Document generated on 07/08/2025 2:57 a.m.

Ethnologies

Une altérité radicale: rencontre avec le Cannibale du nouveau monde

Anne-Catherine Lafaille

Volume 18, Number 2, 1996

Transactions identitaires
Identity Transactions

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1087577ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1087577ar

See table of contents

Publisher(s)

Association Canadienne d'Ethnologie et de Folklore

ISSN

1481-5974 (print)
1708-0401 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Lafaille, A.-C. (1996). Une altérité radicale: rencontre avec le Cannibale du nouveau monde. *Ethnologies*, *18*(2), 129–155. https://doi.org/10.7202/1087577ar

Article abstract

A remarkable encounter took place in the New World during the contact period, one between American cannibals and Europeans. The latter were to confront an oft-told and fantasized Other, whose reality appeared ail the more fantastical since it matched a much dreaded image of the humans who might be found in the new lands. On discovering the cannibalism taboo being transgressed customarily, explorers were unable to recognize this as a ritual transgression and thus could neither understand nor accept an Other whose difference they emphasized. This difference was expressed in terms of superiority or inferiority, according to two pre-existing views in the European imagination predating the conquest: the Noble Savage and the Wicked Savage. Travel accounts illustrating this relationship to the Other over a 150-year period, and the essay Des Cannibales by Michel de Montaigne, will help us to understand how the image of cannibalism swung back and forth between these two poles of representation. In fact, the cannibal's radical strangeness was never really understood or grasped. Chroniclers above ail stressed the cannibal's barbarism, an excuse for his annihilation. Montaigne and Léry, however, to whom has often been attributed a certain form of cultural relativism, used him for purposes of demonstration. The former used him as part of his project of selfportrayal, the latter for a critique of his society. For Europeans, the Other became a mirror. He was thus the one through whom the Self was filtered and then explained.

Tous droits réservés © Ethnologies, Université Laval, 1996

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

UNE ALTÉRITÉ RADICALE: RENCONTRE AVEC LE CANNIBALE DU NOUVEAU MONDE

Anne-Catherine LAFAILLE
Département d'histoire
Université de Montréal

Introduction

> L'étrange, c'est la différence qui caractérise l'ailleurs; et cette différence provoque l'émerveillement. Les récits de voyageurs insistent: ce que j'ai vu n'est semblable à rien de connu, que ce soit en bien ou en mal. [...] La merveille, c'est l'éclatante évidence de ce qui, jusqu'à l'instant de sa découverte, paraissait impossible. Dieu s'y révèle à qui sait comprendre, ou bien le Diable s'y dissimule[1].

La découverte du nouveau monde permit la rencontre d'un Autre fascinant et merveilleux dans son étrangeté et sa différence, et c'est une facette de ce regard sur cet Autre que je me propose d'étudier ici. L'anthropologue Pierre Clastres a dit que « bien mieux que l'Afrique, subtilement plus proche du vieux monde européen, les Indiens furent l'Autre de l'Occident, le lieu où il put lire sa différence, et voulut aussitôt la supprimer[2] ». C'est surtout la radicalité de cette figure d'altérité qui ne put être appréhendée, et le Cannibale en était bien le symbole le plus frappant. Les récits de Christophe Colomb et de Vespucci ont constitué un précédent dans la description d'une humanité nouvelle, et leur perception, née du choc de la rencontre et de la confrontation des idées préconçues, a fondé une tradition d'où se dégage une image double, paradoxale, de l'indigène. Cette image fut à la fois l'héritière d'un ensemble de croyances remontant parfois jusqu'à l'Antiquité classique et le résultat de l'observation des voyageurs. Ainsi, l'Indien pouvait à la fois s'inscrire dans la tradition de la perception d'un Âge d'or perpétué sur cette terre nouvelle édenique et préservée, un « bon sauvage » avant l'heure, un véritable miroir,

---

1. Paul ZUMHTOR, « Un espace autre », dans Jean-Jacques WUNENBURGER (dir.), *La rencontre des imaginaires entre Europe et Amériques*, textes réunis par Luc Bureau et Jean Ferrari, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 13.
2. Pierre CLASTRES, dans *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972.

pour l'Européen critique, de sa civilisation; ou il permettait de perpétuer la tradition du « mauvais sauvage », du barbare sans foi ni loi, constituant un monde renversé terrifiant. Une foule d'images structurait la pensée de l'Européen qui avait toujours tenté d'imaginer l'homme vivant aux marges du monde connu. Un monde imaginaire incohérent, qui fantasmait sur l'anormalité, coexistait ainsi avec le monde connu, réel, qui restait rassurant dans la mesure où il correspondait à une uniformité du genre humain qu'on cherchait à tout prix à y trouver. Le rôle prioritaire de cet imaginaire en tant que support à l'observation permit à certaines croyances de se perpétuer et à certains mythes de se créer. Lorsque les explorateurs découvrirent la réalité anthropophagique, l'horreur de la pratique, d'abord privée de sa dimension rituelle et ramenée à un acte purement nutritif, fut mise de l'avant. Une figure mythique se mettait en place, celle du Brésilien cannibale, qui allait beaucoup évoluer pour connaître une certaine consécration chez Montaigne, un siècle après sa découverte.

