirú II : Kaa Kupé, Pasarela : Y Aká Porá, Leoni :

Marangatá et j'en passe. »

[329]

María m'explique enfin la situation sociale et foncière des diverses communautés. 32 communautés ont déjà obtenu la personnalité juridique qui leur permet, d'une part de contracter des prêts auprès de la banque, d'autre part d'acquérir le titre de propriété de la terre. Il reste que l'adjudication des terres pose de multiples problèmes. Le gouvernement a attribué par décret 13.000 hectares aux Guaranís, mais ces terres ne sont pas toujours celles où ceux-ci sont installés.

Des 32 terrains, d'étendue fort inégale, occupés par les Guaranís, 8 ont été donnés par décret aux résidents et les procédures de titularisation sont en cours ; 3 sont en cours d'arpentage, mesure préalable à la titularisation ; 2 font l'objet de démarches en vue d'une donation (dont Perutí) ; 19 sont des propriétés privées, dont la Direction des Affaires guaraníes espère obtenir 1 en donation et acheter 7 autres, les 11 terrains restants n'étant ni à vendre, ni à donner : les Indiens y sont tolérés. A terme, ceux-ci devront se déplacer pour s'établir sur des parcelles relevant du bien-fonds public. Dans certains cas, le gouvernement envisage, semble-t-il, des mesures d'expropriation en faveur des Indiens, mais aucune décision de ce genre n'a encore été prise. Il reste 4 communautés que la Direction des Affaires guaraníes encourage à s'organiser en vue d'obtenir la personnalité juridique, préalable à toute acquisition d'un titre de propriété quelconque, et 2 autres, composées chacune de deux familles et vouées, de ce fait, à se fondre dans des groupes voisins.

La Direction des Affaires Guaraníes ne travaille pas seulement à la promotion des communautés comme telles, mais aussi à celle des individus. Elle a ainsi réussi à officialiser certains emplois, c'est-à-dire à obtenir pour ceux qui les occupent un statut de fonctionnaires salariés. Ce sont évidemment Fracrán et Perutí qui profitent le plus de ces mesures, car elles disposent d'un personnel qualifié que les autres communautés ne possèdent pas encore. Sont ainsi nommés et appointés par le vice-gouverneur : Luis Martinez, en tant que guide et coordinateur des travaux de terrain et Isabelino Paredes, en tant que responsable de l'accueil et de l'orientation des Guaranís à Posadas ; par le ministère de l'Éducation, [330] Cristina Gonzalez et Erika Nuñez, aide-jardinières à l'école de Perutí, et Norma Martinez aide-jardinière à Fracrán ; par le ministère de la Santé, Beatriz et Jorgelina Villalba, infirmières à Perutí, Juan et Teodoro Martinez, infirmiers à Fracrán . Enfin bénéficient d'une pension du gouvernement, en raison de leur âge avancé ou d'un handicap déterminé, une quinzaine de personnes à Perutí et cinq à Fracrán . Sans doute privilégiés, les deux villages ne sont cependant pas les seuls à bénéficier de telles dispositions gouvernementales. À Chapá, Cándido, Castillo est appointé comme infirmier ; à Tamanduá, Angel Benitez comme infirmier, Bonifacio Duarte comme garde-forestier et José Katri Duarte comme auxiliaire-

enseignant ; à Fortin Mbororé, Silvino Moreira comme gardien du parc municipal.

Pour finir, María et Celia me donnent les dernières nouvelles de Fracrán et de Perutí. Après l'échec électoral du parti radical et les tentatives avortées de Lorenzo Ramos pour faire obstacle à l'abrogation de la loi 2435, Faustino Benitez et Ezequiel Nuñez ont demandé leur réintégration à la communauté de Perutí. Sur l'insistance de Don Cansio, l'assemblée les a reçus, moyennant des sanctions qui n'ont guère été appliquées et l'interdiction d'accéder à un quelconque poste de responsabilité, qui a été strictement observée. Les deux jeunes gens ont été suivis par Mario Nuñez et sa famille. À Fracrán, le *Pa'í* a fini par quitter le village pour aller s'installer à Andresito (Kaaguy Porá), dans la région des Chutes de l'Iguazú. Il a néanmoins promis aux siens de diviser son temps entre Fracrán et Andresito, en passant alternativement deux mois dans chaque localité. Ce départ était prévisible, car, conformément à la tradition, après la mort de sa femme, le *Pa'í* devait changer de maison - ce qui fut fait - et, mieux encore, de localité, pour ne pas attirer le mauvais sort sur sa communauté. À sa manière, Luis avait annoncé l'événement à Marisa : « Il faut, lui avait-il dit, que mon père s'en aille, car il est malade, il est malade parce que ma mère lui manque beaucoup. » C'est Marisa elle-même qui me raconte l'interprétation de Catalino, qui [331] voit dans le départ de son grand-père un prélude au voyage mystique vers la Terre sans Mal :

- Mon grand-père est parti, lui dit-il, parce qu'il doit continuer à prier pour disparaître !

- Pour disparaître ?

- Oui, les personnes comme mon grand-père ne meurent pas.

- Comment cela ?

- Elles ne meurent pas, elles disparaissent, tu le sais bien.

L'interprétation de Catalino, est fidèle à la plus ancienne tradition guaraníe : son grand-père passera de cette vie à l'autre mystérieusement, sans connaître l'épreuve de la mort.

Août 1990. María et Celia sont heureuses : elles ont le sentiment que Fracrán et Perutí ont fait tache d'huile et qu'ils sont devenus,

pour l'ensemble des Guaranís, la référence et le modèle. Leur rêve est de voir les Guaranís devenir des citoyens argentins comme les autres, sans pour autant perdre leur identité culturelle. A cet égard, ils ont plus de chance que les autres Indiens du pays, car la population de Misiones, composée de colonies d'immigrants fortement marquées par leurs origines nationales et les patrimoines culturels correspondants, leur donne la possibilité de se constituer, eux aussi, en colonies du même type et de préserver ainsi, plus facilement que les autres communautés indiennes, leur héritage linguistique et culturel.

[332]

Carte 13.**Localisation géographique des communautés guaraníes
dans la province de Misiones.**[Retour à la table des matières](#)

[333]

Retour au Paraná.
Chronique de deux villages guaranís.

Épilogue

Les retournements de l'Évêque

[Retour à la table des matières](#)

Juillet 1991. À peine arrivé à Posadas, j'apprends une nouvelle consternante : l'évêque Kemerer a pris une décision susceptible d'anéantir en peu de temps le travail de dix ans réalisé sous son égide à Perutí. Contrairement à son habitude, il n'a consulté personne : ni les Indiens, directement concernés par sa décision, ni la vice-recteur de l'Institut, cheville ouvrière de l'œuvre accomplie dans les deux villages. Il a confié la direction de Perutí à un prêtre séculier qu'il a installé sur place, avec pour mission de procéder à l'évangélisation des Indiens et de surveiller leurs activités. Il a prononcé des paroles qu'on n'avait jamais entendues dans sa bouche : « Nous avons perdu trop de temps », « les Indiens n'aiment pas être gouvernés par des femmes », « Il faut arracher les Indiens à leur indolence », etc. À mon arrivée, il m'a accueilli avec les marques habituelles de l'amitié, mais, contrairement aux années précédentes, il ne m'a pas interrogé sur l'état de mes travaux et il a soigneusement évité de me parler des Guaranís. À l'Institut, il communique à peine avec la vice-recteur exécutive, qui le

met au courant de ses décisions sans recevoir aucun commentaire en retour.

Bouleversé, j'essaie de comprendre. Que s'est-il donc passé pour que, à 83 ans, l'évêque s'acharne, consciemment [334] ou inconsciemment, à détruire ce qu'il a construit au prix de tant d'efforts ? Je n'ai pas d'autre point de départ que les réflexions qu'il a égrenées ici et là. « Nous avons perdu trop de temps ! » Pour l'évangélisation ? Sans doute. Mais ne m'avait-il pas affirmé qu'il l'envisagerait seulement lorsque les Indiens seraient assez mûrs pour demander eux-mêmes, s'ils le désirent vraiment, d'être instruits dans la religion chrétienne ? En précipitant les choses, ne donnait-il pas aux Indiens le sentiment qu'il exigeait enfin d'eux la contrepartie de l'aide qu'il leur avait apportée durant dix ans ? Ne leur donnait-il pas à penser qu'on leur avait menti en parlant d'aide désintéressée ? Pourquoi donc avait-il agi de la sorte ? Il est vrai que deux ou trois chefs de famille, créoles et catholiques mariés avec des femmes guaranías, lui avaient demandé de faire construire une chapelle au village et de leur envoyer un prêtre les dimanches. Mais il avait répondu à leur appel en allant lui-même, les fins de semaine, célébrer la messe dans la maison des institutrices. Peut-être a-t-il été affolé par l'intrusion récente de prêcheurs mormons, prompts à monnayer les conversions à coups d'arguments sonnants et trébuchants. Mais ceux-ci n'avaient eu de crédit qu'auprès de quelques éléments créoles et ils avaient été éconduits par l'ensemble de la communauté. Peut-être enfin a-t-il simplement obéi à une injonction précise de son successeur qui, déjà en 1987, avait déclaré : « La dette de l'église envers les Guaranís demeure grande. L'église n'a pas encore désigné un missionnaire qui leur consacre sa vie, à l'exemple de ce que firent les fondateurs de notre province : Saint Roque Gonzalez, le P. Antonio Ruiz de Montoya et bien d'autres » (*Domingo misionero*, juillet 1987).

« Les Indiens n'aiment pas être gouvernés par des femmes ! » Mais quelles femmes avaient-elles jamais cherché à le faire ? Les institutrices ? Elles n'avaient fait qu'exercer leur métier d'éducatrices et d'animatrices. La vice-recteur de l'Institut ? Elle avait, dès la première minute, scrupuleusement travaillé à susciter chez les Indiens le sentiment de responsabilité et à les orienter vers l'autogestion. En

vérité [335] c'est le principe même de l'autogestion qui est brusquement mis en question par l'évêque et battu en brèche par le prêtre qu'il a délégué à Perutí. Celui-ci ne cesse d'affirmer qu'il est l'unique autorité au village et qu'il est mandaté à cette fin par deux évêques. Pour éviter toute contestation, il a demandé et obtenu la mise à pied de toutes les institutrices, ainsi que l'interdiction à Celia de passer les fins de semaine au village. Il les a remplacées par un couple d'instituteurs argentins qui ignorent tout de la langue et de la culture guaranies - « au fond, il n'aime pas les Indiens, il les méprise », me disent María et Celia. Il a sommé le professeur de chant, le médecin et le dentiste de s'en tenir strictement à leur tâche et de n'entretenir aucun autre type de rapport avec les Indiens - « il cherche à nous faire démissionner », me dit le médecin. Il n'accepte d'autres visiteurs que ceux qui sont munis d'une lettre d'introduction d'un des évêques et il ne manque pas de leur signifier sa méfiance - « il n'a pas cessé de me talonner et de m'épier », affirme une jeune sociologue d'Eldorado, venue voir ce qu'était devenu le village visité quelques années auparavant. Enfin lui-même ne va jamais dans les familles et ne dialogue pas avec les Indiens, il les surveille - « il nous espionne », disent les Indiens.

