

Anthropologie et missions
en Amérique
XVI^e - XVIII^e siècle

Claude Blanckaert, Claude Bénichou
Michel de Certeau, Jean-Louis Fischer, Françoise Weil
Sylvain Auroux, Francisco Queixalos
Britta Rupp-Eisenreich, Patrick Menget
Thierry Saignes

Convertir, est-ce méconnaître? Le regard des missionnaires européens sur les "sauvages" américains et les esclaves déportés d'Afrique, leur souci de convertir, ont fourni des données linguistiques et anthropologiques précieuses sur des civilisations inconnues du Nouveau Monde.

Le zèle des missionnaires restait marqué cependant d'un ethnocentrisme naïf. Déconcertés, ils condamnèrent généralement le mode de vie des sauvages en l'assimilant à la chute, à l'oubli des traditions, à la trahison de l'Origine. L'Indien demeura le symbole de la décadence qui cumule dans la monstruosité physique et morale les signes de la malédiction divine.

Mais les missionnaires se veulent "ouverts": l'idée optimiste pointe d'une régénération possible des "primitifs". Fondée sur le monogénisme, la méthode comparative trouve avec Lafitau, au XVIII^e siècle, son théoricien influent. Des réseaux de correspondances culturelles sont ainsi dégagés, et le chaos du Nouveau Monde retrouve sens dans une histoire qui identifie l'Indien à nos ancêtres de l'Antiquité.

Le coût de l'opération est la négation des différences. Le sauvage est désormais enfermé dans une définition européenne de l'homme, en vue de son "humanisation": il lui est donc enseigné, comme on le dira durant deux siècles, à être homme avant d'être chrétien.

Claude
Blanckaert
(ed)

CEDI - P. I. B.
DATA 16 09 86
CD K1D70007

N

naissance de l'ethnologie?

1985 Paris cerf



PATRICK MENGET

NOTES SUR L'ETHNOGRAPHIE
JÉSUIITE
DE L'AMAZONIE PORTUGAISE
(1653-1759)

Résumé. – *L'action des missions jésuites en basse Amazonie (1653-1759) a donné lieu à de multiples controverses parmi les historiens. L'auteur examine ici la contribution de cette œuvre de christianisation au savoir anthropologique. Il montre que les a priori anthropologiques et politiques de l'entreprise missionnaire jésuite rendent compte, dans une large mesure, de la faiblesse intrinsèque des connaissances ethnographiques produites sur les Indiens de cette région.*

[Les jésuites] devaient s'adapter aux plus inintelligents et inarticulés des hommes que la nature ait jamais créés ou avortés, des hommes dont la condition d'hommes était en doute, à tel point que les papes ont dû définir qu'ils étaient rationnels et non bruts¹.

Il fallait que la désillusion du grand Vieira fût grande pour qu'il se laissât aller à des paroles aussi terribles sur les Indiens d'Amazonie, Indiens qu'il a le plus contribué à défendre contre les colons, la Couronne et même les ordres missionnaires. C'est au demeurant moins un bilan de l'action missionnaire en basse Amazonie, que l'ébauche d'une réflexion sur l'ethnographie et l'anthropologie des jésuites que nous tenterons². Il est en effet assez clair que l'entreprise d'évan-

1. VIEIRA, 1685, cité par J. HEMMING, *Red Gold, The Conquest of the Brazilian Indians*, Londres, Macmillan, 1978, p. 343-344.

2. C'est à l'occasion d'une recherche ethnohistorique sur les sociétés indigènes de la basse Amazonie (en aval de Manaus), entreprise dans les bibliothèques et archives de Belém (1980), de Lisbonne et d'Évora (1982), que nous avons été amené à nous interroger sur les récurrences, les obsessions, les omissions et les leitmotifs de l'abondante littérature jésuite sur les habitants de cette région. Afin de pouvoir répondre à un certain nombre de questions d'ordre ethnographique, nous avons dû, dans un premier

gélisation des jésuites en Amazonie portugaise a été un échec relatif, au moins par rapport aux ambitions initiales, et nous laisserons aux historiens le soin d'évaluer l'œuvre accomplie, en évitant soigneusement les querelles partisans que les jésuites paraissent, un peu partout, susciter. À partir d'un ensemble à la fois disparate et volumineux de matériaux historiques³, on peut se faire une première idée des notions anthropologiques qui ont sous-tendu les observations et les évaluations des indigènes par les jésuites; on peut aussi cerner le modèle de société dont disposaient les jésuites pour comprendre les groupes aborigènes de l'Amazonie, pour en rendre compte et, bien entendu, les transformer; on peut enfin apprécier, plus que l'œuvre reprise par Pombal après l'expulsion des jésuites en 1759, la marque qu'a laissée dans l'histoire et la conscience nationales brésiliennes l'empreinte ignacienne.

La période choisie ne correspond ni à la découverte du fleuve Amazone (1539) ni à la première arrivée des jésuites en Amazonie (1622), mais au second départ, le bon, de l'entreprise des missions jésuites en basse Amazonie, que marque commodément l'arrivée de Vieira à São Luís do Maranhão, 1653, et à l'expulsion finale de ceux-ci en 1759, par un décret du marquis de Pombal. Les historiens (Boxer, S. Buarque de Holanda, S. Leite...) ont coutume d'appeler ce siècle le *siècle jésuite* de l'Amazonie. Bien qu'ils ne fussent ni les premiers ni les seuls missionnaires dans cette région,

temps, rechercher dans ces matériaux extrêmement riches et encore largement inédits la perspective plus générale de la connaissance jésuite et de ses rapports avec un projet de colonisation dans cette région. Les missions nécessaires à cette recherche (1980, Para, 1982, Lisbonne) ont été financées par le L. A. 140 de l'université Paris X - Nanterre.

