

# Les technologies spirituelles : une forme de lutte épistémologique des Guarani-Kaiowá

Souhaila Belouettar

Souhaila Belouettar est maître-assistant en sciences du langage (Algérie). Ancrée en sociolinguistique critique, sa réflexion vise à reconsidérer les pratiques langagières associées aux langues dites « dialectales », les abordant comme formes de savoir socialement construites, souvent dévalorisées du fait de leur relégation institutionnelle.

Nora Belkhiri

Nora Belkhiri est étudiante en master 2 sciences de l'éducation (parcours Éducation tout au long de la vie) à Paris 8. Titulaire de deux masters (didactique du FLE et transitions numériques), elle s'intéresse à l'apprentissage des langues dans le cadre informel, notamment associatif.

Lalya Ngongolo

Lalya Ngongolo est étudiante en master 2 sciences de l'éducation. Titulaire d'une licence de psychologie et forte d'une expérience en animation socioculturelle, elle s'intéresse à l'éducation populaire au sein de structures telles que les maisons de quartier, ainsi qu'à leur impact sur les publics qu'elles accompagnent, en particulier les jeunes.

Déocard Rhuhunemungu

Rhuhunemungu Déocard est né en République démocratique du Congo. Après l'obtention d'un diplôme d'état en sciences vétérinaires, il a poursuivi ses études en philosophie et lettres. Il est détenteur d'un diplôme de licence en philosophie et d'un master en théologie. Il a œuvré dans le domaine de l'éducation et du social, avant de s'inscrire en sciences de l'éducation.

Catherine Zapata

Catherine Zapata est étudiante en master 2 sciences de l'éducation (ETLV) à l'Université Paris 8. Elle conçoit des projets éducatifs reliant jeunesse et agriculture en Colombie, et s'intéresse aux questions environnementales ainsi qu'à la coopération internationale, domaines qu'inspirent ses travaux académiques et professionnels.

fr

Au cœur des luttes pour la reconnaissance de leurs terres autochtones au Brésil, les Guarani-Kaiowá incarnent la résistance et l'attachement profond à leur territoire ancestral. Un attachement porteur d'une cosmovision riche et complexe qui conçoit la nature comme un être sacré. Le concept de « technologies spirituelles » forgé par Anastácio Peralta pour penser le rapport humain-nature, nous questionne et nous invite à réfléchir sur le rôle de ce paradigme autochtone dans la lutte du peuple guarani-kaiowá et sur sa dimension épistémologique. Cet article prend appui sur les interventions des doctorant-es et enseignant-es de l'Université fédérale de la Grande Dourados (UFGD) lors de la journée d'étude « *Peuples autochtones du Brésil et recherches académiques* », organisée par Paris 8, le 31 janvier 2025. Nous jetterons les passerelles entre le concept de technologies spirituelles et ceux d'« écologie » et d'« éco-altérité », deux concepts développés par les savoirs « occidentaux ». Nous proposerons également la notion d'éco-altération qui invite à repenser les luttes autochtones non seulement comme des combats pour la réappropriation territoriale, mais aussi comme des mouvements où l'altérité de la nature – telle qu'elle est appréhendée dans les savoirs autochtones - devient le fondement d'un rapport éthique à la terre.

savoir autochtone, technologies spirituelles, écologie, légitimité épistémologique, éco-altération

Spiritual technologies: a form of epistemological struggle among the Guarani-Kaiowá

In the center of struggles for the recognition of Brazil's autochthonous lands, the Guarani-Kaiowá people stands for resistance and a deep attachment to their ancestral territory. An attachment that

carries with it a rich and complex cosmovision of nature as a sacred being.

The concept of Spiritual Technologies, developed by Anastácio Peralta as a way of thinking about the human-nature relationship, questions us and invites us to reflect on the role of this indigenous paradigm in the struggle of the Guarani-Kaiowá people, and on its epistemological dimension. This article is based on some presentations by doctoral students and teachers from Universidade Federal de la Grande Dourados (UFGD) during the Study Day « Peuples autochtones du Brésil et recherches académiques », organized by Université Paris 8 on January 31, 2025. We will build bridges between the concept of Spiritual Technologies and those of ecosophy and Eco-alterity, two concepts developed by “Western” knowledge. We will also propose the notion of Eco-alteration, which invites us to rethink autochthonous struggles not only as fights for territorial reappropriation, but also as movements in which the alterity of nature becomes the foundation of an ethical relationship with the land.

autochthonous knowledge, spiritual technologies, ecosophy, epistemological legitimacy, eco-alteration