Deux visions du Sauvage étaient présentes dans l'univers mental de l'Européen avant la découverte du nouveau monde, deux stéréotypes: l'anthropophage nu, errant dans les bois, sans foi ni loi, qui faisait preuve de cruauté et participait de la monstruosité et du barbarisme; puis le contre-monstre, le « bon sauvage », doté de toutes les qualités physiques et morales dont étaient privés les civilisés, évoluant dans un cadre édenique semblable au Paradis perdu. Ces deux représentations de la nature humaine d'avant et d'après la faute originelle se distinguaient de façon remarquable par la pratique de l'anthropophagie. Inacceptable, cette dernière ravalait ceux qui la pratiquaient au niveau du pire barbarisme. Lors de la découverte de l'Amérindien, l'altérité pouvait être définie par les termes « barbares » ou « barbarie », mais, le plus souvent, par les termes « sauvages » ou « sauvagerie ». Certains points de convergence existaient dans le champ conceptuel de ces deux groupes de termes, soit ceux du paganisme et de l'infidélité ou du primitivisme. En ce qui a trait à ce dernier, le progrès était un paramètre déterminant, ce qui explique, chez les chroniqueurs missionnaires que nous étudierons, une confusion fréquente entre l'amélioration spirituelle et la civilisation. Par ailleurs, le terme « sauvage » n'avait pas la

coloration péjorative de cruauté attachée au terme « barbare » (on ne parlera jamais de « bon barbare »)[3]. Ainsi, le Cannibale était forcément sauvage *et* barbare chez les premiers auteurs de relations de voyages, et il ne pouvait donc pas participer du « bon sauvage ».

Cette polarité entre le bon et le mauvais sauvage, nous la retrouvons chez plusieurs auteurs que nous nous proposons d'étudier. Les deux thèses ont des origines bien lointaines, mais la formulation qui en est faite à l'époque de la Rencontre leur a donné une certaine consécration[4]. Le Cannibale, comme nous le verrons, participa, le plus souvent, de la thèse du barbare, donc du « mauvais sauvage ». En me penchant essentiellement sur ce que certaines sources — des relations s'étendant sur une période d'environ 150 ans à partir de la découverte, et l'essai *Des Cannibales* de Michel de Montaigne — disent sur la perception des voyageurs du fait cannibale et des Cannibales eux-mêmes, j'essaierai de comprendre ce que signifiait, pour l'Européen, l'altérité que l'Indien anthropophage représente. J'insisterai d'abord sur la place que tenait l'anthropophagie, dans l'inconscient européen, comme tabou absolu, ce qui explique en quoi l'indigène américain anthropophage a pu paraître odieux au voyageur, puis j'aborderai le problème de la signification du rituel pour l'Amérindien; je me concentrerai ensuite sur les deux types de représentations du Sauvage, selon les auteurs et les époques: celle du Cannibale participant du barbarisme, puis celle du Cannibale « relativisé », moins barbare que le civilisé.

---

3. Inès BRULARD, « Le concept de barbarie aux 16e et 17e siècles, dans les écrits de voyageurs et d'historiens français », *Histoire sans parole*, CILL 13, nos 3-4, 1987, p. 89-91.

4. Vers 1505, le « Bon Sauvage » est pour la première fois symboliquement introduit dans un tableau européen: dans une *Adoration des Mages* de la cathédrale de Viseu, un Indien à plumes est introduit pour représenter le Maure dans le groupe des Rois mages. Après lui, dans un tableau appartenant à l'École portugaise (première moitié du XVIe siècle) et se retrouvant au Museu de Arte Antiga. Le « Mauvais Sauvage », symbolisé par le Cannibale brésilien, trouve une place pour la première fois dans la peinture, dans une représentation traditionnelle de l'enfer au milieu de laquelle trône un grand chaudron dans lequel rôtissent cinq personnages, laïcs et religieux; autour du chaudron évoluent des diables, dont au moins deux sont représentés comme des Indiens dont l'iconographie rappelle la description des Tupinambas brésiliens. Information trouvée dans Luciana Stegagno PICCHIO, « L'anthropophagie brésilienne: mythe et littérature », *Diogène*, n° 14, 1988, p. 125.

I- L'anthropophagie, la transgression du tabou

Les aventuriers européens partaient sur les mers avec quelques idées précises sur ce qu'ils devaient trouver aux confins du monde réel en terme d'humanité monstrueuse: ils imaginaient des terres peuplées de sauvages velus de la tête aux pieds, de géants ou de pygmées, d'hommes à tête de chien, d'Amazones et d'anthropophages[5]. La thèse des Antipodes, élaborée par les Anciens, voulait qu'il existe une zone torride au niveau de l'Équateur, au delà de laquelle vivait une race d'hommes inaccessible. Il s'agissait de l'image d'un monde renversé (on était allé jusqu'à supposer que ses habitants marchaient sur la tête), qui persista dans l'esprit des Européens jusqu'au moment où les explorateurs franchirent l'Équateur et dénoncèrent son caractère erroné. Lors des tout premiers contacts, l'attestation de la présence de certains monstres fabuleux au nouveau monde, comme les Patagons, les Cynocéphales ou les Amazones, vinrent cependant d'abord sanctionner la croyance qui prêtait aux peuples inconnus un aspect fabuleux[6]. Dans le *Journal de Voyage* relatant le premier périple de Christophe Colomb et transmis par Bartolomé de Las Casas, il est noté que, le 4 novembre 1492, les truchements apprirent des Arawaks que « plus au-delà [c'est-à-dire vers l'Est], il y avait des hommes avec un seul oeil et d'autres avec des museaux de chiens [qui] mangeaient les êtres humains[7] ». Manifestement, l'Amiral avait traduit certaines affirmations des Arawaks, ennemis des Caraïbes, dont il est ici probablement question, en fonction de cet imaginaire. En effet, les *monoculi* et les