3. Il n'existe guère, en portugais, de textes théoriques, théologiques ou anthropologiques sur les Indiens d'Amérique en général, ou du Brésil et de l'Amazonie en particulier, ce qui est un contraste frappant avec l'abondante production espagnole du XVI^e siècle. On peut distinguer parmi les matériaux consultés, trois ordres de sources : d'abord les textes ayant un contenu descriptif et portant sur les sociétés indiennes (relations, chroniques, rapports d'expédition, comptes rendus de missions...), en deuxième lieu, l'énorme corpus législatif et réglementaire et tous les documents attenants, qui visent à résoudre la grande question sociale de cette partie du monde, celle de l'Indien et de sa force de travail, enfin tout ce qui a trait aux pratiques missionnaires, tant dans l'administration spirituelle et la conquête des âmes que dans la politique quotidienne de regroupement, d'attraction et d'administration des autochtones. Il va sans dire que seule une partie infime de cette documentation a été consultée et que le meilleur guide des sources inédites demeure la monumentale *História da Companhia de Jesus no Brasil*, S. LEITE, Rio de Janeiro et Lisbonne, 1938-1950, 10 vol.

ils ont effectivement, par leur dynamisme catéchistique et administratif, par leur poids politique auprès de la Couronne, par l'étendue de leur installation, par la pugnacité de leur prédication auprès des colons et surtout par la quantité et la qualité de leurs écrits, dominé la vie de cette petite colonie. Le Maranhão et le Grand Pará n'ont, pour la période concernée (1626-1775), constitué en gros qu'un seul et même État, gouverné tantôt de São Luís, tantôt de Belém (cité fondée en 1616), et indépendant de la colonie du Brésil dont le siège historique est jusqu'au XVIII^e siècle, Bahia. Cette indépendance n'est pas toujours juridiquement reconnue, mais des contraintes de communication (navigation et relations terrestres) rendent en fait l'Amazonie plus proche à cette époque de Lisbonne que de Salvador ou de Rio de Janeiro. Bien que son territoire soit immense, puisqu'en 1750 elle est parvenue à peu près dans les limites actuelles de l'Amazonie brésilienne, sa population non indigène est minuscule : environ mille Blancs au début du XVIII^e siècle, quelques milliers à l'époque de l'expulsion des jésuites et environ cinquante mille Indiens sous contrôle de l'État ou des missions à cette même date. Pour être complet, il faudrait ajouter une population métisse de quelques milliers de personnes également. On ne peut manquer d'être frappé par l'abîme qui existe entre l'Amazonie imaginaire qui hante les écrits de l'époque, terre de l'or et de l'abondance, au climat idéal, dont les habitants sont accueillants et coopératifs... et l'échec sordide de cette petite colonie dont les esclaves indiens meurent comme des mouches dans des épidémies catastrophiques et à répétition, dont les maîtres n'ont souvent pas de quoi s'habiller pour paraître à la messe, bien qu'ils exercent une extorsion à la fois sadique, rapace et finalement peu fructueuse sur leurs Indiens⁴. Toutefois, la conjonction du

4. L'immensité amazonienne, la persistance remarquable du mythe d'un pays de cocagne jusqu'à nos jours, comme l'attestent encore les projets gouvernementaux des années soixante-dix, toujours teintés d'une vision semi-chiliastique, ne doivent pas faire illusion : la colonie portugaise en Amazonie ne fut jamais, jusqu'au XIX^e siècle, qu'une marge incertaine, sans doute d'un poids économique faible ou négligeable dans la colonisation américaine, et même proprement brésilienne. En ce qui concerne la sauvagerie de l'extorsion de cette poignée de colons *miserables*, tous les témoignages confirment les attaques passionnées de Vieira : « Ce peuple, cette république, cet État, ne peut se sustenter sans Indiens. Qui ira nous chercher un pichet d'eau, ou une brassée de bois pour le feu ? Qui doit nous préparer deux sacs de farine de manioc ? Il faudrait que ce soit nos femmes ? nos fils ?... Mieux vaut se sustenter à la sueur de

besoin incessant d'esclaves indigènes (ils sont trop pauvres pour s'offrir du « Guinée » ou de l'« Angola », les « vrais » esclaves valant parfois dix fois plus qu'un Indien), du contrôle direct – mais lointain – de la Couronne portugaise, de son obsession territoriale et géopolitique vis-à-vis des prétentions concurrentes de l'Empire espagnol, véritable « ami héréditaire », des incursions des « traiteurs » (négociants d'esclaves) anglais, français et hollandais basés dans les Guyanes, et de l'insatiable soif de sauver des âmes et d'assurer l'entreprise de colonisation qui domine chez les jésuites, les mercédaires⁵, les capucins de deux provinces (*i. e.* les franciscains) et les carmélites, amène cette prodigieuse expansion territoriale et le génocide subséquent. Vers le milieu du XVIII^e siècle, une petite amélioration économique est sensible; la capitale et le collège jésuite, par exemple, apparaissent à La Condamine propres, bien tenus et sobrement prospères⁶.

L'évaluation de l'œuvre missionnaire jésuite, particulièrement dans l'Amazonie portugaise, est un lieu commun de l'historiographie, tant portugaise que brésilienne. Il est étonnant que la politique pombaline d'expulsion des jésuites, soigneusement préparée avec l'aide de son demi-frère, gouverneur du Grand Pará, depuis 1730, continue de déclencher des polémiques où le moralisme le dispute à l'anachronisme. Sont-ils bons, sont-ils méchants? Les jésuites étaient-ils, contre les colons devenus autochtones, les défenseurs de la Couronne et, partant, du colonialisme portugais? Étaient-ils au contraire des humanistes qui préfigurent certaines valeurs fondamentales de la nation brésilienne? Au XVIII^e siècle déjà, Voltaire, peu suspect d'amour pour les jésuites, comparait leur œuvre à celle des quakers de Pennsylvanie :

[Ils] se sont à la vérité servis de la religion pour ôter la liberté aux peuplades du Paraguay : mais ils les ont policées, ils les ont rendu

notre front qu'au prix du sang étranger. Ah! tous les tissus du Maranhão! si l'on tordait les vêtements et les habits faits ici, il en sortirait du sang! » (Sermon des Esclaves, 1653), A. VIEIRA, *Sermões e Cartas*, Braga, Liv. Cruz, 1958 et 1965, 3 vol.; vol. III, p. 92.