01/04/2026

---

## Introduction

Une conception de la vie où l’humain n’est pas séparé de son environnement, mais en constitue un élément. Une existence liée à la nature/terre, non pas comme un simple espace à cultiver, mais comme une entité vivante dotée d’une dimension spirituelle, source de savoirs et d’apprentissages. Telle pourrait être condensée la vision du monde pour les Guarani-Kaiowá, peuple autochtone<sup>1</sup> dont l’ancrage territorial transcende les frontières nationales. Établis principalement au Brésil tout en conservant une présence minoritaire au Paraguay et en Argentine, les Guarani-Kaiowá luttent pour leurs droits territoriaux, pour la sauvegarde de la nature, de leur culture et de leurs savoirs ancestraux. Une conception qui s’oppose radicalement à la vision productiviste qui réduit la terre à une ressource exploitable. Il n’est nullement question, dans le cadre de cet article, de hiérarchiser un savoir autochtone par rapport à un savoir « scientifique » ni de tomber dans aucune forme de dualisme. Il s’agit plutôt de chercher à construire un dialogue entre ces deux paradigmes. C’est à l’occasion de la journée d’étude « Peuples autochtones du Brésil et recherches académiques », organisée par l’Université Paris 8 le 31 janvier 2025 dans le cadre de l’année France-Brésil, que nous avons découvert la cosmovision guarani-kaiowá, dont l’ontologie holistique révèle une conception du monde où l’harmonie entre l’humain et la nature constitue le fondement même de l’existence. Et, c’est cette conception du monde révélée lors des interventions des doctorant·es et enseignant·es de l’Université fédérale de la Grande Dourados (UFGD), qui a inspiré la rédaction de cet article. Nous interrogeons, à cet effet, le concept de « technologies spirituelles », développé par Anastácio Peralta, l’un des doctorants autochtones, lors de son intervention intitulée « Technologies spirituelles et territoires ». Aussi, notre analyse s’articule-t-elle autour de la question suivante : en quoi les technologies spirituelles constituent-elles non seulement un outil de résistance politique et territoriale du peuple guarani-kaiowá, mais également un cadre épistémologique alternatif permettant de repenser les rapports entre savoir, spiritualité et lutte autochtone ? L’objectif de notre étude est double : d’une part, interroger les technologies spirituelles comme une forme spécifique de savoir autochtone, intimement liée à la nature et à la spiritualité, d’autre part, réfléchir à la manière dont ce savoir peut être reconnu et intégré dans le champ académique occidental sans perdre sa singularité ni subir une domestication épistémique.

Ces questionnements entrent en résonance profonde avec notre trajectoire « formationnelle » : en tant qu’étudiant·es en sciences de l’éducation, notre intérêt pour les technologies spirituelles, une forme de savoir informel et expérientiel, s’articule en écho avec les enseignements dispensés dans notre formation qui, à leur tour, transcendant les circuits institutionnels classiques, promeuvent les savoirs intégrant l’expérience vécue et valorisent des épistémologies alternatives, souvent reléguées au rang de non-savoirs. En outre, étant issu·es de cultures différentes dont les savoirs ancestraux ont souvent été marginalisés et délégitimés par les savoirs dominants, nous avons été particulièrement interpellés par cette thématique

---

1. En français, nous préférons le mot « autochtones » à « indigènes » qui a une connotation péjorative, parce que rattaché au système colonial.

qui nous a fait remémorer certains savoirs traditionnels de nos parents et grands-parents (utilisant des remèdes traditionnels, des plantes médicinales, des prières et des chants pour soigner et éloigner le mal, etc.) et nous nous sommes senti·es « concerné·es » et légitimes pour instituer, dans le cadre de cet article, un espace de visibilité et de réhabilitation du savoir autochtone.

## Cadre théorique et démarche méthodologique

La notion de technologies spirituelles que nous mettons en dialogue avec celles d'« écologie » et d'« éco-altérité » éclaire la manière dont les Guarani-Kaiowá, à travers leurs savoirs, redéfinissent leur rapport au monde et nous permet de mieux comprendre les liens entre spiritualité, territoire et résistance. Dans cette optique, notre choix d'un cadre théorique ancré dans la philosophie, discipline interrogative par essence, nous permet d'explorer les dimensions existentielles et éthiques des technologies spirituelles qui relèvent d'une autre logique, d'une autre manière d'exister/penser et ne peut être entièrement expliquée par la rationalité scientifique. Ces dimensions nous rapprochent de courants philosophiques « occidentaux » qui interrogent les relations de l'homme à son environnement (Næss, Guattari, Spinoza) et, partant, nous invitent à une réflexion critique sur les catégories de savoir, de vérité et de légitimité, qui structurent souvent nos manières d'apprendre, de transmettre le savoir et d'en comprendre la portée ontologique. Aussi, la philosophie offre-t-elle un espace critique qui nous permet de dépasser la simple description des technologies spirituelles pour les penser comme connaissance du monde, une épistémologie à part entière, fondée sur la relation, la perception et l'expérience vécue.

Inscrire notre analyse dans ce cadre théorique contribue à situer les discussions et les pratiques étudiées dans une perspective épistémologique plus large en mettant en lumière les dimensions symbolique, politique et militante qui traversent le savoir au sein du peuple guarani-kaiowá. À cet égard, nous proposons la notion d'« éco-altération », qui invite à redéfinir la lutte autochtone non seulement comme simple quête de réappropriation territoriale, mais – telle qu'appréhendée dans les savoirs spirituels autochtones – un mouvement où l'altérité de la nature instaure un rapport éthique indissociable à la terre, au croisement de l'écologie et de l'ontologie.

Comme tout travail collectif, la coécriture de cet article s'est inscrite dans un processus de collaboration complexe, non dépourvu de « tensions épistémologiques ». En effet, la construction d'une perspective commune au sein de notre équipe de cinq chercheuses et chercheurs a nécessité de déployer des stratégies de négociation, de concessions mutuelles et d'une recherche continue de convergence scientifique. Notre travail s'est initialement appuyé sur les présentations des intervenants lors de la journée d'étude, mais les entretiens semi-directifs que nous avons menés avec Anastaçio Peralta et Maristela Aquinoont considérablement enrichi notre analyse en apportant des perspectives réflexives, des nuances épistémiques et des éléments empiriques ouvrant accès à une compréhension des dynamiques autochtones en jeu.

