

Les *vixoranga* : objets patrimoniaux de revitalisation de la culture guaranie mbya

Marion DUFOUR

DIPRALANG EA-739

Université de Montpellier Paul-Valéry

marion.dufour@univ-montp3.fr

Résumé : *Au Rio Grande do Sul, la déforestation et la raréfaction du gibier obligent les Guaranis Mbya à réorganiser leur économie autour, notamment, du commerce d'animaux miniatures en bois sculpté appelés vixoranga. Ces figurines décoratives sont vendues sur le marché à des particuliers, aux musées qui travaillent à sensibiliser les jeunes visiteurs à la culture mbya, aux entreprises et institutions gouvernementales qui les achètent en dédommagement des préjudices causés aux Guaranis (passage d'une route sur leur territoire, suppression de points de vente en raison de l'établissement d'infrastructure etc.). L'étude sociolinguistique que nous avons entreprise sur ces figurines à travers différents terrains (enquêtes sur des marchés, analyses de films documentaires faits par des Guaranis, entretiens de deux représentants guaranis, et auprès de différents chercheurs de l'université fédérale du Rio Grande do Sul s'intéressant à ces collectifs), nous a appris que bien plus que des objets commerciaux, ces figurines constituaient des objets de transmission socioculturelle intergénérationnelle, permettant aux Guaranis de continuer à perpétuer leur « Nhande reko » (être guarani) et les schèmes cognitifs de leur ontologie animiste. À la fois vecteurs de savoirs (terminologiques, mythiques, éthologiques), de savoir-faire (artisanaux, pratiques de consommation et de chasse), et de savoir-être guaranis (construction d'un rapport singulier aux êtres qu'ils représentent), ces figurines pourraient bien également constituer le point de bascule vers l'ontologie naturaliste dominante.*

Mots clés : *vixoranga, épistémologie, vitalité linguistique, savoir socioculturel, ontologie animiste, guarani mbya*

Abstract: *In Rio Grande do Sul, deforestation and wildlife depletion are forcing Mbya Guarani to centre their economy on a more profitable lifestyle. Today, their main source of income is mainly from the sale of carved wooden figurines they call vixoranga. They are sold to strollers on the market, to museums that raise awareness about Native American culture among young people, governmental institutions and companies by way of compensation for the environmental damages they caused them by building highways across their territory or closing their points of sales. By investigating different fields (markets, Guarani documentaries analysis, interviews of Guarani representatives, and researchers of the federal university of Rio Grande do*

Sul) we highlighted that not only are vixoranga commercial objects, but also a mean for intergenerational socio-cultural transmission. They allow the Guarani to carry on their « Nhande reko» (way of being Guarani) including the cognitive schemas of their animist ontology. Although these figurines are valuable cultural vectors to pass on knowledge (terminology, myths, animal properties), know-how (craft techniques, hunting and consumption practices), and how to be Guarani (construction of a singular relationship with the animals represented), they might also be the tipping point toward the dominant naturalist ontology.

Key words: vixoranga, epistemology, language vitality, sociocultural knowledge, animist ontology, Mbya Guarani.

Introduction

Le partage de l'Amérique du Sud est dessiné dès 1530 (Roche, 1959 : 8) : les Portugais annexent des terres habitées depuis des millénaires par des collectifs indigènes, et font passer les nouvelles frontières à travers les aires linguistiques existantes sans se soucier des populations locales et de leurs modes d'existence. De ce fait, le continuum guarani qui comprend de nombreuses variétés (mbya, kaiowa, nhandewa, chiripa, kaingua, monteses, baticola, apyteré, tembekua entre autres) et concerne environ 10 millions de locuteurs (Schneider et Gonçalves, 2023), s'étend aujourd'hui sur cinq pays : le Brésil, le sud de la Bolivie, le Paraguay, le nord-est argentin et le nord uruguayen, amenant les Guaranis à circuler d'un territoire à l'autre, la *Jeguatá* (le fait de cheminer) faisant partie de leur mode d'existence. Sur l'échelle du danger encouru par les langues élaborée par l'UNESCO (2010 :10), la langue guarani mbya - qui nous intéresse plus particulièrement ici - est classée *langue vulnérable* (degré 4 sur l'échelle du danger) au Rio Grande do Sul (Brésil) où la variété mbya ne jouit d'aucun statut particulier si ce n'est que depuis septembre 2014, l'Institut du Patrimoine Historique et Artistique Nationale (IPHAN) de l'Inventaire National de la Diversité Linguistique (INDL) la mentionne au titre de *référence culturelle brésilienne*. Au Paraguay, bien que le guarani mbya ait le statut de langue officielle, il est considéré *en danger* (degré 3) ; et en Argentine, où il possède le statut de langue régionale, il est considéré comme *sérieusement en danger* (degré 2). Cela montre que l'établissement d'un statut et l'identification d'un corpus ne sont pas suffisants pour expliquer la vitalité d'une langue. La transmission

langagière intergénérationnelle constituée, parmi les 9 paramètres de vitalité, le plus important (cf. Brenzinger *et al.*, 2003). Cette transmission dépend de « la force de représentation (une force consciente ou inconsciente) que la « communauté » possède de ses connaissances, de ses valeurs cognitives, normatives, éthiques, exprimées par cette langue » (Carli, 2012 : 3). Dans la perspective de la transmission intergénérationnelle, dire que le guarani mbya se situe au niveau 4 sur l'échelle du danger au Rio Grande do Sul (désormais RS) signifie qu'il est utilisé par tous les enfants, mais dans un nombre limité de domaines, seuls certains enfants sont capables de l'utiliser dans tous les domaines (Brenzinger *et al.*, 2003 : 8).

Les pressions subies par les Guaranis sont multiples. Malgré la reconnaissance de leur pleine citoyenneté en 1988 (date qui correspond à la promulgation de la Constitution fédérale brésilienne qui garantit aux peuples indigènes le droit à la terre, à la culture, à la langue, à l'éducation et à la santé), et bien que l'article 231 reconnaisse leurs droits originels sur les terres qu'ils occupent traditionnellement (De Jesus Candeias, 2023), les Guaranis Mbya doivent se battre encore et toujours face à la lutte sans merci que leur livrent les *fazendeiros* (les grands propriétaires fonciers) qui cherchent à s'accaparer leurs terres par tous les moyens tant légaux (encore très récemment la loi PL490, promulguée le 28 décembre 2023, visait à restreindre la démarcation des terres indigènes) qu'illégaux (assassinats, occupations illégales de leurs territoires, incendies criminels des forêts qui les couvrent, empoisonnement des cours d'eau, etc.) (Razon, 2002).