5. L'ordre de Notre-Dame-de-la-Merci, ou de la Rédemption des Captifs, fut fondé en 1218 en Catalogne par le Français saint Pierre Nolasque et approuvé en 1235 par le pape Grégoire IX. Aux XVI^e et XVII^e siècles, il s'occupe de l'aumônerie des galères en Europe et de l'évangélisation dans le Nouveau Monde.

6. C.-M. DE LA CONDOMINE, *Voyage sur l'Amazone*, 1745, repr. Paris, Maspéro, 1981, p. 117.

industrielles, et sont venus à bout de gouverner un vaste pays, comme en Europe on gouverne un couvent⁷.

Ce que dit Voltaire du Paraguay vaut tout autant pour l'Amazonie, et les administrateurs coloniaux français ne s'y trompèrent point qui pensaient faire appel discrètement, pour la mise en valeur de la Guyane, aux jésuites expulsés d'Amazonie comme « instruments d'une politique de civilisation et non plus inspireurs⁸ ». On reconnaissait donc aux jésuites une efficacité certaine, au moins dans l'ordre politique, pour imposer la sujétion. Quant à l'historien S. Leite, jésuite lui-même, auteur de la *História da Companhia de Jesus no Brasil* en dix volumes, il est soucieux de réhabiliter les ignaciens contre les attaques malveillantes des libéraux du XIX^e et déclare :

Il est étonnant [de voir] comment les missionnaires posèrent le problème dans la pratique et dans la théorie. Dans la pratique cherchant à enseigner, défendre et élever le *naturel de la terre* à un degré supérieur; dans la théorie en laissant par écrit leurs observations et même parfois leurs opinions⁹.

Il conclut en faisant sienne cette phrase de Vieira qui, soutenant que les Indiens n'étaient pas *incapables*, ajoute : « il ne leur manque que la culture¹⁰ ». Nous verrons quelle théorie on peut dégager de leur pratique et quelle théorie sous-tend l'observation et l'opinion des pères. On peut opposer à ce jugement approbateur de Leite la remarque lucide du grand historien brésilien Sergio Buarque de Holanda :

Il est intéressant de noter que l'influence des jésuites a été évaluée dans les limites strictes de l'horizon intellectuel du colonisateur... Si l'on inverse toutefois la perspective et qu'on examine les choses du point de vue de ce qui s'est passé au sein des sociétés indigènes, on vérifie alors que l'influence jésuite a eu un pouvoir destructeur comparable à celui des activités de la Couronne et des colons,

7. Dans l'*Essai sur les mœurs*, cité par M. DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspéro, 1971, p. 211-212.

8. M. DUCHET, *op. cit.*, p. 213.

9. S. LEITE, *op. cit.*, vol. IV, 1943, p. 310.

10. A. VIEIRA, dans une lettre non datée citée par S. LEITE, *op. cit.*, vol. IV, p. 310.

malgré sa forme douce [*suave*, en portugais] et les motifs spirituels élevés qui les inspiraient¹¹.

Ce dernier point de vue est suffisamment rare chez les historiens des générations précédentes pour qu'il soit souligné; l'accord fondamental, malgré les querelles et les divergences, porte toutefois sur les moyens qu'ont employés les jésuites pour cette acculturation forcée des Amérindiens, la réduction en des établissements fixes et contrôlés, la discipline de vie et de travail, le projet pédagogique.

On ne peut comprendre le régime jésuite des Indiens d'Amazonie, dans sa théorie et sa pratique, qu'en remontant aux premiers temps de la mission des jésuites au Brésil, c'est-à-dire à 1549. Cette date coïncide avec la nomination du premier gouverneur général du Brésil, à Bahia. Au début, il y a un réel enchantement des pères devant les Indiens. C'est moins l'influence des motifs édéniques, qui a peu marqué les jésuites portugais, que l'impression très forte qu'il n'y a rien chez ces êtres démunis de toute société civile, de toute religion organisée, de tout monothéisme et même de tout déisme, qui puisse s'opposer à la communication de la foi. Comme le dit Nóbrega, le père fondateur, l'Indien est « un papier blanc, sur lequel il n'y a qu'à écrire à volonté¹² ». L'absence d'idoles, trait qui frappe tous les observateurs, aurait normalement dû faciliter la prédication. Les pionniers de la Compagnie se lancent vers les villages indiens de l'intérieur, utilisant astucieusement une troupe d'orphelins spécialement recrutés à Lisbonne pour charmer de leurs chants les indigènes, apprendre les langues et, en général, faciliter le contact. Le charme est toutefois superficiel et les Indiens, même si les petits chanteurs sont bienvenus, n'en continuent pas moins à être des Indiens. C'est-à-dire qu'ils tuent, mangent leurs ennemis, se font la guerre, etc., y compris après avoir été baptisés. Il faut moins de dix ans à Nóbrega pour s'apercevoir que les choses ne seront pas aisées et S. Buarque de Holanda caractérise justement l'attitude de ces

11. S. BUARQUE DE HOLANDA, (éd.), *Historia geral da civilização brasileira*, t. I, *A época colonial*, 2 vol., São Paulo, Dif. européia do livro, 1972 et 1973, vol. I, p. 84.