5. Anthony PAGDEN, *The Fall of the Natural Man: the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 5-9, *passim*.
6. Jean-Paul DUVIOLS, *L'Amérique espagnole vue et rêvée. Les livres de voyages de Christophe Colomb à Bougainville*, Paris, Promodis, 1986, p. 94.
7. Cité dans Frank LESTRINGANT, « Le nom des "cannibales", de Christophe Colomb à Michel de Montaigne », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n°s 17-18, 6e série, janvier-juin 1984, p. 52.

cynocéphales[8] faisaient partie de la liste des races d'hommes monstrueux dressée par Pierre d'Ailly, qui avait recueilli au début du XVe siècle, dans son *Imago Mundi*, l'héritage antique; or, cet ouvrage était le livre de chevet de Colomb[9].

La réaction des Européens, devant des comportements étranges ou inquiétants, a donc souvent été de recourir à l'Antiquité pour tenter de retrouver des constantes de la monstruosité, dans l'ancien monde et le nouveau. Cette opération se voulait rassurante, et l'Antiquité joua ce rôle de passage entre le connu et l'inconnu. En fait, de tous les fantasmes transmis de loin en loin par Hérodote et Pline, l'épreuve des faits ne confirmait que celui qui était le plus à même de terrifier, la rencontre d'un Autre anthropophage entraînant la transgression d'un des tabous les plus enracinés dans l'histoire individuelle et collective européenne.

A. Une transgression symbolique du tabou: l'imaginaire européen

Des cas de transgression du tabou se retrouvaient fréquemment dans la littérature française de colportage, présentant souvent des histoires judiciaires réelles qui avaient été par la suite mises en texte. Ces histoires s'avéraient porteuses de hantises profondes et connaissaient un vif succès. Selon le sens attribué à l'acte, selon la signification symbolique qu'il représentait d'une histoire à l'autre, la transgression n'était pas réprouvée avec la même force; elle pouvait même être, à la limite, admise, si elle faisait appel aux thèmes de la vengeance passionnelle ou du code de l'honneur. Dans ces derniers cas, une certaine tolérance du fait cannibale pouvait s'observer, et même, lorsqu'étaient en jeu des personnages de rang défini dans des circonstances précises, l'anthropophagie pouvait devenir la règle.

---

8. Pedro MEXIA, en 1613, se pose en témoin oculaire et assure en avoir vu une douzaine; son témoignage s'efforce de concilier les résultats de son observation avec son respect des Anciens: « l'aplatissement du nez [prouve que] ni Pline ni Aulu Gelle n'ont [...] menti ». Il désire, de plus, les affirmer comme appartenant à l'espèce humaine: « il est faux qu'ils aboyent comme des chiens [...] tout au contraire, on pense que leur langue est le grec [et] ils sont très intelligents ». Cette attitude dénote une préoccupation toujours très grande, plus d'un siècle après la découverte, sur l'existence d'êtres intermédiaires entre le règne animal et le règne humain.
9. J.-P. DUVIOLS, *op. cit.*, p. 93-94.

Par exemple, l'histoire écrite et publiée, sous forme d'un canard, d'une femme ayant été traduite en justice pour avoir fait manger le foie de son enfant à un amant (le père de l'enfant en question) qui l'avait violée se présente comme une histoire édifiante et porteuse d'une morale exemplaire. L'héroïne est exécutée, mais, tout au long du récit, elle est présentée de manière positive car son acte est compris comme l'assouvissement d'une vengeance passionnelle: « L'infraction cannibale constitue la réplique exacte et adéquate apportée au crime premier de l'adultère[10] ». En effet, l'homme qui a répandu de manière inconsidérée sa semence par l'acte sexuel se la voit retournée par l'acte d'ingestion, commettant une forme d'« inceste alimentaire[11] », où le même mange le même. Le fait cannibale est, dans l'histoire, exalté, et participe également d'un certain voyeurisme.

Le thème du cannibalisme passionnel formait « un véritable *topos* des tragiques fourvoiements de la passion[12] » et se retrouvait très fréquemment dans la littérature, tant populaire que savante. Plusieurs récits médiévaux contenaient le thème, devenu traditionnel, du cœur mangé — ou que l'on fait manger — par vengeance amoureuse; le plus souvent, le mari trompé donnait à manger à sa femme adultère le cœur de l'amant de cette dernière. Dans tous les cas, l'acte cannibale pouvait être compris comme une réparation apportée à une faute de nature sexuelle. Le cannibalisme était alors perçu comme étant une certaine forme de justice primitive qui liait l'infraction sexuelle et l'infraction alimentaire. Il existait en fait deux grandes tendances dans l'attitude adoptée par la société à l'égard de la transgression du tabou: l'interdit était absolu quand le cannibalisme était perçu comme un acte alimentaire résultant d'un goût innommable pour la chair humaine, qualifié de bestial, et qui reléguait le protagoniste au rang de l'animalité et exigeait une punition exemplaire par la mort. Par contre, lorsque la dimension symbolique l'emportait, le cannibalisme pouvait se rapporter à un système de valeurs qui