Outre le fait des persécutions subies, la vulnérabilité de la langue et de la culture mbya est à mettre en relation avec la dégradation de la biodiversité dont ils dépendent pour s'alimenter au quotidien : les Guaranis sont les victimes directes de sociétés prédatrices qui n'ont pas pris la mesure de leur dépendance à la biodiversité et lui font subir des pressions extrêmes : destruction et artificialisation des milieux naturels, surexploitation des ressources naturelles et trafic illégal, pollution des milieux aquatiques, des sols, de l'air, introduction d'espèces exotiques envahissantes, autant de facteurs qui entraînent un appauvrissement de la diversité des écosystèmes et un effondrement des populations. Il faut aussi noter que, depuis la Charte de 1988, qui garantit aux peuples

autochtones l'utilisation de leurs langues et de leurs méthodes d'apprentissage propres dans l'enseignement primaire, le guarani mbya fait actuellement l'objet d'un enseignement dans les écoles publiques des villages guaranis du Rio Grande do Sul (désormais RS) dont les enseignants sont formés et qualifiés par les départements d'éducation des universités fédérales. Cependant, dans les universités fédérales du RS où les indigènes ont accès depuis la fin des années 2000¹, les langues indigènes ne font pas encore partie des unités d'enseignement obligatoires. Leur valorisation se fait dans le cadre des programmes de cours d'extension².

La reconnaissance et la valorisation de la culture guaranie³ passe aussi par la réalisation d'inventaires de leurs biens immatériels (traditions et expressions orales, arts du spectacle, pratiques sociales, rituels et événements festifs, connaissances et pratiques liées à la nature et à l'univers, aptitudes relatives à la tradition artisanale). Le premier a été réalisé suite à l'appel de l'UNESCO lancé en 2003, de procéder à des inventaires nationaux des références culturelles (INRC). Il avait concerné la participation des Guaranis aux constructions des missions jésuites situées à la frontière du RS avec l'Uruguay et l'Argentine, inscrites au patrimoine culturel de l'UNESCO (Turra-Magni, Bruschi et Jobi Salaini, 2015 : 26). Plus récemment, depuis 2021, se développe au sein du groupe de recherche TERMISUL (*grupo de pesquisa Terminológico Cone Sul*⁴) de l'UFRGS le projet intitulé *A terminologia*

¹ Les indigènes bénéficient de la politique des quotas généralisée dans les universités fédérales en 2012. Depuis 2008 à l'UFRGS, 10 places de licence leur sont réservées par an toutes filières confondues au titre des actions affirmatives.

² Le cours d'extension est une action pédagogique à caractère théorique et pratique, en présentiel ou à distance, planifiée et organisée de manière systématique pour répondre aux besoins de la société, visant le développement, la mise à jour et l'amélioration des connaissances, avec une charge de travail minimale de 20 heures et des critères d'évaluation définis.

³ Nous avons conscience que la liste des actions en faveur de la reconnaissance de la langue et de la culture guaranie mbya présentée ici n'est pas exhaustive, et n'offre qu'un panorama succinct des actions entreprises.

⁴ Le Cône Sud (en portugais : *Cone Sul*) est une expression apparue dans les années 1960 et qui désigne les pays d'Amérique du Sud de la partie la plus australe du continent (Argentine, Chili, Uruguay, et l'état du Rio Grande do Sul au Brésil). Il correspond au centre économique du Mercosur.

do patrimônio cultural imaterial, qui vise à établir un inventaire multilingue du patrimoine culturel immatériel de la région, qui entre aujourd'hui dans sa seconde phase, ethnographique. Son objectif est d'identifier et de représenter, dans une base de données en ligne, les termes en contexte du patrimoine culturel immatériel brésilien. C'est dans le cadre de l'élaboration de ce projet que j'ai entrepris avec mon amie et collègue sociolinguiste Maria Liza Benitez, guaraniphone, professeure à l'université d'Unipampa (Brésil), une enquête sociolinguistique sur la manière dont les familles guaranies transmettent leurs savoirs sur la faune amazonienne à leurs enfants. Dans cette perspective, nous nous sommes particulièrement intéressées aux figurines d'animaux en bois sculpté appelées *vixoranga*, que les Guaranis confectionnent et vendent sur les marchés. Cette recherche était menée tant à des fins terminologiques que didactique : mieux comprendre le rapport des Guaranis à la faune et, partant, mieux comprendre leur ontologie, afin de penser de manière plus appropriée la manière de présenter les savoirs en classe de langue notamment. Une partie des recherches sociolinguistiques que nous avons menées sous la forme d'entretiens semi-directifs (en portugais et en guarani) sur différents terrains, a visé à répondre aux questions suivantes : Quelle est la nature des liens qui unissent humains et non-humains ? et Comment ces savoirs et ces relations au savoir sont-ils transmis ?

Dans un premier temps, nous expliciterons certaines spécificités de l'ontologie animiste et mettrons en évidence le rapport entre préservation du territoire et préservation de la langue, puis nous présenterons notre cadre théorique relatif à la transmission des savoirs socioculturels, avant d'analyser sous l'angle de la transmission des savoirs, les données recueillies sur le *vixoranga* au cours de notre enquête.

1. Contexte de l'étude

Notre enquête s'est déroulée sur trois terrains de début juin à début septembre 2023 : sur le marché du Bric de la *Redenção* à Porto Alegre, à l'université auprès de différents professeurs universitaires de l'UFRGS (professeurs d'archéologie, de littérature, d'anthropologie, de muséologie) qui ont noué des liens étroits et de longs termes avec

certaines de ces collectifs, et enfin auprès de deux informateurs mbya, dont nous anonymisons les noms pour les besoins de l'étude : S-F du village d'Yvy Poty dans la municipalité de Barra de Ribeiro (RS), et V-X, du village de Pindo Mirim d'Itapuã, à Viamão (RS) ; deux personnalités qui œuvrent à faire connaître la culture guaranie aux non-indigènes. Ces entretiens n'auraient pu avoir lieu sans l'aide de Gerônimo Morinico Franco, alias Vera Tupã, notre enseignant de guarani à l'UFRGS dans le cadre du projet d'extension *Quem conta um conto – Contadores de histórias* (Qui conte une histoire – les conteurs d'histoire) existant depuis 2022, à l'initiative d'Ana Lúcia Tettamanzi, professeure de littérature de l'Institut de Lettres du département de langues modernes ; et de Claudia Porcellis Aristimunha, coordinatrice générale du Centre d'actions éducatives du musée de l'UFRGS (*Núcleo de Ações Educativas Museu da UFRGS*), qui nous ont introduites dans les deux villages précédemment cités et mis en relation avec nos informateurs. Nous leur sommes très reconnaissantes pour leur confiance et leur soutien dans notre démarche.