12. L. F. BAETA NEVES, *O combate dos soldados de Cristo na terra dos Papagaios, Colonialismo e repressão cultural*, Rio de Janeiro, Forense, 1978, p. 59.

pionniers en parlant d'« obstination désenchantée ». Deux documents fondamentaux éclairent ce revirement, le plan d'*aldeamento* (réduction des indigènes en villages missionnaires), de 1558, et le *Dialogue sur la conversion du gentil* de Nóbrega (1557). Il s'agit maintenant de proposer pour l'évangélisation des Indiens un véritable plan qui tienne compte de leur nature, c'est-à-dire de renverser l'ordre des priorités initial; la cire vierge sur laquelle devait s'inscrire le message évangélique fait place, dans les conceptions de l'indianité entretenues par les missionnaires, à la notion de nature animale qu'il faut domestiquer pour la rendre réceptive à la prédication. La conversion religieuse, dans la vision initiale, devait entraîner le passage à la civilité, on considère maintenant que c'est l'inverse qui *doit* avoir lieu. Ce n'est pas l'un des paradoxes les moins savoureux de cette réforme que d'avoir été précipitée par la crise de 1553-1557 qui a vu l'un des adversaires les plus déterminés des jésuites, le célèbre Sardinha (premier évêque du Brésil), servir de repas aux Indiens caêtes. En Amazonie, les pionniers jésuites furent trop peu nombreux pour appliquer le plan Nóbrega (*aldeias*), mais les mésaventures des premiers d'entre eux reproduisent la crise bahianaise : Luis Figueiroa, naufragé, est probablement mangé par les insulaires de Marajó (1643). Les missionnaires itinérants ont fait leur temps, trop d'entre eux y ont laissé leur vie.

Il y a quelque surprise à trouver sous la plume des représentants de la Compagnie, un des ordres les mieux éduqués de l'époque, des appréciations aussi brutales que celle d'Anchieta en 1563¹³ :

Pour ce genre de gens, il n'y a de meilleure prédication que l'épée et la verge métallique, prédication où, plus qu'en aucune autre, il faut le *compelle eos intrare* (parabole du festin et des invités forcés),

et même cette comparaison, alors que le même missionnaire remplace un frère barbier-chirurgien :

13. Cité par S. BUARQUE DE HOLANDA, *Visão do Paraíso, os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo, C^{ia} editora nacional, 1959, p. 303.

Je posais des empiâtres, enlevais des échardes et autres travaux de vétérinaire, nécessaires pour ces chevaux, c'est-à-dire les Indiens.

Bref, « ils ont l'air plus près de la nature des bêtes sauvages que de celle des hommes » (*ibid.*, p. 303). Ces appréciations qu'on peut multiplier, qui renvoient à la théologie de Sepúlveda plus qu'à celle de F. Vitoria¹⁴, ne sont pas limitées au XVI^e siècle. Le grand Vieira (1608-1697), courageux défenseur des Indiens du Maranhão contre les colons et la Couronne, ne déclare-t-il pas, sans doute sous l'empire de la frustration, que

nous exécutons nos missions dans la pauvreté et le désert, parmi les privations et les misères du peuple le plus rude, le plus pauvre et le plus vil, le peuple le moins humain que le monde ait jamais vu naître [*Sermões...*, 1685]¹⁵.

On ne peut pas dire que les jésuites se soient fait une idée très noble de l'Indien, ce qui pose une série de questions théologiques, anthropologiques et ethnographiques. L'historien S. Buarque de Holanda fait remarquer que si l'on peut regrouper les images de l'Indien dans le monde espagnol entre deux pôles, celui du noble sauvage (contaminé par l'édénisme des XV^e-XVI^e siècles et les fictions pastorales et chevaleresques) et celui du « chien-cochon » (*perro-cochino*), il ne fait aucun doute qu'au Brésil cette opposition n'existe pas :

Personne, le missionnaire sans doute encore moins que le colon, n'est enclin à l'anoblir d'aucune façon¹⁶.

14. Juan Ginés de Sepúlveda (né à Cordoue vers 1490 – mort en 1573), chapelain et historiographe officiel de Charles Quint; Francisco de Vitoria (né à Burgos vers 1492 – mort en 1546), théologien dominicain, titulaire de la chaire de théologie de l'université de Salamanque (1529-1546) et fondateur de la célèbre école de Salamanque. Partisan de la thèse de l'infériorité naturelle des Indiens, qu'il fonde en Aristote, Sepúlveda défend, dans son ouvrage polémique dirigé contre Bartolomé de Las Casas, la notion de la légitimité d'un empire universel chrétien et espagnol (1546-1547). Après avoir été discuté et condamné par les théologiens d'Alcalá et de Salamanque (disciples de Vitoria), l'ouvrage est examiné en 1550-1551 par une junta spéciale de juristes et de théologiens, afin d'éclairer le Conseil des Indes. L'ouvrage y est condamné et la doctrine vitorienne de la légitimité de la colonisation sous certaines conditions politiques, morales et religieuses y est réaffirmée.

15. Cité par J. HEMMING, *op. cit.*, p. 344.

16. *Op. cit.*, 1959, p. 399.

