



HAL
open science

De l'observation à la conversation : le savoir sur les Indiens du Brésil dans l'oeuvre d'Yves d'Evreux

Charlotte de Castelnau-L'Estoile

► **To cite this version:**

Charlotte de Castelnau-L'Estoile. De l'observation à la conversation : le savoir sur les Indiens du Brésil dans l'oeuvre d'Yves d'Evreux. Charlotte de Castelnau-L'Estoile; Marie-Lucie Copee; Ines G. Zupanov. Missions d'évangélisation et Circulation des Savoirs XVIe-XVIIIe siècles, Casa de Velazquez, pp.269-293, 2011. halshs-02043329

HAL Id: halshs-02043329

<https://shs.hal.science/halshs-02043329>

Submitted on 20 Feb 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

DE L'OBSERVATION À LA CONVERSATION : LE SAVOIR SUR LES INDIENS DU BRÉSIL DANS L'ŒUVRE D'YVES D'ÉVREUX

Charlotte de Castelnau-L'Estoile

Paris Ouest Nanterre La Défense-CNRS-ESNA-Mascipo, Paris

Il est légitime de se demander dans quelle mesure les textes émanant de l'expérience missionnaire comportent un savoir sur les populations locales confrontées au processus d'évangélisation. Comment faire l'histoire ou l'anthropologie des populations autochtones à partir des sources missionnaires ? Cette question prend une acuité particulière dans le cas de sociétés indigènes sans écriture où l'historien dispose parfois essentiellement de sources missionnaires pour aborder les mondes indigènes du passé.

Dans le cas des Indiens tupi du littoral brésilien des XVI^e et XVII^e siècles, les textes missionnaires ont été souvent utilisés par les anthropologues pour les informations qu'ils contenaient, tout en négligeant les conditions de production de ces textes, voire en occultant leur dimension missionnaire. C'est ainsi que l'anthropologue Hélène Clastres, auteur d'un essai important sur le prophétisme tupi-guarani, *La Terre sans Mal* (1975), a publié la relation missionnaire d'Yves d'Évreux, capucin français au Brésil en 1612-1614. Son édition reprend intégralement la première partie de la Relation (le traité temporel) qui contient le récit de la mission et des descriptions de la terre et des Indiens, mais coupe une partie importante du second traité, que le capucin qualifiait lui-même de traité spirituel et où il fait le récit édifiant des conversions des Indiens¹. Cette édition est, à mon avis, symptomatique d'un type de lecture des sources missionnaires, longtemps dominante chez les anthropologues : les informations contenues dans le texte étaient reconnues comme un authentique savoir sur les Indiens mais la dimension de savoir *missionnaire* n'était pas interrogée. On considérait que les connaissances sur les peuples autochtones se trouvaient essentiellement dans les textes descriptifs et que ces informations pouvaient être extraites et séparées du récit de la mission religieuse².

Il me semble que cette séparation est artificielle. En effet, la dimension missionnaire est bien présente dans les textes de description des populations locales. Comme j'ai eu l'occasion de le montrer ailleurs, les traités décrivant les populations indiennes

¹ H. CLASTRES, *La Terre sans Mal* et YVES D'ÉVREUX, *Voyage au Nord du Brésil*, 1985.

² La préface de l'édition d'Yves d'Évreux par Clastres est très intéressante et analyse bien la dimension missionnaire du texte. La coupure d'une partie du traité spirituel n'en est pas moins significative d'un certain rapport aux sources missionnaires.

répondent eux aussi à de stricts critères d'institution : on y trouve la dimension administrative d'information aux supérieurs, la dimension d'édification spirituelle de l'entreprise missionnaire ainsi que celle de la « bonne curiosité », une curiosité limitée et non excessive. Ces critères, intégrés par les auteurs eux-mêmes ou rappelés dans les censures, sont essentiels pour comprendre ces textes où sont décrites les populations indiennes et qui exposent un savoir collectif, accumulé par les missionnaires³.

Poursuivant ici cette réflexion sur le savoir produit par les missionnaires sur les Indiens, je voudrais analyser ce que les anthropologues ont appelé *a posteriori* « l'ethnographie missionnaire ». Dans quelle mesure les missionnaires ont-ils compris et su décrire les cultures indigènes ? Dans quels types de textes missionnaires trouve-t-on l'information ethnographique : uniquement dans les traités de description de coutumes, ou également dans les récits de la mission ? Peut-on parler d'un savoir missionnaire sur les Indiens ?

Pour répondre à ces questions générales, je partirai d'une réflexion historiographique centrée sur le Brésil en m'intéressant à la façon dont les anthropologues, spécialistes des peuples indigènes, ont lu les textes missionnaires. Le regard des anthropologues et des historiens sur les sources missionnaires s'est récemment modifié. La défiance des anthropologues à l'égard de ces documents et le manque d'intérêt des historiens des missions pour l'histoire des populations autochtones ont laissé place à un investissement de ces textes, perçus désormais comme des témoignages essentiels du contact des cultures en situation coloniale. Après cette réflexion, je m'efforcerai d'analyser le traité d'Yves d'Évreux, à partir d'une lecture de la mission comme interaction entre missionnaires et Indiens. Envisagé sous cet angle, le récit de la mission contenu dans le traité spirituel expose de nombreuses informations sur les Indiens qui complètent les chapitres de description des coutumes du traité temporel.

I. — L'ANTHROPOLOGIE ET LES SOURCES MISSIONNAIRES

UN INTÉRÊT DÉLIMITÉ

S'agissant de la connaissance des anciens peuples habitant le littoral du Brésil, Alfred Métraux est l'un des premiers anthropologues à utiliser les sources des missionnaires et des chroniqueurs pour ses travaux sur la religion des anciens Tupinamba qui portent sur l'anthropophagie, sur le prophétisme et les migrations⁴. Comme l'a bien montré Cristina Pompa dans sa relecture du prophétisme tupi-guarani comme objet anthropologique⁵, Métraux part des phénomènes observés

³ Ch. de CASTELNAU-L'ESTOILE, « Curiosité et édification ». Cet article analyse deux traités sur le Brésil, écrits par des jésuites portugais, Fernão Cardim (1584) et Jacome Monteiro (1607), ainsi que des censures jésuites d'un autre traité sur le Brésil, aujourd'hui disparu.

⁴ A. MÉTRAUX, *La Religion des Tupinambas*.

⁵ C. POMPA, *Religião como tradução*, chap. III.

au début du ^{xx}e siècle par l'anthropologue Nimuendajú chez les Guarani du sud du Brésil et du Paraguay, qu'il qualifie de mouvements messianiques. Il retourne aux sources anciennes pour trouver les antécédents de ce messianisme. Toutes les migrations racontées dans les sources anciennes deviennent des mouvements prophétiques, des quêtes de la « Terre sans Mal », terme inventé par Nimuendajú. Ce type de démarche présuppose que la culture des Indiens tupi du ^{xvi}e siècle et celle des Guarani du ^{xx}e siècle sont en continuité : le prophétisme du ^{xx}e siècle est lu comme un trait original de la culture indienne que l'on retrouve dans les descriptions des Indiens du ^{xvi}e siècle, perçus comme préservés des effets du contact avec les Européens. Il présuppose également une unité de civilisation et de culture entre les Guarani et les Tupinamba du littoral brésilien.

L'importance des mouvements messianiques chez les Guarani conduit l'anthropologue à qualifier leur société de théocratie car les chamans y sont des figures centrales. Comment alors concilier cette vision du tout religieux avec celle des observateurs anciens, qui estimaient que les Indiens tupi étaient des hommes sans religion ? En fait, selon Métraux, les Européens du ^{xvi}e siècle ont été incapables de percevoir la religion des Indiens. Dans un article de 1927, consacré à l'anthropologie rituelle des Tupinamba, réédité en 1967, il écrit :

Les voyageurs et les missionnaires du ^{xvi}e nous ont décrit avec beaucoup d'exactitude les rites cannibales, cependant ils ne pouvaient à l'époque en saisir la signification et encore moins l'obtenir des indigènes ⁶.

Métraux reprend ici une division du travail longtemps fondamentale de la discipline anthropologique : missionnaires, marchands, voyageurs livrent des observations que les anthropologues interprètent.

Pour Métraux, l'entreprise missionnaire reste marquée par une double extériorité : les missionnaires ont été incapables de comprendre les Indiens et ces derniers sont restés extérieurs au christianisme :

Les Jésuites n'ont su imposer qu'un christianisme tout extérieur à des populations relativement primitives et trop dispersées pour que l'action des prêtres pût être efficace ⁷.

Ces remarques préliminaires sont cependant tempérées au fil de l'analyse qui souligne à plusieurs reprises, de manière ponctuelle, des formes d'influence de la présence des missionnaires, et des transformations religieuses des Indiens. L'anthropologue offre cependant une présentation très statique de la religion des Indiens où il juxtapose les éléments empruntés aux différentes chroniques sans les situer ni dans l'espace ni dans le temps, sans interroger l'origine coloniale et missionnaire de ses sources. Les travaux des anthropologues postérieurs poursuivent cette utilisation non questionnée des sources anciennes. Comme l'a montré Cristina Pompa, certains reprennent directement les citations dans l'œuvre de Métraux sans même revenir aux sources originales. D'autres, comme l'anthropologue brésilien Florestan

⁶ A. MÉTRAUX, *Religions et magies indiennes*, p. 69

⁷ *Ibid.*, p. 14.

Fernandes, dans ses travaux sur le fonctionnement de la société tupi, utilisent abondamment les sources missionnaires, mais comme de simples recueils d'observations objectives⁸.