Au RS, les Guaranis Mbya occupent les mêmes *amba* (endroits) que leurs ancêtres (Litaiff, 2015), résistant à des siècles de persécution, de génocide, d'exploitation, et de souffrances, pensant le territoire (*yvyrupá*) dans une relation non pas de propriété, mais de continuité physique et spirituelle. Ils y vivent dans un rapport de partage avec d'autres êtres (animaux, plantes) avec lesquels ils interagissent. L'ontologie qui sous-tend de tels rapports de continuité entre intériorité et physicalité, a été nommée par l'anthropologue Philippe Descola (2005), ontologie animiste. Elle s'oppose à l'ontologie naturaliste dominant le monde occidental qui repose sur le clivage nature/culture. L'ontologie animiste, elle, ne les oppose pas : les Guaranis voient par exemple les plantes comme des enfants comme l'explique V-X qui conçoit le *tekoá* (village et les espaces forestier, agricole, lacustre dont il dépend) comme une « université à ciel ouvert » :

00:01:45 à 00:02:42

« [...] comme ici vous avez vu que tout n'était que du sable n'est-ce pas ? Et alors parfois, vous vous demandez : mais est-il possible qu'il y pousse quelque chose à manger ? du point de vue des *Jurua* [désignation des non-indigènes] / wow/ il faudrait

traiter le sol en fait hein ? mettre je ne sais pas trop quoi [engrais] je ne sais pas trop où / mais pour nous/ la question de planter c'est // cela implique aussi notre enseignement/ surtout/ quand vous allez/ surtout quand vous allez avoir /// un enfant en fait hein / parce que la plante/ // c'est une enfant en vérité// et ainsi vous allez apprendre surtout les enfants ils vont apprendre/ à prendre soin de ces plantes/ et ainsi cet apprentissage va être pour le reste de leur vie/ et comme ça il vont comprendre ce que signifie/ s'occuper d'un être humain//// » (ma traduction⁵)

S'occuper des plantes, c'est entrer en relation avec elles, interagir avec elles, afin d'influer sur leurs comportements :

et la question des plantations// surtout mon père quand il plante// il plante en priant/// pourquoi // les plantes sont vivantes // il faut leur demander la permission pour qu'elles donnent des fruits/ ça ne sert à rien que tu mettes une graine ici et la laisses ainsi pousser seule/ sans y prêter attention// c'est la même chose avec les enfants// ça ne sert à rien d'avoir un enfant et de le laisser de côté ou de le laisser dans une crèche là »⁶

Dans cette ontologie, les animaux non plus ne sont pas séparés des humains, bien au contraire (Descola, 2012). Il existe un mythe étologique qui raconte qu'humains et animaux étaient jadis tous

⁵ Tout le corpus portugais présent dans cet article a été traduit par son autrice.

⁶ « Como aqui vocês viram que é tudo areia né? E aí às vezes vocês se perguntam : mas será que dá alimento aqui? Na visão do Juruá/ Nossa/ deveria ser tratado na verdade né? Botar coisas ali não sei o quê / mas pra nós/ a questão das plantações é //e nisso que envolve o nosso ensinamento também/ principalmente/ quando vai/ principalmente quando vai ter/// um filho na verdade né /porque a planta/// ela é uma criança na verdade né? // e aí tu vai aprendendo principalmente as crianças vão aprendendo// a cuidar dessas plantas/ e aí esse aprendizado deles vai ser pro resto da vida/ e vão entender de como é/ cuidar de um ser humano né/// E a questão das plantações// principalmente o meu pai quando faz as plantações// ele planta rezando///porquê //as plantas têm vida// a gente tem que pedir permissão para que ele da frutos também/ não adianta você colocar um grão ali e deixar ali para crescer/ sem dar atenção a ele//é a mesma coisa a criança// não adiante você ter uma criança e deixar de lado ou deixar numa creche aí//// »

parents, et avaient tous des corps de même nature. Mais, suite à des négligences dans leurs attitudes, dans leurs services au Dieu créateur de toute chose appelé *Ñande Ru Tenondé* (littéralement « Notre premier père »), ils ont subi des métamorphoses, des transformations physiques, sortes de châtements qui ont limité leur capacité d'action dans le monde. Le lien de parenté entre hommes et animaux s'entend encore dans le nom que les Guaranis donnent au jaguar par exemple qu'ils dénomment *meu avô* (mon grand-père) (Macedo, 2013 : 193). Les Guaranis considèrent que les animaux sont, au même titre qu'eux, dotés d'un pouvoir d'agir, d'une *agency* (*nhe'e* en guarani), ce dont font état de nombreux mythes et histoires ordinaires dans lesquelles des humains acquièrent des propriétés animales à la suite de rencontres nocturnes avec un animal ou lors d'un épisode de chasse.

Les relations entre les humains d'une part, et entre les humains et non-humains d'autre part sont organisées suivant des règles qui déterminent le *Nhande reko*, c'est à dire la façon d'être guaranie. S-F, 63 ans du village d'Yvy Poty nous explique que toutes les activités sont encadrées par un code moral qu'il appelle *Nhembojerovia*, et traduit comme le respect qui s'applique à tous (humains et non-humains) :

00:07:43 à 00:09:25

« **Maria Liz** : que signifie "respect" »

S-F : le respect signifie que tu dois / parce que celui qui a fixé le limite ou règle/ c'est Dieu qui l'a mise/ pour que l'on puisse l'utiliser/ pour que l'on puisse s'alimenter// et donc c'est pour ça que je la respecte/ par exemple ici/ je dois aller au ruisseau pour pêcher / mais Dieu a dit qu'il y a le seigneur / le seigneur du *pirá* disons comme ça/ l'esprit du *pirá* le poisson/ l'esprit de l'eau/ l'esprit de l'eau peut ::: affecter ma vie/ si je ne respecte pas cette nature/ il peut me rendre malade/ me donner mal à la tête ou mal à l'estomac/hein/et puis ::: ça peut me tuer ça/

Maria Liz : oui

S-F : et alors c'est mon esprit qu'il prend/ par exemple/ par exemple je chasse beaucoup et je prends beaucoup de tatous/un deux par jour/ un par jour/ en 30 jours je vais prendre 30 tatous/ c'est beaucoup

Maria Liz : oui

S-F : et alors mon esprit il paie hein//l'esprit de l'animal il prend mon esprit
Maria Liz : aaah
S-F : [il l'échange
Maria Liz : [l'esprit de l'animal peut
S-F : il peut échanger notre esprit pour ///pour le poisson
Maria Liz : ton esprit peut tourner tatou
S-F : non non pas tourner/ l'emporte
Maria Liz : [l'emporter
S-F : [l'emporter ou le prendre
Maria Liz : ah(d'étonnement)
Marion : ça veut dire mourir ?
S-F : c'est mourir et tu meurs⁷ »

Le *Nhande reko*, la manière de se comporter, ne se conçoit que dans une éthique de la relation avec les êtres (humains et non-humains) du territoire : il s'agit de respecter certaines limites ; les êtres de la forêt ne

⁷ « Maria Liz : queria entender/o que significa respeito?

S-F: respeito significa que você tem que o /porque quem colocou a limite ou regra/o deu que coloca/ pra usar/prá se alimentar//então é por isso que eu respeito/por exemplo por aqui/ eu tenho que ir na num arroio pra pescar/mas o deus falou que tem um dono/dono da pirá vamos dizer assim/espírito do pirá/ peixe/ o espírito da água/o espírito da água pode:: afetar a minha vida/ se eu não respeitar essa natureza/ pode me pegar alguma doença/botar com dor de cabeça com dor de estômago/hein/ aí:: pode me matar isso/

Maria Liz: sim

S-F: e aí meu espírito que ele leva/ por exemplo/por exemplo eu caçar muito pegar muito:: tatu/um dois por dia/ um por dia/em 30 dias eu vou pegar 30 tatu/E muitas coisas

Maria Liz: sim

S-F: e aí meu espírito::: paga hein//o espírito do do animal ele leva meu espírito/

Maria Liz: aah::

S-F: [ele troca

Maria Liz: [o espírito do animal pode

S-F: ele pode troco trocar nosso espírito por /// por peixe

Maria Liz: seu espírito pode virar tatu

S-F: não não é virar/não é virar/levou

Maria Liz [levar

S-F [levar ou pegar ele

Maria Liz: ah::

Marion: significa morrer?