10. Frank LESTRINGANT, « Du bon usage de la transgression: cannibalisme et rites de vengeance dans l'Europe de l'âge moderne », *Droit et Cultures*, n° 3, 1982, p. 7.
11. L'expression appartient à Claude LÉVI-STRAUSS.
12. Frank LESTRINGANT, « Du bon usage... », *op. cit.*, p. 8.

renvoyait à la vengeance, à l'honneur, à la passion; on le situait alors dans le domaine de la coutume, et il se rapportait à une symbolique sociale et culturelle[13].

Il existait également un fond mythique extrêmement important qui mettait en scène une forme d'anthropophagie, laquelle, était plutôt irréductible à une symbolique sociale. Dans les contes de fées, par exemple, le cannibalisme est le plus souvent relégué du côté du démoniaque ou de la folie, ou alors fait appel à l'inconscient et peut s'appréhender en termes psychanalytiques. Les ogres mangeurs d'enfants constituent un leitmotiv dans les contes et les chansons populaires. Le Petit Poucet prépare des repas endocannibales pour que l'ogre finisse par manger ses propres filles; des enfants se promènent, se perdent, et peuvent rencontrer, dans le cas d'Hansel et de Gretel, une sorcière qui les engraisse pour faire d'eux son repas, et dans un autre cas un boucher qui les découpe et les met dans un saloir jusqu'à ce que saint Nicolas vienne les sauver. Encore aujourd'hui, ces contes de fées truffés d'ogres et de sorcières cannibales font partie de notre imaginaire; qui n'a pas chanté, enfant, *Il était un petit navire,* où l'on tire à la courte paille pour savoir qui sera mangé pendant un trajet interminable sur la mer Méditerranée? Cela donne à penser que la figure anthropophagique est fortement présente dans l'inconscient. Elle constitue visiblement un tabou à ne pas transgresser et, aujourd'hui, comme au XVIe siècle, la possibilité d'une consommation coutumière de chair humaine, du semblable, trouble et révèle en quelque sorte les limites culturelles de la sérénité.

Par ailleurs, dans la religion catholique, le Fils de l'Homme s'est fait chair et s'est sacrifié pour la rémission de nos péchés. Ce sacrifice, résurgence d'un paganisme tout proche, a immédiatement été sublimé dans un rituel commémoratif. Or, ce rituel consiste en une pratique symbolique d'anthropophagie puisque ce sont le corps et le sang du Christ, « livrés pour nous, en rémission des péchés », qui sont consommés[14]. La communion catholique implique en effet la consommation — journalière au moins pour les religieux — de l'hostie, qui ne doit pas se comprendre comme une représentation symbolique du Christ, mais qui contient la présence réelle du Sacrifié. La querelle autour

13. *Ibid.*, p. 8-9 et 12-13.
14. Luis VILLORO, « L'altérité inacceptable », dans: Jean-Jacques WUNENBURGER (dir.), *op. cit.*, p. 25.

de la transsubstantiation, qui trouvera ses résonances jusqu'au nouveau monde, comme nous le montre l'expérience de l'éphémère colonie française de Villegagnon dans les années ayant tout juste précédé les guerres de religion, était le reflet du refus par plusieurs de la transgression d'un tabou profondément ancré dans la conscience de l'Européen.

Il existe cependant un nombre non négligeable de mentions d'actes d'anthropophagie commis par les marins poussés par la faim, et, plus spécifiquement, par les Espagnols pendant la conquête de l'Amérique. La peur de la transgression du tabou devait ainsi être fortement présente chez les marins qui s'embarquaient pour une longue traversée vers le nouveau monde; on rapportait des récits d'anthropophagie « de nécessité »; par exemple, un semblable épisode était survenu en Floride, alors que des Français avaient décidé de se nourrir de l'un de leurs compagnons: « ce qui fut exécuté en la personne de Lachère... la chair duquel fut partie également à ses compagnons[15] ». De telles pratiques n'étaient d'ailleurs pas inconnues dans l'ancien monde, dans les temps de famine, de guerre et de siège prolongé. Jean de Léry, dans son *Histoire du siège de Sancerre*, raconte le cas d'un couple, acculé à la famine, ayant mangé son nourrisson. Pendant les guerres de religion, des actes de cannibalisme ont été perpétrés; on en rapporte à Lyon surtout, où des foies de protestants auraient été vendus sur la place publique. L'anthropophagie réelle n'était donc pas complètement absente chez les Européens, mais elle restait exceptionnelle[16].