La retranscription des entretiens a posé un problème majeur de traduction interculturelle, du fait que nos enquêté·es s'exprimaient en portugais brésilien. Ce passage d'une langue à l'autre exigeait une vigilance méthodologique accrue pour éviter toute altération du sens originel, imprégné de références autochtones et n'admettant pas d'équivalents directs en français, ce qui nous a contraint·es, par souci d'une restitution fidèle, à revenir, incessamment, vers nos enquêté·es pour obtenir des éclaircissements et des précisions contextuelles.

## Terre-Mère, où est ta joie ?

*Mamo oime nde rory* (mère où est ta joie ?) *Mamo oime nde rory Mamo oimende rory Tekoha pyymã oime* (mère tu es sur le territoire depuis longtemps), est un chant en langue guarani, interprété lors de la journée, qui fait écho à la souffrance de la Terre et à sa reconnaissance. Pour le peuple guarani-kaiowá, qui perçoit le monde comme un tout indissociable, le mot *tekoha* désigne cet ensemble où territoire et pratiques ancestrales ne font qu'un : « Le préfixe *teko* – représente un ensemble de normes et de coutumes de la communauté, tandis que le suffixe – *ha* possède une connotation de lieu<sup>2</sup>. » *Tekoha* est donc l'espace physique – comprenant la terre, la forêt, les champs, les cours d'eau, les plantes et les remèdes – où s'épanouit le mode de vie des peuples autochtones guarani et kaiowá. La terre est une extension d'eux-mêmes et la source de leur existence. Selon leurs propres mots, « la terre est eux, et ils sont la terre.<sup>3</sup> »

2. FIAN International, 2017, « Lancement de « tekohá » est la vie ». [\[En ligne\]](#)

3. *Ibid.*

Au regard de la profondeur des différents exposés présentés au cours de la journée d'étude, nous avons cherché à comprendre leur portée épistémologique, en particulier la notion de « technologies spirituelles », une notion qui pourrait sembler peu commune. Pour ce faire, nous avons interrogé Anastácio Peralta et Maristela Aquino<sup>4</sup> sur la conception qu'a le peuple guarani-kaiowá du monde. L'analyse du contenu de leur message nous conduit à tenter de comprendre comment, à partir de leurs savoirs, ils redéfinissent leur rapport à leur environnement.

Les autochtones vivant dans la forêt brésilienne, tels que les Guarani-Kaiowá qui, aujourd'hui, constituent la plus grande communauté autochtone du Brésil<sup>5</sup>, sont presque totalement privé·es de leurs terres : « Au cours des cent dernières années, la quasi-totalité de leur territoire a été spoliée et transformée en vastes pâturages d'élevage, ainsi qu'en plantations de soja et de canne à sucre »<sup>6</sup>. Les Guarani, comme d'autres peuples autochtones, sont intimement lié·es à chaque élément de la nature. Cette connexion s'est exprimée avec force lors de l'intervention d'Anastácio Peralta au cours de la journée d'étude. Avec une grande humilité, il a disposé, tel sur un autel, des éléments symboliques : de la terre, de l'eau, des graines de maïs, un butternut et un *mbaraka*<sup>7</sup>. Loin d'être de simples objets, a-t-il expliqué, ces éléments possèdent une portée symbolique, incarnant une compréhension du monde où chaque élément a sa valeur propre. À travers cette mise en scène, il introduit le concept de « technologies spirituelles », nous invitant à dépasser la matérialité des choses pour en percevoir la dimension sacrée, là où le visible rencontre l'invisible et où la matière s'unit à la spiritualité.

À priori, les termes composant l'expression « technologies spirituelles » semblent être un oxymore, mais, pour comprendre leur signification, nous devons remonter à l'origine première du mot technologie. Dans l'Antiquité, « la “technè” est une notion clé de la culture grecque qui recouvre une infinie variété des formes de savoirs. C'est la “technè” de l'homme taillant la coque d'un navire qui donne à l'outil toute sa puissance. La notion de “technè” renvoie ici à l'habileté de celui qui manie son outil – à son geste sûr et adroit – et aux règles d'un art qui augmente la force et l'efficacité du geste<sup>8</sup>. »

Étymologiquement, « technè » désigne l'ensemble de méthodes et de techniques, une conception proche de celle d'Anastácio Peralta qui définit la technologie comme « la science qui étudie la forme et les relations de production<sup>9</sup>. » La technologie, pour lui, prend tout son sens dans les rapports établis entre les techniques et les phénomènes socioculturels et plus précisément spirituels. Ainsi, la *technè* englobe ce que nous appelons habituellement « métier », « science », « savoir-faire » dans leur rapport avec le « technicien ». Dès cette première conception du mot « technologie », on perçoit le lien entre le corps et l'esprit, car « il n'y a pas de corps vivant sans l'esprit<sup>10</sup>. »