S-F: é morrer e tu morre »

sont pas des ressources exploitables à volonté, ils sont capables d'actions sur l'esprit de celui qui enfreindrait ces limites. Le *Nhande reko* repose donc sur la préservation des écosystèmes et s'oppose à la déforestation massive et à tout système d'exploitation intensive qui entraîneraient leurs dégradations. Il est donc antinomique de l'idée de propriété des territoires, de leur accaparement au profit des seuls humains ; ce qui vaut aux indigènes d'être considérés comme des parias de la part de ceux qui ont fait le choix d'une ontologie naturaliste. L'accaparement des territoires et l'exploitation intensive des ressources acculent les Guaranis à adopter d'autres modes de vie pour subvenir à leurs besoins : aller en ville chercher un travail, faire des courses sur les marchés de la région qui vendent les produits issus de l'agriculture intensive.

Comment, dans de telles conditions de pression et de délitement des activités de socialisations traditionnelles (limitation ou arrêt des activités de chasse, de pêche, de cuisine, de promenade), les schèmes cognitifs animistes relatifs aux savoirs sur la faune continuent-ils de se transmettre ?

2. Cadre théorique

Suivant Pierre Déléage, étudier la transmission des savoirs, c'est s'intéresser à leur contexte d'apprentissage, au contenu du savoir transmis et à sa représentation au sein d'une épistémologie définie comme « la méta-représentation, qui rend possible la transmission des savoirs culturels » (Déléage, 2009 : 147-148) ; il faut entendre par là la relation de confiance qui unit le narrateur à l'auditeur (le parent à l'enfant, le grand frère à la petite sœur) ou bien la relation impliquant un être mythique, une divinité apparue en rêve, ou au cours d'hallucinations lors de rituels chamaniques à un novice, garantissant la valeur du savoir et donc sa reconnaissance par l'auditeur.

Les savoirs culturels sur la faune sont enchâssés dans des récits, des discours, des interactions, et se transmettent de façon soit implicite, sous la forme de représentations sociales (« les esprits habitent la forêt »), soit explicite sous la forme de savoirs institués (« Nhanderu est le Dieu créateur de toute chose », « les animaux sont nos parents »)

d'humain à humain ou d'humain à non-humain, dans le cadre de multiples activités qui rythment la vie des Guaranis : activités collectives de partage des rêves au réveil, de chasse, de pêche, activités artisanales et commerciales de vente des *vixoranga*, activités festives, activités rituelles, etc.

Suivant Pierre Déléage, ce qui distingue les savoirs culturels ordinaires des savoirs culturels institués, réside dans le type d'épistémologie qui leur est attaché : alors que la transmission des savoirs ordinaires dépend uniquement de la relation de confiance établie entre les deux protagonistes (le passeur de savoir à l'auditeur), il en va différemment des savoirs institués :

« [...] tous les récits mythiques sont accompagnés d'une représentation de leur contexte de transmission. Celle-ci peut prendre la forme d'une préface à la narration ou être plus diffuse, il n'en demeure pas moins qu'elle affirme que ces récits ont pour auteurs originels les êtres des temps mythiques eux-mêmes, c'est-à-dire des êtres qui furent les témoins, plus ou moins directs, des événements racontés (Bonhomme, 2006 ; Déléage, à paraître) [...] la relation originelle de confiance se déplace d'un humain vivant à un être mythique des temps passés. » (Déléage, 2009 : 150)

De ce fait, l'épistémologie du savoir culturel varie suivant le type de savoir transmis (ordinaire ou institutionnalisé) ; elle peut être modifiable dans le cas du savoir culturel ordinaire : c'est le cas lorsqu'une expérience de vie vient contredire la représentation transmise ou que les liens de confiance entre passeur du savoir et auditeur se délitent. En revanche, l'épistémologie qui concerne les savoirs institutionnalisés est non modifiable :

« En effet, il s'agit là d'une méta-représentation qui définit un genre de savoir ; si elle venait à être éliée, c'est le statut du savoir qui serait modifié : on n'aurait plus affaire à de la mythologie, mais à des anecdotes étranges dont on ne verrait pas pourquoi il faudrait les transmettre. » (Déléage, 2009 : 151)

Dans le cas de notre étude, nous nous sommes intéressées au rôle des figurines en bois sculpté d'animaux que fabriquent les Guaranis, et aux

discours relatifs à ces figurines en partant de l'hypothèse que celles-ci pourraient bien constituer un objet transitionnel donné à l'enfant, un ersatz d'animal en quelque sorte, lui permettant de jouer tout en s'initiant au monde animal. Par ailleurs, observant que le répertoire décoratif guarani traditionnel semble plutôt abstrait, qu'il s'agisse des peintures corporelles ou des motifs représentés sur les paniers que les femmes tissent à l'aide de plantes, nous avons également émis l'hypothèse que l'aspect figuratif de ces sculptures pourraient être le fait d'une production récente, influencée par l'ontologie naturaliste dominante.

3. Analyse des données recueillies

3.1. La place des *vixoranga* dans l'économie guaranie

Les Guarani distinguent les animaux domestiques qu'ils appellent *mymba* (comme le quati, le pécari ou le porco do mato) et les *ka'aguy pygua*, c'est à dire les « êtres de la forêt » (comme le jaguar, le léopard, le tamanoir). La catégorisation des animaux est bien plus complexe mais nous n'entrerons pas dans le détail ici.

Les figurines d'animaux sont désignées la plupart du temps par le mot *vixoranga*, mot composé d'une part de *vixo* emprunt à l'espagnol (*bicho* en portugais) qui vient du latin *bestius*, et signifie « la bête » ; étymologie qui nous a mis sur la piste d'une origine potentiellement allogène ; et d'autre part de *ãnga* qui signifie en guarani « esprit, âme, reflet, image », ce qui nous permet de postuler que la représentation que les Guaranis ont de ces figurines n'est peut-être pas celle que nous nous en faisons (nous reviendrons plus loin sur ce point particulier). Bien que l'on entende parfois ces figurines être dénommées *Mymba Ra'Angaa*, les animaux représentés peuvent appartenir aux deux catégories d'animaux cités plus haut : on peut trouver des sculptures de pécari aussi bien que de jaguar.

À partir du moment où nous avons commencé à nous intéresser à ces figurines sur le marché du Bric de la *Redenção* de Porto Alegre, où elles sont vendues exclusivement par les familles guaranies, et que nos recherches se sont étendues, nous avons remarqué que ces animaux sculptés se retrouvaient partout où il était question des Guaranis : sur le

bureau du professeur de guarani à l'université, dans les boites éducatives consacrées aux indigènes du musée de l'UFRGS, dans les réserves du département d'archéologie, dans l'école des villages guaranis visités etc. Nous avons aussi appris qu'elles faisaient l'objet de commandes de la part du gouvernement, des municipalités, des entreprises en dédommagement de projets portant préjudice à la vie des Guaranis. Par ailleurs, nous nous sommes aperçues que toutes les activités – depuis la recherche du bois nécessaire à la confection des figurines jusqu'à leur commercialisation, en passant par l'activité de sculpture et de pyrogravure qu'elles nécessitent – se pratiquaient en famille et concernaient aussi bien les hommes, les femmes, que les enfants qui commencent à œuvrer à ces figurines vers l'âge de 10 ans. Ceci nous a permis de comprendre qu'elles constituaient sans doute la principale source de revenu des Guaranis, le poumon de leur économie.