B. La transgression ritualisée au Brésil: un Devenir Autre

Dans les relations des voyageurs, le rituel cannibale tupi-guarani a été exposé maintes fois. Si l'on se fie à ces récits de voyages, le rituel anthropophagique se déroulait de la façon suivante: le prisonnier capturé à la guerre était ramené au village du vainqueur, où il était accueilli par les femmes, puis adopté par la famille de celui qui l'avait capturé. On le mariait alors de préférence à la fille de la famille ou à une autre de la tribu, et il

15. R. de LAUDONNIÈRE, *Histoire notable de la Floride* [1586], cité par J.-P. DUVIOLS, *op. cit.*, p. 109.
16. Frank LESTRINGANT, « Du bon usage... », *op. cit.*, p. 12-13.

pouvait vivre avec elle et avoir des enfants jusqu'au jour où il devait être mangé au cours d'un rituel précis et déterminé. Devenu un « beau-frère », il était mangé par toute la tribu à l'exception de celui qui l'avait capturé et qui, pour sa part, jeûnait pendant le « festin cannibale ». Le prisonnier était tué d'un coup de massue (le *boutou*) sur la nuque, après une représentation théâtrale de sa fuite et de sa capture, et après, surtout, avoir eu la chance d'exprimer le sentiment qui l'habitait en cet instant où il allait être dévoré, celui de la fierté de mourir avec honneur, et celui de la certitude qu'il serait vengé:

> avec une audace et asseurance incroyable, se vantant de ses prouesses passées, il dira à ceux qui le tiennent lié: J'ay moymesme, vaillant que je suis, premierement ainsi lié et garrotté vos parens [...] J'ay mangé de ton pere [...] J'ay assommé et *boucané* tes freres [...] J'ay en general tant mangé d'hommes et de femmes, voire des enfans de vous autres *Toüoupinambaoults*, [...] ne doutez pas que pour venger ma mort, les *Margajas* de la nation dont je suis, n'en mangent encores cy apres autant qu'ils en pourront attrapper[17].
> L'exécuteur reprend la massue, s'approche du prisonnier, et lui dit: « Me voici! je viens pour te tuer; car les tiens ont tué et dévoré un grand nombre des miens ». Le prisonnier lui répond: «Quand je serai mort, mes amis me vengeront[18] ».

Le corps mort était dépecé de manière précise, certaines parties chargées d'un sens symbolique particulier étant offertes à certains membres du corps social:

> Les femmes prennent les entrailles, les font cuire, et en préparent une espèce de bouillon, nommé *mingau*, qu'elles partagent avec les enfants; elles dévorent aussi les entrailles, la chair de la tête, la cervelle et la langue; les enfants mangent le reste[19].

17. Jean de LÉRY, *Histoire d'un voyage faict en la terre de Brésil*, Genève, Antoine Chuppin, 1580, publié dans une édition critique de Frank LESTRINGANT, Paris, Livre de Poche, « Bibliothèque classique », 1994, p. 355-356.
18. Hans STADEN, *Nus, féroces et anthropophages*, Paris, Métailié, 1979, p. 193-194.
19. *Ibid.*, p. 195-196.

Isabelle Combés[20], Hélène Clastres et Viveiro de Castro se sont penchés sur la problématique de la signification de ce rituel; pourquoi le Cannibale tupinamba mangeait-il son beau-frère ennemi, de même langue et de mêmes mœurs que lui? Végétariens par principe, les Tupinambas n'acceptaient qu'une exception carnée au registre de ce qu'ils considéraient être la « bonne nourriture », celle du cochon sauvage; or, la chair humaine était décrite comme étant aussi délicieuse que la viande du cochon sauvage (si l'on se fie à ce que nous rapporte Jean de Léry), et certains mythes de la région faisaient des cochons sauvages d'anciens humains, et même d'anciens beaux-frères. La chair humaine était vue comme une « bonne nourriture » car elle contribuait, chez les Tupis (comme le rapportait un chroniqueur espagnol: « *Dicen que por ser ligero*[21] »: ils disent que c'est pour être léger), à un dépassement de la condition humaine par l'allègement du corps, par la réduction de la chair sur les os, qui préparait au grand voyage de l'âme quittant le corps à sa mort pour se rendre à la Terre sans Mal.

L'allègement du corps était en effet à la base d'un système religieux complexe que l'on comprend mieux si on étudie l'exemple des Araweté; ce peuple préservé d'un contact avec les Blancs jusque dans les années 1970, et étudié depuis leur récente découverte par de Castro, pratique une anthropophagie symbolique complexe du seul point de vue du discours prophétique. Pour eux, il existe une opposition fondamentale entre deux âmes: la première correspond à l'âme animale et est liée à la terre, qu'elle ne quitte pas à la mort, et à la chair, qui constitue son support; la seconde, l'âme parole, atteint la Terre sans Mal, règne des *Maï* (qui était également le Paradis des Tupinambas brésiliens). La chair est en quelque sorte la mémoire de l'individu Araweté, et, à l'inverse, les os « oublient », ne conservent pas la souvenance de ce qu'a été l'individu et lui permettent ainsi une nouvelle vie. Ce dépassement de la condition humaine se fait par l'entremise de l'allègement du

20. Je m'inspire essentiellement des travaux suivants en ce qui a trait aux explications du cannibalisme rituel: Isabelle COMBÈS, « "Dicen que por ser ligero": Cannibales, guerriers et prophètes chez les anciens Tupi-Guarani », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. LXXIII, 1987, p. 93-106; Isabelle COMBÈS, « Être ou ne pas être: à propos d'Arawete: *Os deuses canibals* d'Eduardo Viveiros de Castro », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. LXXII, 1986, p. 211-218; Hélène CLASTRES, *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Seuil, 1975.