On peut même parler d'une forme de défiance des anthropologues à l'égard des observations des missionnaires. Les anthropologues se considèrent plus volontiers comme les héritiers des anciens voyageurs que des missionnaires. Lorsque Lévi-Strauss, dans *Tristes Tropiques*, qualifie *Le Voyage en la terre du Brésil* de Jean de Léry⁹ de « bréviaire de l'ethnologue », c'est une manière à la fois de se reconnaître un ancêtre et d'écarter les vieux bréviaires, c'est-à-dire les sources missionnaires. Lévi-Strauss se compare à Léry entreprenant un voyage philosophique, posture bien différente de l'entreprise missionnaire de transformation des corps et des esprits. Léry incarne d'ailleurs une sorte d'anti-missionnaire. Calviniste, il croit en une humanité partagée entre lui et les Indiens, mais il ne cherche pas à faire leur salut ni à les transformer. Écrivant après l'épisode colonial de la France antarctique, il donne un sens *a posteriori* à son séjour brésilien. La description des sauvages n'est pas l'occasion de justifier une entreprise de domination mais elle lui sert à dénoncer la barbarie de ces contemporains fratricides. Jean de Léry, figure éloignée du prosélytisme et du colonialisme, est ainsi couramment présenté comme l'ancêtre de la discipline anthropologique. Ce jugement, tout à fait valide en soi, entraîne par contrecoup une forme de méfiance à l'égard des sources missionnaires portugaises sur les Indiens. Parce que les jésuites portugais du Brésil sont impliqués dans la colonisation et affirment la nécessité de convertir les Indiens par l'imposition d'une domination, leurs écrits sur les Indiens sont suspects et jugés de moindre intérêt. Ce type d'interprétation reste longtemps dominant. On considère que les missionnaires, à trop vouloir transformer les Indiens, n'ont ni su, ni pu, ni voulu les comprendre.

À une époque de contestation généralisée du colonialisme et des formes d'imposition culturelle, les missionnaires apparaissent avant tout comme des agents de déculturation. Pour Nathan Wachtel, dont l'ouvrage sur les Indiens du Pérou devient un classique, le fait que les missionnaires, agents de destruction des cultures locales, aient pu comprendre et témoigner sur la culture des vaincus apparaît « paradoxal »¹⁰. Hélène Clastres, dans *La Terre sans Mal* (1975), propose une relecture des sources anciennes en y distinguant « opinions » (sous-entendues fausses) et « informations » (sous-entendues vraies). Elle écrit :

Rien ne nous oblige, après tout, à reprendre à notre compte les affirmations des anciens chroniqueurs et à accorder à leurs opinions le même crédit qu'à leurs informations : on verra, à les relire, qu'ils nous ont livré à leur insu, l'essentiel de la religion indienne¹¹.

⁸ F. FERNANDES, *Organização social dos tupinamba* et Id., *A função social da guerra*.

⁹ J. DE LÉRY, *Histoire d'un voyage*.

¹⁰ N. WACHTEL, *La Vision des vaincus*, pp. 229-241. Voir le chapitre très intéressant sur les transformations religieuses des Indiens à partir des sources missionnaires.

¹¹ H. CLASTRES, *La Terre sans Mal*, p. 14.

Ainsi, dans la préface à son édition d'Yves d'Évreux, tout en soulignant, dans une forme d'écho à la formule de Lévi-Strauss, que la relation du capucin « vaut celle d'un Léry ¹² », elle coupe un tiers du traité spirituel, jugé inutile.

En fait, deux traditions de connaissance utilisent les sources missionnaires, mais elles dialoguent peu. D'un côté, l'anthropologie américaniste tournée vers la compréhension des sociétés indiennes originales, perçues comme anhistoriques, qui utilise les sources sans les questionner. De l'autre, une histoire des missions, encore marquée par la tradition d'histoire des ordres, pour qui les sources missionnaires racontent la geste missionnaire, l'implantation du christianisme sur les terres du Brésil. Dans cette histoire héroïque, les Indiens ne sont que des faire-valoir des missionnaires et ne sont pas vraiment des sujets d'histoire. L'œuvre de l'historien jésuite Serafim Leite, qui met à la disposition de ses lecteurs une remarquable documentation ethnographique inédite, est représentative de cette histoire classique des missions où seuls les missionnaires sont acteurs de l'histoire ¹³.

La publication en France, en 1985, d'un volume collectif dirigé par l'historien de l'anthropologie Claude Blanckaert, *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique XVI^e - XVIII^e siècle* ¹⁴, est symptomatique d'un changement de regard sur les sources missionnaires. L'introduction de Claude Blanckaert, intitulée « Unité et altérité, la parole confisquée ? », interroge le savoir ethnographique des missionnaires et explique pourquoi ce savoir ne peut être pleinement reconnu comme ethnologique. Si le rôle des missionnaires dans la collecte de la culture matérielle et des langues exotiques est souligné, ceux-ci sont présentés comme les « agents de la déculturation » des Indiens n'ayant pas su, dans leur grande majorité, déchiffrer les codes culturels de ces sociétés. Blanckaert cherche à expliquer cette incapacité à comprendre. Selon lui, elle tiendrait au projet missionnaire lui-même. Cherchant à réaliser le salut du genre humain au nom du principe de l'unité de la race humaine, ce projet contiendrait en germe la négation d'une étude approfondie de la diversité humaine : « L'idée d'unité de l'homme constitue un frein puissant à la construction d'une anthropologie pluraliste et discontinue, soucieuse du respect de l'altérité. » On retrouve ici le jugement sur l'incapacité des missionnaires à déchiffrer correctement les codes, mais cette incapacité est expliquée comme relevant de l'essence même de l'entreprise missionnaire, à la fois déculturante et uniformisante. Les missionnaires auraient certes préservé la parole des Indiens en collectant de très nombreuses traces, mais ils l'auraient au même moment confisquée, en la détournant et en en détruisant le sens original pour la transformer. Il y a, dans cette préface, l'idée que les sources missionnaires sont incontournables pour l'anthropologie mais qu'elles doivent être relues par rapport au projet même des missionnaires, qui n'est pas celui des anthropologues. Il s'agit moins d'écarter

¹² YVES D'ÉVREUX, *Voyage*, p. 9.

¹³ A. S. LEITE, *Historia*. Dans les dix volumes de son *Histoire*, le jésuite publie de nombreuses sources. Il insère de très nombreux textes dans le corps du texte ou dans les annexes, par exemple le traité de Jacome Monteiro (1607), la relation de Luiz Figueira (1609). Ces nouvelles sources ne sont prises en compte dans les études des anthropologues que tardivement.

¹⁴ C. BLANCKAERT (éd.), *Naissance de l'ethnologie ?*.

les fausses interprétations des missionnaires que de les comprendre au préalable pour pouvoir les utiliser¹⁵.

Le point d'interrogation dans le titre de l'ouvrage *Naissance de l'ethnologie ?* montre qu'il y a encore dans les années 1980 une forme de paradoxe à relier deux traditions différentes : la tradition missionnaire, perçue par les ethnologues comme un processus de déculturation et de négation de la différence, et l'ethnologie qui se définit comme savoir de la différence. Progressivement, la méfiance des anthropologues à l'égard des sources missionnaires laisse pourtant place à un intérêt croissant pour ces sources et pour la relation missionnaire en elle-même.

LA RELATION MISSIONNAIRE : UN NOUVEL OBJET POUR L'HISTOIRE ET L'ANTHROPOLOGIE

Il est souvent difficile de dater précisément un changement de paradigme dans les sciences sociales, mais on peut observer *a posteriori* un faisceau de convergences qui aboutit au renouvellement d'anciennes questions¹⁶. Il semble que la préparation du cinquième centenaire de la découverte de l'Amérique en 1992, dont la célébration souleva des polémiques, a suscité une nouvelle façon de penser l'histoire du continent. Au Brésil, la publication, cette année-là, de l'*História dos Índios no Brasil* dirigée par l'anthropologue Manuela Carneiro da Cunha marque un vrai tournant¹⁷. Ce gros volume, auquel participaient principalement des anthropologues, était un manifeste selon lequel les Indiens ont une histoire, avant puis après l'arrivée des Européens, qui ne se réduit pas à l'histoire de leur destruction. On y montrait que les Indiens du Brésil avaient développé des stratégies de survie, d'adaptation et de résistance soit à l'intérieur des frontières de la société brésilienne, soit en restant hors de ces frontières. Au Brésil, où pendant longtemps le rôle des Indiens dans l'histoire avait été oublié, ce mouvement d'histoire indigène fut important mais il ne fut pas limité à ce pays ; la publication en 1996 de la *Cambridge History of the Native Peoples of America* s'inscrit dans le même effort d'une nouvelle recherche historico-anthropologique¹⁸.

En réponse aux critiques que leur entreprise éditoriale avait suscitées en France¹⁹, les deux directeurs des volumes de la *Cambridge History* pour l'Amérique du Sud,

¹⁵ Les études réunies dans ce volume sont annonciatrices de nouvelles façons d'utiliser les sources missionnaires, notamment l'article de l'ethnohistorien Thierry Saignes « Chiriguano, jésuites et franciscains : généalogie du regard missionnaire ». L'article contextualise le « regard missionnaire » sur les Indiens chiriguano (Indiens de culture guarani habitant les contreforts orientaux des Andes) à partir d'une étude diachronique, sur trois cents ans, des différentes chroniques des missionnaires vivant auprès des Chiriguano. Th. SAIGNES dans C. BLANCKAERT (éd.), *Naissance de l'ethnologie ?*, pp. 194-231.

¹⁶ Pour la France, outre les travaux de Thierry Saignes, on pourrait citer ceux de Serge Gruzinski : S. GRUZINSKI, *La Colonisation de l'imaginaire* et le volume des *MEFRIM* consacré aux sources missionnaires, S. GRUZINSKI, « Christianisation ou occidentalisation ? ».

¹⁷ M. CARNEIRO DA CUNHA, *História*.