3.2. L'origine des vixoranga

Étant donné leur aspect figuratif et leur dénomination, nous avons demandé à S-F du village d'Yvy Poty, de quand dataient ces figurines. Il nous a dit que tout avait commencé en 1978 chez son oncle.

00:03:02 -00:05:45

« **Marion** : vous pourriez me raconter cette histoire sur votre oncle qui a décidé de créer ces animaux ? Comment il s'appelait comment il était comment il a eu cette idée/ parce que je trouve cela très intéressant

S-F : oui

Marion : vous acceptez

S-F : en fait ce village il était là-bas en Argentine [province de] Misiones/ il m'a élevé avec lui/ c'est que mon père et ma mère étaient déjà morts bien plus tôt hein/ et donc il m'a élevé/ et mon oncle s'appelait Q-R⁸/ Q-R/ un homme intelligent/ dans un village qui était situé un peu loin de la ville/ et puis des gens de l'extérieur des non-indigènes (*Jurua*) sont arrivés dans le village et puis/ nous avons beaucoup parlé/ et puis l'anthropologue *Jurua* a voulu acheter [une sculpture d'] un animal/ le banc

⁸ Le nom a été anonymisé.

[au corps] de tatou avec une tête de jaguar⁹/ et ils le lui ont demandé/ « non/ celui-ci je ne vais pas le vendre/ mais je vais en faire un pour toi/ pour te le vendre/ pour tel jour tu pourras venir le prendre »// et puis il a commencé à faire un jaguar/ « quel type tu veux ?/ je veux un jaguar/ jaguar »/ et puis il a pensé mon oncle «je vais mettre des pattes, des jambes et tout» // et puis il les a mis et il a fait ce petit animal ; et puis il a commencé / les *Jurua* les ont emmenés là-bas/ puis ils les ont achetés et les ont emmenés puis les ont montrés à leurs proches/ et puis ils ont commencé à en commander et déjà de plus en plus de gens voulaient des animaux/ d'autres avaient déjà commandé des jaguars des tatous d'autres avaient déjà commandé des jaguars des toucans et puis ils ont commencé à faire ça/ et puis moi déjà/// moi aussi j'ai commencé à en faire/ j'ai appris avec mon oncle quel bois il fallait couper dans tout ça / ça doit être du *kurupika'y* [Pauleiteiro en portugais] / et puis tout le monde s'y est mis toute la communauté les a vus /et puis on a commencé à en faire dans la Misione/ c'est dans la Misione que cela a été créé / là-bas à Paranay Misione¹⁰ »

⁹ Les Guaranis fabriquent des bancs zoomorphes.

¹⁰« **Marion:** voce poderia contar essa historia sobre seu tio que decidiu de criar essas animais? Como ele se chamava como ele estava como ele teve esta ideia/ porque eu acho tão interessante

S-F: sim

Marion: voce aceita

S-F : na verdade essa aldeia ficava lá em Argentina de Misiones/ ele me criei junto com ele/ só que o meu pai e a minha mãe ja morreram muito cedo né/ e aí me criei com ele/e meu tio se chamava Q-R / Q-R/ uma pessoa// inteligente/ numa aldeia que ficava um pouquinho longe da cidade ne/ e aí pessoal de fora o juruá chegava na aldeia e aí/conversamos bastante/ e aí o juruá antropologo queria comprar animal né/do banquinho do tatu que tem cabaça de onça/ e pediram pra ele: não/ esse aqui não vou vender/ mai eu vou fazer pra ti/prá vender/para tal dia tu pode vir pegar e aí começaram a fazer onça/ que tipo que você quer? / vou querer onça/ onça/ e aí pensaram meu tio vou colocar pata perna tudo /// e aí colocaram fizeram isso bichinho/ e aí começaram /o juruá levaram lá/ e depois compraram e levaram e aí mostraram para os parentes/ e aí começaram a pedir mais pessoas já queriam mais bichinhos/ outros já pediram onça tatu outros já pediram onça tucano e aí começaram a fazer isso/ e aí eu já me/// eu já também comecei a fazer também né/ aprendi com meu tio é qual madeira que tem que cortar esse tudo/ tem que ser *kurupika'y* [Pauleiteiro] / e aí começamos a fazer todo todo mundo veio fazendo toda comunidade

Ce témoignage semble confirmer notre hypothèse de départ, à savoir que cette production artisanale était relativement récente ; nous y découvrons que ces miniatures trouvent leur inspiration dans les bancs zoomorphes (nommés *apyka* en guarani) d'usage quotidien ou cérémoniel qui promeuvent le transit intermonde depuis la terre ferme jusqu'aux domaines célestes (Macedo, 2013 : 187). En outre, ce témoignage nous a permis de comprendre que le développement de cet artisanat avait été conçu exclusivement pour les non-indigènes et que ce faisant, il avait permis de développer une économie bienvenue à une époque où la perte de terres et la déforestation nécessitaient qu'une grande partie des familles de la localité subviennent à leurs besoins. Cette activité artisanale émerge donc d'une conjonction de pressions dans la définition qu'en donne Roland Terborg (2006) dans son modèle d'Écologie de pressions. Suivant ce modèle appliqué au contexte qui nous occupe, les pressions sur la langue et la culture résultent de l'ensemble *des intérêts* des familles guaranies qui ont besoin de subvenir à leurs besoins alimentaires, *de leurs nécessités* (une grande partie des familles de la localité subviennent à leurs besoins grâce aux moyens de la localité, elles disposent de peu de terres et ont recours au travail migratoire), *des idéologies* (les valeurs et croyances animistes, mais aussi des références catholiques et naturalistes coexistant avec les premières) et *des facilités partagées* (le *Nhande reko* guarani favorise les pratiques linguistiques et culturelles guaranies, mais l'interdépendance des villages avec les villes, l'école implantée dans les villages, les contacts quotidiens avec les voisins et commerçants non-indigènes, les touristes, les autorités, favorisent des usages partagés du guarani de l'espagnol et du portugais). Dans cet *état du monde*, la langue guaranie présente encore une vitalité importante dans un espace où l'espagnol et le portugais sont dominants, mais les mœurs guaranies sont de plus en plus tributaires des pratiques culturelles dominantes. C'est cette conjonction de pressions sur leur ontologie qui a conduit les Guaranis à saisir l'opportunité d'une nouvelle entreprise d'artisanat. Ces miniatures nous apparaissent alors comme une forme de *commodification* ou de *marchandisation* d'objets culturels (Alén Garabato et Boyer, 2020), permettant à cette culture minorée de se

mostraram já viram / e aí começaram a criar a gente na Misione/ é na Misione em que foi criado isso/ Lá no Paranay Misione »

donner à voir. Nous allons montrer que dans ce contexte de domination linguistique (diglossie) et culturelle, où le processus de substitution ethno-sociolinguistique est bien enclenchée, les Guaranis préservent la loyauté à leur ontologie en inscrivant cet artisanat dans un processus de normalisation où la valorisation culturelle passe par une représentation patrimoniale de la culture.