Mais alors, que fait-on de la bulle *Veri Homines* de 1537 et des savants traités du grand dominicain de Valladolid et Salamanque, F. Vitoria, qui établit et démontre que les Indiens sont nés libres, doués de raison et maîtres d'eux-mêmes (possédant donc le *dominium*), ce qui justifie la légitimité de leur pouvoir (c'est-à-dire l'*imperium*) sur les choses, la terre et, parfois, pourvu qu'il ne s'exerce point de tyrannie, les gens? D'abord cette construction juridique était achevée quand les jésuites se lancent à la conquête des âmes, ensuite l'impact de la spéculation théologique espagnole est faible au Portugal¹⁷. Plus important encore, le poids de l'histoire et de l'économie fait échec aux plus belles théorisations : dans une lettre¹⁸ à un frère portugais, le grand prédicateur de Salamanque lui-même n'écrit-il pas que le roi du Portugal a eu raison d'organiser le trafic des esclaves sur la côte africaine, puisque la guerre entre nations de gentils, qu'elle soit juste ou non, légitime la captivité par des chrétiens? Il ajoute que cette légitimité s'arrête aux manœuvres frauduleuses (vol, tromperie) pour faire des captifs, mais que cela ne se peut puisque « la conscience du souverain portugais serait compromise ». Enfin, dans la Compagnie elle-même, Luis de Molina, qui a fait une partie de sa carrière au Portugal, admet que :

Les colons du Nouveau Monde peuvent garder la conscience tranquille leurs esclaves, tant qu'il ne leur est pas donné d'obtenir la preuve convaincante de l'injustice de leur captivité, ce qui, toutefois, ne pourra arriver que rarement¹⁹.

Comme, en outre, le même théologien déclare que l'on doit en général récuser le témoignage des captifs eux-mêmes en vue d'établir l'existence de manœuvres frauduleuses, on voit que l'esclavage continue à bénéficier de sérieuses justifications.

Le *Dialogue sur la conversion du gentil* dresse un passionnant

17. S. Buarque de Holanda remarque : « Il faut s'étonner de l'espace extrêmement limité que, malgré un contact assidu avec la culture castillane, vint à occuper dans leur vie intellectuelle la spéculation théorique sur les titres légaux de la Couronne (du Portugal) à ses possessions outre-mer et à la sujétion des habitants de ses terres. » *Op. cit.*, 1959, p. 301.

18. *Ibid.*, p. 300.

19. *Ibid.*, p. 301.

catalogue des obstacles anthropologiques à la conversion, tout en réaffirmant l'humanité du gentil, conformément à l'enseignement romain. Les Indiens sont, *en droit*, capables d'être convertis, parce qu'ils sont hommes; *en fait*, ils en sont capables puisque beaucoup l'ont fait.

Mais deux conditions extrinsèques aux Indiens doivent être remplies pour faciliter leur conversion,

- de la part des missionnaires, la perfection,
- de celle des Indiens, une *sujétion* bien tempérée²⁰.

Revenons sur cette dernière condition « extrinsèque » aux Indiens. Si l'Indien est un homme, il est libre et capable de parvenir, puisque doué de raison, à la foi. S'il doit être soumis à la loi pour parvenir à la vraie foi, on commence par nier sa liberté (et tout ce qui en découle logiquement dont la légitimité politique éventuelle des sociétés indigènes) qui est pourtant constitutive de son adhésion à la foi. Ce n'est pas une malice anachronique que de souligner cette contradiction logique, puisque certains auteurs y furent sensibles dès le XVI^e siècle (Las Casas, par exemple) et que nos missionnaires s'ingénient, avec beaucoup d'habileté dialectique, à la neutraliser :

Avant la grâce de Dieu, tout [est] fer froid sans qualité, qui, de lui-même ne devient rien; mais mis au feu, plus la chaleur est grande, plus vous en ferez ce que vous voulez²¹.

Le missionnaire-forgeron des âmes doit certes frapper sur l'enclume; mais le marteau et l'enclume sont temporels, non spirituels, voici ce qui vient maintenant au-devant de la scène. Toute la politique de l'*aldeamento* est une réduction non au christianisme, mais à la civilisation chrétienne. En d'autres termes, quelles que soient les précautions rhétoriques (la persuasion, l'usage mesuré de la force, sa légitimation...), la politique jésuite établit dans le couple évangélisation/civilisation un ordre nécessaire dans le temps, la loi d'abord, l'Évangile ensuite, elle s'en donne les moyens (*aldeias*,

20. Nóbrega, cité par S. LEITE, *Suma historica da Companhia de Jesus no Brasil, 1549-1760*, Lisbonne, Junta de investigações do Ultramar, 1965, p. 62.

21. *Ibid.*, p. 61.

pédagogie, soins médicaux), même si elle conjoint dans un même idéal christianité et civilité. Il nous semble que tout l'« échec » ou la « réussite » – c'est selon les auteurs et la question est trop simpliste – de la politique jésuite réside dans ce renversement *initial* de la théologie vitorienne; accaparés par le temporel, l'administration des Indiens, la certitude parfois messianique qu'ils étaient, envers et contre tous, dans le droit chemin et réalisaient le plan de Dieu sur cette terre, les jésuites ont été amenés à entrer en conflit ouvert avec les pouvoirs temporels établis, après avoir, dans un premier temps, bénéficié de leur protection²².

Mais revenons à l'anthropologie: Nóbrega dresse une distinction entre

les choses qui dépendent de la *nature* et celles qui dépendent du *milieu* où l'on est élevé [ville ou campagne] et du *mode*, c'est-à-dire la police²³;

il conclut que l'absence de *police* (chez les Indiens) n'est pas la preuve d'un entendement inférieur. C'est même le contraire qui est vrai, et ses propres exemples le montrent, il en est la condition *sine qua non*. La *police*, c'est-à-dire l'administration temporelle de la mission, est le déclencheur d'une capacité rationnelle qui resterait, autrement, à l'état de potentiel inutile. Cela d'autant plus qu'une série de pratiques et d'institutions du gentil (catégorie purement privative) constituent des empêchements à la conversion: l'absence d'autorité politique centrale, le manque de religion avec des cultes et