¹⁸ S. B. SCHWARTZ et F. SALOMON, *Cambridge History of the Native Peoples of America. South America*. D'ailleurs, il s'agit, du moins pour la partie brésilienne, des mêmes auteurs.

¹⁹ Voir les comptes rendus de la *Cambridge History* par C. Lévi-Strauss dans *L'Homme* et de Carmen Bernard dans les *Annales*.

Stuart Schwartz, historien de la société coloniale brésilienne, et Frank Salomon, historien du Pérou, ont justifié leur point de vue dans les *Annales* en soulignant trois apports de cette nouvelle historiographie²⁰. Sur le plan théorique, elle refuse la distinction entre peuples sans histoire et peuples avec histoire en réfléchissant au statut des histoires et historicités indiennes. Pour mener l'étude des aspects diachroniques des cultures indigènes, les auteurs soulignent l'importance de l'archéologie et des traditions orales, mais aussi celle des écrits des colonisateurs sur lesquels il s'agit de poser un « autre regard », rendu possible grâce aux innovations théoriques et méthodologiques de l'anthropologie historique. Enfin, la troisième caractéristique de cette historiographie est de considérer que les indigènes furent, en partie, les acteurs de leur propre histoire, ce qui ne revient nullement à nier l'impact de la violence coloniale puis nationale.

C'est donc une nouvelle approche, à la fois historique et anthropologique, qui permet de repenser l'histoire des Indiens, mais aussi celle des sociétés coloniales et des processus tels que la christianisation. Les chercheurs interrogent les sources coloniales déjà connues, mais avec « un nouveau regard », pour retrouver les logiques et l'*agency*²¹ des Indiens, les processus de transformation. L'idée est que les Indiens ne sont pas seulement des « vaincus », qui n'ont d'autres choix que la disparition ou la résistance, mais qu'ils peuvent aussi se transformer et s'adapter tout en restant indiens.

Parmi les écrits des colonisateurs, le corpus missionnaire est largement sollicité par cette nouvelle histoire indigène, car les missionnaires ont été en contact direct avec les Indiens. Si l'on prend l'exemple du Brésil colonial, les missionnaires y ont, souvent, eu un rôle d'experts d'Indiens. Ce sont eux, qui géraient la majeure partie des *aldeamentos*, villages des Indiens libres dans la colonie. Ce sont aussi les missionnaires qui participaient aux expéditions d'entrée à l'intérieur des terres pour aller chercher des Indiens libres, concurrentes des expéditions de chasseurs d'esclaves. Les sources missionnaires sont donc relues, non pas tant pour faire l'histoire de la christianisation, que pour faire celle des Indiens dans la colonie²². En même temps se développe une nouvelle histoire de l'évangélisation qui prend pour angle d'observation l'histoire du contact culturel et de la transformation religieuse des Indiens. L'évangélisation n'est plus vue comme une forme d'acculturation destructrice, mais comme un processus de transformation religieuse des Indiens. Dans cette nouvelle histoire religieuse, les Indiens sont présentés comme ayant un rôle très actif : ils s'intéressent aux discours des missionnaires, ils absorbent de nombreux éléments du monde chrétien, les réarticulant avec des éléments de leur culture et de leurs traditions, en leur donnant de nouveaux sens²³.

²⁰ S. B. SCHWARTZ et F. SALOMON, « Un Américain ».

²¹ Ce terme, très utilisé en anglais pour l'histoire des subalternes, peut parfois se traduire par « agencité ». Il désigne la capacité d'action des acteurs longtemps perçus comme passifs face à leur destin.

²² J. M. MONTEIRO, *Negros da terra* et R. CELESTINO DE ALMEIDA, *Metamorfoses Indigenas*.

²³ Pour le Brésil, C. POMPA, *Religião como tradução* ; pour le Pérou, J. C. ESTENSSORO FUCHS, *Del Paganismo a la santidad* ; pour le Paraguay, G. WILDE, *Religión y poder*.

Les anthropologues renouvellent leur questionnement en relisant et en critiquant les sources missionnaires à partir du matériel ethnographique récent. Dans sa contribution au volume collectif sur l'*História dos Índios no Brasil*, « Fragments d'histoire et de culture tupinamba », Carlos Fausto, ethnologue des Parakanãs, peuple tupi d'Amazonie²⁴, justifie cette méthode non pas parce que l'on peut supposer une continuité entre les modes de vie indigènes avant et après la conquête, mais parce que l'on peut voir une continuité dans la compréhension, par les Européens, de la logique de fonctionnement de ces sociétés. La connaissance ethnographique, acquise sur le terrain, permet de mettre au jour les logiques indiennes décrites par les chroniqueurs. Faisant le bilan des sources primaires pour la connaissance des anciens Tupi, Fausto écrit à propos des lettres jésuites : « Elles sont extrêmement suggestives et révélatrices, à propos non seulement des coutumes indigènes, comme aussi des propres angoisses de leurs auteurs²⁵. » Cette simple remarque est révélatrice, me semble-t-il, d'une nouvelle manière d'appréhender les sources missionnaires. Les coutumes indigènes décrites par les anciens chroniqueurs sont indissociables de la relation qui pouvait exister entre les Indiens et ceux qui les ont décrits. Les angoisses des missionnaires ne sont pas à ignorer ou à écarter comme signes d'ethnocentrisme déplacé, mais à analyser, et elles sont révélatrices pour le lecteur d'aujourd'hui.

Cette idée trouve une illustration dans l'article de Viveiros de Castro, sur l'inconstance de l'âme sauvage, paru l'année suivante²⁶. Cet anthropologue, spécialiste des Arawete, peuple tupi d'Amazonie, analyse la catégorie missionnaire « d'inconstance », avec laquelle les jésuites expriment leur désarroi, face à un trait de la culture amérindienne. Cette catégorie, utilisée par les missionnaires, recouvre ce que l'anthropologue qualifie de « mode de croire sans foi » qui étonne les missionnaires mais aussi les ethnologues contemporains. En s'inspirant de ces analyses, on peut dire que le malaise religieux des missionnaires face aux Indiens renvoie au malaise culturel des anthropologues face à cette culture, toujours prête à s'appropriier l'autre. Les sources anciennes ne permettent pas seulement de faire une ethnographie des Indiens, mais aussi des missionnaires, en analysant le contact entre deux cultures qui fonctionnent très différemment. Les sources anciennes sont ainsi vues comme le produit du contact entre culture occidentale et culture amérindienne. Les ethnologues contemporains, spécialistes et acteurs du contact, réinterrogent les sources anciennes dans lesquelles ils retrouvent certains de leurs questionnements, mais formulés dans d'autres catégories que les leurs²⁷.

La dimension missionnaire des textes sur les indigènes, longtemps ignorée ou marginalisée par les anthropologues, devient progressivement centrale pour les anthropologues eux-mêmes. Depuis les années 1990, la relation missionnaire est en effet devenue l'objet des interrogations des anthropologues qui s'intéressent au

²⁴ C. FAUSTO, « Fragmentos de historia ».

²⁵ *Ibid.*, p. 393.

²⁶ E. VIVEIROS DE CASTRO, « Le marbre et le myrte ».

²⁷ Ces réflexions sur les catégories entrent en résonance avec le travail d'analyse sur les catégories missionnaires. Ch. de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Les Ouvriers d'une vigne stérile*.

contact culturel. Dans un article sur l'apport des travaux des Comaroff sur l'évangélisme colonial aux XIX^e et XX^e siècles en Afrique du Sud, intitulé « Conversion et conversation. Les paradoxes de l'entreprise missionnaire ²⁸ », l'anthropologue André Mary analyse l'entreprise missionnaire comme un processus de construction d'une religion coloniale fondée sur l'échange et la négociation plutôt que sur la domination et la résistance. Cette religion coloniale résulte de la rencontre entre des missionnaires et des indigènes. Le contexte colonial est très présent sous la forme de la prise en compte du rapport de forces inégal et de l'introduction de la modernité civilisatrice. Missionnaires et indigènes ont conscience de ces enjeux. Les Comaroff définissent leur méthode comme un travail d'ethnographie sur archives, ils traquent, dans les moindres épisodes de la vie quotidienne, les indices d'un processus global de conversion des sujets à la modernité. Ce type de questionnement et de méthode existe sur d'autres terrains. Au Brésil, de nombreux travaux portent aujourd'hui sur la médiation culturelle entre les missionnaires et les Indiens, de l'époque coloniale jusqu'à aujourd'hui ²⁹.

Pour conclure cette rapide présentation de la lecture, par les anthropologues, des sources missionnaires, on peut dire que les missionnaires ne sont plus considérés comme les ethnographes des derniers indigènes authentiques, mais comme les témoins et les acteurs privilégiés de la transformation culturelle des Indiens dans les sociétés coloniales. Les sources missionnaires portent les traces de l'interaction missionnaire, qui sont à décrypter par les spécialistes, tant des Indiens que des missionnaires.

II. — CONVERSATIONS MISSIONNAIRES DANS LE RÉCIT D'YVES D'ÉVREUX

L'*Histoire* d'Yves d'Évreux est particulièrement riche du point de vue du récit des interactions missionnaires qui montre les processus de transformation des Indiens du Brésil au début du XVII^e siècle. Je présenterai d'abord l'*Histoire* en montrant qu'il ne s'agit pas d'un simple récit de voyage mais d'une source missionnaire, précisément d'une chronique franciscaine. J'envisagerai ensuite la relation missionnaire à travers les thèmes du contact colonial et du mariage comme enjeu essentiel de l'interaction entre les capucins et les Indiens.

UNE CHRONIQUE FRANCISCAINE

Yves d'Évreux, capucin du couvent de Paris, a participé à l'expédition coloniale française du Maragnan en 1612-1614. Rentré à Paris après deux années passées au Brésil, il a écrit une « Suite de l'Histoire des choses plus mémorables advenues

²⁸ A. MARY, « Conversion et Conversation », J. et J. L. COMAROFF, *Christianity, Colonialism et Id., The Dialectics of Modernity*.