C'est dans ce contexte qu'Anastácio Peralta fait le parallèle entre technologie occidentale et technologie autochtone : « Ce que j'ai observé dans la technologie non indigène, c'est que, bien avant l'arrivée de la colonisation, nous avons déjà nos propres technologies ancestrales »<sup>11</sup>. Pour les peuples autochtones, cette technologie s'exprime à travers les pratiques rituelles, agricoles et artistiques : « J'ai remarqué que nous possédions une technologie à travers l'agriculture, les connaissances, les prières et les chants »<sup>12</sup>. Ces pratiques se situent dans une dynamique de communication avec la Terre-Mère :

Dans notre spiritualité [explique Maristela Aquino] nous prions, chantons et dansons. Nous prions pour tous les phénomènes, nous prions pour la pluie, pour que la nourriture naisse, pour qu'elle soit bonne, pour qu'elle ne soit pas infestée de mauvaises herbes, nous prions pour que le soleil revienne, nous prions pour la guérison des corps, pour enlever la tristesse, nous dansons aussi pour divers phénomènes, nous dansons pour célébrer la récolte de la nourriture traditionnelle<sup>13</sup>.

4. Tous deux doctorants en géographie à l'Université fédérale de la Grande Dourados au Brésil et intervenants au cours de la journée d'étude.

5. Survival international (s. d.), « Peuples autochtones du Brésil » [En ligne]. (Survival International est une organisation consacrée aux droits des peuples « indigènes »).

6. *Ibid.*

7. Instrument musical à percussions composé d'une paire de coques que l'on agite pour marquer le rythme. Le *mbaraka* accompagne les Guarani-Kaiowá dans leurs chants et leurs prières.

8. Isabelle Warin, 2021, « La notion de technè en Grèce ancienne », *Artefact* [En ligne].

9. Extrait de notre entretien avec A. Peralta [En ligne]. Traduction effectuée avec le logiciel DeepL.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. Extrait de notre entretien avec Maristela Aquino [En ligne]. Traduction effectuée avec le logiciel DeepL.

La technologie spirituelle se présente donc comme une éthique à l'égard de la nature qui pose la question existentielle. Contrairement à la technologie industrielle qui ne cherche qu'à exploiter les ressources de la terre, les technologies spirituelles rejoignent la pensée de Spinoza<sup>14</sup>, pour qui l'homme ne saurait être conçu comme une entité séparée ou privilégiée au sein de l'ordre naturel. Il en découle intégralement et participe pleinement de la *natura naturans*, la nature naturante<sup>15</sup>, cette puissance créatrice que le philosophe appelle *Dieu* ou *Substance*, définie comme « ce qui est en soi, et est conçu par soi<sup>16</sup> ». Cette force immanente constitue le principe générateur de toute réalité, l'énergie ontologique fondamentale qui traverse et anime l'ensemble du réel. L'homme s'inscrit ainsi dans la *natura naturata*, la nature « naturée » qui comprend l'ensemble des « modes et affections<sup>17</sup> » par lesquels s'expriment la réalité et la puissance de la nature naturante. Cette conception spinoziste trouve une résonance profonde dans les technologies spirituelles qui invitent à une cocréation avec la nature, où l'homme agit en harmonie avec les processus naturels plutôt que de les dominer. Plus qu'un rapport de respect à l'égard de la nature, considérée comme la mère nourricière, c'est la dimension sacrée qui régit les relations des autochtones à leur terre. Une philosophie que nous retrouvons dans le concept d'écophilosophie.

## L'écophilosophie et les technologies spirituelles : une sagesse pour habiter la Terre

C'est dans le contexte de prise de conscience environnementale qui marqua le monde dans les années 1960 et dans le cadre de la lutte territoriale, culturelle et identitaire des Samis, un peuple autochtone dont l'implantation territoriale s'étend à travers l'ensemble des régions boréales de la Scandinavie et se prolonge jusqu'aux confins de la Fédération de Russie actuelle, qu'émergera le concept de l'écophilosophie. Forgé par Arne Næss, philosophe et militant écologiste norvégien, à partir du grec *oikos* (maison) et *sophia* (sagesse)<sup>18</sup>, le concept d'écophilosophie incarne une approche philosophique qui invite à un questionnement fondamental sur la relation entre l'homme et son environnement. Décrite comme une philosophie « de l'harmonie ou de l'équilibre écologique<sup>19</sup> », l'écophilosophie prend tout son sens dans une vision écophilosophique que Næss nomme l'écologie profonde (*deepecology*) et se pense en opposition à une *écologie* superficielle qui, elle, se contente des solutions technologiques visant à dominer et à instrumentaliser l'environnement en l'adaptant aux besoins des humains<sup>20</sup>. L'écologie profonde est une éthique relationniste où l'humanité doit passer d'une conception anthropocentrée de ses relations à la Nature à une conception écocentrée, là où l'équilibre des écosystèmes prime avant les désirs humains. Næss, s'inspirant de la philosophie spinoziste, définit l'écophilosophie comme une « synthèse philosophique qui observe la diversité de la nature comme une, perçoit les humains comme fragments de la nature et élargit les normes de la justice naturelle pour les appliquer à toute la nature<sup>21</sup> ». Cette définition interroge l'attitude humaine à l'environnement et invite à re-penser les représentations humaines au monde, à relativiser la place de l'homme dans son écosystème, à considérer que chaque vie humaine ou non humaine a une valeur en soi et qu'« aucune qualité d'une chose ne peut être dissociée des autres<sup>22</sup> ». Bien plus qu'une simple théorie écologiste qui ambitionne la préservation de la nature dans un but écologique au sens restreint du terme, l'écophilosophie est une réflexion profonde sur une écologie « mentale » et « sociale » et est une philosophie de l'action, ancrée dans la « praxis ». Elle vise à rétablir la connexion intérieure avec la nature et à transformer les attitudes humaines à l'égard de son environnement. « Savoir que vous aimez la terre vous change, vous stimule à défendre, à protéger et à célébrer. Mais lorsque vous sentez que la terre vous aime en retour, ce sentiment transforme la relation d'une rue à sens unique en un lien sacré<sup>23</sup> », écrivait Robin Wall Kimmerer, écologiste et botaniste du Potéouatami, un peuple autochtone de la région du haut Mississippi.