22. Il est d'autant plus étonnant, pour un lecteur moderne, que les jésuites aient si facilement, tout au moins selon les documents existants, renoncé au développement des postulats anthropologiques du magistère romain et des prédicateurs de la Vieille-Castille, que l'axe principal du très difficile combat qu'ils ont mené contre les colons était la légitimité de l'esclavage des indigènes. Sans pouvoir entrer dans le détail, complexe et mouvant, d'une lutte où les ignaciens ne peuvent compter, politiquement, que sur la Couronne – et d'une manière ni constante ni assurée – puisque ni les colons ni les autres ordres (dont D. Sweet a pu montrer qu'ils ont, en Amazonie, pris et vendu plus d'esclaves que quiconque) ne souhaitent renoncer aux bénéfices d'une main-d'œuvre gratuite, il faut néanmoins souligner le double échec jésuite sur la question de l'esclavage. Non seulement au plan pratique, dans la mesure où chaque « campagne » pour la réglementation de la prise d'Indiens aboutit à des mesures qui sont annulées quelques années plus tard ou jamais appliquées dans la colonie du Pará, mais surtout au plan doctrinal où éclate la contradiction entre le statut « quasi animal » des naturels du pays, qui justifie la politique de force, et l'affirmation théologique de leur aptitude à l'entendement rationnel, qui exclut en principe l'esclavage.

23. *Dialogue...*, cité par S. LEITE, *op. cit.*, 1965, p. 61.

une organisation sacerdotale, l'anthropophagie qui est « leur félicité », la grossièreté mentale (« un hameçon les convertit, un second les pervertit », dit Vieira ²⁴) et l'*atavisme sauvage*, c'est-à-dire l'attraction irrésistible vers la forêt et le nomadisme. Il faut ajouter à ces traits le chamanisme et la sorcellerie (*feiticeiria*), souvent confondus dans les rapports avec le démon. En résumé, la culture indigène est pensée selon une double polarité. Dans l'ordre négatif, plus précisément négatif et privatif ²⁵, il y a tout ce que ces Indiens ne possèdent pas, non seulement par rapport à la civilisation européenne, mais aussi en comparaison avec d'autres sociétés américaines : gouvernement, dieux (ils n'ont même pas d'idoles), le couple loi/sanction, la notion de dépendance hiérarchique dans la famille et dans le groupe. À cet ordre s'opposent des dimensions positives mais dans l'horreur, du côté de l'irrationnel et de l'instinct, qui, selon les catégories d'Aristote, mettent le gentil extrêmement près de l'animal : le cannibalisme, faute alimentaire, mais aussi piège symbolique, qui provoque sans doute chez les catholiques romains un vertige diabolique, encore que les jésuites restent silencieux à ce propos, la nudité, porte largement ouverte à la concupiscence et à la polygamie, ainsi qu'à la confusion de l'inceste, le besoin irrépressible de fuir vers la forêt, et enfin le nomadisme qui assimile l'homme à la bête. Ce cadre théorique est tracé dès les premiers *aldeamentos*, c'est-à-dire dans les années 1560-1570, et il va permettre la description de tous les peuples rencontrés, au Brésil d'abord, puis en Amazonie. Il y a certes des variantes, l'inclusion de notations parfois fondées sur des observations, mais à mesure que la colonisation et la guerre de pacification progressent le long du littoral nordestin, il reste remarquablement fixe ²⁶. Le modèle de description est ainsi transposé dans la nouvelle colonie du Maranhão et du Grand Pará, en dépit de différences culturelles notables. En fait, il serait inexact d'accuser les jésuites de cécité vis-à-vis des institutions indigènes et des différences « internes » exist-

24. *Ibid.*, p. 10.

25. Le cliché (et calembour sur la phonétique tupinamba) « Nem rei, nem Fe, nem Lei », traduit excellemment cette dimension privative.

26. Cette remarque ne s'applique, *stricto sensu*, qu'à la littérature de langue portugaise. Les canons de description et d'interprétation de la littérature de langue française, néerlandaise ou anglaise sur l'Amazonie, semblent différents et mériteraient une étude en parallèle.

tant parmi les sociétés amazoniennes, des observations positives sont effectivement accumulées, mais elles ne modifient ni les caractères généraux attribués à la sociabilité indienne ni l'attitude et la politique missionnaires. Serafim Leite s'attache à relever, dans les chroniques et les lettres de cette époque, ce qu'il considère comme de riches et précieuses observations ethnographiques : les Tapajoz, par exemple, possèdent dans la forêt des « cabanes sacrées » où sont rangés les corps momifiés de certains hommes, corps invoqués annuellement pour des cultes au Maïs, à la Pluie, au Soleil ²⁷. Or, ces indications d'une différenciation des statuts et d'un culte permanent ne sont à l'origine ni d'une révision du modèle *brésilien* (ce qui est aujourd'hui le Brésil du Sud) de description, ni d'une réflexion proprement ethnologique. Il ne paraît pas suffisant d'attribuer cette inertie intellectuelle au « caractère portugais », peu enclin à la spéculation, comme le fait le grand historien pauliste S. Buarque de Holanda ²⁸, puisque de nombreux membres de cette province de la Société viennent d'Italie, d'Europe centrale ou d'Espagne. Cette fixité relative, pendant presque deux siècles, du tableau ethnographique, vient plutôt du fait que l'ethnographie ne constitue pas un savoir autonome, mais un savoir subordonné à une pratique et une idéologie pré-évolutionnistes qui font de ces païens des êtres qu'une pédagogie appropriée pourra, à force de travail et de patience, promouvoir à la société civile et *subséquentement* à la civilité chrétienne.

L'examen du savoir linguistique des jésuites ne fait que confirmer cette volonté de ne pas tenir compte de la différenciation interne des sociétés autochtones. Les pères ont toujours insisté sur l'apprentissage des langues indigènes pour la catéchèse ; cela fait partie du *cursum studiorum* obligatoire et, au Portugal, la profession (des quatre vœux) comprend un examen devant des spécialistes, d'au moins une langue indigène. Vieira a laissé six catéchismes « en langue », dont l'un en *lingua geral*, la langue véhiculaire introduite par la Compagnie en Amazonie. Or, il a une opinion extrêmement péjorative de ces langues :

27. S. LEITE, *Historia...*, *op. cit.*, vol. IV, 1943, p. 304-305.

28. *Op. cit.*, 1959, p. 301 sq.