²⁹ P. MONTERO (éd.), *Deus na aldeia* et les travaux des anthropologues brésiliens dans le récent volume de N. GASBARRO (éd.), *Le Culture dei missionari*.

en Maragnan es années 1613 & 1614 », récit de son aventure au Brésil qui prend la suite de celle qui a été écrite par Claude d'Abbeville, autre capucin parti pour le Brésil avec Yves d'Évreux mais rentré à Paris après un séjour au Maragnan de six mois, pour collecter des fonds et faire venir d'autres missionnaires³⁰. Alors que l'ouvrage de Claude d'Abbeville a été publié en 1614, celui d'Yves, terminé en 1615, fut imprimé mais immédiatement mis au pilon pour des raisons politiques : le mariage du jeune roi Louis XIII avec une princesse espagnole interdisait toute entreprise coloniale dans les Indes occidentales, terres confiées aux Couronnes ibériques par la papauté. Le renoncement par la Couronne de France à l'aventure brésilienne impliquait qu'un ouvrage qui en faisait l'apologie fût interdit³¹. De cette destruction, seuls quelques rares exemplaires furent sauvés. L'un conservé par Rasselilly, un des gentilshommes de l'aventure du Maragnan, fut remis au roi en 1619, non sans avoir été au préalable allégé de certains passages considérés comme compromettants car ils remettaient en cause le pouvoir portugais. Conservé dans la bibliothèque royale, cet ouvrage fut découvert par Ferdinand Denis, conservateur de la bibliothèque Sainte-Geneviève, qui le publia en 1864 sous le titre de *Voyage au Nord du Brésil*³². Cette édition du XIX^e siècle est aujourd'hui considérée comme une rareté et est conservée dans les réserves des bibliothèques³³. En 1985, le texte d'Yves d'Évreux est réédité de manière partielle par Hélène Clastres, sous le même titre que l'édition du XIX^e siècle. *L'Histoire* d'Yves contient un premier traité, qualifié de temporel par l'auteur, qui compte 241 folios ; il est intégralement repris dans l'édition de Clastres. Le second traité, qu'Yves qualifie de « spirituel » (120 folios) s'intitule « des fruicts de l'évangile qui tost parurent par le baptesme de plusieurs enfans » ; il a été substantiellement coupé dans l'édition de Clastres, ainsi que le dit une courte note : « Les chapitres II, III, IV, VI, VII, XIII et XIV ont été supprimés ; le chapitre I coupé : au total 56 pages supprimées sur les 137 que compte le second traité. »

Selon les propos de Clastres, c'est un même parti pris de lisibilité qui lui a fait moderniser la langue ancienne de cet homme du XVI^e siècle, et qui justifie ces coupures :

... racontant les baptesmes, faisant la comptabilité des conversions obtenues ou espérées, commentant, citations de la Bible à l'appui, les progrès de l'évangélisation, ces chapitres n'apportent, sur les missionnaires, sur les

³⁰ CLAUDE D'ABBEVILLE, *Histoire*. YVES D'ÉVREUX, *Suite de l'histoire*.

³¹ Pour le contexte de la France équinoxiale, voir A. DAHER, *Les Singularités*. Cet ouvrage est plus centré sur Claude d'Abbeville que sur Yves d'Évreux. Pour une analyse minutieuse de l'œuvre des capucins français, F. OBERMEIER, *Französische Brasilienreiseberichte* et la version résumée en portugais, « Documentos inéditos ». Obermeier se livre à une comparaison des informations que l'on trouve chez les différents chroniqueurs français du XVI^e siècle.

³² YVES D'ÉVREUX, *Voyage*, F. DENIS (éd.). L'édition de Denis a été mise en ligne sur Gallica.

³³ Deux autres exemplaires de l'édition de 1615 sont aujourd'hui connus, l'un conservé à Providence (Rhode Island) et l'autre à la New York Public Library. Celui de New York est le plus complet : il contient seize pages qui manquent dans l'exemplaire ayant appartenu à la bibliothèque royale. Selon Frank Obermeier, cet exemplaire devait appartenir à la bibliothèque privée de Rasselilly. F. OBERMEIER, *Documentos inéditos*. J'utilise ici l'édition de Ferdinand Denis.

Tupi, sur la façon dont l'enseignement était donné et reçu, rien qui ne se trouve ailleurs dans le livre.

C'est, en fait, plus du tiers du traité spirituel qui est supprimé par Hélène Clastres. Souvent, d'ailleurs, les coupures du ^{xx}e siècle se surajoutent à celles du ^{xvii}e siècle, obscurcissant le texte d'Yves d'Évreux. L'ampleur de ces coupures, et le fait que les titres des chapitres coupés ne sont même pas donnés au lecteur, qui ne peut pas se faire une idée de l'organisation générale du traité spirituel, montrent bien le parti pris de cet allègement du texte : supprimer la partie considérée comme trop missionnaire, comme si le remarquable regard d'Yves d'Évreux sur les Indiens était dissociable de son activité de missionnaire. Une grande partie des chapitres supprimés raconte en effet l'engouement des Indiens pour le baptême. Sans doute Hélène Clastres a-t-elle jugé qu'il s'agissait de pure propagande de la part du missionnaire, ou que ces signes de l'acculturation des Indiens avaient peu d'intérêt.

En fait, l'ensemble du livre d'Yves entre dans la catégorie du récit missionnaire. Il s'agit d'une chronique franciscaine de l'aventure française au Maragnan. Le récit historique est la forme d'écriture franciscaine par excellence, différente de la lettre d'information aux supérieurs, très répandue dans la Compagnie de Jésus³⁴. Yves raconte des histoires précises, qui lui sont arrivées ; il nomme tous les protagonistes, notamment les Indiens, situe les événements à des moments particuliers.

C'est aussi sous la figure du missionnaire capucin qu'Yves se met constamment en scène dans sa chronique. L'humilité, vertu franciscaine par excellence, se retrouve, tout au long du traité, dans l'écoute et l'intérêt qu'il a à l'égard de ses interlocuteurs locaux. Il expose toujours leurs arguments en montrant l'intérêt. L'humour dont Yves fait montre est aussi une des qualités appréciées par saint François. Le capucin s'amuse et rit : il se moque de la manière qu'ont les jeunes Indiens de parler le français, il se fait passer pour le diable, montrant ainsi la fausseté des croyances des sorciers. Il se joue de l'orgueil des principaux, de leur goût pour l'eau-de-vie³⁵. Les petites ruses du missionnaire s'accompagnent, toujours, d'un clin d'œil au lecteur et d'une forme de sympathie à l'égard des Indiens.

Le livre d'Yves est écrit pour le public qui a financé l'expédition coloniale du Maragnan : la régente Marie de Médicis, la cour et plus largement le public français. L'objectif de l'expédition était d'aller exploiter les richesses du Brésil, tout en assurant le devoir d'évangélisation qui est encore, dans le monde catholique, la principale source de légitimité pour prendre possession de terres lointaines. Les Français cherchent, en quelque sorte, à rivaliser avec les Ibériques sur leur propre terrain, avec leurs armes, d'autant plus que l'œuvre religieuse des missionnaires ibériques en Amérique est, à cette époque, largement contestée, non seulement chez les ennemis protestants de l'Espagne, mais aussi dans les milieux catholiques.

³⁴ Sur la mise en écriture de la mission, voir Ch. de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Les Ouvriers d'une vigne stérile*.

³⁵ YVES D'ÈVREUX, *Voyage*, F. DENIS (éd.), Traité II, chap. xx : Conférence avec la Vague : l'un des principaux de Comma.

Le traité temporel tend à montrer que les Indiens sont aptes à être civilisés par les Français et que la terre du Brésil, bien exploitée, serait riche. Le traité spirituel est là pour prouver les progrès de l'évangélisation et les espoirs de voir bientôt « la ruine du diable » sur ces terres. Par un récit historique, Yves montre le double processus de civilisation et d'évangélisation à l'œuvre dans la colonie française du Maragnan, et illustre en quelque sorte la logique coloniale de l'aventure française. Les deux traités sont indissociables et se répondent mutuellement : le missionnaire est déjà en scène dans le premier traité ; quant aux conversions rapportées dans le second traité, elles concernent des Indiens, déjà présentés dans la première partie.

Le traité spirituel comporte vingt et un chapitres, que l'on peut *grosso modo* diviser en trois parties. La première partie est un exposé de la stratégie missionnaire de la persuasion avec l'évocation de ses premiers succès (chap. I à VII). La deuxième partie consiste en l'étude de la religion des Indiens, qui comprend un chapitre sur la religion naturelle des Indiens (chap. VIII) et une présentation détaillée de l'emprise du diable sur les Indiens et ses premiers déboires (chap. IX à XV). Et enfin, les six derniers chapitres sont la transcription de longues conversations que le missionnaire a eues avec différents Indiens, principaux ou sorciers (chap. XVI à XXI). Ces conférences, passionnantes, prennent sens par rapport aux premiers chapitres consacrés à la méthode missionnaire de la persuasion.