21. Cité dans Isabelle COMBÈS, « "Dicen que por se ligero » *op. cit.*, p. 97.

corps, par la réduction de la chair sur les os, qui aide à la nouvelle naissance. Le futur des Araweté est donc absolument Autre puisqu'il est sans mémoire de ce qui a été dans la vie sur terre. Il semble que cela ait été vrai également pour les Tupinambas, alors que Léry indiquait que les Tupis cessaient de craindre la mort une fois que la chair du cadavre était totalement purifiée.

Arrêtons-nous au mythe fondateur tupi, au discours prophétique qui permet de comprendre à la fois l'origine du cannibalisme et l'interdit de l'inceste, soit le mythe du Jaguar dévorant la Lune. Les dieux *Maï* des Tupis étaient des jaguars mangeurs de viande crue. Thevet nous dit que la tribu faisait de *Maire* son héros culturel et l'instigateur du cannibalisme. *Maire* était tout à la fois le Jaguar et la Lune et apparaissait ainsi comme étant nettement ambivalent, à savoir à la fois cannibale et cannibalisé. En effet, il provoquait l'éclipse par l'acte cannibale de dévoration, mais également les taches de Lune, lorsque celle-ci réapparaissait (regénérée, devenue Autre), ce qui était la marque de l'inceste. Le sort ambivalent du Jaguar était à l'image de celui du guerrier tupi, qui sacrifiait et mangeait ses victimes, et dont la mort la plus honorable était celle d'être lui-même mangé par l'ennemi. Or, comme on le verra plus loin avec Lévi-Strauss, le thème de l'inceste n'est jamais à chercher très loin lorsqu'il s'agit de la transgression du tabou alimentaire. Trois thèmes se rencontraient donc dans le mythe du Jaguar et de la Lune: le cannibalisme, l'inceste, et le désir d'immortalité, la Lune renaissant de ses cendres. Le rôle des vieilles était, en ce dernier sens, éloquent. Les chroniqueurs ont souvent donné d'elles une image qui correspondait à la sorcière européenne:

> les vieilles femmes (lesquelles, comme j'ay dit, appetent merveilleusement de manger de la chair humaine) estans toutes assemblées [...] exhortans les hommes de faire en sorte qu'elles ayent tousjours de telle viande: et en leschans leurs doigts disent, *Yguatou*, c'est à dire, il est bon[22].

Or, dans le discours prophétique tupi-guarani qui entraîne au cannibalisme, il existait une promesse d'un bain de jouvence, synonyme de l'immortalité. Par l'incorporation d'une âme (les cœurs et les poumons, dont le nom était dérivé de *Ang*, qui signifie « âme », étaient réservés aux femmes), les vieilles stériles étaient symboliquement fécondées et perpétuaient la vie, autre forme

22. Jean de LÉRY, *op. cit.*, p. 363-364.

d'immortalité. Le cannibalisme entre hommes des Tupinambas, comme le cannibalisme divin des Araweté, correspondait donc à un Devenir Autre, qui permettait l'accession à l'allègement nécessaire pour atteindre l'altérité de l'au-delà. En dévorant le beau-frère ennemi, on lui donnait accès à l'autre monde pour qu'il puisse devenir lui-même Autre, transformant ainsi le Soi en Autre. Entre la naissance et la mort, le Tupi vivait dans un entre-deux-mondes, se préparant à être cet Autre sans chair et sans mémoire. Ceci semblait vrai au point que, une fois les coutumes cannibales abandonnées par certains, ils auraient préservé la signification symbolique derrière l'acte cannibale dans des pratiques telles que le Père Pelleprat nous le décrit:

> Seulement est-il vray qu'ils coupent quelque fois une main, ou un pied du corps mort de leur ennemy, qu'ils font rostir à petit feu, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de substance, pour les conserver sans putréfaction, Ce qu'ils font plutot par parade, & pour faire monstre de leur valeur, que par gourmandise, ou par cruauté. Ils produisent ces tristes reliques dans leurs assemblées, & en presentent une petite miete sur la pointe d'un couteau aux plus considerables; dont la plupart refusent de manger[23].

On constate ici la persistance de la croyance, la volonté de vouloir conserver ces miettes d'ossements qui restent les derniers supports vers l'au-delà. Si l'on considère de nouveau le rapprochement entre les thèmes du cannibalisme et de l'inceste, on peut se demander si la nécessité de faire de celui qui sera mangé un beau-frère ne résulte pas du désir de la purifier. L'inceste étant prohibé, il se trouvait ainsi sublimé à travers l'acte cannibale. L'immortalité symbolique (celle de se perpétuer Soi dans Soi) apportée par l'acte sexuel incestueux étiat ainsi transférée dans le rituel cannibale. Le sacrifié trouvait l'allègrement par la purification, sa chair étant retirée de ses os, et pouvait ainsi entreprendre, en tant qu'Autre, son voyage vers la Terre sans Mal. Celui qui consommait incorporait un Autre, transformé en semblable: le captif, au moment d'être tué, rappelle à ceux qui vont le manger qu'il a lui-même mangé les leurs. Ainsi, les mangeurs se consomment eux-mêmes en mangeant le captif beau-

23. PELLEPRAT, *Relation des missions des PP. de la compagnie de Jesus. Dans les Isles, & dans la terre ferme de l'Amerique Meridionale*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1655, p. 59.

frère, perpétuant un cycle sans fin d'endocannibalisme symbolique, afin d'être immortalisé. L'inceste sublimé en cannibalisme permettait ainsi à la fois la pureté et l'immortalité.