« Il faut arracher les Indiens à leur nonchalance ! » L'évêque vieillissant aurait-il été finalement ébranlé par les sarcasmes de certains colons qui lui reprochaient de considérer les Indiens comme des citoyens semblables aux autres et lui répétaient qu'il fallait les conduire à la schlague ? Le comportement de son délégué porterait à le croire. Celui-ci refuse toute aide extérieure, y compris celle de la Direction des Affaires guaranies : « Je ne partagerai même pas une brioche avec les Indiens ; pour gagner leur vie, ils doivent travailler dur. » Mais il leur en ôte les moyens ; il les a privés de l'usage de la camionnette : « Les indiens n'ont pas besoin de se promener en voiture ! » Il leur a confisqué un des deux tracteurs : « Les autres Indiens n'ont pas de tracteurs, qu'ils fassent comme eux. » Par ailleurs, il a essayé la schlague : il s'est permis de battre un enfant, soulevant contre lui la [336] colère de tous les parents d'élèves, décidés à boycotter l'école si de tels comportements se répétaient. Le médecin, le dentiste, le chauffeur de l'évêque et tous ceux qui ont eu la possibilité d'entrer à Perutí sont unanimes : « La situation est catastrophique. » Quand ils

osent aborder le sujet avec l'évêque, celui-ci répond laconiquement : « Je parlerai au Père, je lui demanderai d'être plus souple. » Mais il ne va jamais jusqu'à mettre en question la personnalité de son « missionnaire » et ses principes d'action.

M'informer de ce qui se passe à Perutí ne me renseigne pas sur les motifs qui ont conduit l'évêque Kemerer à un changement d'attitude aussi radical. Je me surprends à échafauder des hypothèses explicatives qui tournent toutes autour des effets de l'âge : des relents de culpabilité qu'il ravive, des tendances cachées qu'il dévoile, des nostalgies diverses qu'il suscite. Mais j'arrête le processus et m'interdis d'aller plus avant, car ce genre de spéculations nuit à l'image de marque de l'évêque, que je veux garder intacte, comme je veux garder intacte mon admiration pour l'homme qu'il a été et l'œuvre qu'il a édiflée. D'autre part j'acquies peu à peu la conviction que le drame actuel de Perutí n'est qu'un accident de parcours, dont la portée n'est pas entièrement négative : María et Celia ont sans doute raison de le considérer comme une épreuve qui pousse les Indiens à prendre la mesure de leurs responsabilités. Ceux-ci ont parfaitement perçu le caractère aberrant de la situation qui leur a été imposée ; aussi opposent-ils au délégué de l'évêque une résistance passive qui, à terme, ne peut que le désarçonner : « Nous l'évitons, nous l'ignorons, nous faisons comme s'il n'était pas là », a dit Julio Nagel à María. Ils ont clairement deviné la désapprobation muette dont la décision de l'évêque est l'objet de la part de Marisa et de son équipe : « Vous êtes sorties par la grande porte », a dit Mártires Villalba à Celia. Si, pour le moment, les Indiens se contentent d'une résistance passive, c'est parce qu'ils ne sont pas encore propriétaires de leur village et de leur terre. Tout pourra changer le jour où ils le seront.

[337]

Marisa partage l'opinion de María et de Celia, mais elle ajoute : « Pour moi, il suffit que Fracrán et Perutí aient produit des hommes comme Isabelino Paredes, Mártires Villalba, Teodoro Martinez, Catalino Martinez, et quelques autres, pour que je les considère comme le lieu d'une acculturation réussie. Prenons le cas d'Isabelino. Il est certainement un des Mbyás les plus purs et les plus pénétrés des traditions guaraníes. Qu'a-t-il perçu dans l'expérience vécue dans les deux

villages ? La possibilité de devenir un citoyen argentin à part entière tout en enrichissant son identité d'origine. Il travaille avec María et Celia à la Direction des Affaires guaraníes, où il est chargé de l'accueil de ses frères de race : il les oriente et les guide pour toute démarche à effectuer auprès des administrations publiques, leur assure logement et repas durant leur séjour à Posadas, reçoit et enregistre les demandes de leurs communautés. Parallèlement à son travail, il suit, depuis trois ans, les cours accélérés de préparation au baccalauréat réservés aux adultes, qu'il terminera cette année. A un moment donné, il avait caressé le projet d'entrer à la Faculté de médecine ; à présent il se rend compte que les études y sont très longues et incompatibles avec l'exercice de son emploi, dont il a absolument besoin pour faire vivre sa femme, ses cinq enfants et les trois enfants de sa femme, issus d'unions antérieures. Il s'est donc décidé, une fois le baccalauréat obtenu, à compléter et approfondir ses études d'infirmier. Isabelino a fait sanctionner sa situation conjugale par un mariage civil en bonne et due forme, « afin d'être un citoyen comme les autres. » En même temps, il veille à familiariser ses enfants avec les deux mondes, celui des Blancs et celui des Guaranís : entre l'école et la maison, ils acquièrent la connaissance et la pratique des deux langues ; entre la ville et la forêt ils s'accoutument aux deux modes de vie.

20 novembre 1991. Le gouverneur sortant, Julio Cesar Humada, a remis au trésorier de l'Association des Planteurs [338] *Oñondivepá*, Alejandro Villalba, le titre de propriété de la terre de Perutí. Le chef spirituel du village, Cansio Benitez, a exprimé sa joie et sa tranquillité de voir résolu un problème qui inquiétait sa communauté (*El Territorio*, 21/11/1991).

28 novembre 1991. Le gouverneur élu, Ramón Puerta, a présenté officiellement son gouvernement. María Luisa Micolis est nommée ministre de l'Éducation et de la Culture, Jorge Krauseman ministre de l'Agriculture.

21 juin 1992. La ministre de l'Éducation et de la Culture, María Luisa Micolis, reçoit les caciques des quarante-deux *asentamientos* guaranís ⁹⁵, qu'elle a invités à venir exposer les besoins scolaires et éducatifs de leurs communautés respectives. Elle commence par les assurer de l'appui du gouverneur Ramón Puerta et leur fait savoir qu'il a enjoint à chaque ministre de pourvoir à leurs nécessités dans le domaine qui relève de sa compétence. Au cours de la réunion, le ministre d'État et le ministre de la Santé viennent confirmer le message de la ministre de l'Éducation, tandis que le secrétaire du gouverneur remet aux caciques une copie du décret d'application de la nouvelle « loi de l'Indien », rendu public deux jours auparavant (19 juin) en les priant, une fois qu'ils en auront pris connaissance, de lui faire parvenir leurs éventuelles remarques. La ministre Micolis s'informe des *desiderata* des diverses communautés en ce qui concerne l'instruction et l'éducation de leurs enfants : les parents veulent-ils que leurs enfants reçoivent une formation scolaire comme les autres enfants de la Province ? Si oui, préfèrent-ils les envoyer à l'école publique la plus proche de leur *asentamiento* ou les faire bénéficier d'une école bilingue sur place ? Dans ce dernier cas, quel profil, selon eux, doivent avoir les instituteurs ou institutrices ? Enfin souhaitent-ils la formation de futurs enseignants guaranís susceptibles d'assurer la relève ? La ministre affirme être disposée à créer des écoles bilingues dans les communautés qui le désirent et à les doter du personnel adéquat. Suit une rencontre avec les [339] instituteurs des écoles bilingues existantes, au cours de laquelle la ministre insiste sur la nécessité d'impliquer les parents dans le processus éducatif et de préparer de futurs enseignants guaranís (Résumé du procès-verbal de la réunion).

⁹⁵ Le nombre des *asentamientos* est passé de 38 en 1990 à 42 en 1992.

[341]

Retour au Paraná.
Chronique de deux villages guaranís.

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

« Quand le dernier homme rouge aura péri, et que le souvenir de ma tribu sera devenu un mythe chez les hommes blancs, les rivages seront couverts des morts invisibles de ma tribu ; et quand les enfants de vos enfants se croiront seuls dans leurs champs, leurs boutiques ou le silence d'un bois sans chemin, ils ne seront pas seuls... La nuit, quand les rues de vos villes seront silencieuses et que vous les croirez désertes, ils se presseront avec la foule des revenants qui les habitaient autrefois et continuent à aimer ce beau pays. L'homme blanc ne sera jamais seul. Puisse-t-il être juste et traiter mon peuple avec égards, car les morts ne sont pas impuissants ! » ⁹⁶

Paroles pathétiques, adressées par le cacique Seattle, chef de la tribu Dwamish, au gouverneur Isaac Stevens, lors de la signature du traité de Fort Elliott (1885), par lequel l'Indien renonçait à sa terre et se résignait, avec son peuple, à la vie confinée des réserves. Paroles

⁹⁶ *Pieds nus sur la Terre sacrée*, Textes rassemblés par T.C. McLuhan, Paris, Denoël 1974, p.36.

symboliques, prononcées dans une conjoncture sans doute particulière mais si souvent répétée sur tout le continent américain, qu'elles expriment le sentiment de tout chef indien, à quelque tribu qu'il appartienne. Paroles prophétiques enfin, car, sans attendre que périclisse le dernier homme rouge, la tragédie des Amérindiens [342] a vite fait d'acquiescer, dans la conscience collective des Blancs, une dimension mythique chargée de ce sentiment de culpabilité que le chef Seattle entendait susciter chez son interlocuteur.

Né du sentiment de culpabilité, le mythe est aussi ce qui en libère et c'est l'Indien lui-même qui opère le rachat. Dans la littérature du Nord ⁹⁷, comme dans celle du Sud ⁹⁸, c'est lui qui découvre au Blanc les racines de sa nouvelle identité car, quelle qu'en soit la trame, le récit mythique est toujours celui de la rencontre entre les deux « races » et de la naissance, à leur contact, de l'homme américain. Il reste que le mythe n'est libérateur que s'il informe la réalité. C'est ce que donne à comprendre le chef Dwamish lorsqu'il exhorte l'homme blanc à suivre la voix de sa conscience : « Puisse-t-il être juste et traiter mon peuple avec égards ! » Le discours est riche en sous-entendus : être juste avec les survivants du peuple indien, c'est retrouver en eux les valeurs saccagées par la conquête et exaltées par le mythe, c'est reconnaître en eux les représentants légitimes de l'Indien magnifié et les traiter en conséquence.