Sur le fleuve Babel [...] en général elles ne peuvent être comprises. Leur prononciation est si indistincte que les syllabes, les voyelles et les consonnes, et même les mots, ne peuvent être distingués dans la confusion des sons²⁹.

On a vu que les différences culturelles internes à l'Amazonie étaient sous-estimées, parce que les peuples de cette région étaient décrits selon le paradigme brésilien; la diversité des langues, quant à elle, est haïssable, car elle limite la communication. On comprend alors comment les pères ont « fabriqué » au XVI^e siècle une langue véhiculaire, à partir d'un dialecte tupi du littoral, en la grammaticalisant sur le modèle latin, en « l'enrichissant » et en la pidginisant: la *lingua geral*. Leite, dans un moment de synthèse, déclare :

La masse indigène était telle que les *îles de culture portugaise*, malgré tous les efforts et l'enseignement des pères pour les transformer en *culture continue et uniforme* [...], devaient durer des années et des siècles [souligné par nous]³⁰.

Cette préoccupation d'uniformité linguistique et culturelle atteste une fois encore la modernité du projet jésuite, sinon le respect des différences. Par ailleurs, et sur un registre plus politique, elle est un moyen, en ne leur apprenant pas le portugais, de couper les Indiens des colons, de les rendre plus dépendants des jésuites et donc isolés par rapport à la société civile. Les ministres et gouverneurs de Pombal, imbus des Lumières, reprocheront aux jésuites d'avoir fait de leurs protégés des citoyens de seconde zone et donc d'avoir sciemment « retardé » leur progrès et le développement de l'Amazonie. En réalité, fixer les païens, les tirer de l'oisiveté, corriger leurs vices naturels, les soumettre à la loi et les assujettir au souverain, les faire produire pour leur subsistance, pour celle des pères, de leurs institutions et pour le marché colonial, ont été à la fois les étapes nécessaires à la christianisation et le programme rationnel de développement prôné par le despotisme éclairé. L'ethnographie et la linguistique ne peuvent donc multiplier les distinctions analytiques puis-

qu'elles contribuent à un plan plus vaste qui vise à créer un peuple nouveau en abolissant ses différences internes; il ne s'agit en dernière analyse que de créer un État pour faire de ses habitants des chrétiens. Ainsi, la standardisation du modèle ethnographique jésuite est le reflet d'un programme politique, économique et social; à partir d'une image stable de la culture indienne, on ne recense plus les différences, on tente de les éliminer avant de les prendre en compte.

Portant le regard sur ceux que les jésuites ont le plus combattus, les *bandeirantes*, ou chasseurs d'esclaves, qui partent pour des mois en pays sauvage dans le *sertão* (l'intérieur dangereux), on s'aperçoit d'un curieux paradoxe, c'est que ces adversaires partagent la même conception anthropologique de l'Indien. Domingos Jorge Velho, pauliste et chef de *bandeira* (expédition de capture d'esclaves) déclare :

[Nous formons des bandes indépendantes] non pas afin de réduire en esclavage, comme quelques hypochondriaques voudraient le faire croire à Votre Majesté, mais pour acquérir ces païens sauvages, les *Tapuya*, mangeurs de chair humaine, afin de les réduire à la connaissance de l'humanité civile et de la société humaine et des transactions raisonnables, de manière à ce que, par ce moyen, ils puissent parvenir à acquérir la connaissance de la lumière de Dieu et des mystères de la foi catholique. Car *il travaille en vain celui qui tente d'en faire des anges avant d'en faire des hommes* [1694, souligné par nous]³¹.

Les allusions perfides aux maladies des jésuites, à leur pédagogie en musique et au séraphisme épïcène qu'ils affectionnaient (« en faire des anges »), traduisent certes le désaccord sur les moyens de la « civilisation », et l'attaque est loin d'être désintéressée, mais la priorité est la même; on ne peut mener des presque bêtes à la foi que par l'humanisation, et celle-ci est affaire de pédagogie. Par-delà les différences entre l'esclavage et le travail « libre » mais très réglementé dans les *aldeias*³², il y a une constatation identique sur la nature anthropologique de l'Indien.

31. Cité par C. R. BOXER, *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire 1415-1825*, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 94-95.

32. Nous n'entrons pas dans la controverse, toujours vive entre historiens, sur les différences de régime entre esclavage et salariat indigènes. Trois points sont toutefois à rappeler :

1. les jésuites ont, avec des fortunes et une conviction qui ont varié dans le temps,

29. Cité par D. SWEET, *A Rich Realm of Nature Destroyed: the Middle Amazon Valley, 1640-1750*, Ph. D., The University of Wisconsin, 1974. Ann Arbor, University microfilms, 1975, p. 106.

30. S. LEITE, *Historia...*, op. cit., vol. IV, p. 312.

On peut toutefois se demander si les limites du savoir produit sur ces sociétés amazoniennes relèvent purement de facteurs locaux, politiques, géopolitiques et historiques, et si les textes écrits sur les Indiens ne s'éclairent pas aussi d'être situés dans un cadre anthropologique plus général, celui de la théorie qui a permis aux jésuites de penser la diversité des cultures. Autrement dit, est-ce que l'entreprise, au plan mondial, de la Compagnie de Jésus développe une recherche relativement autonome sur les sociétés indigènes découvertes depuis le xv^e siècle ? La question de l'autonomie d'un projet de savoir est difficile, mais les conditions mêmes de l'implantation jésuite semblent l'imposer. Dans la mesure où, au moins en Amérique, les jésuites sont souvent aux avant-postes de la colonisation armée, les moyens employés passent nécessairement par une connaissance des indigènes en général supérieure à celle des représentants de la Couronne. S'il faut persuader et convaincre, il faut d'abord communiquer et s'entendre. En 1589, J. de Acosta, de la Société, publie l'*Histoire naturelle et morale des Indes occidentales*. L'ouvrage est impressionnant et marque une date dans l'américanisme par l'ampleur de son information, la qualité de ses sources, son sens critique, et surtout parce qu'il propose une théorie de l'homme américain et un tableau général des peuples amérindiens. Il faut, dit Acosta, dénoncer les préjugés qui sont préjudiciables aux Indiens (et à notre mission) et se garder de tout zèle iconoclaste, pour pouvoir faire *œuvre de savoir*. C'est une œuvre utile. Il y a, dans les Indes, trois types de gouvernement et de société :