3.3. La confection des *vixoranga*

Concernant la production de ces artefacts, beaucoup de travaux universitaires, mémoires de master, travaux de conclusion de cours (TCC), livres sur la vie guaranie et de films documentaires ont été réalisés par des indigènes et par des non-indigènes (cf. Ladeira, Morais et Castilla (2018), Marques Faraco (2015 et 2019), documentaires guaranis de Devos (2010) : *Os seres da mata e sua vida como pessoas (Nhandé va'e kue meme'i)*, d'Ortega (2014) : *Mbyá Rembiapó Nhemombe'u, (Arte Mbya-Guarani e suas Historias)* pour ne citer que quelques références). La production artisanale a lieu surtout dans les cours des maisons (*oka*) et dans les espaces collectifs où circulent adultes et enfants. Les enfants suivent le *tembiapó* des parents et grands-parents – le *tembiapó*, c'est la pratique de la connaissance : les enfants jouent au milieu des activités des parents, les regardent, imitent leurs gestes, écoutent leurs récits et commentaires et apprennent ainsi implicitement les choses. Le *tembiapó* est donc un processus d'éducation. À cette occasion, le savoir artisanal comme le savoir culturel se transmettent de façon implicite, en regardant, en imitant, en écoutant ce que disent les passeurs de savoir quant aux noms, aux habitudes, à l'histoire, aux propriétés des animaux, en relation avec des expériences de vie mais aussi avec des mythes qui les concernent¹¹ :

« Le souvenir du contact étroit avec les êtres de la forêt est transmis aux nouvelles générations non seulement à travers les pratiques de chasse,

¹¹ Les Guaranis Mbya possèdent un recueil de mythes sous forme de chants sacrés appelé *Ayvú Rapyta* (« Le fondement de la langue humaine »), recueillis auprès des Guaranis Mbya do Guairá (auto-dénomination : Jeguaká-va Tenonde porã gueí), et publiés dans une version bilingue guarani-espagnol par l'ethnologue paraguayen Léon Cadogan en 1959 sous le titre *Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, São Paulo, Universidade de São Paulo.

mais aussi à travers les histoires racontées par les plus vieux et à travers la pratique de l'artisanat. Les jeunes apprennent à fabriquer des *vixoranga* – des sculptures en bois – en observant leurs parents tout au long du processus de production artisanale. Ils acquièrent ainsi les compétences nécessaires pour perpétuer l'art mbya et valoriser chacun des êtres de la forêt représentés dans les sculptures *vixoranga* [...] Aujourd'hui les animaux ne se présentent plus à nous dans leur diversité car une grande partie de la nature où ils vivaient a été détruit par le système des Blancs. »¹² (Christis et Poty, 2015, cités par Marques Faraco, 2015 : 69-70)

L'épistémologie de ce savoir repose sur la relation de confiance qui unit les anciens aux jeunes. Si ces figurines peuvent avoir une fonction ludique pour les enfants et leur servir de jouets à l'occasion, elles ont aussi une valeur de remémoration intentionnelle. Leur fonction est d'établir une continuité entre les Guaranis et un monde perdu ou en train de disparaître (on parle de sixième extinction de masse des espèces (cf. Rapport WWF 2024)). Ces figurines sont comme des reflets qui les relient encore aux animaux, non seulement matériellement mais aussi spirituellement. En effet, elles sont bien plus que de simples icônes. Leur *agency*, c'est-à-dire leur pouvoir d'agir, s'entend dans les discours :

« Les dieux savaient déjà qu'on allait avoir besoin de vendre de l'artisanat et que les forêts allaient disparaître. C'est pour ça que les dieux nous ont donné cette capacité de séduire les *Jurua* avec des animaux en bois à vendre pour que nous ne mourrions pas de faim. »¹³

¹² « A memória do convívio próximo com os seres da mata é repassada às novas gerações não só através da prática da caça, mas também pelas histórias contadas pelos mais velhos e pela prática do artesanato. Os jovens aprendem a fazer os vixoranga – as esculturas de madeira – observando os seus pais durante todo o processo de produção das peças de artesanato. Dessa forma eles adquirem as habilidades necessárias para dar continuidade à arte Mbyá e valorizar cada um dos seres da mata representados nas esculturas vixoranga. [...] Hoje os bichinhos não mais se apresentam a nós em sua diversidade - porque grande parte da natureza onde viviam foi destruída pelo sistema do branco »

¹³ Cette traduction a été faite à partir des sous-titres en portugais : « Os deuses já sabiam que a gente ia precisar vender artesanato que as matas iam se acabar. Então por isso os deuses nos deram essa habilidade de seduzir os brancos [jurua dans la VO en guarani] com os bichinhos de madeira pra vender não morrer de fome ».

(extrait de documentaire de Ariel Ortega alias Kuaray Poty (2008)
Mokoi Tekoá Petei Jeguatá – Duas aldeias, uma caminhada).

En plus de percevoir dans ce témoignage que l'épistémologie qui gouverne ce savoir est aussi explicite, véhiculée par un mythe donnant aux *vixoranga* une origine divine, on y apprend que les *vixoranga* produisent un effet sur les non-indigènes. Les Guaranis soutiennent en effet que « chaque pièce d'artisanat transporte en elle les forces vives de la nature, servant à rendre les Blancs plus dociles et plus sensibles à leurs droits originels »¹⁴ (témoignage de l'anthropologue José Otávio Catafesto de Souza, professeur à l'UFRGS). Ainsi, loin d'être de simples imitations, et comme leur nom nous l'indiquait, ces miniatures sont des indices de la présence de ces animaux, elles incarnent l'esprit des animaux qu'elles représentent.

3.4. Les *vixoranga*, des objets devenus patrimoniaux

Un autre élément qui nous conduit à considérer que les *vixoranga* sont perçus comme des êtres, c'est le fait qu'ils sont soumis – comme tous les êtres – au *Nhembojerovia*, c'est-à-dire au « respect », concept expliqué plus haut par S-F. En effet, suite à la révélation de l'origine de cet artisanat, je lui ai demandé comment cette idée était sortie d'Argentine et avait pris la dimension commerciale qu'on lui connaissait aujourd'hui au RS.

00:06:03- 00:07:39

« **S-F** : cette idée est sortie/ j'en faisais déjà [des *vixoranga*]/ j'ai continué à en faire / jusqu'à maintenant/même aujourd'hui on fait ça / et puis nous avons aussi pensé parce que **ce rêve cette vision**/ que /// nous pouvions tout faire / mais avec respect// on pouvait faire des tatous/ on pouvait faire des jaguars on pouvait faire des quatis par exemple/ des sangliers tout avec respect/// des oiseaux des nambous des toucans des perroquets toutes ces choses des petits perroquets

Marion : comment demande-t-on à Dieu pour faire un/quati ?