Le concept de l'écophilosophie sera repris par le psychanalyste et philosophe français Félix Guattari, mais

14. Spinoza, (2020), Œuvres IV. Ethica. Éthique, Paris, Presses universitaires de France.

15. Arne Næss, (2017a). *Une écophilosophie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde*, Paris, Seuil. p. 263.

16. Spinoza, *op. cit.*, p. 101.

17. *Ibid.*

18. Arne Næss, (2017a), *op. cit.*, p. 294-295.

19. *Ibid.*, p. 129.

20. *Ibid.*, p. 119-131.

21. Arne Næss, 1974, cité par D. Sellier, (2020). « Vers une écophilosophie urbaine. Apports comparés de l'écophilosophie de Arne Næss et de Félix Guattari », *Philosophie*, p. 14 [En ligne].

22. Arne Naess, (2017b), *La Réalisation de soi. Spinoza, le Bouddhisme et l'écologie profonde*, Marseille, Wildproject.

23. POST, 2023, « Tressage de foin d'odeur – Une soirée avec le Dr Robin Wall Kimmerer » [En ligne].

dans une acception différente. Il sera élargi en y intégrant trois registres écologiques : l'écologie environnementale (la préservation des écosystèmes), l'écologie sociale (transformation des rapports humains pour plus de justice et d'égalité) et l'écologie mentale (la re-connexion de l'individu à lui-même et à son environnement). Dans *Les Trois Écologies* (1989), Guattari écrivait : « La nature ne peut être séparée de la culture et il nous faut apprendre à penser « transversalement » les interactions entre écosystèmes, mécanosphère et univers de références sociaux et individuels.<sup>24</sup> »

Telle qu'avancée par Naess, l'*écosophie* trouve tout son sens dans les technologies spirituelles d'Anastacio Peralta, car celles-ci posent la question existentielle d'être au monde et de l'habiter, une éthique à l'égard de la terre comme objectif premier qui garantit la continuité de la vie des peuples guarani-kaioiwá, mais également celle de toute l'humanité. Cette vision semble avoir inspiré le processus de *Réalisation de Soi*<sup>25</sup> qui implique une maturité spirituelle et éthique. Cette maturité se manifeste par une prise de conscience de notre responsabilité envers les générations futures, mais aussi envers tous les êtres vivants, humains et non humains. Pour Naess, plus l'équilibre est maintenu avec la nature, plus l'homme peut atteindre le bien-être et la haute réalisation de soi. C'est-à-dire que tout est dans la bonne interaction avec son environnement. La *Réalisation de Soi*, dans la perspective de Naess, ne se limite pas à l'épanouissement individuel. Elle inclut une éthique relationnelle où la réalisation de chacun est intrinsèquement liée à celle des autres, y compris les espèces non humaines touchées par les activités écocidaires. Ainsi, les technologies spirituelles et la réalisation de soi se rencontrent-elles dans une vision holistique : ensemble, elles dessinent un chemin où l'éthique, la spiritualité et l'action se conjuguent pour préserver l'équilibre du vivant et permettre à chaque être, humain ou non, de s'accomplir pleinement.

C'est cette relation intime de la personne autochtone avec son environnement qui engendre une forme de technologie unique : connaissance de règles qui régissent la nature. Une technologie, à la fois naturelle et spirituelle ou, pourrait-on dire, spirituelle parce que naturelle, qui permet aux peuples autochtones d'établir des relations, non pas basées sur l'exploitation, la destruction et la domination de la nature, mais sur le respect de chaque élément du vivant comme acteur à part entière dans l'équilibre global.

## Éco-altérité et éco-altération

Écosophie, réalisation de soi et technologies spirituelles, sont des concepts riches et féconds qui nourrissent notre réflexion critique et constructive sur l'*éco-altérité* (*Eco-alterity*)<sup>26</sup> et celui de l'éco-altération. Le concept d'*éco-altérité*, qui combine écologie et altérité, prend tout son sens dans ce rapport de réconciliation avec la Nature comme autre. Il nous permet de penser cette nature en tant qu'entité dotée d'une âme<sup>27</sup> et d'une dignité :

La Terre Mère a une vie, une âme, elle est vivante, elle a notre forêt, notre eau, nos médecines traditionnelles, notre laboratoire vivant, elle a des fruits, si nous plantons nos aliments traditionnels dans le giron, l'utérus de la Terre Mère, nous aurons notre nourriture, bananes, manioc, haricots, pommes de terre, canne à sucre, tubercules...<sup>28</sup>.