Or la rupture entre le mythe et la réalité est dès l'origine consommée. Loin de vivifier la réalité, le mythe la discrédite. Quant à la culpabilité du Blanc, il ne l'exorcise que dans l'imaginaire. En effet, l'Indien historique, chanté par la littérature et l'art comme le cofondateur de la nation, demeure à cent lieues de l'Indien « résiduel », abandonné à une marginalité mortelle. Cette distance n'est colmatée que par une gamme de discours justificatifs, où l'idéologie rationalisante règne en maîtresse, occultant des motivations fort diverses. En voici schématiquement quelques arguments : Dégénérés, les Indiens d'aujourd'hui n'ont plus rien de commun avec leurs ancêtres, dont

⁹⁷ Voir l'analyse qu'en fait Leslie Fiedler, *Le retour du Peau-Rouge*, Paris, Seuil 1971.

⁹⁸ Il n'existe pas, à notre connaissance, un ouvrage synthétique, mais une littérature abondante et diversifiée.

nous avons reconnu, tard il est vrai, les vertus et les qualités ; il est donc inévitable qu'ils rejoignent la masse des laissés pour compte... [343] Citoyens, les Indiens d'aujourd'hui sont appelés à s'intégrer à la nation, en renonçant à leurs archaïsmes, auxquels on donne pompeusement le nom de cultures ; pour leur bien, il convient de les soumettre à une politique strictement assimilatrice et de les initier ainsi à la modernité... Héritiers, les Indiens d'aujourd'hui le sont d'une tradition culturelle éminemment riche, dont il faut à tout prix sauvegarder les restes ; à cette fin, il importe de les tenir à l'écart de la société et de leur barrer l'accès à la modernité qui ne peut que les détruire...

De ce processus qui va de la mythification de l'Indien d'hier au mépris de l'Indien d'aujourd'hui, la province argentine de Misiones, berceau historique de ce qu'on a appelé « l'État guaraní du Paraguay », offre une illustration exemplaire. Confinant à l'épopée ⁹⁹, l'expérience de cent cinquante ans vécue par les Indiens dans le cadre des Réductions jésuites (1610-1767) devait, dès sa fin tragique, donner naissance à un mythe religieux chez la tribu guaraníe des Mbyás ¹⁰⁰ et engendrer tout une mythologie politique chez les Blancs du Nouveau et de l'Ancien Monde ¹⁰¹. À Misiones, le mythe est fondateur au sens rigou-

⁹⁹ Parlant de l'histoire des Réductions, Jean Lacouture écrit : « Rien n'y aura manqué, ni l'audace, ni l'invention, ni la grandeur de la vision, ni l'abnégation, ni la formidable réussite matérielle, ni les tentations du siècle, ni les ruses du pouvoir, jésuite et anti-jésuite, ni la palme du martyr, ni les louanges du génie. Le plus bel épisode de cinq siècles d'histoire ? Le plus propre en tous cas à exciter l'imagination des gens de Lettres et des cinéastes » (Jésuites, 1. *Les Conquistadors*, Paris, Seuil 1991, p. 417).

¹⁰⁰ C'est le mythe du *Kechuita* (le Jésuite) rapporté par León Cadogan dans *Ywyrá Ne'ery, fluye del arbol la palabra*, Asunción, Paraguay 1970, pp. 89-91. Il s'y agit d'un « homme vertueux qui, grâce à son amour pour le prochain : *parayú*, atteint la perfection spirituelle : *agwyjé* et, sans souffrir l'épreuve de la mort, se transporte au pays des bienheureux où il crée lui-même, à l'instar des autres héros divinisés, sa demeure en terre » (*Ibid.*, p. 17). « Tout Mbyá moyennement versé dans les traditions tribales connaît cette histoire » affirme l'auteur.

¹⁰¹ Dès le XVIII^e siècle, dans l'imaginaire social, la République guaraníe acquiert la dimension mythique de l'Utopie. Dans un premier moment, on se contente de relever les analogies entre les principes qui régissent l'organisation des Réductions et les idées communes aux Utopies dont s'est illustrée la littérature universelle (Muratori, Charlevoix, Peramás, Voltaire, Montesquieu, Chateaubriand,

reux du terme car, comme [344] son nom l'indique et comme sa toponymie l'atteste, la Province doit son existence même aux Missions jésuites. Un simple regard sur une anthologie locale, intitulée « Misiones à travers ses poètes » ¹⁰² suffit à montrer la place qu'occupe dans l'imaginaire mythique la séquence historique de « l'État guaraní. » « Que nous reste-t-il du passé ? » s'interroge un poète. Et après avoir exalté l'entreprise des Réductions, il conclut : « Le sol n'est-il pas encore imprégné du sang versé par les Indiens pour la cause de Misiones ? Et qu'est donc cela sinon la gloire, une gloire que l'histoire officielle a réduite à quelques citations étriquées, mais qui flotte, auguste, sur nos ruines, nos forêts et nos routes... C'est la gloire que nous ont léguée les Jésuites et les Indiens disparus. » ¹⁰³ Les autres poètes chantent à l'envi les hauts-faits historiques des Indiens - la victoire de Mbororé remportée par les Guaranís des Réductions sur les *bandeirantes* portugais, les exploits du commandant Andrés Guacurarí, bras droit du général Artigas dans les guerres d'indépendance - ou exaltent, avec force images empruntées au paysage local parsemé de vestiges du passé, les fondements guaraníes de l'identité *missionera*.

Il arrive que le poète perçoive la grandeur de l'Indien historique à travers la misère de l'Indien actuel : « L'Indien passe à nos côtés, avec ses arcs, ses paniers et ses pauvres marchandises. Ne vous y trompez pas ! Il est le titulaire d'un héritage auquel s'alimentent le sang, l'esprit et le prestige de ce sol américain » ¹⁰⁴ Mais quand il s'agit concrètement de « traiter le peuple indien avec égards », le poète rejoint, non pas certes ceux qui, pour libérer leur conscience, cherchent à rendre l'Indien invisible en l'assimilant à la classe la plus déshéritée de la société et en le dépouillant de son héritage culturel, mais ceux qui, pour sauver au contraire la spécificité de cet héritage, prétendent confiner l'Indien dans un ghetto aux vertus conservatoires, propice par ailleurs aux [345] investigations ethnographiques et

etc.). Dans un deuxième moment, on se plait à voir dans l'expérience du Paraguay l'application d'un plan préconçu, emprunté aux Utopies de la Renaissance (Gutheim, Cunningham Graham, Lugon, etc.).

¹⁰² *Misiones à través de sus poetas*. Textes rassemblés par Silvia N. Gimenez Giorio de Colombo, Posadas, 1980.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 273.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 218.

aux attractions touristiques. De cette attitude, les détracteurs de l'expérience de développement intégré vécue à Fracrán et à Perutí, nous ont fourni des prototypes variés. Leur point de vue, présenté comme le seul qui respecte les cultures indiennes, est aussi le seul qui mérite d'être mis en cause, parce qu'il repose sur des arguments d'autorité auréolés du prestige des grands anthropologues qui les premiers les ont énoncés.

LES EXCÈS DU RELAMISME CULTUREL

[Retour à la table des matières](#)

« L'ethnographe peut d'autant moins se désintéresser de sa civilisation et se désolidariser de ses fautes que son existence même est incompréhensible, sinon comme une tentative de rachat : il est le symbole de l'expiation ». ¹⁰⁵ Ces paroles sont de Claude Lévi-Strauss et datent de 1955. Le péché à *expié* est évidemment celui des génocides et des ethnocides perpétrés par les Européens lors de la conquête de l'Amérique. Le verdict contre la société occidentale est sans appel, comme le montre cette comparaison suggérée par l'auteur : « D'autres sociétés ont participé au même péché originel ; pas très nombreuses sans doute, et d'autant plus rares que nous descendons l'échelle du progrès. Il me suffira de citer les Aztèques, plaie ouverte au flanc de l'américanisme, qu'une obsession maniaque pour le sang et la torture (en vérité universelle, mais patente chez eux sous cette *forme excessive* que la comparaison permet de définir)... place à nos côtés, non point comme seuls iniques, mais pour l'avoir été à notre manière, de façon *démesurée*. » ¹⁰⁶

Quant à la tentative de *rachat*, elle réside dans le respect absolu de ce qui reste des populations indiennes et de leurs cultures. Ce respect consiste à reconnaître le droit de ces [346] minorités à la différence qui les spécifie et le droit à la différence, érigé en dogme, trou-

¹⁰⁵ LÉVI-STRAUSS Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, collection « Terre humaine », 2e éd., 1973, p. 450.

¹⁰⁶ *Ibid.*

ve sa justification dans la théorie du relativisme culturel, ébauchée par les anthropologues anglo-saxons dès la fin de la Seconde Guerre mondiale ¹⁰⁷, argumentée et systématisée par Lévi-Strauss dans *Race et histoire* (1961). S'en prenant au « faux évolutionnisme » qui « traite les différents états où se trouvent les sociétés, tant anciennes que lointaines, comme des *stades* ou des *étapes* d'un développement unique qui, partant du même point, doit les faire converger vers le même but » ¹⁰⁸, l'auteur démystifie l'idée de progrès sous-jacente à une telle conception et affirme l'égalité de toutes les cultures. Ce qui s'est succédé au hasard du temps et au gré de l'espace, ce sont des cultures extrêmement diverses et irréductibles les unes aux autres. Il en résulte que toutes les cultures sont non seulement égales, au sens où elles ont toutes pour fonction, chacune avec ses ressources propres, de protéger l'homme contre l'hostilité de la nature et les turbulences de l'histoire, mais aussi équivalentes, au sens où leur égalité fonctionnelle légitime les systèmes de valeurs, si différents soient-ils, grâce auxquels elles s'acquittent toutes de la même fonction. Il n'existe aucun étalon absolu auquel les mesurer et les juger.