¹⁴ « cada peça de artesanato carrega consigo as forças vivas da natureza, servindo para tornar os brancos mais dóceis e sensíveis aos seus direitos originários. »

S-F : oui un petit quati

Marion : comment demandez-vous?/// est-ce que vous dites une prière ?

S-F : non/ nous ne disons pas de prière/ c'est juste qu'avec notre // disons plutôt comme ça/ Nhanderu/ dans notre religion ce sens vient déjà ce signe vient déjà cette sagesse est déjà présente/

Marion : hummm

S-F : cette connaissance vient avec/ parce que cette connaissance se passe / mon père me l'a transmise / comment nous devons respecter / qu'est-ce qu'un tatou qu'est-ce qu'un animal qu'est-ce qu'un jaguar pirá par exemple un poisson dans la mer qu'est-ce qu'une plante / que signifie la plante c'est mon père qui me l'a appris/ qui l'avait appris de mon grand-père mon papi¹⁵ »

Ce témoignage est particulièrement intéressant concernant la transmission des savoirs sur ces objets culturels que sont les *vixoranga* car il explicite un peu comment s'est opéré le changement dans l'épistémologie de ce savoir. Il n'est plus question dans ce passage d'expliquer l'origine des *vixoranga* par une transmission d'humain à humain comme révélé précédemment (des anthropologues non-indigènes ont commandé aux Guaranis ces miniatures inspirées de leurs bancs zoomorphes). Il semble que l'oncle de S-F, ou une autre personne (peut être un chaman ?) ait eu l'idée de donner à ces objets de savoir

¹⁵ « **S-F**: depois essa ideia saí/ eu já fiz /continuo fazendo hein/até agora né/ate hoje a gente faz isso/ e aí que a gente pensava também porque esse sonho essa visão/ que::: tudo podemos fazer /mas com respeito//podemos fazer tatu/ podemos fazer onça podemos fazer quati por exemplo/ javali tudo com respeito/// passarinho nambu tucano louro essa coisa lourito

Marion: como você pede à deus para fazer/ quati?

S-F: sim quatizinho

Marion: como voce pede?/// você faz uma oração?

S-F: não a gente não faz oração/ só que com nossa//vamos dizer assim/ o Nhanderu/ dentro da nossa religião já vem essa significado já vem esse sinal já vem essa sabedoria/

Marion: humhum

S-F: essa conhecimento já vem/ porque essa conhecimento passa /meu pai que passa pra mim/ como que tem que respeitar/ que que é tatu que que é bichinho que que é onça, pirá por exemplo peixe no mar que que é a planta / a planta que que significa né/ tudo isso que me ensina é meu pai/meu pai ensinou para meu avô vovô »

socioculturel devenus subitement lucratifs un caractère institué en les dotant d'une épistémologie « explicite, exclusive et non modifiable » (Déléage, 2009 : 151). L'idée que ces figurines d'animaux seraient issues d'une révélation rêvée ou proviendraient d'une expérience visionnaire (« puis nous avons aussi pensé parce que **ce rêve cette vision** »), suggère que l'épistémologie ne s'est pas transmise par le discours sous la forme d'une représentation (comme c'est le cas pour les savoirs culturels ordinaires ou mythologiques, ex : « Nhanderu est le créateur des *vixoranga* »), mais par l'intermédiaire d'une interaction avec une ou plusieurs entités surnaturelles, comme pour les savoirs rituels ; donc dans une transmission de non-humain à humain, ce qui confère au savoir une valeur indiscutable. Cette transformation de l'épistémologie a pu permettre un changement de statut de l'objet et de légitimer cette pratique artisanale. De cette façon, les Guaranis ne se fourvoient pas : ils ne basculent pas dans l'économie de marché propre à l'ontologie naturaliste qui dépossède les êtres/choses de leurs âmes, qui dépersonnalise les rivières, les montages, les objets pour en faire de pures ressources, de purs produits commerciaux.

Depuis que les *vixoranga* ont gagné cette certification de savoirs institués, qu'ils jouissent d'une reconnaissance mythologique, suite à l'étape de leur « découverte », les *vixoranga* se sont chargés d'une valeur artistique qui s'est accompagnée en même temps d'une valeur de remémoration intentionnelle du lien avec les animaux, une manière de rétablir un lien de continuité entre les Guaranis (et plus largement l'humanité) et le monde d'avant en train de disparaître. Institutionnalisés par le collectif, ils ont pu être réinterprétés non plus seulement comme des représentations (des icônes) d'animaux mais comme des traces de ces animaux, comme porteurs de leurs esprits et devenir objets patrimoniaux témoignant du *Nhande reko*. Reconnus comme tels, ils font aujourd'hui l'objets de nombreuses expositions de musée comme objets de savoirs traditionnels, mythologiques, rituels, transmis aux générations futures. Ainsi, comme l'explique Jean Davallon à propos du processus de patrimonialisation des objets, en reprenant l'expression de *filiation inversée* de Jean Pouillon, la transmission patrimoniale ne doit donc pas être pensée comme linéaire (du passé vers le présent) ; il faut plutôt considérer « que le passé n'existe que comme construit dans le présent puisque nous mettons tout

en œuvre pour reconstruire un rapport au passé à partir du présent » (Davallon, 2006 : 27).

Conclusion

Dans ce contexte de domination où les pressions s'exercent à tous les niveaux : social, économique, politique, culturel etc., sur les collectifs guaranis, les *vixoranga* jouent un rôle dans la revitalisation de la culture et de la langue guaranies et contribue à leurs résiliences. En effet, maintenant que le gibier vient à manquer, et que les interactions avec les non-humains se raréfient, l'activité générée par la confection de ces figurines d'animaux prolonge leurs existences sur leurs terres en même temps que les interactions à leur sujet permettant la perpétuation des savoirs culturels ordinaires, des mythes, et donc la diffusion des schèmes animistes.

Cependant, loin de palier les seules activités de chasse et de pêche, cette activité artisanale rentable commence également à se substituer à d'autres activités traditionnelles au moyen desquelles se transmet le *Nhande reko*, comme la culture des plantes, certains villages oubliant leur activité agricole pour ne plus se consacrer qu'à cet artisanat. Ceci s'explique par le bénéfice tiré de cette activité mais aussi par les effets du dérèglement climatique – nettement perceptibles dans cette région du monde comme en ont encore témoignées les inondations massives qui ont submergées Porto Alegre en mai 2024 – l'excès d'eau faisant pourrir graines et récoltes. Cette activité lucrative de substitution constitue donc un risque pour l'avenir de la culture mbya et de l'ontologie qui la sous-tend. Par ailleurs, l'intensification de cette activité qui amène à couper toujours plus d'arbres, met le *Nhembojerovia* au défi. D'abord parce que couper un arbre, c'est tuer un être vivant, ce qui est une cause de souffrance, comme nous avons pu l'entendre dire à plusieurs reprises de la part de différents acteurs guaranis comme Gerônimo Franco (enseignant de guarani à l'UFRGS), ou V-X:

00:06:35 -00:07:41

« aujourd'hui/ faire ces animaux est une question de survie en fait/ **c'est douloureux à faire**/ imagine prendre un ::/ imagine d'abattre un arbre hein/ pour

faire une réplique d'un animal qui vit à l'intérieur/
c'est douloureux mais aujourd'hui on ne peut pas
faire autrement/ et donc beaucoup de gens disent
surtout à cause de ça que des fois c'est/ que la
sculpture en bois elle est chère/ elle n'est pas
chère/ ça vaut deux cents balles [équivalents à une
trentaine d'euros pour les figurines les plus
grandes] aujourd'hui c'est-à-dire pas grand-chose en
fait hein/ c'est juste que beaucoup de gens/ se fient
à la taille en fait / non à ce que cela représente
hein/ donc pour nous **c'est douloureux** de prendre un/
surtout de tuer un arbre/et de faire une sculpture/
qui ne sera même pas valorisée/ mais aujourd'hui on
ne peut pas faire autrement que de faire/// ce type
de sculpture pour avoir à manger/acheter de la
nourriture pour les enfants¹⁶ »

Ensuite, parce qu'en coupant des arbres pour fabriquer de petites sculptures d'animaux, les Guaranis utilisent l'argent récolté pour acheter de la nourriture produite par l'industrie agroalimentaire qui participe à la destruction de la biodiversité. Ils sont donc en proie à une double injonction paradoxale.

Aussi cette activité de substitution, bien que légitimée par la culture et bien qu'elle ait permis d'entamer un processus de résilience (face aux traumatismes que constituent la disparition des animaux, la perte de territoires, et les persécutions subies depuis des décennies), est-elle génératrice d'un profond mal-être. Paradoxalement, si cette forme de patrimonialisation contribue à la revitalisation de la culture guaranie mbya, elle pourrait bien aussi constituer le point de bascule vers l'ontologie naturaliste dominante.

¹⁶ « hoje// a gente faz pela questão de sobrevivência na verdade /é doloroso fazer/ imagine você tira uma:::/ imagine você corta uma arvore né/ e fazer uma replica de que de de um animal que vive dentro dela/ isso é doloroso só que hoje a gente precisa disso né/ e aí muitas pessoas dizem principalmente por isso que as vezes é/a escultura de madeira ela é cara/ não é cara/ é duzentos pila [200 reais] hoje não vale mais nada na verdade ne/ só que muitas pessoas/ vão vão pela pela:: / pelo tamanho na ver.. não pela/pelo que representa hein/ então pra nos é doloroso fazer tirar um::/ principalmente matar uma arvore/ e fazer uma escultura/ pra não ser valorizada né/ mas hoje a gente precisa de:::fazer esse tipo de escultura pra gente ter comida na verdade né/ comprar alimentos para as crianças »

Bibliographie

- ALÉN GARABATO, C. & BOYER, H. (2020), *Le marché et la langue occitane au vingt-et-unième siècle : microactes glottopolitiques et substitution*, Limoges : Lambert-Lucas.
- BRENZINGER, M. *et al.*, (2003), « Language vitality and endangerment », Paris : UNESCO, pp.1-25.
- CARLI, A. (2012), « Pour une mise à jour du concept de vitalité linguistique », *Revue de Linguistique Latine du Centre Alfred Ernout (De Lingua Latina)*, pp.1-8.
- DAVALLON, J. (2006), *Le Don du patrimoine : Une approche communicationnelle de la patrimonialisation*, Paris : Hermes Science-Lavoisier.
- DE JESUS CANDEIAS, T. (2023), « L'Amazonie et la Constitution Brésilienne : la lutte pour les droits des autochtones », *le site Village de la justice. La communauté des métiers du droit*. <https://www.village-justice.com/articles/amazonie-constitution-bresilienne-lutte-pour-les-droits-des-autochtones,46434.html>
- DELEAGE, P. (2009), « L'épistémologie des savoirs traditionnels », *L'animisme parmi nous*, Paris : PUF, pp.147-154.
- DESCOLA, P. (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard.
- DESCOLA, P. (2012), « Le dualisme humain/animal, une spécificité occidentale ? », conférence donnée à la Cité des sciences et de l'industrie. <https://www.youtube.com/watch?v=8gdB11ZVobE>
- LADEIRA, M. I., MORAIS, B. M. & CASTILLA, E. (2018), *Tenonderã yvy ha'egui ka'aguy – Plano de gestao territorial e ambiental/ Terra indigena Salto do Jacuí*. Tekoa Porã Rio grande do Sul, Porto Alegre.
- LITAIFF, A. (2015), « Les déplacements des Indiens Guarani-Mbya vers le littoral brésilien », *ELOHI*, n°8, pp. 41-59. <https://doi.org/10.4000/elohi.917>
- MACEDO, V. (2013). « De encontros nos corpos guarani ». *Ilha Revista de Antropologia*, v. 15, n°1,2, pp. 180–210. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2013v15n1-2p180>
- MARQUES FARACO, J. (2015), *Bichinhos Guarani: de artesanato a objeto*. Florianópolis: Trabalho de conclusão de curso (graduação em Ciências

Sociais) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas.

MARQUES FARACO, J. (2019), « Objetos ressonadores: apontamentos sobre a fabricação do bichinho guarani ». Dossiê: Abordagens antropológicas contemporâneas sobre técnica e tecnologia. *Equatorial* v.6, n°10, pp. 145-174.

RAZON, J.-P. (dir.) (2002), *Dépossédés. Les Indiens du Brésil, Ethnies*, Vol. 16 n° 28, Survival International.

ROCHE, J. (1959), *La colonisation allemande et le Rio grande do Sul*, Paris, Institut des hautes études de l'Amérique latine. <https://books.openedition.org/iheal/5985>

SCHNEIDER, V.-J. & GONÇALVES, G.-E. (2023), « Línguas e culturas guarani nas universidades brasileiras », *Revista (Con)Textos Linguísticos*, v. 17, n° 36, pp. 284-303.

TERBORG, R. (2006), « La ecología de presiones en el desplazamiento de las lenguas indígenas por el español » *Forum: Qualitative Social Research, online journal*, vol. 7, n° 4, Art. 39.

TURRA-MAGNI, C., BRUSCHI M. & JOBI SALAINI C. (2015), « La mémoire des lanciers noirs, esclaves-soldats du Rio Grande do Sul (Brésil) », *Études rurales* [En ligne], n°196, pp. 25-42. DOI:10.4000/etudesrurales.10355

UNESCO (2010), *Atlas des langues en danger dans le monde*, Christopher MOSELEY ed. 1^{ère} édition 1996.

WWF (2024) Rapport Planète Vivante 2024 - Un système en péril. WWF, Gland, Suisse.

Documentaires sur le mode de vie guarani par des réalisateurs guaranis :

DEVOS, R. (2010), *Nhandé va'e kue meme'í - Os seres da mata e sua vida como pessoas*. <https://vimeo.com/16341930>

ORTEGA, A. (2014), *Mbyá Rembiapó Nhemombe'u - Arte Mbya-Guarani e suas Historias*. <https://www.youtube.com/watch?v=J-Hh6ZDmYhc>

ORTEGA, A. (2008), *Mokoi Tekoá Petei Jeguatá – Duas aldeias, uma caminhada*. <https://www.youtube.com/watch?v=xNBhLC8b3kc>