Dans cette perspective, la réalisation de soi passe par une réconciliation avec le vivant, et la technologie doit être un outil de préservation plutôt que de destruction :

Nous prenons soin de nos champs, des semences, nous nous préoccupons de ce que nous mangerons le lendemain, de ce que nous emporterons à la maison, pour soutenir et garder nos enfants en vie<sup>29</sup>.

Cependant, lorsque la technologie est détournée de sa dimension spirituelle, lorsque le rapport à la nature est aliéné et dépourvu de sagesse et lorsque les êtres humains se font maîtres de la Terre et non ses partenaires, c'est en ce point que se cristallise la négation de l'éco-altérité qui conduit à l'éco-altération. En considérant

24. Félix Guattari, 1989, *Les Trois Écologies*, Paris, Galilée, p. 34.

25. Arne Naess, (2017b), *op. cit.*

26. Allison McQuady Blecker Al-Masri, 2019, « Eco-Alterity: Writing the Environment in the Literature of North Africa and the Middle East », mémoire de doctorat, Harvard University [[En ligne](#)].

27. Suivant la pensée de Maristela Aquino pour qui la nature est dotée d'une âme. Maristela Aquino, *op. cit.*

28. Maristela Aquino, *op. cit.*

29. *Ibid.*

la nature comme objet et la niant comme sujet, nous nous coupons de notre humanité profonde, de notre appartenance au tissu du vivant. Le concept d'éco-altération composé d'éco et altération<sup>30</sup>, emprunté du bas latin *alteratio*, dérivé de *alteratum*, supin de *alterare* qui veut dire : changer, empirer, altérer, modifier dans sa nature, dans sa constitution, etc., désigne les dommages causés par la vision instrumentaliste et réductrice de l'écosystème et qui se manifestent par toutes les formes de violences infligées à la planète Terre.

## Dimension épistémologique des technologies spirituelles

Les technologies spirituelles, irréductibles à un ensemble de techniques ou de pratiques isolées, sont une somme de savoirs. Des savoirs prodigués par la nature, la terre qui, loin d'être seulement le sol que l'on foule, l'étendue que l'on cultive ou l'espace où l'on habite, est une entité vivante, une mémoire. Chaque millimètre en elle porte des enseignements, des savoirs, tel un livre que les autochtones ont appris à lire et à interpréter. Dans leur cosmovision, les autochtones établissent un dialogue avec la nature, l'observent, l'écoutent et décryptent le moindre de ses messages : « Nous connaissons le moment propice pour semer, la phase lunaire idéale pour planter et le calendrier agricole à respecter<sup>31</sup>. » Ces messages se dévoilent à travers une connexion sacrée, celle des chants et des prières qui, loin d'être des gestes portés par le vent, sont des passerelles entre le monde visible et invisible : « Grâce aux prières et aux chants, nous avons toujours su quand et comment cultiver [...] pour la préparation du sol, de la plantation et de l'agriculture, nos ancêtres – et encore aujourd'hui – utilisent des prières et des chants. Cela permet de rendre la terre plus fertile et plus sereine, en quelque sorte, pour assurer une bonne production »<sup>32</sup>. Ces savoirs ne sont pas écrits dans les livres, ni gravés dans les pierres, mais vivent et respirent dans l'oralité à travers leur transmission de génération en génération :

Ces connaissances, transmises de génération en génération, sont des connaissances anciennes [...] Ces pratiques sont transmises par l'oralité par les femmes et les hommes plus âgés de la communauté, toujours par l'oralité, parce qu'historiquement, nous sommes issus de l'oralité [...] Ces choses sont transmises par le dialogue et l'observation, l'expérience avec les anciens, et historiquement, cela a été enseigné dans des moments d'écoute avec les générations plus âgées et plus jeunes, c'était un moment d'éducation, c'était notre école<sup>33</sup>.

Anastácio Peralta, évoquant la genèse de son concept de technologies spirituelles, explique que cette idée prend appui sur les savoirs hérités de ses ancêtres :

Comme j'avais déjà une connaissance issue de mon peuple, de l'endroit où j'ai grandi, je pratiquais déjà et j'accompagnais les prières, les chants et les rituels. Cela m'a donc facilité la compréhension et l'appropriation des technologies spirituelles, que j'ai intégrées en les vivant au quotidien<sup>34</sup>.

Ces savoirs précieux et vitaux, parce qu'ils ont permis à des générations d'autochtones de vivre en harmonie avec la nature, se trouvent aujourd'hui menacés :

Nous disposons d'une diversité de soins ancestraux, de techniques traditionnelles, affirmant notre science autochtone. Des connaissances, des techniques et des sciences qui sont tellement menacées par le système capitaliste mondialisé des gouvernements mondiaux, comme par les grandes entreprises multinationales de divers pays qui essaient de nous tuer sur nos territoires<sup>35</sup>.