À partir des années soixante, l'attitude et la doctrine relativistes tendent à se généraliser. Le péché que l'Occident est appelé à *expier* ne concerne plus seulement les atrocités qui ont accompagné la conquête des deux Amériques, mais aussi les exactions qui ont jalonné la colonisation en Afrique et en Asie, ainsi que les comportements racistes que réveille [347] l'immigration massive en Europe. Ce n'est plus seulement le passé lointain qu'il convient de *racheter*, mais aussi le passé proche et le présent. Dès lors, américanistes et indigénistes

¹⁰⁷ Voir, par exemple, le projet de Déclaration soumis, en 1947, à la Commission des Droits de l'homme des Nations Unies par le Bureau exécutif de l'*American Anthropological Association*. On y lit : « Les buts qui guident la vie d'un peuple sont évidents en eux-mêmes et ne peuvent être dépassés par aucun point de vue, y compris celui des pseudo-vérités éternelles. » Et encore : « Les standards et les valeurs sont relatifs à la culture dont ils dérivent, de telle sorte que toutes les tentatives pour formuler des postulats qui dérivent des croyances ou des codes moraux d'une culture doivent être retirées de l'application de toute Déclaration des Droits de l'homme à l'humanité entière » (Cité par Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, Paris, Seuil 1983, p. 194.

¹⁰⁸ LÉVI-STRAUSS Claude, *Race et histoire*, Éditions Gonthier, UNESCO, Paris 1961, pp. 23-24.

prennent pour thème préférentiel de leur discours le droit à la différence des minorités indiennes ; africanistes et orientalistes celui des peuples décolonisés ; sociologues et psychologues celui des travailleurs étrangers. Tous se donnent pour vocation de défendre et d'illustrer l'identité culturelle des peuples ou des groupes non occidentaux, réprimée, perturbée ou menacée par la civilisation occidentale. Leurs écrits, répercutés par la presse, mobilisent l'opinion publique et se prolongent en débats passionnés.

Comment défendre l'identité et l'authenticité des cultures dominées, sinon en jetant le discrédit sur les contacts de cultures et le processus d'acculturation qui en découle ? L'acculturation occidentale des travailleurs immigrés est sans doute inévitable, mais elle doit être réduite au strict nécessaire ; il appartient surtout à la société réceptrice de s'adapter à eux, de « les respecter tels qu'ils sont, tels qu'ils se veulent dans leur identité nationale, leur spécificité culturelle, leurs enracinements spirituels et religieux. » ¹⁰⁹ L'acculturation occidentale des peuples décolonisés est d'autant plus irréversible que, déjà largement entamée, elle est expressément désirée par les peuples concernés. Il est sans doute regrettable que ceux-ci se laissent fasciner par les modèles d'une civilisation qui a porté atteinte à leur intégrité et que « le dogme du relativisme culturel (soit) ainsi mis en cause par ceux-là même au bénéfice desquels les ethnologues avaient cru l'édicter. » ¹¹⁰ Au moins peut-on souhaiter que les communications culturelles entre ces peuples et le monde occidental soient tempérées, maintenues à l'intérieur de certaines limites, au-delà desquelles elles deviendraient néfastes. Enfin si l'acculturation des travailleurs immigrés et des peuples décolonisés est chose regrettable, celle des [348] Amérindiens est chose criminelle, car « le mouvement des Indiens vers le monde blanc » n'est rien d'autre que « cette répugnante dégrada-

¹⁰⁹ Père M. Lelong, cité par Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard 1987, p. 128.

¹¹⁰ LÉVI-STRAUSS Claude, « Culture et nature : la condition humaine à la lumière de l'anthropologie » in *Commentaire*, N° 15, automne 1981, p. 367.

tion que les cyniques ou les naïfs n'hésitent pas à appeler du nom d'acculturation. » ¹¹¹

Comme nous l'avons montré ailleurs ¹¹², l'idéologie du droit à la différence, telle que préconisée par la doctrine du relativisme culturel radical, en arrive à signifier : le droit à l'enfermement, puisqu'elle réduit l'individu à son être socioculturel au mépris total de son aspiration naturelle à l'universel ; le droit à la répression, puisqu'elle le soumet, sans appel ni recours, au diktat du droit positif ou coutumier de sa société ; le droit à la mort, lorsque, pour sauvegarder l'intégrité des cultures primitives, elle prétend tenir les sociétés correspondantes à l'écart de tout projet de développement et les laisser ainsi sans défense devant la civilisation moderne qui, bonne ou mauvaise, ne peut manquer de les atteindre et, dans de telles conditions, de les écraser. Ces renversements montrent à quel point une théorie qui se veut scientifiquement fondée, peut s'aliéner dans un discours rationalisant, destiné à justifier des attitudes profondes qui, elles, échappent en grande partie au contrôle de la raison.

Que les excès du relativisme culturel s'enracinent dans la mauvaise conscience et le sentiment de culpabilité engendrés, chez les Occidentaux, par les formes barbares de l'ethnisme et du racisme manifestées au cours de la deuxième guerre mondiale, par les atrocités des guerres de libération et les suites dramatiques de la décolonisation, par le «réveil indien» et les revendications accusatrices des aborigènes, une double attitude, fréquente aussi bien chez les intellectuels que chez les gens du commun, suffît à le prouver : la complaisance, non dénuée d'un certain masochisme, dans le mépris de sa propre culture et l'idéalisation compensatoire des cultures primitives ou traditionnelles ; en somme, une nouvelle version du mythe du Bon Sauvage et de son [349] corollaire, celui de la civilisation corruptrice. ¹¹³ Cette attitude

¹¹¹ CLASTRES Pierre, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil 1980, p. 32.

¹¹² Voir Sélim Abou, *Cultures et Droits de l'homme*, collection Pluriel/Intervention, Paris, Hachette 1992, pp. 32-36.

¹¹³ À titre d'exemple, cet aveu de Robert Jaulin : «Notre civilisation : cet "objet" fondé sur le contradictoire, et dont la permanence du bruit, des drames, des modifications, des conquêtes, est le trait intime et la constante histoire. La

peut occulter une motivation proprement perverse, enracinée dans les replis les plus obscurs de l'inconscient. C'est le cas lorsque, au sentiment de culpabilité, se mêlent inextricablement le sentiment d'échec, le dépit de la dépossession, et le désir inavoué de venger sa culture rejetée, bafouée ou violée par l'Autre, en voyant cet Autre s'enfoncer dans son retard social et culturel et s'aliéner dans une identité sous-développée. A ce terme, la mauvaise conscience a basculé dans la mauvaise foi et le droit de l'Autre à la différence n'est plus que mon droit à l'indifférence, forme masquée et hypocrite de comportement discriminatoire.

LES FONDEMENTS DU RELATIVISME CULTUREL

[Retour à la table des matières](#)

Quelles que soient les motivations, conscientes ou inconscientes, qui sous-tendent la doctrine du relativisme culturel radical, on ne peut que partager l'indignation des américanistes qui en sont les initiateurs, au souvenir des crimes et des injustices dont les Blancs se rendirent coupables lors de la Conquête et au spectacle des excès qu'ils commettent encore aujourd'hui à l'endroit des Indiens. Mais ce sentiment n'est pas nouveau ; les américanistes le savent, qui saluent en Bartolomé de Las Casas leur prédécesseur et font leur bréviaire de sa *Très brève relation de la destruction des Indes (1552)*. Ils voient en lui le détracteur véhément des exactions perpétrées par les conquérants - ce qu'il fut - mais s'en tiennent volontiers à ce témoignage négatif qui corrobore leur rejet de l'acculturation inaugurée par la Conquête. Ce qu'ils semblent ignorer, ce sont les polémiques juridico-théologiques suscitées en Espagne par le conflit surgi, sur le terrain, entre la société coloniale [350] naissante et les ordres religieux missionnaires, et l'élaboration, dans ce cadre, d'une réflexion philosophique remarquable, qui devait donner aux « Lois des Indes » (*Leyes de Indias*) un caractère profondément humaniste ignoré des législations portugaise et

paix, la discrétion, la maîtrise de soi indiennes contrastent avec ce drame "occidental" d'être» (*La paix blanche*, Paris, Seuil 1983, p. 184).

anglo-saxonne. Que la majorité des conquérants n'aient guère appliqué ces dispositions juridiques ou les aient interprétées de manière capiteuse n'est pas ici notre propos. C'est dans *l'esprit* des lois que réside la leçon de l'histoire : il préconise, déjà au XVI^e siècle, ce relativisme culturel modéré, qui seul est conforme aux exigences de la raison, parce qu'il concilie le droit à la *différence* avec le droit à l'égalité, c'est-à-dire à la *ressemblance*.

C'est dans la première moitié du XVI^e siècle que s'affrontent en Espagne deux courants de pensée antagoniques concernant, d'une part la légitimité de la conquête de l'Amérique, d'autre part le traitement réservé aux Indiens. « Il est particulièrement intéressant, écrit Alberto Armani, de noter qu'en Espagne les théories médiévales trouvèrent leurs partisans les plus fervents parmi les juristes laïcs, alors que les thèses les plus avancées et les plus modernes étaient soutenues par des juristes d'obédience religieuse. » ¹¹⁴ Chez les premiers, une figure dominante : Juan Ginés de Sepúlveda ; chez les seconds un théologien éminent : Francisco de Vitoria. Reprenant une thèse datant du XIII^e siècle ¹¹⁵ et la radicalisant moyennant une interprétation toute personnelle de la tradition scolastique, Sepúlveda soutient que le Pape est l'unique souverain légitime du monde, qu'il a délégué son pouvoir spirituel et temporel sur l'Amérique au roi de Castille ¹¹⁶ et que ce dernier doit l'exercer pleinement dans l'intérêt supérieur de la chrétienté. Voilà qui légitime la conquête armée, voire la guerre préventive contre les Indiens. À cet argument théorique s'ajoute un argument [351] pratique : la conquête de l'Amérique est moralement juste, dans la mesure où elle se propose de soustraire les Indiens à l'idolâtrie, au cannibalisme, à la sodomie, et de les convertir au christianisme. Quant au traitement qui leur est réservé, les Indiens, ingénus et paresseux, sont destinés par la nature et par l'histoire à servir les Espagnols, dont la supériorité est à tous égards évidente.

¹¹⁴ ARMANI Alberto, *Città di Dio e città del Sole. Lo « Stato » gesuita dei Guaraní* (1609-1768), Rome, Ed. Studium, 1977, pp. 34-35.

¹¹⁵ Thèse d'Enrico di Susa, cardinal archevêque d'Ostie, auteur de *Summa Aurea*, reprise par Palacios Rubios dans son *Tratado de las Islas*, 1512.

¹¹⁶ «*Por donación de la Santa Sede Apostólica y otros justos y legitimos titulos somos Señor de las Indias ..* » dit la *Cedula* de 1519, en référence à la Bulle papale de 1493.