Le livre d'Évreux présente, ainsi, trois caractéristiques essentielles des textes missionnaires, qui les distinguent des textes produits par les voyageurs, les colons ou les marchands. Ces trois caractéristiques sont l'interprétation téléologique de la rencontre avec les Indiens, l'écriture selon les règles de l'institution à laquelle appartient le missionnaire, et le contact direct avec les Indiens. Yves interprète la rencontre avec les Indiens dans un cadre thomiste, classique pour un religieux du début du XVII^e siècle. Les Indiens ont connu la religion naturelle, mais celle-ci a été pervertie par les ruses du diable. L'arrivée des missionnaires signifie la progressive défaite du diable et la conversion prochaine des Indiens, qui font partie de l'humanité que le Christ est venu sauver. L'écriture du traité reflète les règles de l'écriture franciscaine : le choix de la chronique historique, les morceaux d'édification spirituelle, les citations bibliques omniprésentes, la présentation de l'auteur sous les traits d'un humble franciscain à l'humeur joyeuse. L'objectif du traité est d'abord « institutionnel » : il s'agit de trouver des financements pour prolonger l'aventure française au Maragnan. Enfin, le traité est le résultat d'un séjour de deux années au Brésil où le missionnaire a été en contact direct avec les Indiens. Yves ne domine pas parfaitement la langue tupi, il a recours aux interprètes, mais il a eu une véritable démarche d'enquêteur ainsi qu'il l'écrit dans le chapitre VIII sur la religion naturelle :

Voilà tout ce que j'ai pu apprendre, touchant ces trois points de leur croyance naturelle de Dieu, des esprits & des Âmes, & ce par une soigneuse recherche entre les discours ordinaires, que j'ai eu dans ces deux ans, avec une infinité de Sauvages.

Souligner la dimension missionnaire du traité d'Yves n'implique pas que l'on en fasse une lecture uniquement centrée sur le regard du capucin, on peut à travers

le récit qu'il nous livre de la relation missionnaire, restituer le point de vue des Indiens sur cette aventure coloniale et religieuse que fut l'expédition des Français au Maragnan.

CONVERSION ET CONTACT COLONIAL

La relation missionnaire entre Yves et les habitants du Maragnan est inscrite dans un moment historique bien particulier, celui du contact colonial, dont on perçoit ce qu'il peut signifier en termes d'incertitudes et de danger pour les Indiens. Ceux qu'Yves appelle « les pauvres Sauvages » sont différentes tribus ou « Nations ». Yves précise leurs noms dans sa lettre d'introduction au roi : Tapoutapere, Comma, Cayetez, Para, Tabaiars, Longs Cheveux ; au cours de son récit, il parle également des Tapinambos, des Cannibaliars. Ces ethnonymes ont des statuts divers ; certains noms renvoient au nom de tribus (Caete), d'autres signifient ennemis ou parent (Tobajars, Tapoutapere), d'autres sont des traductions des termes indigènes (Cannibaliars, Longs Cheveux). Plusieurs tribus installées dans le Maragnan au début du XVII^e siècle sont des tribus tupi qui viennent du Sud pour fuir la domination portugaise, certaines dès le milieu du XVI^e siècle, d'autres juste quelques années auparavant. Par contre, les Para et les « Longs Cheveux » sont des tribus d'Amazonie. Certains parmi les habitants de Maragnan sont donc depuis longtemps en relation avec le monde des Blancs, qui est menaçant. Le texte évoque des expéditions de chasseurs d'esclaves (comme celle de Pero Coelho en 1605), de missionnaires jésuites comme Francisco Pinto et Luiz Figueira (en 1607), de militaires au service du gouverneur, comme Martin Soares de Souza. Les Français sont installés dans la région depuis plusieurs décennies, de manière informelle. De très nombreux liens d'alliance commerciale et matrimoniale ont été noués entre Français et Indiens. Grâce à l'intensité de ces relations, il existe des truchements de différentes sortes (Français arrivés très jeunes et parlant le tupi, métis de Français et d'Indiennes ou encore Indiens ayant appris le français), qui permettent une vraie communication. La colonisation française en est encore aux prémices. Dans les conversations entre Indiens et missionnaires, la colonie française n'est qu'un projet qui dépend de ce qui arrivera dans les prochains bateaux.

Du point de vue des Indiens, la situation est caractérisée par une grande incertitude et par la recherche de stratégies d'adaptation. Connaissant déjà la domination des Portugais, les habitants de Maragnan comprennent rapidement que les Français ne sont plus dans une phase d'échanges et de troc et qu'ils sont venus pour s'installer définitivement et pour transformer leur mode de vie ; la présence d'un grand chef et des pères le prouve.

Dans le premier chapitre du traité spirituel, Yves rapporte des conversations indiennes, au style indirect libre, qui, selon lui, portent essentiellement sur la nouvelle connaissance de Dieu qu'ont les Indiens. Cet intérêt des indigènes pour la nouveauté est souvent souligné dans les sources missionnaires, mais il l'est aussi par les spécialistes des sociétés amérindiennes contemporaines comme Eduardo Viveiros de Castro et Carlos Fausto, qui ont analysé l'extraordinaire aptitude des Indiens à emprunter et assimiler des éléments nouveaux et étrangers à leur propre culture.

En fait, les conversations rapportées par Yves traitent moins de la figure du Dieu chrétien que des missionnaires et des conséquences de leur présence. Auréolés d'un grand prestige, les pères sont décrits sous l'angle de leur rapport privilégié avec la divinité : les missionnaires sont ceux qui parlent de Dieu, qui s'adressent directement à Dieu dans les Églises, qui donnent Dieu à boire et à manger. Ils sont aussi vus comme des personnages influents dans la société des hommes : ils sont les conseillers des Grands, lorsqu'ils prêchent ils sont les seuls à parler et tous écoutent. Dans la société tupi, où le pouvoir est lié à la capacité d'être un maître de la parole, les Indiens semblent impressionnés par le poids de la parole missionnaire. Enfin, les missionnaires sont, dans cette vision indienne, ceux qui savent faire parler le papier, qui n'ont pas de femmes, qui ne mangent pas de viande, qui prennent les enfants, qui n'ont pas peur du diable Giropary, ni des sorciers. Dans ces conversations indiennes se dessine un portrait des pères non pas sous la figure idéale des humbles franciscains, mais plutôt sous celle des prophètes, de puissants personnages qui allaient de village en village pour prêcher.

Face aux pères qui modifient les anciennes habitudes, non seulement des Indiens mais encore des Français, les Indiens semblent partagés. Le récit d'Yves montre leurs calculs face à la conversion chrétienne. Les débats traversent le monde indigène lui-même hétérogène, divisé par des relations d'alliances ou d'inimitié. Les Indiens cherchent des stratégies d'adaptation au nouveau contexte. Ils semblent vouloir utiliser les missionnaires comme des protecteurs. Les principaux proposent un de leurs fils aux missionnaires pour qu'il apprenne le français et se baptise, en échange de quoi ils revendiquent pour leur village une forme de protection et des richesses. Ainsi, le principal ne se convertit pas lui-même, ce qui impliquerait de renoncer à son mode de vie, mais il s'assure, par le biais de son fils, une certaine position dans le nouveau monde qui se dessine.

Le contexte est celui d'une forte rivalité entre les villages et les tribus, qui sont en concurrence pour s'approprier l'alliance et les biens matériels des Français. La conversion ou le baptême semblent d'abord signifier pour les Indiens la venue d'un missionnaire dispensateur de biens matériels ou symboliques (statue, chapelle). Dans les conversations, ces enjeux sont clairement exposés. La « conversion » a donc une signification politique et matérielle, elle ouvre un accès aux biens des Blancs, essentiels pour se défendre avec succès, soit des Portugais soit de ses ennemis indiens. La guerre entre tribus est très présente dans le récit d'Yves. La guerre, dont le principal objectif est d'obtenir des captifs, pour les exécuter et les manger publiquement, est le fondement de la société tupinamba. Dans le récit d'Yves, on voit la marque de la guerre indigène (organisation d'expéditions, mention de très nombreux prisonniers de guerre, les « esclaves »). L'anthropophagie n'est pas encore totalement abandonnée. Le monde indien décrit par Yves est ainsi traversé par deux logiques, celle du contact colonial et celle du fonctionnement propre de la société indigène.

La Conférence avec Iacoupen (second traité, chapitre XIX) est un bel exemple de « conversion et conversation » en situation coloniale. Dans les propos de ce principal de la tribu des « Cannibaliens », nom donné aux Potiguar, qui demande à Yves le baptême, il apparaît clairement que le chef indien a le projet d'acquiescer la force

dispensée par Tupan et notamment les armes des Français. Voici comment il s'adresse au missionnaire : « Il m'ennuye fort que je ne suis baptisé : car je reconnais que tandis que je demeureray comme je suis, le Diable me peut travailler & donner de la peine. » Il fait, ensuite, le récit des malheurs que vient de connaître son peuple. Originaire de Pernambouc, sa tribu a entrepris une migration, conduite par un chamane, « afin d'aller posséder une belle terre, en laquelle naturellement toutes choses viendraient à souhait, sans qu'ils n'eussent aucune peine ny travail. » Au cours de cette migration, les hommes périrent par milliers. Les survivants furent recueillis par le Français La Ravardière, et amenés à l'île de Maragnan par bateau. Là, ils engagèrent un combat contre une autre tribu, les Tapinambos, où plus d'une centaine d'hommes furent tués. Iacoupen conclut sa triste histoire : « Il nous faut des ferrements, du feu & des canots pour lutter contre les Peros (Portugais) », et « contre les Tapinambos & autres nations adverses. » À la suite de cette première conversation, Yves ne le juge pas encore prêt à recevoir le baptême, il le renvoie chez lui en lui disant d'apprendre « les merveilles de Tupan ».



FIG. 1. — Portrait d'Indien, dans Claude d'ABBEVILLE, pl. en reg. p. 348 : indigène de l'île de Maragnan, nommé François Carypyra, de la tribu des Tabaiaries, XVII^e siècle. François Carypyra. Paris, BnF, cote microfilm m 10858/R 15836.

Iacoupen revient pour discuter avec Yves de « la diversité des Nations » :

Je voy que les Français abondent en richesses, sont valeureux, ont inventé les Navires pour passer les Mers, les canons & la poudre, pour tuer les hommes invisiblement [...]. Et au contraire tous nous autres de par-deçà nous sommes demeurez errans & vagabons, sans habits, sans haches, serpes, couteaux & autres ferremens.