II- Le Mauvais Sauvage: rencontre avec un Autre inacceptable

Lorsque les premiers explorateurs découvrirent la réalité anthropophagique de certains peuples du nouveau monde, ils furent donc confrontés à l'image terrifiante du tabou transgressé de façon coutumière. Les cas d'anthropophagie européens n'avaient jamais remis en question l'ordre fondamental de la société et n'avaient pas immunisé les Espagnols contre un tel choc; le tabou y était préservé, et sa transgression, même compréhensible dans certains cas précis, était somme toute extrêmement répréhensible, comme les témoignages qui suivront en attestent. L'univers inconscient européen se trouva donc bouleversé par l'attestation d'une réalité que la conscience se devait d'interpréter. Comment même approcher cet Autre si radicalement différent?

A. Premiers témoignages: l'altérité, prétexte pour anéantir ou soumettre

Les premiers témoignages qui attestèrent de l'existence du fait cannibale le présentèrent comme un acte à la logique purement nutritive, dénué de toute dimension symbolique, ce qui mettait en relief l'horreur de la pratique. Le nouveau monde peuplé de Cannibales devenait un véritable monde renversé, fort peu enviable pour la société chrétienne.

Étrangement, les premiers récits rendant compte de la réalité anthropophagique juxtaposaient cannibalisme et sodomie comme étant partie prenante de la vie des Américains. L'anthropophagie et l'homosexualité étaient placées, par les sources espagnoles, dans le même ordre normatif; les deux qualificatifs « sodomites » et « cannibales » figuraient le plus souvent ensemble dans les premières relations (d'une manière quasi obsessionnelle), dans les jugements d'ordre global portés sur les Indiens[24]. Ces rapprochements illustrent « L'analogie très

24. Françoise MARI, « Les Indiens entre Sodome et les Scythes: un aspect de la perception morale des premiers Européens en Amérique », *Histoire, Économie et Société*, vol. 5, n° 1, 1986, p. 3-4.

profonde que [...] la pensée humaine semble concevoir entre l'acte de copuler et celui de manger, à tel point qu'un très grand nombre de langues les désignent par le même mot[25] »; ainsi, en français, « consommer » se comprend à la fois pour l'acte sexuel lorsqu'il est associé au mariage et pour l'acte de manger. Pour Lévi-Strauss, l'inceste et le cannibalisme sont les deux formes « hyperboliques » de l'union sexuelle et de la consommation alimentaire. Ainsi, la transgression de l'interdit sexuel se punit par la transgression du tabou alimentaire, et ceci est vrai pour plusieurs sociétés primitives[26] comme pour les récits français de vengeance passionnelle. Lévi-Strauss prétend ainsi qu'il est inutile de chercher à comprendre un rapport de priorité entre les interdits alimentaires et sexuels car le lien qui les unit n'est pas causal mais métaphorique: « Rapport sexuel et rapport alimentaire sont immédiatement pensés en similitude[27] ». Pour les Espagnols, le Cannibale mangeait de façon monstrueuse et copulait également de manière monstrueuse, cette dernière monstruosité l'emportant en horreur sur la première. La sodomie, ce *pecado nefando* (« péché abominable »), était par ailleurs présentée comme étant le plus haut degré d'abjection imaginable. La réaction, face à la sodomie, était sans nuance aucune: la seule mention du fait entraînait chez les chroniqueurs la conjuration, et un des châtiments de prédilection consistait à faire dévorer vivants, par leurs chiens, les Indiens trouvés coupables de ce méfait[28]. Peut-être était-ce ainsi parce que la transgression du tabou sexuel paraissait plus envisageable, plus réalisable dans la société européenne même, et donc plus répréhensible.

Plusieurs voyageurs n'ont donc vu dans ces Indiens qu'une figure de bestialité, justification à la réduction à l'esclavage. Presque immédiatement après la découverte des nouvelles terres, deux objectifs s'étaient imposés aux yeux des Espagnols: ceux de la colonisation et de la conversion. Le second justifiait le premier, mais, face au Cannibale, la politique de la soumission l'emporta. Michele da Cuneo, qui participa au second voyage de Colomb, fut le premier, dans une lettre datée d'octobre 1495, à émettre cette idée de la réduction en esclavage des Indiens qui, dans son esprit,

25. Claude LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Presses Pocket, 1990 [1ère éd. 1962, chez Plon], p. 129.
26. *Ibid.*, p. 130.
27. *Ibid.*
28. Françoise MARI, *op. cit.*, p. 5-6 et 8.

s'apparentaient à des bêtes. Il fut un des premiers artisans du concept du Mauvais Sauvage barbare appliqué aux Indiens d'Amérique, et l'un des premiers, sinon le premier, à relier la sodomie au cannibalisme. D'après lui, en effet, ce sont les cannibales qui auraient été les premiers sodomites et qui auraient ensuite transmis ces pratiques à toute la région. Face à la transgression du tabou, la réaction était donc d'abord celle de détruire celui qui transgressait. Ce fut l'image démoniaque du cannibalisme qui frappa les premiers Conquistadores, et elle était le résultat de leur perception erronnée de la signification de la pratique, alors qu'ils croyaient qu'elle résultait d'un goût inhumain des Sauvages pour la chair humaine, sans jamais s'attarder à comprendre la symbolique du rituel anthropophagique. Ce fut cette perception qui amena le désir d'anéantissement de cet Autre inacceptable, qui mettait au jour ce qui était refoulé dans l'inconscient de l'Européen.