S'opposant en tous points à Sepúlveda, Vitoria enseigne que le Pape a bien un pouvoir absolu dans le domaine spirituel, mais qu'il n'en a aucun dans le domaine temporel. Ni le Pape, ni le roi n'ont donc des droits sur les populations «infidèles» et celles-ci ne sont nullement tenues ni de reconnaître la souveraineté du roi d'Espagne, ni de se convertir au christianisme. Le pouvoir ne peut émaner que du droit naturel ou du droit positif. Or la conquête de l'Amérique aurait été de droit naturel si le Nouveau Monde n'était pas habité, ce qui n'est pas le cas. La guerre contre ses habitants est une guerre injuste, car ce ne sont pas eux qui ont attaqué les chrétiens, mais les chrétiens qui les ont agressés. La guerre juste ne peut se fonder ni sur la différence de religion, ni sur les délits contre la loi naturelle commis par les Indiens. Néanmoins, Vitoria admet que, en vertu du droit naturel de communication entre les hommes, les fleuves, les mers et les ports appartiennent à tout le genre humain ; les Espagnols avaient donc le droit de débarquer en Amérique et d'y demeurer, mais sans qu'il en résultât un dommage quelconque pour les habitants. Ils ont également le droit de prêcher l'évangile chez les Indiens et de condamner leurs pratiques contraires au droit naturel, telles que l'anthropophagie ou les sacrifices humains. Mais les indigènes doivent être respectés, parce que leur «barbarie» ne peut être imputée ni à une incapacité congénitale, ni à une infériorité raciale, mais seulement à des facteurs historiques et sociologiques susceptibles d'être corrigés : « Si les Indiens sont stupides, c'est parce qu'ils ne sont pas instruits et s'ils vivent comme des animaux, beaucoup de paysans espagnols en font [352] autant pour les mêmes raisons ». ¹¹⁷ Enfin, même si l'on admet le droit des peuples évolués à coloniser les terres habitées par des peuples culturellement attardés, ce droit tombe à partir du moment où le peuple colonisé atteint un degré de civilisation suffisant pour s'autodéterminer.

Dans cette Espagne du XVI^e siècle, «où les raisons de conscience pesaient plus lourd que les raisons juridiques ou économiques » ¹¹⁸, les

¹¹⁷ Cité par Alberto Armani, *Città di Dio e città del Sole*, Rome, Ed. Studium, 1977, p. 60, note 27.

¹¹⁸ SIERRA Vicente D., *Historia de la Argentina. (Introducción : conquista y población. 1492-1600)*, Buenos Aires, Editorial Científica Argentina, 1956/1970, p.87.

thèses de Vitoria finissent par triompher du dogmatisme réactionnaire de Sepúlveda et de ses partisans. Cette victoire s'affirme à la Conférence de Valladolid (août-septembre 1550 et avril-mai 1551), convoquée par Charles Quint pour débattre des deux courants de pensée opposés.¹¹⁹ La Conférence aboutit à l'affirmation et au développement d'un principe fondamental, à savoir que tous les hommes sont nés libres et égaux et que tous, sans distinction de race, ont les mêmes droits et les mêmes obligations. Ce principe et les thèses qui l'explicitent inspireront, dans une large mesure, les *Leyes de Indias*, c'est-à-dire l'ensemble des lettres patentes et des ordonnances royales, ainsi que les sentences, résolutions, lettres et autres documents relatifs au droit public et au droit privé censés régir l'ordre social en Amérique espagnole. « Les grands inspireurs des "Lois des Indes", écrit Vicente Sierra, ne furent pas des juris-consultes, mais des théologiens, comme Montesinos, Córdoba, Las Casas, Vitoria, Bañez, Cayetano, Ledesma et Suarez, dont l'esprit devait se concrétiser dans l'entreprise des Réductions du Paraná, de l'Uruguay et du Paraguay, entreprise qui ne fut pas autre chose que la réalisation pratique, intégrale et à grande échelle des "Lois des Indes". »¹²⁰

Caractérisant la stratégie culturelle adoptée dans les Réductions, Jean Lacouture écrit : « Conformément à leur [353] méthode d'acculturation, les inventeurs des réductions - Torres, Gonzalez, Montoya - eurent soin de tenir compte des traditions, voire des institutions environnantes, à l'échelon soit du continent, soit des tribus guaraníes (...) Les fondateurs mirent l'accent sur les enseignements de la culture amérindienne. »¹²¹ On sait comment il fut mis fin à l'entreprise : expulsion et déportation des Jésuites, déclin des Réductions et dispersion des Guaranís, mise à mort enfin de la Compagnie de Jésus. Lacouture, qui analyse avec une remarquable lucidité la cabale européenne qui aboutit à cette tragédie, n'hésite pas à conclure : « Sur le Rio Paraná, et en dépit de l'ombre terrible portée sur leur entreprise par la longue furie des *conquistadores*, les Jésuites de Torres et de Montoya

¹¹⁹ Vitoria étant décédé, ce fut Las Casas qui, à Valladolid, défendit ses thèses contre Sepúlveda.

¹²⁰ SIERRA Vicente D., op. cit., p. 88.

¹²¹ LACOUTURE Jean, *Jésuites. 1. Les conquérants*, Paris, Seuil 1991, p. 427.

se comportent en pionniers d'un humanisme défini par le respect de l'"autre". Ce ne sont pas leurs fautes ni leurs excès, ni l'incapacité où ils furent de former un clergé autochtone, ni même leur lugubre soumission finale *perinde ac cadaver* aux pouvoirs européens, à propos d'une entreprise qui ne concernait pas la seule Compagnie ni la seule spiritualité, mais la survie d'un peuple engagé par eux dans une immense aventure, qui les voua au martyre de 1767 : c'est l'exécrable exemple qu'ils donnaient aux monarchies européennes d'une "autre" façon de traiter les cultures différentes. » ¹²²

En dépit de sa conclusion tragique, l'expérience des Réductions aura sauvé un peuple et une culture. En effet, au seuil du XXe siècle, les Guaranís, amoindris mais indestructibles, demeurent la base de la nation paraguayenne en formation, une nation qui sera officiellement bilingue et élaborera une culture de synthèse à partir des deux traditions culturelles véhiculées par les langues en présence sur le territoire. « On ne comprend rien au Paraguay d'aujourd'hui, affirme Jacques Soustelle, ni même au Sud du continent, si l'on n'a pas présente à l'esprit la singulière histoire de cette société autochtone, la seule qui ait pu sauvegarder son [354] développement original, à l'écart du monde colonial espagnol, dans le cadre créé par les missionnaires de la Compagnie de Jésus. » ¹²³ Aussi est-on étonné de voir aujourd'hui certains religieux et religieuses, américanistes ou indigénistes, se livrer à un nouvel examen de l'entreprise des Réductions pour se demander si le bilan culturel n'en est pas finalement plus négatif que positif, si, somme toute, les Jésuites n'ont pas sauvé les Guaranís du génocide au prix d'un ethnocide ! ¹²⁴

Il serait sans doute hasardeux d'établir un rapport de filiation directe entre la diffusion des thèses du relativisme culturel et l'invention, au sein de l'Église, du concept d'*inculturation* ; mais il est certain que les deux phénomènes prennent leur source dans des motivations analogues. Apparu pour la première fois en 1977 dans un document of-

¹²² *Ibid.*, p. 436.

¹²³ In Maxime Haubert, *La vie quotidienne des Indiens et des jésuites du Paraguay au temps des missions*, Paris, Hachette 1967, Préface p. X.

¹²⁴ Voir les jugements du Père Bartomeu Meliá, jésuite et de Sœur Mariana, religieuse du Sacré-Cœur, rapportés par Jean Lacouture *op. cit.*, p. 403.

ficiel relatif à la catéchèse et repris depuis, à plusieurs reprises, par le pape Jean-Paul II le mot a vite acquis droit de cité dans tous les milieux catholiques du monde. La réalité qu'il désigne n'est pas nouvelle, puisqu'il s'agit de l'insertion du message évangélique dans les diverses cultures, c'est-à-dire, en quelque sorte, de son indigénisation. C'était déjà la stratégie de Saint-Paul : être juif avec les Juifs, grec avec les Grecs ; c'était celle des pionniers de la Compagnie de Jésus : de Xavier au Japon, de Ricci en Chine, de Nobili en Inde, de Torres, Gonzalez et Montoya dans le Paraguay, pour ne nommer que les plus connus. Théoriquement le concept d'inculturation n'est nullement porteur des excès du relativisme radical, qui considère la relativité de cultures comme absolue, nie l'existence de valeurs universelles, affirme l'imperméabilité des cultures et déplore leur croisement ; la doctrine à laquelle il se réfère considère la relativité des cultures comme elle-même relative, n'excluant ni l'existence de valeurs universelles, ni la possibilité de la communication interculturelle, ni les avantages de [355] l'acculturation. Mais diffusé à grande échelle sans élaboration théorique suffisante ¹²⁵, le terme agit dans bien des cas à l'instar d'un slogan et se traduit, chez nombre de prêtres, de religieux et de laïcs occidentaux œuvrant auprès des minorités indiennes, des travailleurs immigrés ou, plus généralement, des populations du tiers monde, par une survalorisation des cultures locales auxquelles ils sont affrontés et une tendance prononcée à refouler leur propre culture, alors que c'est à celle-ci, porteuse de la modernité, que la majorité de leurs interlocuteurs souhaite accéder. Une telle attitude ne peut que renforcer, là où elles existent, les revendications intégristes et les thè-

¹²⁵ Dans une conférence polycopiée intitulée « Le christianisme, la culture et les cultures », le Père Michel Sales, s.j. écrit : « Ce néologisme ne devrait jamais être employé sans un qualificatif qui caractérise sinon l'enjeu du moins la connotation *théologique* de la réalité qu'il vise ou du problème qu'il désigne. Ainsi parlera-t-on, par exemple, de l'inculturation *de la Foi chrétienne, de l'Évangile, du Christianisme, de l'Église, de l'Esprit chrétien*, etc. quitte à devoir préciser ce que l'on met exactement sous ces qualificatifs eux-mêmes (...) Il est absolument nécessaire de spécifier le terme « d'inculturation » en y joignant un qualificatif d'ordre théologal ou ecclésial. Cela ne suffit pas toutefois à éviter toute équivoque. Il faut encore s'aviser que le mot utilisé, le concept compris ou la réalité visée pourront être d'un ordre tout différent en fonction de la spécification même du mot « culture ». □ »

mes de l'authenticité, du retour aux sources et de la contre-acculturation qui les caractérisent. En sciences humaines, les néologismes sont parfois des alibis idéologiques. La notion d'inculturation offre souvent ce caractère. Il eût peut-être mieux valu en faire l'économie.