La différence technologique entre les Blancs et les Indiens est donc exposée sur le mode de l'inégalité : la puissance des Français s'oppose à la faiblesse des Indiens. Iacoupen évoque ensuite la connaissance de Dieu, venue plus tôt aux Français qu'aux Indiens. Il lie donc puissance technologique et militaire et connaissance de Dieu. En cela, il est en accord avec ce que disent les missionnaires, pour qui les dimensions temporelle et spirituelle de l'expédition du Maragnan sont intimement liées. La transcription, par Yves, des propos de Iacoupen permet de dire que ce principal, qui se trouve dans une situation difficile après une série d'échecs, est volontaire pour la conversion, afin d'obtenir des armes et des canots.

Dans cette conversation, rapportée par Yves, c'est Iacoupen qui a l'initiative : il se déplace, demande le baptême, choisit les sujets de conversation. Il entraîne le missionnaire sur le terrain des armes et de la puissance que Dieu accorde à ceux qui le reconnaissent. Le missionnaire ne condamne d'ailleurs pas l'Indien pour sa vision « intéressée » de la conversion, il semble au contraire utiliser la motivation du principal pour l'amener à approfondir sa connaissance de Dieu. S'il ne le baptise pas, c'est qu'il réserve le sacrement, sauf exception, aux enfants ou aux mourants. Il évoque à propos de Iacoupen « la capacité de ces âmes à recevoir la Foy » et lui fait une réponse vague, qui est à la fois conforme à la doctrine chrétienne mais aussi aux aspirations du principal : « Et quand Dieu voit qu'un homme est disposé à recevoir sa Foy, il ne manque point de le visiter par ses Apôtres, lesquels luy donnent le moyen de se sauver. » La conversion au christianisme est présentée, dans le dialogue entre le missionnaire et l'Indien, comme une réponse adaptée au nouveau contexte colonial, qui apportera des solutions aux difficultés du temps.

L'intérêt du récit d'Yves vient de cette série de conversations avec des individus nommés, identifiés à chaque fois soit comme principal, soit comme chamane, qui exposent chacun ses objections, ses doutes, ses désirs. Ces conversations, qui semblent prises sur le vif, ont bien sûr été interprétées, arrangées et réécrites par le missionnaire. On peut, cependant, penser que ces conversations ne sont pas seulement des mises en scène habiles mais qu'elles permettent de mettre en lumière les différentes logiques indiennes, même filtrées par le regard missionnaire toujours présent.

Les anthropologues qui ont travaillé sur les situations de contact entre indigènes et Blancs ont montré que la conscience que les Indiens avaient de la supériorité technique des Blancs était primordiale dans l'interaction et qu'elle donnait lieu, de la part des Indiens, à la volonté de s'appropriier les nouveaux objets mais aussi de comprendre l'origine de leur puissance³⁶. La conversion en contexte colonial, sans cesser d'être « religieuse », est aussi un choix d'alliance dans un monde incer-

³⁶ C. FAUSTO, « Se Deus fosse jaguar ».

tain en proie aux transformations, et une tentative d'acquérir une nouvelle puissance. Le récit de l'attrance de certains Indiens pour la religion des Français n'est pas un pur discours de propagande de la part du missionnaire, il nous informe aussi sur les calculs indiens.

La dimension religieuse de l'échange entre les missionnaires et les Indiens ne prend sens que par rapport à cette toile de fond du contact colonial. La religion des Indiens du nord du Brésil, en ce début du XVII^e siècle, est fortement marquée de traits chrétiens. Le fait que les anthropologues aient longtemps utilisé ce texte, ainsi que celui de Claude d'Abbeville, pour reconstruire une religion « authentiquement » tupinamba pose de fait un problème. Ainsi, les migrations rapportées par les capucins ont été perçues comme d'authentiques mouvements prophétiques tupi de quête de la Terre sans Mal, alors que la réalité est complexe et mélangée, avec de nombreux emprunts culturels chrétiens et le rôle ambigu de certains acteurs, missionnaires imitant le style des chamanes et chamanes déguisés en missionnaires³⁷.

On peut parler ici de religion coloniale, non pas comme l'altération d'une religion originale qui aurait été contaminée par une autre, mais comme une réponse culturelle forgée par les Indiens et les missionnaires à une situation donnée, celle du contact colonial. Dans le chapitre XII du traité spirituel, consacré aux cérémonies diaboliques des sorciers, Yves d'Évreux ne distingue pas les éléments venant du rituel chrétien des autres : il évoque les « lustrations » auxquelles se livrent les sorciers, des séances de purification par aspersion d'eau, prononciation de paroles, souffle de tabac et danses. Ces imitations de baptême, que l'on ne trouvait pas dans les descriptions des coutumes religieuses des Indiens au milieu du XVI^e siècle, empruntent et mélangent des éléments indigènes et chrétiens³⁸. La description d'Yves laisse voir un climat de bouillonnement religieux : missionnaires et sorciers sont dans une situation de forte rivalité. Les sorciers s'approprient des éléments du rituel chrétien pour renforcer leur prestige et leur puissance et les intègrent dans leurs propres représentations. La propre religion des missionnaires est coloniale : les capucins français apprennent des Indiens eux-mêmes les traductions des prières en tupi, qui ont été faites par les jésuites portugais. Ils professent eux-mêmes une religion du dieu tout-puissant Tupan, victorieux du diable Giropary, présentée comme la seule alternative possible pour les Indiens, confrontés à la colonisation des Blancs. Dans ce contexte d'échanges, la religion chrétienne devient une forme de médiation culturelle, un langage proposé par les missionnaires, réélabore par les cultures indigènes à partir de leurs propres représentations et adapté aux nouvelles nécessités du contexte colonial.

LE MARIAGE, ENJEU ESSENTIEL DE L'INTERACTION MISSIONNAIRE

Je souhaiterais, pour finir cette étude, montrer comment le savoir d'Yves sur la famille et la parenté tupinamba prend sens à la lumière de l'interaction missionnaire

³⁷ C. POMPA, *Religião como tradução* et Ch. de CASTELNAU-L'ESTOILE, « The Uses of Shamanism ».

³⁸ Au début des années 1580, dans les mouvements indigènes de révoltes indiennes (*santidades*), on trouvait déjà ces mélanges d'éléments tupi et chrétiens. R. VAINFAS, *A heresia*.

dans laquelle le mariage est un enjeu essentiel. Dans le traité du temporel, plusieurs chapitres sont consacrés à la famille indienne : les chapitres XXI et XXII décrivent les différents âges de la vie chez les hommes et les femmes et s'intitulent « Ordre et respect que la Nature a mis entre les sauvages... » ; le chapitre XXIII porte sur la consanguinité. Ces pages sont un modèle d'analyse de la famille indienne et montrent qu'Yves a entrepris une véritable enquête sur le sujet, ne se contentant pas de répéter les autres auteurs français ayant écrit sur le Brésil. Le capucin traite notamment en détail de la couvade des hommes, qui n'avait pas été décrite aussi précisément par les autres sources³⁹. Il signale également le lien entre guerre et mariage : c'est au moment où les hommes sont « bons guerriers pour bien frapper » qu'ils recherchent les femmes en mariage. La polygamie était, de fait, réservée aux guerriers valeureux qui avaient tué des ennemis à la guerre, et le premier mariage avait lieu, pour les hommes, après la mort du premier ennemi. La dimension économique et sociale de la polygamie est évoquée par le capucin, qui consacre une longue analyse à la place des femmes dans la société indigène. Ce sont « elles [qui] ont la charge nécessaire pour le vivre de la famille » : elles jardinent, tissent, cuisinent et « comme les mulets de par-deçà » portent les bagages, occupation très importante dans une société semi-nomade. Yves en conclut que « ces Sauvages sont extrêmement convoiteux d'avoir nombre de femmes » pour des raisons économiques, mais aussi pour le prestige : « Ils sont prisés et estimés selon le nombre de femmes qu'ils ont. » Yves remarque qu'il n'y a pas de dot, ni de douaire au moment du mariage, mais un engagement de la part du gendre à subvenir aux besoins de son beau-père. Pour le prouver, le missionnaire transcrit au style direct des extraits de conversations entre époux. Il donne les termes pour désigner chaque âge de la vie ainsi que tous les termes de parenté, avec une très grande précision, en distinguant parentèle matrilinéaire et patrilinéaire (la seule qui compte pour les interdits de consanguinité), descendance légitime et bâtardise (qui concerne les unions avec les prisonniers de guerre).

Toutes ces données, recueillies par le missionnaire, sont utilisables par les anthropologues des sociétés indigènes, mais la richesse des informations sur la famille se comprend mieux si l'on s'intéresse à la dimension missionnaire du texte⁴⁰. L'attention au mariage indien n'est pas le fait d'une simple curiosité d'Yves. C'est, justement, parce qu'il est un missionnaire et qu'il a pour ambition de transformer le mariage local qu'Yves s'attache à comprendre en profondeur les règles qui gèrent la vie familiale des Indiens⁴¹. Le capucin explique lui-même l'acuité de son regard sur cette question, en se comparant aux autres observateurs :

³⁹ YVES D'ÉVREUX, *Voyage*, F. DENIS (éd.), p. 89 : « Il se couche pour faire la gesine au lieu de sa femme, qui s'emploie à son office coutumier, & lors toutes les femmes du village viennent le voir, le consolant sur la peine & la douleur qu'il a eu de faire cet enfant. »

⁴⁰ Sur le mariage, je renvoie à mes travaux actuels : Ch. de CASTELNAU-L'ESTOILE, « Le mariage des infidèles au XVI^e siècle » et sur le cas du Mexique, P. RAGON, *Les Indiens de la découverte*, Id., « Teologia ».

⁴¹ De la même façon, à une autre époque et sur un autre terrain, la connaissance de la famille kanak par Leenhardt peut s'expliquer par la préoccupation du pasteur protestant pour le mariage. Voir l'intéressant volume de M. NÆPELS et C. SALOMON, *Terrains*.