## Les dimensions revendicatives des technologies spirituelles

Comme la philosophie de l'écologie profonde, ancrée dans une volonté d'action, de changement, les technologies spirituelles des peuples autochtones ne sont pas que spiritualité abstraite, passive. Elles s'inscrivent dans la *praxis*, dans une connaissance profonde de la nature et, le premier et principal savoir

30. Dictionnaire de l'Académie française [En ligne].

31. Anastácio Peralta, *op. cit.*

32. *Ibid.*

33. Maristela Aquino, *op. cit.*

34. Anastácio Peralta, *op. cit.*

35. Maristela Aquino, *op. cit.*

est celui du respect et de la gratitude à l'égard de la nature en tant que mère nourricière. Un respect qui repose sur les principes de durabilité, de respect des cycles naturels et de minimisation des impacts faisant de la spiritualité une force active au service de l'harmonie entre l'homme et la nature. Cependant, cette harmonie est menacée et est mise au défi par la « technologie sombre<sup>36</sup> ». C'est là que naissent les mouvements de lutte et de revendication pour la réappropriation des terres et la préservation de la nature. Les technologies spirituelles s'inscrivent dans une perspective revendicative à multiples dimensions. Tout d'abord, elles revêtent une dimension existentielle : préserver leurs territoires dont ils ont été expropriés, revient pour les peuples autochtones à préserver leur identité. En effet, la dépossession territoriale est vécue comme une rupture identitaire brutale qui conduit parfois à des actes désespérés : « La réponse de ce peuple profondément spiritualiste à la dépossession de ses terres a été une vague de suicides unique en Amérique du Sud. Depuis 1986, plus de 517 Guarani se sont donné la mort, le plus jeune n'avait que neuf ans<sup>37</sup>. » Ces territoires ne sont pas de simples espaces de vie, mais des lieux d'appartenance, garants de leur continuité en tant que peuples originaires. Cette revendication est aussi écologique : protéger ces terres de la déforestation, des ravages des produits toxiques ainsi que de la surexploitation agricole, c'est honorer un pacte sacré avec la nature. Pour ces peuples, la nature n'est pas une ressource à exploiter, mais une mère-nourricière à laquelle ils doivent respect et justice. En la préservant, ils perpétuent un équilibre ancestral et garantissent ainsi la transmission de savoirs hérités de génération en génération. La disparition de ces savoirs est intrinsèquement liée à celle de l'environnement. Le combat des peuples autochtones dépasse donc le cadre écologique et territorial. Il s'agit d'une lutte pour la préservation de leurs êtres, de leurs connaissances et de l'équilibre écologique soutenant toutes les formes de vie. L'exploitation intensive des terres, notamment au Brésil, entraîne une destruction massive des écosystèmes et une contamination des territoires autochtones par les pesticides et autres produits toxiques<sup>38</sup>. D'après le rapport de l'ONU qui traite de l'incidence des produits toxiques sur les droits humains des peuples autochtones (2022), les activités extractives des minéraux, de gaz et de pétrole ; les activités d'agriculture dépendantes des pesticides et les activités militaires, génèrent des déchets solides, liquides et atmosphériques contenant des produits hautement toxiques : mercure, plomb, arsenic, chrome, substances aromatiques polycycliques, matières radioactives, benzène, le formaldéhyde, produits agrochimiques non réglementés, glyphosate, carburants, des polychlorobiphényles, substances per- et polyfluoroalkylées<sup>39</sup>. Ces substances empoisonnent l'eau, les sols et les corps, brisant ainsi les relations vitales qu'entretiennent ces peuples avec leur territoire. À cet effet, l'Organisation Survival International alerte : « Les Guarani souffrent de graves problèmes de santé causés par la pulvérisation des pesticides toxiques sur les plantations et déplorer la perte de leur forêt dont ils dépendent étroitement pour leurs besoins quotidiens<sup>40</sup>. » Cette rupture écologique a une portée bien plus large qu'une simple dégradation environnementale. Elle porte atteinte à l'identité même des autochtones, à leur culture et à leurs savoirs. C'est pourquoi les technologies spirituelles insistent sur la nécessité de « reforester l'esprit<sup>41</sup> », une expression qui traduit l'urgence de restaurer une relation équilibrée et nourrissante avec la nature. Il ne s'agit pas seulement d'un processus physique, mais aussi d'une reconquête mentale et spirituelle, un moyen de lutter contre l'oubli des liens ancestraux imposé par l'Occident. Tel que le souligne Viveiros De Castro<sup>42</sup>, la réappropriation de la terre implique aussi une réappropriation du corps et de l'esprit, une reconquête de la souveraineté spirituelle. Dans son article, De Castro traite de la déconnexion imposée par l'État brésilien entre les peuples autochtones et leur relation avec la terre. Il plaide pour une « résistance/r-existence » des peuples autochtones et met l'accent sur l'importance de revendiquer cette terre comme un espace vital, un lieu d'appartenance et de réappropriation, et non comme un bien à posséder.

36. Expression que nous utilisons par « opposition » à celle de « *technologie blanche* » employée par A. Peralta pour qualifier la technologie non-nocive pour la nature.

37. « Les Guarani du Brésil menacés par les fermiers », *Survival International*. [En ligne].

38. Selon l'ONU, à l'échelle mondiale, un grand pourcentage des territoires autochtones, parce que riches en ressources minières, subissent une pollution environnementale dramatique. ONU, 2022, « Incidences sur les droits de l'homme de la gestion et de l'élimination écologiquement rationnelles des produits et déchets dangereux.