SENS ET VALEUR DE L'ACCULTURATION

[Retour à la table des matières](#)

Il est vain de prétendre freiner ou limiter les rencontres de cultures et les processus d'acculturation qui en découlent. Ce qui est requis, c'est que ces rencontres ne soient pas meurtrières, c'est-à-dire ne soldent pas par la déculturation des peuples ou des groupes récepteurs. Comme on l'a justement dit, « l'isolement des civilisations entre elles n'étant pas plus réalisable que l'incommunicabilité de la lumière ou de la [356] chaleur, la question fondamentale reste celle de la prise en compte, par les plus dynamiques et "avancés", de l'autre et de ses valeurs. » ¹²⁶ Mais la prise en compte de l'« autre » et de ses valeurs ne peut se réduire à une démarche négative visant à lui éviter les effets perturbateurs de l'acculturation ; elle implique un aménagement des relations interculturelles susceptible de se traduire, chez lui, non par le repli frileux sur une identité culturelle étriquée, mais par un enrichissement cohérent de cette identité.

Il importe de s'interroger sur les conditions et les modalités de cet enrichissement de l'identité et de la réorganisation culturelle qu'il implique. Lorsque les anthropologues s'élèvent contre « l'intégration » de l'Indien à la société globale, lorsqu'ils affirment, par exemple, que « l'intégration est un droit de vie accordé à autrui sous condition qu'il devienne ce que nous sommes » ¹²⁷, ou que « l'intégration est l'expression de la position a priori de notre culture qui nie les autres, qui nie que l'indigène, le "primitif", le "sauvage", puisse posséder des valeurs

¹²⁶ LACOUTURE, Jean, *Jésuites, 1 Les conquérants*, Paris, Seuil 1991, p. 436.

¹²⁷ JAULIN Robert, *La paix blanche*, Paris, Seuil 1979, p. 15.

qui doivent être respectées et conservées » ¹²⁸, leur critique ne se justifie que dans la mesure où les politiques dites d'intégration, pratiquées par la majorité des gouvernements, visent sournoisement à l'assimilation culturelle de l'Indien. Autrement il convient de distinguer l'*assimilation*, qui est l'absorption culturelle du sujet - individu ou groupe - et l'*intégration* qui est son insertion dans les structures économiques et politiques de la société globale et qui laisse la voie libre à divers types de synthèses culturelles. Les deux concepts ne se recouvrent pas et la distance qui les sépare définit le « lieu » propice aux aménagements de relations interculturelles équilibrées.

L'expérience de développement intégré tentée à Fracrán et à Perutí nous a paru à cet égard exemplaire. Ce qui a été [357] planifié et qui a nécessité l'intervention des pédagogues et des techniciens blancs, c'est la *périphérie* de la culture guaraníe, constituée par les secteurs de la santé, du travail et de l'instruction. Une telle intervention est de nature à modifier les modèles de comportement relatifs aux secteurs concernés. Sans doute les modèles de comportement nouveaux ne manqueront-ils pas, à long terme, de modifier les modèles de pensée et de sensibilité de la population, mais ceux-ci sont encore intacts, entretenus par le *noyau dur* de la culture, c'est-à-dire ici les croyances religieuses et l'organisation sociale, et c'est à partir d'eux que sont réinterprétés les modèles de comportement appris au dispensaire, aux champs et à l'école. L'usage de la médecine moderne est encore conçu comme un complément des pratiques curatives traditionnelles et des croyances animistes qui les entourent ; le rythme de travail est encore tributaire d'une conception qualitative du temps et d'une appréhension discontinue de la durée ; les structures de la langue et les valeurs de la culture argentines sont encore perçues et senties à travers celles de la langue et de la culture guaraníes. Ce niveau de réinterprétation caractérise l'acculturation *matérielle*. Il faut attendre la deuxième, la troisième ou la quatrième génération pour que le cours de la réinterprétation s'inverse, c'est-à-dire pour que les modèles de pensée et de sensibilité, affectés de proche en proche par les modèles de

¹²⁸ REICHEL-DOLMATOFF Gerardo, «Le missionnaire face aux cultures indiennes», in *Le Livre blanc de l'ethnocide en Amérique* (Textes et documents réunis par Robert Jaulin), Paris, Fayard, 1972, p. 354.

comportement nouveaux, soient modifiés, transformés, métamorphosés et que le noyau dur de la culture lui-même soit réinterprété en fonction d'eux. Ce second niveau caractérise l'acculturation *formelle*.¹²⁹

Le processus d'acculturation met en évidence le caractère dynamique de l'identité culturelle, en même temps qu'il [358] précise la nature du sentiment de continuité qui accompagne ses métamorphoses. C'est en effet le phénomène de la réinterprétation qui est le «lieu» subjectif de la continuité. Les Indiens de Fracrán et de Perutí, sujets à l'acculturation matérielle, ont le sentiment de sauvegarder intégralement leur culture originelle, tout en l'enrichissant de déterminations nouvelles. Leurs descendants, sujets à l'acculturation formelle, auront le sentiment de se donner une culture de synthèse issue de la culture nouvelle en voie d'assimilation et de la culture ancestrale en voie de réinterprétation, mais irréductible à l'une et à l'autre. Pour eux, il n'y aura, dans cette dynamique, ni rupture, ni contradiction, mais le sentiment paradoxal de devenir autres en restant eux-mêmes et d'apporter une contribution spécifique à la culture nationale de la, société dans laquelle ils se seront intégrés ; ils vivront en somme une expérience analogue à celle que connaissent toutes les minorités ethniques, originaires ou immigrées, intégrées dans un État démocratique à la fois soucieux de leur promotion sociale et attentif à leurs différences culturelles.

Parlant de la conversion au catholicisme des Indiens du Mexique, Jacques Soustelle explique fort bien la dynamique de la réinterprétation et le sentiment de continuité identitaire qu'elle recouvre : «Il serait inexact, écrit-il, de soupçonner de duplicité les Indiens ou les missionnaires. Les témoignages ne manquent pas qui montrent l'ardeur, quelquefois même excessive (...), avec laquelle les indigènes embrassè-

¹²⁹ Nous définissons la culture par l'ensemble des modèles de comportement de pensée et de sensibilité qui structurent les activités de l'homme dans son triple rapport à la nature, à l'homme, à l'absolu. Dans ce cadre, l'acculturation matérielle est celle qui affecte «les contenus de la conscience psychique», mais laisse intactes «les manières de pensée et de sentir», tandis que l'acculturation formelle est celle qui entraîne «les transformations et les métamorphoses de la forme de sentir, d'appréhender de (la) conscience» (la distinction est de Roger Bastide, *Le prochain et le lointain*, Paris, Cujas, 1970, pp. 138-139).

rent la nouvelle religion ; mais il s'agissait moins pour eux d'abjurer leurs croyances anciennes que de les incorporer à un nouvel ensemble de foi et de rites. Quant aux prêtres espagnols, ils crurent avoir extirpé l'arbre, alors qu'ils l'avaient seulement greffé. Subjectivement, l'Indien qui danse à Tepeyac devant la basilique de la Vierge de Guadalupe est conscient de célébrer une cérémonie chrétienne, et en même temps de perpétuer une tradition remontant à plus d'un millénaire. Si contradiction il y a, il ne la ressent pas comme telle: c'est nous qui la discernons. La religion de l'Indien n'est pas celle de ses ancêtres revêtue d'un vernis superficiel ; elle n'est *pas* [359] *non plus* le christianisme de l'Europe latine. C'est une synthèse originale. » ¹³⁰

L'anthropologue américain Malcom McFee montre en quoi consiste l'enrichissement identitaire que procure l'acculturation, en prenant pour exemple le cas des Indiens Blackfoot : « Il qualifie ces Indiens d'"hommes des 150%" (*150 percent men*), parce qu'ils combinent des traits culturels issus des deux sociétés, les portant à un total supérieur au 100% attribuable à chacune d'elle séparément. L'actuelle réserve des Blackfoot, observe-t-il, présente une communauté biculturelle dans laquelle les gens d'orientation blanche et les gens d'orientation indienne peuvent vivre ensemble et assumer des rôles dans l'une ou l'autre des sociétés ou dans les deux (...) Un Blackfoot n'est pas nécessairement conditionné par les valeurs blanches ou les valeurs indiennes. Il peut, jusqu'à un certain point, être conditionné par les deux à la foi. » ¹³¹ Un cas individuel célèbre, qui illustre ce type de synthèse culturelle et les aptitudes qu'elle développe chez le sujet en situation interculturelle, est celui d'Ely Parker, ami et interprète du grand anthropologue Lewis H. Morgan, qui fut élu sachem de la tribu des Senecas et qui était en même temps ingénieur et général de brigade.

En ce qui concerne les politiques d'acculturation, la situation des communautés indiennes dans les deux Amériques ne peut être assimilée ni à celle des peuples d'Afrique et d'Asie récemment décolonisés,

¹³⁰ SOUSTELLE Jacques, *Les quatre soleils*, Paris, Plon, collection « Terre humaine », 1967, p. 188.

¹³¹ WASHBURN Wilcomb E., *The Indian in America*, Harper and Row, N.Y. 1975, p. 258, citant Malcom McFee, « *The 150% men, a Product of Blackfoot Acculturation* », *American Anthropologist*, LXX (1968), 10096-1107.

ni à celle des groupes ethniques immigrés dans des pays plus développés que le leur, ni à celle des minorités ethniques originaires insérées dans les nations européennes, suite à la dislocation des empires et à la formation des États territoriaux. Chacune de ces conjonctures-types résulte d'une histoire spécifique qui détermine les droits culturels des groupes correspondants et définit le genre d'aménagement interculturel qui leur [360] convient. ¹³² Les peuples décolonisés sont maîtres de leur décision: ils peuvent, sous l'emprise du mythe de l'authenticité et de l'idéologie du retour aux sources, rejeter les acquis de l'acculturation occidentale et se replier sur un patrimoine étriqué qui sera, de toute façon, le produit d'une reconstruction ; ils peuvent au contraire chercher à consolider et à développer ces acquis, en les intégrant au patrimoine originel moyennant une politique linguistique et culturelle appropriée. Les immigrés ont choisi de s'intégrer à la société d'accueil et d'adopter sa langue et sa culture ; ils ont néanmoins le droit de prolonger parallèlement l'usage de leur langue et de leur culture aussi longtemps qu'ils en ont besoin pour que, grâce aux processus de réinterprétation à double sens, leur acculturation et celle de leurs enfants se soldent par un enrichissement de leur identité originelle et aussi par un apport reconnu à la nouvelle patrie. On serait tenté d'établir une analogie structurelle entre la situation des communautés indiennes et celle des minorités ethniques originaires insérées dans les nations européennes : en effet, dans l'un et l'autre cas, il s'agit de communautés fondatrices qui ont droit à une certaine autonomie linguistique et culturelle, dont les modalités peuvent varier de pays à pays. Mais la différence radicale qui sépare ces deux types de situations apparaît dès qu'il s'agit de l'aménagement des relations interculturelles. Le cas des Amérindiens est tout à fait singulier, du fait qu'il met en présence une culture «primitive» fragilisée face à une culture «moderne» en pleine expansion.