Combien y en a-il, qui ont ignoré, & ignorent ce que j'ai rapporté icy, & rapporteray, quoy qu'ils ayent longtemps conversé avec eux, faute d'avoir pénétré et remarqué la belle conduite de la nature en ces gens destitués de grâce, ains ont passé par dessus ces pierres précieuses sans en faire leur profit, traversant le tout en gros⁴².

Il y a, dans ce passage sur le mariage, une sorte d'autodéfinition du regard ethnographique du missionnaire sur les Indiens, sur laquelle j'aimerais insister. Comme ceux qu'il qualifie d'ignorants et qui sont, par opposition à lui, les voyageurs ou les truchements, le missionnaire a « conversé » pour obtenir des informations. Le choix du verbe « converser » est intéressant et se démarque du verbe « observer », souvent choisi pour qualifier le travail d'ethnologue. Les termes de la parenté, qui émaillent toute la description d'Yves, proviennent donc de ces conversations en langue tupi, à l'origine de son savoir. Le savoir du missionnaire consiste à répéter ce que les Indiens lui ont dit de leur organisation familiale. Mais, contrairement à ceux qui sont restés en surface, le missionnaire a ensuite cherché à comprendre (« pénétrer et remarquer ») les règles de « la nature », dans ces gens « destitués de grâce ». Yves explique ici, de manière elliptique, le travail du missionnaire, qui consiste à évaluer les unions indigènes à l'aune de la loi naturelle. La formule qu'il emploie revient à dire que les unions des Indiens qui ne sont pas conformes aux lois du christianisme (la loi de Grâce) sont, cependant, conformes à la loi naturelle. Selon l'interprétation du missionnaire, Dieu a imprimé la loi naturelle dans tous les hommes, et « un ordre et un respect » naturels sont perceptibles, dans les règles d'unions des Indiens du Brésil. Les chrétiens devraient même s'en inspirer : la gratitude pour les anciens, le travail du gendre pour le beau-père sont pour lui exemplaires⁴³. Il commente à partir de ces qualités le « Tu quitteras ton père et ta mère » que les enfants de la chrétienté appliquent à la lettre en abandonnant leurs parents, alors que les Indiens qui prêtent toute leur vie secours à leurs parents ont « la vraie intelligence de ces paroles formelles du mariage ». Dieu en effet, poursuit le missionnaire, n'a pas voulu signifier que le mariage impliquait l'ingratitude envers les parents, mais seulement l'union de l'homme et la femme. La formule sur la « vraie intelligence » est frappante : les Indiens tupinamba, polygames et qui ne condamnent pas la sexualité (à plusieurs reprises, le capucin évoque sa « pudeur », pour signaler qu'il n'entre pas plus avant dans la description), sont, malgré tout, exemplaires sur la famille. Au-delà de ces jugements de valeur, qui dénotent une forme de respect d'Yves d'Évreux pour la société tupi, il est important de souligner que c'est effectivement le travail missionnaire d'évaluation des unions indigènes qui permet l'analyse détaillée de la famille et du système de parenté tupi. Le regard du missionnaire, formé par toute la doctrine juridique et théologique sur le mariage, est particulièrement apte à comprendre en profondeur les règles des unions, qui régissent une société différente.

⁴² YVES D'ÉVREUX, *Voyage*, F. DENIS (éd.), p. 86.

⁴³ *Ibid.*, p. 83.

Le texte d'Yves ne contient cependant pas seulement une riche description du système indigène de parenté et d'alliance, il montre aussi que ce système est en voie de transformation, du fait de la présence des missionnaires. Le mariage est un enjeu essentiel dans l'interaction missionnaire et le traité du spirituel, qui raconte le déroulement de la mission, est extrêmement riche sur le sujet. Le thème du mariage est au centre des conversations des Indiens avec le missionnaire. Yves explique, au chapitre III du traité spirituel, que les missionnaires demandaient aux adultes deux choses pour les baptiser : savoir la doctrine chrétienne et renoncer à la polygamie. En effet, les missionnaires considéraient que l'on ne pouvait baptiser des adultes que si l'on avait d'abord réglé leur situation matrimoniale. Autrement, cela revenait à laisser les nouveaux convertis vivre en concubinage et donc à les mettre en état de péché mortel. Tout le récit de la conversion des Indiens peut se lire sous l'angle du renoncement à la polygamie et de l'adoption du mariage chrétien.

Dans le premier chapitre du traité spirituel, où Yves montre le grand enthousiasme des Indiens pour la nouvelle religion, l'abandon de la polygamie ne semble pas poser de difficultés. En effet, les principaux disent vouloir épouser des femmes de France et n'en vouloir qu'une : « J'aime une femme françoise de tout mon cœur, je l'ayme extrêmement. » Cependant, le désir d'épouser une femme de France, qui signifie prestige et promesse de richesses, est aussi une manière d'inscrire la monogamie dans un avenir hypothétique, car les femmes de France ne sont pas encore là.

Dans les cas individuels racontés dans les chapitres suivants, on sent que le changement de situation matrimoniale est délicat et fait l'objet de tractations. Ainsi, Yves commence par dire à Pacamont, le grand barbier de Comma, qui est arrivé juché sur le dos de sa plus forte femme et qui veut « pouvoir parler avec Toupan », qu'il doit abandonner ses trente femmes (second traité, chapitre xv). Conscient du rôle économique et social des épouses chez les Tupinamba, le missionnaire engage une discussion sur la polygamie, avec Martin, un principal de Tapouytapere :

Il me repliqua, que pour la pluralité des femmes, c'estoit chose qu'il n'avoit jamais gueres appouvée, & qu'il estoit plus raisonnable qu'un homme n'eust qu'une seule femme mais que pour le bien de son mesnage, il en avoit besoing de plusieurs. Le lui dy là dessus qu'il pouvoit avoir plusieurs femmes en qualité de servantes, mais non en qualité de femmes. A quoy il s'accorda facilement.

Un peu plus loin, Yves revient sur le règlement de la situation matrimoniale de Martin :

Il nous promit semblablement qu'il esliroit une de ses trois femmes, spécialement celle qui estoit mere de cet enfant, si tant estoit qu'elle voulust se faire Chrestienne comme luy : pour deux autres, qu'il les retiendrait comme servantes. Il s'est fort bien acquitté de ses promesses ⁴⁴.

Martin a apparemment réglé sa situation matrimoniale sans difficulté, mais il est une exception. C'est un modèle de nouveau chrétien, il est le seul adulte, non

⁴⁴ *Ibid.*, *Second Traité*, chap. III.

malade, qui reçoit le baptême dans le récit d'Yves. L'insistance du texte, qui revient deux fois sur l'épisode des épouses, souligne que le cas de Martin est exemplaire.

La conversion des unions indiennes en mariages chrétiens est un authentique travail pour les missionnaires de terrain. Le mariage naturel des Indiens doit être mis en conformité avec le mariage chrétien, qui a aussi ces règles. Yves expose, à travers le cas du baptême d'une femme tobajara, les difficultés posées par la transformation des unions indigènes en mariages chrétiens⁴⁵. Une femme malade, touchée par la prédication des pères, demande le baptême, ce qui lui est accordé car « chacun jugeoit qu'elle ne pouvait plus guere vivre ». Cependant, une fois baptisée, elle recouvre la santé ; se pose alors le problème de régler sa situation matrimoniale. Selon Yves, l'initiative vient de la néophyte elle-même :

... mais un point la travailloit, sçavoir, qu'elle estoit femme d'un Tabajare, lequel avoit deux autres femmes, par ainsi elle ne pouvoit vivre au mariage requis par les loix du Christianisme.

Yves ne précise pas, pour ses lecteurs, quelles sont les « loix du christianisme » requises pour le mariage, ils sont censés les connaître. Pour un catholique du XVII^e siècle, le mariage est une union entre un homme et une femme, monogame et indissoluble ; le mariage, conclu dans le temps de l'infidélité, est reconnu comme valide par l'Église. Le cas de la femme tobajara est donc complexe pour le missionnaire. D'un côté, les unions indiennes, perçues comme des unions selon le droit naturel, sont donc valides et indissolubles aux yeux de l'Église ; mais en même temps, ces unions polygames ne sont pas acceptables.

Pour résoudre ce type de cas, très fréquent, les missionnaires ont recours à une règle canonique, bien connue dans le droit du mariage, le privilège paulin qui est un des seuls moyens juridiques de rompre un mariage païen, « Nous remediasmes à cela, suivant le conseil de saint Paul. » Selon saint Paul (1 Cor. 7, 16), qui parle du mariage chrétien dans le contexte de l'Empire romain où les convertis sont minoritaires, une union infidèle pouvait être dissoute quand le conjoint non chrétien refusait obstinément de se convertir ou de cohabiter pacifiquement. Dans ce cas, le conjoint chrétien pouvait partir⁴⁶. La citation de Paul, qu'Yves ne cite qu'en partie, dit :

Mais si le non chrétien veut se séparer, qu'il se sépare dans de tels cas le chrétien ou la chrétienne ne sont plus liés, Dieu nous a appelés à une vie de paix.

Ce principe canonique est expliqué par les missionnaires français au mari tobajara, dont on imagine la perplexité :

Ainsi nous fismes dire à son mary que s'il voulait retenir ceste sienne femme faicte Chrestienne pour unique en se retirant des autres, qu'elle ne

⁴⁵ *Ibid.*, *Second Traité*, chap. II.

⁴⁶ *Dictionnaire de théologie catholique* « Privilège paulin », t. XIII 1, pp. 400-416. Sur ces questions ardues, je renvoie à mon article : Ch. de CASTELNAU-L'ESTOILE, « Le mariage des infidèles au XVI^e siècle ».

le quitteroit point : mais s'il vouloit la retenir comme auparavant en forme de concubine, que nous & les Grands des François luy [à la femme] permettions de le [le mari] laisser, estant chose incompatible avec le Christianisme.