– la royauté ou monarchie, « le meilleur, mais souvent tyrannique »,

combattu les abus de l'esclavage civil et soigneusement limité leur utilisation, occasionnelle, d'esclaves ;

2. les autres ordres missionnaires ont souvent montré moins de scrupules que les ignaciens dans la question de l'esclavage : D. Sweet (*op. cit.*) montre, statistiques à l'appui, que certains ordres comme les mercédaires ont été et fournisseurs du marché de Belém en esclaves indiens et utilisateurs directs de cette main-d'œuvre. D'où la virulence de certains conflits entre jésuites et autres missionnaires ;

3. une évaluation dénuée de passion et comparative des conséquences à moyen terme du « salariat » jésuite et de l'esclavage sur la survie *physique* des Indiens n'a pas, à ma connaissance, été faite. Les documents d'archives (Lisbonne, Evora, Belém) permettraient un tel travail et feraient probablement pencher la balance en faveur des jésuites. Quant aux conséquences de ces deux régimes sur la survie *culturelle* des sociétés indiennes, il semble n'y avoir guère de doute qu'en cette région ils ont été également destructeurs.

– les communautés ayant en temps de guerre des chefs, autrement « des personnages principaux que le vulgaire respecte »,

– « le troisième genre de gouvernement est absolument barbare ; ce sont les Indiens sans loi, ni roi, ni lieu arrêté, qui se déplacent par bandes comme les bêtes sauvages. À ce que j'ai pu comprendre, les premiers habitants de ces Indes furent de ce type, comme le sont encore aujourd'hui la majorité des Brésiliens, des Chiriguanas et Chunchos³³... »

Les ethnologues n'auront aucune peine à reconnaître dans cette typologie, à un détail près, le schéma évolutionniste de J. Steward dans le *Handbook of South American Indians*³⁴. Acosta esquisse même une théorie du passage d'un stade à l'autre³⁵, fondée sur l'acquisition graduelle de la raison et, en parallèle, la fixation au sol. Il ne dit d'ailleurs pas que la foi soit le seul moyen d'acquérir la raison pour les païens du premier stade, il affirme même le contraire :

Il est nécessaire de les contraindre et de les assujettir par un moyen honnête, de leur enseigner d'abord à être des hommes, et ensuite des chrétiens³⁶.

Il importe de souligner qu'Acosta ne prône pas une telle politique et l'utilisation de la violence nécessaire, pour toutes les sociétés païennes. C'est précisément en fonction de leur stade de développement (rationnel, linguistique, politique) que les moyens de la christianisation doivent être modulés. La persuasion et la douceur, par exemple, pourront et devront être employées vis-à-vis des Chinois.

La séparation de fait – et non de droit – que les jésuites établirent entre l'acquisition de la raison par un procès

33. Joseph DE ACOSTA, *Histoire naturelle et morale des Indes occidentales*, Séville, 1589, repr. en trad. fr., Paris, Payot, 1979, p. 324 et 325 *passim*.

34. J. H. STEWARD, éd., *Handbook of South American Indians*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, bulletin 143, 7 vol., Washington, 1946-1959 ; en particulier dans le 1^{er} volume, 1946.

35. Dans un livre récent, A. Pagden analyse longuement les thèses anthropologiques et philosophiques d'Acosta et met l'accent sur certains aspects « dégénérationnistes » de son anthropologie. La contradiction apparente avec les trois stades de barbarie américaine nécessiterait une longue discussion que nous entreprendrons dans un article ultérieur. Voir A. PAGDEN, *The Fall of Natural Man, the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge U.P., 1982.

36. J. DE ACOSTA, *op. cit.*, p. 343.

éducatif et civilisateur et l'adhésion à l'Évangile a « naturellement » ouvert la voie à toutes les entreprises *laïques* des États modernes, visant à l'incorporation de segments sociaux hétérogènes au nom de la civilisation et au profit de la mobilisation de leur travail. En insistant sur l'enfance (du point de vue de la raison) qui caractérisait les sociétés indigènes, les jésuites ont laissé dans le droit brésilien une marque durable : les Indiens sont aujourd'hui encore des « mineurs » aux yeux du Code civil brésilien (relativement incapables) et les différentes politiques de la république vis-à-vis des sociétés indigènes peuvent être caractérisées, dans certains de leurs aspects positifs, comme des pédagogies. Il est probable que la critique historique du modèle jésuite de connaissance et la réflexion sur les buts de l'entreprise de civilisation qui le sous-tend n'ont pas fini de nous éclairer sur les événements d'aujourd'hui et sur certaines formes du savoir populaire sur les sociétés de l'Amazonie.

Abstract. – *The presence and activities of Jesuit missions in Lower Amazonia (1653-1759) has been a controversial topic among the historians. The author examines here the contributions to anthropological knowledge brought about by this action of christianization. He shows that the political and anthropological assumptions of the jesuit missionary endeavour largely account for the inherent weakness of the ethnographic data produced on the Indians of this region.*

MISSIONS CHIRIGUANOS ET FRANGE PIONNIERE (XVIIIe-XIXe S.)