Les relations interculturelles ne se soldent pas toujours par des résultats positifs. Une acculturation forcée peut se traduire, à la limi-

¹³² Pour une typologie des situations pluriculturelles suivant qu'elles sont issues de l'histoire des nationalismes, de l'histoire des conquêtes, de l'histoire de la colonisation ou de celle de l'immigration, voir Sélim Abou, *L'identité culturelle*, Encyclopédie Clartés, Paris, juin 1992, fasc. 4890, pp. 7-9.

te, par un processus de déculturation ou de contre-acculturation. Même quand elle est désirée, l'acculturation peut être entravée par les attitudes négatives - hostilité, agressivité, discrimination - de la société dominante. Mais ce sont là des cas extrêmes. Comme le dit Roger [361] Bastide, « la rencontre des civilisations, leurs métissages, leurs interpénétrations sont facteurs de progrès et la maladie, quand maladie il y a, n'est que l'envers de la dynamique socio-culturelle. » ¹³³ On ne peut donc pas définir l'acculturation par la «maladie» qu'elle est susceptible d'engendrer, quand elle a lieu dans des conditions déplorable. On ne peut pas, comme le fait Pierre Clastres, la qualifier de «répugnante dégradation» ou, comme d'autres anthropologues, l'assimiler à son éventuel échec, qui a pour nom déculturation.

« Pourquoi, me disait un jour Catalino, faut-il qu'il y ait toujours des Blancs à vouloir nous apprendre comment être guaranís ? Nous pouvons devenir des "colons" comme les Blancs, sans cesser pour autant d'être guaranís ; nous pouvons apprendre leur langue, sans perdre l'usage de la nôtre. » Lorsque, sous prétexte de défendre l'authenticité d'un peuple ou d'un groupe ethnique, on prétend réduire les membres qui le composent à leurs conditionnements socioculturels, on les dépouille de la double dimension qui fait de chacun d'eux un être humain à part entière : sa singularité absolue, qui le différencie de tous les autres individus ; son aspiration à l'universel, qui l'identifie à tous les autres hommes

¹³³ BASTIDE Roger, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972, p. 231.

[363]

Retour au Paraná.
Chronique de deux villages guaranís.

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

Nous ne signalons ici que les ouvrages et les articles cités ou consultés. La première série concerne les Indiens d'Amérique en général et les Guaranís en particulier ; la seconde Les Guaranís au temps des Réductions jésuites. On trouvera dans *L'Ethnographie*, Numéro spécial : 5e Centenaire de la Découverte de l'Amérique, « Missionnaires et Ethnologues », Paris, Société d'Ethnographie Éditeur, Printemps 1992, N° 111, une bibliographie complète sur les Guaranís, soit 1160 ouvrages.

I. Les Indiens d'Amérique aujourd'hui

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *La situación de los indigenas en la Argentina : area chaqueña y Provincia de Misiones*, in *La situación del Indigena en América Latina*, Montevideo, Biblioteca científica, 1972.

BERGOUNIOUX F.-M. & GOETZ J., *Les religions des Préhistoriques et des Primitifs*, Paris, Arthème Fayard, 1958.

CABRAL, Salvador, *Andrecito Artigas en la Emancipación americana*, Buenos Aires, Ed. Castaneda, 1980.

CADOGAN, León, *Ayvu Rapita. Textos míticos de las Mbyá -Guarani del Guairá*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1958.

[364]

CADOGAN, León, *Ywyra Ne'ery. Fluye del árbol la palabra. Suggestiones para el estudio de la cultura guaraní*, Asunción 1970.

CADOGAN, León et LOPEZ AUSTEN, Alfredo, *La literatura de los Guaraníes*, México, Ed. Joaquin Mortiz, 1965/1970.

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

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

CLASTRES, Pierre, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil 1980.

DIAL, *Le réveil indien en Amérique Latine. Textes réunis et présentés par Yves Materne*, Paris, Éd. du Cerf, 1976.

GONZALEZ/TORRES, Dionisio, *Cultura guaraní*, Asunción, Editora Litocolor, 1987.

GRAL, *Indianité, Ethnocide, Indigénisme en Amérique Latine*, Paris, Édition du CNRS, 1982.

GRÜNBERG, Georg (coordinateur), *La situación del Indígena en América del Sud*, Montevideo, Biblioteca Científica, 1972.

Les Indiens d'Amérique du Nord, in «Problèmes politiques et sociaux. Dossiers d'actualité mondiale», *La Documentation française*, N° 448, 8 octobre 1982.

JUNQUEIRA Carmen & CARVALHO Edgard de (coordinateurs), *Los Indios y la antropología en América Latina*, Buenos Aires, Busqueda-Yuchan, 1984.

Pieds nus sur La Terre sacrée, Textes rassemblés par T.C. McLuhan, Paris, Denoël 1974.

RUIZ, Irma, *La ceremonia Ñemongarai de los Mbía de la Provincia de Misiones* in *Temas de musicología 1*, Buenos Aires, Instituto nacional de musicología Carlos Vera, 1986.

SCHADEN, Egon, *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*, São Paulo, Ed. Universidade de São Paulo, 1974.

SUSNIK, Branislava, *Et indio colonial del Paraguay. I : El Guaraní colonial. II: Los trece Pueblos guaraníes de las [365] Misiones (1767-1803)*. Asunción, Museo Ethnográfico Andrés Barbero, 1965-1966.

VARA, Alfredo, *La construcción guaraní de la realidad*, Centro de Estudios antropológicos, Asunción, Universidad Católica, 1984.

WASHBURN Wilcomb E., *The Indian in America*, N.Y.London, Harper and Row, 1975.

WASHBURN Wilcomb E., *The Indian and the White Man*, New York University Press, 1964.

II. Les Guaranís au temps des Réductions

ARMANI, Alberto, *Città di Dio e Città del Sole. Lo "Stato" gesuita dei Guaraní (1609-1768)*, Roma, Ed. Studium, 1977. - Trad. espagnole de Marcos Lara, *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El "Estado" jesuita de los Guaraníes (1609-1768)*, México, Fondo de Cultura económica, 1982/1987.

BAUDIN, Louis, *L'État jésuite du Paraguay*, Paris, Éd. Génin, 1962.

BRAVO, Francisco J., *Colección de documentos relativos a la expulsión de las jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el reinado de Carlos III*, Madrid, Uribe, 1972.

BRUXEL, Amoldo, *Los treinta pueblos guaraníes*, Ed. Montoya, Posadas, Argentine 1984.

CARDIEL, José, *Compendio de la historia del Paraguay (1780)*, Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 1984.

CHARLEVOIX, Pierre François-Xavier de, *Histoire du Paraguay*, 6 vol., Paris 1757.

DOCUMENTOS para la Historia Argentina. Iglesia. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y el Tucumán de la Compañía de Jesús. (1609-1614), Buenos Aires, Universidad Nacional, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Historicas, t. XIX, 1927.

[366]

DOCUMENTOS para la Historia Argentina. Iglesia. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y el Tucumán de la Compañía de Jesús. (1615-1637), Buenos Aires, Universidad Nacional, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Historicas, t. XX, 1929.

DOCUMENTOS relativos a la ejecución del decreto de extrañamiento de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades en la República Argentina y el Paraguay, in *Revista del Rio de la Plata*, Buenos Aires 1874, t. 8, p. 368-400.

FURLONG, Guillermo, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, Buenos Aires, Balmes, 1962. (Bibliographie détaillée).

FURLONG, Guillermo, *José Cardiel, sj., y su "cartarelación" (1747)*, Buenos Aires, Librería del Plata, 1953.

FURLONG, Guillermo, *Antonio Sepp y su "gobierno temporal" (1732)*, Buenos Aires, Theoría, 1962.

FURLONG, Guillermo, *Antonio Ruiz de Montoya y su "carta a Comental" (1645)*, Buenos Aires, Theoría, 1964.

GUERRA, Mario Oscar & AMABLE María Angélica,

Historia de Misiones, 2e édition revue et augmentée par María Angélica Amable et Liliana Mirta Rojas, T. I et T.II.

Posadas, Argentine, Ed. Montoya, 1988.

HAUBERT, Maxime, *La vie quotidienne des indiens et des jésuites du Paraguay au temps des missions*, Paris Hachette, 1967.

HERNANDEZ, Pablo, *Organización social de las Doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, 2 vol., Barcelona, Gili, 1913.

LUGON, Clovis, *La République communiste chrétienne des Guaraníes (1610-1768)*, Paris, les Éditions Ouvrières, 1949.

MAEDER, Ernesto J.A., *Cartas Anuas de la provincia del Paraguay*, Buenos Aires, Fundación para la Educación y la Cultura, 1984.

MAEDER, Ernesto & BOLSI, Alfredo, *La población guarani de las misiones jesuiticas. Evolución y características [367] (1671-1767)*, Cuadernos de geografía regional, N° 4, 1980, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Corrientes.

MELIÁ, Bartomeu, *El Guaraní conquistado y reducido*, Centro de Estudios Antropológicos, Asunción, Universidad Católica, 1986.

METRAUX, Alfred, *Les Indiens de l'Amérique du Sud*, Paris, Ed. A.M. Métailié, 1982.

MORENO, Fernando María, *Cartas de los Santos Roque Gonzalez de Santa Cruz, Alonso Rodriguez y Juan del Castillo, mártires de las Reducciones guaraníes*, Asunción, s.d.

MÖRNER, Magnus, *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Rio de la Plata*, Buenos Aires, Lopez, 1968. (Bibliographie détaillée).

MURATORI, Ludovico Antonio, *Relation des missions du Paraguay*, traduit de l'italien par F.E. de Lourmel ; introduction, présentation et notes de Girolamo Imbruglia ; Paris, La Découverte/Maspero, 1983.

NECKER, Louis, *Indiens guaraníes et chamanes franciscains. Les premières réductions du Paraguay (1580-1800)*, Paris, Anthropos, 1979.

PASTELLS, Pablo *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil)*, 8 vol., Madrid 1912-1923.

POPESCU, Oreste, *El sistema económico en las Misiones Jesuiticas*, Barcelona, Ariel, 2e éd., 1967.

RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual hecha por los Religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé*, Imprenta del Reyno, Madrid 1639. Édition récente parue sous

le titre simplifié : *La conquista espiritual del Paraguay*, Rosario, Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, Argentina 1989.

Segundas Jornadas internacionales de las Misiones jesuíticas, Dirección general de Cultura de la Provincia de Misiones, 1986.