Le privilège paulin est ici modifié par le contexte politique. Saint Paul n'envisageait pas de forcer un infidèle à quoi que ce soit ; les missionnaires, eux, obligent le mari non converti à faire un choix : soit il renonce à la femme chrétienne, soit il renonce à ses autres épouses. Pour une fois, Yves emploie le discours de la contrainte en évoquant aux côtés des missionnaires (« nous ») les chefs temporels de la colonie (« les Grands des Français »). L'affaire s'arrange, non sans une certaine forme de résistance de la part du mari :

... le mary eut en cecy de la répugnance, neantmoins il s'y accorda à la fin, & ainsi ceste femme fut faicte bonne chrestienne, demeurant seule femme avec luy.

On voit, par cet exemple, combien le mariage est un enjeu essentiel et délicat dans la relation missionnaire. Même si les missionnaires, comme Yves, admirent le fonctionnement de la famille indienne, la polygamie pose difficulté dans la relation missionnaire. Les missionnaires ont besoin de recourir à l'exception juridique (le privilège) et à la contrainte temporelle pour régler la situation matrimoniale de cette femme. De leur point de vue, il s'agit là d'un accident, car cette femme était censée mourir juste après avoir reçu le baptême. On comprend dès lors mieux la prudence des missionnaires à baptiser des adultes. Cet épisode sur le mariage révèle les implications théologique et canonique sous-jacentes à l'entreprise missionnaire, qui passent parfois inaperçues dans une lecture insuffisamment contextualisée ; il montre aussi la dimension conflictuelle du mariage dans l'interaction missionnaire.

Les Indiens ont saisi la signification de l'abandon de la polygamie en termes de perte de statut social, de richesses économiques. Sur le plan symbolique, ils sont dépossédés du sens du mariage, qui était lié à la mort des ennemis et à la vengeance. Le passage à la monogamie, dont les missionnaires faisaient un préalable pour le baptême, suscite la répugnance des Indiens qu'Yves évoque, soit ouvertement, soit entre les lignes. Le fait que la plupart des principaux préfèrent laisser leur fils aux mains des missionnaires plutôt que se convertir eux-mêmes est sans doute une façon d'éviter « les loix du christianisme » concernant le mariage. Les fils, jeunes adultes, ne sont pas encore polygames, puisque la « saison de prendre femme » ne commence qu'à vingt-cinq ans.

Les habitants de Maragnan ont également compris que l'arrivée des missionnaires et de la colonisation entraîne une transformation des unions matrimoniales, très courantes, entre Indiennes et Français. C'est dans le Récit de Claude d'Abbeville que l'on trouve le plus bel exemple de cette prise de conscience indienne. Il s'agit de la harangue publique que fait le vieillard Momboré Ouassou quand les Français viennent planter la croix dans son village d'Essouap. Dans ce texte magnifique, le vieillard commence par raconter l'établissement des Portugais au Pernambouc et la transformation des relations d'égalité entre Indiens et Portugais en relation de

domination. Dans ce processus, la transformation de l'échange matrimonial a été essentielle :

J'ai vu l'établissement des Pero, à Pernambouc & à Potyio, lesquels ont commencé tout ainsi que Vous autres François, vous faites maintenant. Au commencement, les Pero ne faisoient que traffiquer avec ceux de ces lieux là, sans se vouloir autrement habituer : Et pour lors, ils couchoient librement avec leurs filles ; ce que nos Semblables de Pernambouc & à Potyio, tenoient à grand honneur.

En après, ils dirent qu'il falloit qu'ils s'habituaissent avec eux, & qui leur estoit besoin de faire des forteresses pour les garder, & bâtir des villes pour demeurer tous ensemble : faisant paroistre qu'ils ne desiroient estre qu'une mesme Nation.

Du depuis ils leur firent entendre, qu'ils ne pouvoient prendre leurs filles en cette sorte, que Dieu leur deffendoit de s'en servir sinon par mariage, & aussi qu'ils ne devoient se marier avec elles, si elles n'estoient Baptisés, é que pour ce faire, il estoit nécessaire d'avoir des Pay.

Le vieillard remarque que les Français sont en train d'agir de la même façon :

De même Vous autres François, quand au commencement vous veniez en ce pays, ce n'estoit que pour traffiquer simplement avec nous, aussi ne faisiez vous pas de difficulté, non plus que les Pero de coucher avec nos filles, & nous nous estimions bien-heureux quand elles en pouvoient avoir des enfans. [...]

Depuis que les Pay font venus, Vous avez planté des Croix, ainsi que les Pero, Vous commencez à instruire & baptiser, ainsi que les Pero : vous dites que vous ne pouvez vous servir de nos filles, sinon en mariage & quand elles auront reçu le baptesme, comme disoient les Pero ⁴⁷.

La venue des missionnaires a perturbé le système d'échange matrimonial, qui existait de longue date entre Français et Indiens. Les pères donnaient volontiers leurs filles en mariage aux Français, ces étrangers dispensateurs de richesses, pour qu'ils deviennent des gendres qui, selon l'usage en vigueur chez les Tupi, devaient travailler pour leur beau-père. Si les Français ne cultivaient pas de jardins pour leur beau-père, ils compensaient par une large distribution de richesses. Indiens et Français pratiquaient donc des unions mixtes, qui fonctionnaient selon la logique des unions indiennes. À partir du moment où les relations de troc et d'échanges ont cédé la place à la colonisation du roi très chrétien, ce type de relation n'est plus envisagé. Il est significatif que l'intérêt d'Yves pour les unions indiennes ne va pas jusqu'à apprécier ces mariages mixtes à la mode indienne, qu'il qualifie de paillardise. L'ensauvagement des chrétiens est impensable pour le missionnaire, venu christianiser les sauvages. Désormais, la forme conjugale imposée pour ces mariages mixtes est le mariage chrétien. Cette transformation signifie, pour les Indiens, qu'ils ne dominent plus les règles de l'alliance. Momboré Ouassou, faisant le parallèle

⁴⁷ CLAUDE D'ABBEVILLE, *Histoire de la mission*, pp. 148-150.

avec ce qui s'est passé avec les Portugais, voit dans la fin de ces relations matrimoniales à la mode indienne les prémices de la mise en esclavage des Indiens par les colonisateurs. Le discours de Momboré Ouassou ébranle les esprits des Indiens et il fallut que les Français jurent de leurs bonnes intentions pour rétablir la confiance et surtout que le meilleur truchement de la colonie Migan intervienne pour rassurer les habitants. Les capucins français sont persuadés de proposer un autre type de colonisation que celle des Portugais, mais les Indiens ne semblent pas en être convaincus.

Ainsi, le récit de la relation missionnaire chez les capucins français, loin d'être le récit monotone des progrès de l'évangélisation, comme le dit Hélène Clastres, montre plutôt un processus heurté et tâtonnant, où de part et d'autre on s'observe, on se jauge et on discute. Si les Indiens sont attirés par la figure toute-puissante du Tupan des Blancs, ils le sont moins par la monogamie exigée par les pères. Le mariage est compris, par les uns et les autres, comme la pierre angulaire de la nouvelle société en train de se construire. L'adoption du christianisme signifie une transformation profonde du mode de vie et passe par un bouleversement des rapports familiaux. Les Indiens en sont conscients et négocient, avec le missionnaire, ce passage au modèle chrétien.

Le terme de « conversation », abondamment utilisé par Yves tout au long de son traité, permet de qualifier sa méthode pour comprendre la société indigène. Il est plus dynamique et interactif que celui de regard ou d'observation, que les anthropologues utilisent habituellement pour qualifier « l'ethnographie » des missionnaires. Il renvoie aux discussions que le missionnaire a eues avec les Indiens, qui sont, à la fois, ses informateurs et le public qu'il vise à transformer. Il fait écho à tous les commentaires sur la société tupinamba où règne l'art oratoire. Il entre en résonance avec le paradigme de l'interlocution, que les anthropologues utilisent aujourd'hui pour qualifier leur propre travail⁴⁸.

À travers l'exemple d'Yves d'Évreux, j'ai cherché à montrer que les sources missionnaires ne sont pas seulement dépositaires d'un savoir sur les Indiens, mais qu'elles témoignent des échanges entre le missionnaire et les Indiens. Elles ne contiennent pas non plus une description de la culture indienne d'origine, que les anthropologues pourraient atteindre en écartant les éléments missionnaires superflus. On ne peut discerner, dans les conversations rapportées par Yves, ce qui serait authentiquement indien et ce qui serait purement missionnaire ; on ne peut y démêler le « vrai » du « faux » comme une certaine anthropologie a cru pouvoir le faire. Les traces de ces interactions nous renseignent sur les deux acteurs en présence, sur leurs stratégies mutuelles de reconnaissance, d'appropriation et de rejet, sur fond de rapport de forces changeant. La « conversation » n'implique pas l'absence de rapport de forces, même si le missionnaire a souvent tendance à le camoufler.

L'ethnographie missionnaire est donc à rechercher dans les traces laissées par l'interaction missionnaire, et non pas seulement dans les textes décrivant les coutumes des Indiens. Toutes les sources, produites par ces hommes en situation de contact colonial avec les Indiens, sont à des degrés différents des témoignages de

⁴⁸ « De l'altérité à l'histoire », dans B. DE L'ESTOILE, *Le Goût des autres*, pp. 369-412.

la relation missionnaire. Dans ces sources variées, on peut atteindre non pas l'altérité indienne que les missionnaires y auraient consignée, mais plutôt une forme de récit incomplet et discontinu de la mise en relation de deux cultures différentes, sur fond de rapport colonial toujours présent. C'est cette médiation entre deux univers qui fait l'extraordinaire richesse des sources missionnaires.