39. *Ibid.*

40. Survival International, 2013, « Coca-Cola compromis dans la lutte territoriale des Indiens du Brésil », [En ligne].

41. Bien qu'il ne soit pas attesté en français, nous avons délibérément conservé le verbe *reforester* dans la traduction littérale de *reflorestar spiritu*, retenue par Izabel Galvao (maître de conférence en sciences de l'éducation, à l'Université Paris de Saint-Denis) pour rendre compte, non d'une opération technique telle que le laisse suggérer le verbe « reboiser », mais pour enseigner l'esprit de l'idée que la nature est un être vivant.

42. Eduardo Viveiros De Castro, 2017, « Les involontaires de la patrie », *Multitudes*, n° 69(4), p. 123-128 [En ligne].

La lutte des femmes s'inscrit dans la même logique. À cet effet, l'analyse de Prévost<sup>43</sup> se concentre sur les femmes rurales du Brésil, en particulier celles du mouvement des femmes dans le Nordeste. Il explore comment elles se politisent à travers leur rapport à la terre, qui devient un lieu non seulement de travail, mais aussi un espace d'affirmation de soi, de résistance et de réappropriation face aux actes de spoliation :

La résistance des femmes fait partie de cet univers, avec d'innombrables activités importantes, y compris la lutte pour la démarcation de notre territoire et la lutte avec les pratiques traditionnelles, les connaissances millénaires pour garantir la survie de notre science [...] Nous continuons à nous battre, parce que nous avons la capacité de nous battre et que nous savons comment nous battre, parce qu'ils ont essayé de nous effacer et qu'ils n'ont pas encore réussi. Nous nous battons pour 523 années supplémentaires de lutte et de résistance<sup>44</sup>.

Pour les Guarani-Kaiowá, la terre est perçue dans son altérité et l'humain lui est intimement lié. La prière *Jehovasa* ou encore la métaphore de « l'eau comme sang de la terre<sup>45</sup> » illustrent cette conception profondément spirituelle, où l'humain ne se pense pas en dehors de son écosystème. Les revendications autochtones dépassent le cadre local pour se constituer une invitation à l'humanité entière. Leur combat nous rappelle l'urgence de repenser notre rapport au monde, en ré-établissant une relation de respect et de symbiose avec la Terre-Mère.

## Conclusion

En quoi les technologies spirituelles constituent-elles non seulement un outil de résistance politique et territoriale du peuple guarani-kaiowá, mais également un cadre épistémologique alternatif permettant de repenser les rapports entre savoir, spiritualité et lutte autochtone ?

Cet article révèle que ces deux dimensions forment un continuum indivisible où la lutte territoriale et écologique ne peut être comprise qu'à la lumière d'une épistémologie elle-même inséparable de la spiritualité et de la cosmovision guarani-kaiowá. En effet, les revendications foncières des Guarani-Kaiowá ne constituent pas une simple quête d'accès aux ressources matérielles, elles expriment, de manière incarnée et viscérale, un rapport différent au monde : celui où la terre, le vivant, le sacré et la connaissance forment une totalité coconstituée. À travers la défense de leurs *tekohas*, les Guarani-Kaiowá défendent simultanément leur ontologie, leur système de savoirs et leur capacité à survivre culturellement et spirituellement. Dépossédés de leurs terres, ils sont dépossédés de leur langage territorial, de leur corpus rituel, de leur accès au sacré, et finalement de leur légitimité épistémique même. Cette défense holistique se heurte particulièrement aux espaces académiques et, l'intervention des universitaires autochtones dans le cadre d'une journée d'étude, organisée par l'université Paris 8, si elle constitue un moment crucial pour inscrire ces débats vitaux dans l'arène académique, elle cristallise une confrontation entre deux modèles de connaissance : le paradigme « occidental » et le paradigme « autochtone », souvent exclusifs et mutuellement rejetés. Pour nous, étudiant·es, formé·es dans le cadre occidental, cette confrontation est une invitation, à la fois, inconfortable et incontournable. Inconfortable, car elle expose les limites de nos cadres théoriques dominants et défie nos certitudes sur la nature du savoir légitime ; incontournable, parce qu'elle nous oblige à repenser en profondeur la production, la légitimation et la reconnaissance des savoirs.

Cette dynamique nous invite à interroger nos dispositifs institutionnels eux-mêmes et à questionner la place de ce savoir au sein de l'université, alors même que les populations autochtones rejettent souvent cette institution comme instrument d'hégémonie et d'exclusion. La place centrale accordée au sacré et à la spiritualité dans les savoirs autochtones soulève une problématique fondamentale : celle de l'inscription du religieux dans un espace universitaire qui s'est historiquement construit sur la science laïque affirmée comme paradigme dominant au détriment des dimensions spirituelles perçues comme subjectives ou irrationnelles.

Notre article ne prétend nullement proposer une réponse définitive à ces questionnements, mais ouvre la voie vers une réflexion nécessaire sur la décolonisation des savoirs et esquisse la possibilité d'inscrire ces débats au cœur de l'institution universitaire, de déconstruire les mécanismes exclusifs et de bâtir un horizon pluriel et inclusif des connaissances.

43. Héloïse Prévost, 2021, « Des femmes rurales face à l'histoire coloniale patriarcale au Brésil », *Travail, genre et sociétés*, n° 45(1), p. 77-95 [En ligne].

44. Maristela Aquino, *op. cit.*

45. Expression utilisée par A. Peralta au cours de son atelier.