[368]

TECHO, Nicolas del, *Historia de la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, 5 vol., Madrid Uribe, 1897.

[369]

Retour au Paraná.
Chronique de deux villages guaranís.

LEXIQUE

[Retour à la table des matières](#)

Abuelo (a)	Grand-père, grand-mère. Se dit aussi de toute personne âgée, en général au diminutif : <i>abuelito</i> , <i>abuelita</i> .
Acutí	Cobaye, cochon d'Inde.
Agwyjé	Perfection spirituelle
Agwyjevete	Formule guaraníe de salutation, de remerciement ou d'action de grâces.
Anchico	Arbre de 18 à 30m. de hauteur, à l'écorce grise, fréquent au Brésil, au Paraguay et dans le Nord-Est de l'Argentine. Le bois <i>d'anchico</i> est utilisé pour la construction des planchers et la fabrication des cadres de portes et de fenêtres.
Arroyo	Littéralement « ruisseau », mais il s'agit le plus souvent de cours d'eau au moins aussi larges que la Seine.

Asado	Viande de bœuf non désossée, grillée sur feu de bois.
Asentamiento	Équivalent exact de l'anglais <i>settlement</i> , établissement, lieu de regroupement.
Bandeira	Milice constituée à São Paulo pour capturer des Indiens et les vendre [370] comme esclaves sur les marchés du Brésil. Les membres d'une <i>bandeira</i> - Portugais, métis et indiens tupis - étaient appelés <i>bandeirantes</i> , <i>paulistas</i> (de São Paulo) ou encore, en raison de leur cruauté, <i>mamelucos</i> .
Bandeirantes	Membres d'une <i>bandeira</i> .
Canastero	Adj., de <i>canasto</i> (panier), fabricant ou vendeur de paniers. Dans le texte : <i>indio canastero</i> .
Caña	La canne à sucre ou l'eau-de-vie qui en est issue.
Capitán	Capitaine, titre donné au chef civil d'une communauté guaraní, également appelé <i>sargento</i> , sergent.
Cedro	Arbre de 25 à 30 m. de hauteur, à l'écorce grisâtre, originaire de l'Amérique tropicale et subtropicale. Le bois de <i>cedro</i> , parfumé, est très apprécié en ébénisterie.
Cerrado	Fermé. L'expression <i>guaraní cerrado</i> désigne un guaraní dialectal, passablement distant du guaraní standard du Paraguay.
Chamamé	Musique et danse d'origine correntine (de la province de Corrientes) répandues dans toute la zone Nord du littoral argentin.
Chacra	Ferme. Se dit aussi d'une petite plantation familiale, comme c'est le cas à Fracrán et Perutí.
Chipa	Sorte de galette paraguayenne, très prisée par les enfants. Composants : amidon de manioc, oeufs, graisse ou margarine, fromage, lait.
Chiví	Mot générique utilisé pour désigner les diverses

	espèces de chats-tigres ou [371] félins sauvages : jaguarete, jaguar, guépard, etc.
Colon	On appelle colons (<i>colonos</i>) les immigrants d'origine européenne qui, au cours de la première moitié du XXe siècle, ont «colonisé» et déboisé la forêt vierge qui couvrait la plus grande partie de la province de Misiones, pour y établir fermes et plantations.
Colonie	Propriété d'un colon consacrée à l'agriculture et à l'élevage.
Computadora	De l'anglais <i>computer</i> , ordinateur.
Cuatí	Coati, animal de taille moyenne, caractérisé par sa gueule allongée et pointue. Sa chair, savoureuse, est consommée grillée, frite ou bouillie. Sa graisse est employée pour soigner les enflures provoquées par des coups.
Encomenderos	Les conquistadores qui, par décret royal, bénéficiaient d'une <i>encomienda</i> , c'est-à-dire avaient le droit de prendre des Indiens à leur service, à charge pour eux de les instruire et de les protéger.
Finca	Propriété consacrée à l'élevage.
Guatambú	Arbre à l'écorce châtain rougeâtre, au bois dur et blanc, à usages multiples.
Gwembé	Plante grimpante qui adhère aux arbres les plus hauts de la forêt et porte des fruits comestibles. Typique du Sud du Brésil et de la province argentine de Misiones. Domestiquée, elle est essentiellement d'usage ornemental.
Gwembepí	Plante de la famille du <i>gwembé</i> .
Gyrapapé	Arme de jet utilisée pour la chasse. Autrefois arme de guerre.
Hogar	Foyer, résidence.

[372]

Indigénistes	En Argentine on appelle indigénistes les fonctionnaires qui exécutent la politique indienne de leur gouvernement ou les membres d'associations privées qui travaillent auprès des indiens. Il s'agit donc de personnes engagées dans l'action et non dans l'étude et la recherche comme les ethnologues ou les anthropologues.
Justicialisme	Doctrines de Juan Domingo Perón (1895-1974). La doctrine a beaucoup évolué, le nom demeure. Le Parti qui se réclame de Perón est dit équivalentement péroniste ou justicialiste.
Kapi'ia	Sorte de paille ou de chaume. Avec les fruits de <i>kapi'ia</i> , les Indiens fabriquent des colliers.
Karaí	Ce terme guaraní, qui signifie «seigneur», désignait les chefs religieux prestigieux, guérisseurs et prophètes. Aujourd'hui, les Guaranís l'emploient aussi pour qualifier les Blancs qu'ils estiment et respectent.
Lapacho	Un des plus beaux arbres des forêts du Nord-Est argentin, dont il est originaire. Haut d'une trentaine de mètres, il commence à fleurir à la fin de l'hiver, pour se convertir, au début du printemps, en un gigantesque bouquet de fleurs roses. Le bois de lapacho, dur et lourd, est utilisé dans la construction et l'ébénisterie. L'écorce et les feuilles ont des propriétés médicinales.
Laurel	Laurier.
Locro	Ragoût de maïs et de viande.
Loro blanco	Arbre de 10 à 15 m. de hauteur, de 50 cm. de diamètre, aux branches raides [373] et au feuillage touffu. Le bois du loro blanco est utilisé pour la fabrication des meubles et l'armature des toits. Fréquent dans le Brésil méridional, au

	Paraguay et dans la province argentine de Misiones.
Maestra	Maîtresse, institutrice.
Maté	Arbrisseau d'Amérique du Sud, voisin du houx. On fait de ses feuilles une infusion stimulante et diurétique, appelée « thé du Paraguay » ou « thé des Jésuites ».
Media luna	Débris de planche contigu à l'écorce arrondie de l'arbre, d'où le nom de <i>media luna</i> , demi-lune.
Misionero (a)	Originaire de la province de Misiones.
Ñuha	Piège. Nom générique qui désigne diverses sortes de pièges destinés à la capture des bêtes dans la forêt.
Ñuha koty	Piège spécialement conçu pour la capture du tatou. Fabriqué avec des tiges de tacuapí, des branches flexibles et des lianes.
Ñuha mombé	Piège destiné à la capture de certaines bêtes de la forêt, telles que le coati, le tatou, le jaguar. Construit avec un gros tronc de quelque cinquante kilos - en général un tronc de <i>pindó</i> - et des lianes d' <i>ysipó</i> .
Opuý	En espagnol les Indiens l'appellent <i>casa de la oración</i> , maison de la prière. Pour sa description, voir texte p. 122.
Pa'í	Prêtre, père.
Paisano	Compatriote. Se dit d'une personne du même pays, de la même région, du [374] même village ou du même groupe ethnique.
Palmito	Le bien connu «cœur de palmier». Usage métonymique du mot qui désigne en fait l'arbre lui-même, un palmier de 20 à 30 m. de hauteur, fréquent au Brésil, dans le Nord-Est argentin, au Mexique, en Afrique du Nord, au Moyen-Orient...

Palo jabonado	Jeu qui consiste à grimper sur un mât savonné et essayer d'en atteindre le sommet.
Pari	Piège aquatique, dont les éléments sont composés de <i>tacuapí</i> , de <i>tacuara</i> et d ' <i>ysypó</i> .
Paye	Sort, maléfice ou objet qui produit un maléfice.
Picada	Percée déboisée à travers la forêt vierge.
Pindó	Arbre de la famille des palmiers d'une élégante stature, au tronc parfaitement cylindrique et élancé. Par métonymie, le fruit de l'arbre, particulièrement apprécié par les enfants.
Piques	Ou <i>niguas</i> , insectes infinitésimaux, invisibles à l'œil nu, familiers des prairies humides, qui pénètrent sous la peau et y génèrent des ampoules purulentes suivies d'infections inflammatoires.
Porongo	Calebasse.
Reviro	Bouillie à base de farine, de graisse et de sel, d'origine paraguayenne, répandue dans les milieux populaires de Misiones.
Río	Fleuve, rivière.
Sapukai	Lamento.
[375]	
Sargento	Sergent, titre donné au chef civil d'une communauté guaraníe, également appelé capitán, capitaine.
Tacuapú	Variété de <i>tacuara</i> . Bâton de <i>tacuara</i> avec lequel les femmes guaraníes battent le rythme durant la prière et la danse rituelle.
Tacuara	Espèce américaine de bambou géant de 12 à 20 m. de hauteur. Les massifs de <i>tacuara</i> croissent au bord des grands fleuves qui traversent les forêts de l'Amazonie et de la Plata.
Tacuarembó	Plante semi-grimpante de la famille des <i>tacua-</i>

	ras, mêlée à la végétation tropicale de la forêt vierge, au Brésil, au Paraguay et dans le Nord-Est argentin.
Tacuaruzú	Ou <i>tacuara brava</i> , variété de <i>tacuara</i> . Tiges creuses de 8 à 12 m. de longueur, utilisées pour la construction des ranchos.
Tarefa	Nom donné à la cueillette de la yerba maté.
Tarefero	Péon appliqué à la cueillette de la yerba maté.
Tawirongo	Fou à lier.
Timbó	Arbre massif, à l'écorce grise et aux feuilles vert obscur. Typique de l'Amérique centrale et méridionale. Le bois de <i>timbó</i> sert à la fabrication des pirogues, et aussi de certains meubles.
Turcos	Nom donné, dans les premières décennies du XXe siècle, aux immigrants libanais et syriens, alors sujets de l'empire ottoman. Est encore parfois utilisé de nos jours. Les Turcos sont réputés pour leur sens des affaires.
[376]	
Voro	Substance toxique que les pêcheurs répandent sur l'eau de la rivière pour paralyser les poissons.
Yerba	Voir Maté.
Ysipó	Volubile de 3 à 4 m. de hauteur, aux tiges liégeuses. Fréquent au Sud du Brésil, en Uruguay et en Argentine (Entre Ríos, Corrientes).
Yuyos	Herbes, broussailles.

Fin du texte