B. L'altérité comme prétexte à la conversion: transformer l'Autre en Soi

Au fur et à mesure que les nouveaux témoignages étaient transmis sur le nouveau monde et ses habitants, les faits commencèrent à être mis en perspective quant à la pratique cannibale. Dès le tout début du XVIe siècle, Amerigo Vespucci avait établi que les Cannibales ne mangeaient que leurs ennemis, que ces captifs étaient d'abord mariés avec les filles de la tribu victorieuse pour être mangés ensuite, après un certain temps[29]. Cependant, il ne mettait pas encore de l'avant le principe de vengeance, qui aurait pu présenter la transgression comme, sinon acceptable, du moins compréhensible. Ce ne fut qu'à la fin du premier quart du XVIe siècle que fut véritablement mise de l'avant l'explication symbolique, celle de l'origine mythique de l'engrenage de la vengeance guerrière qui se perpétuait de génération en génération. En 1525 environ, Antonio Pigafetta, dans ses *Navigation et descouvrement de la Indie supérieure*, rapportait le témoignage d'un pilote nommé Jehan Carvagio:

> Ils mangent de la chair de leurs ennemis, non point comme bonne viande, mais à cause d'une coutume qui a l'origine ci-après. Une vieille femme [...] avait un seul fils qui fut tué par

29. *Ibid.*, p. 9

> ses ennemis; quelques jours après, les amis de cette femme capturèrent l'un de ces ennemis [...] et l'apportèrent jusqu'à elle. Incontinent ladite vieille [...] comme une chienne enragée lui courut sus et le mordit à une épaule. Toutefois le captif trouva le moyen de s'enfuir et il raconta comment on avait voulu le manger en montrant la morsure que ladite femme lui avait faite à l'épaule. Après cela, ceux qui étaient pris d'un côté ou de l'autre étaient mangés. De là vint cette coutume en ce lieu de manger les ennemis l'un de l'autre[30].

Cette description de l'anthropophagie comme un rituel de vengeance fut reprise et élaborée, au milieu du XVIe siècle, par Hans Staden, Jean de Léry et André Thevet. Les deux premiers, témoins du rituel, en donnèrent une attestation frappante. Le récit que Hans Staden écrivit connut un succès éditorial immense et sa diffusion, ornée d'une iconographie sensationnelle, contribua probablement à banaliser le fait cannibale[31]. Ajoutons à cela le fait que les guerres de religion allaient faire leurs premières victimes dans un climat d'horreur aussi inconcevable que celui décrit par le chroniqueur captif des Cannibales brésiliens, et il devient compréhensible qu'à partir de la fin du XVIe, et surtout du XVIIe siècle, les missionnaires aient fait de l'anthropophagie — devenue une horreur parmi tant d'autres — un sujet plus marginal dans leurs relations et un objet de réprobation atténuée. Il faut dire que la pratique anthropophage devenait beaucoup plus marginalisée, ceci étant dû à la fois à la présence des interdits formels des Européens sur les territoires qu'ils occupaient et au fait que les Karibs étaient disparus des îles que les missionnaires avaient choisies comme terrain d'évangélisation.

Globalement, le cannibalisme était vu par les missionnaires comme attribuable à l'œuvre du Diable en Amérique. Le scandale cannibale faisait prendre conscience de la nécessité d'une action missionnaire efficace en Amérique. Mais l'argument était mince — très peu de cannibales subsistaient dans les Antilles, qui devenaient une terre de prédilection de la mission française en Amérique du Sud dans les années 1640 — et, en fait, était très peu invoqué dans les récits. Présenté le plus souvent comme un fait marginal, il ne servait, dans la majorité des cas, qu'à appuyer une image négative de la sauvagerie et de la barbarie américaines (« les uns & les autres mangent de la chair ennemie avec un appetit

30. Anttonio PIGAFETTA, dans Jean-Paul DUVIOLS, *op. cit.*, p. 105.
31. Jean-Paul DUVIOLS, *op. cit.*, p. 109.

si brutal, que ma plume n'a point trouvé d'encre assez noire pour le pouvoir exprimer dans les caracteres ordinaires[32] »), par ailleurs étoffée d'autres arguments qui avaient un poids aussi important, ou alors il permettait d'insister sur l'efficacité du travail missionnaire qui avait grandement contribué à enrayer le fléau. Il arrivait parfois que le missionnaire tente de nier le fait cannibale afin de retirer au Sauvage sa connotation foncièrement négative et de le retirer du champ de la barbarie; s'il n'était pas cannibale, il avait toutes les chances de pouvoir s'inscrire dans le registre du Bon Sauvage:

> Les Sauvages de ce pays ne sont pas cruels, non pas mêmes envers leurs plus grands ennemis, qu'ils ne tourmentent pas, & qu'ils ne font point languir comme les Canadois: leur coutume est de les assomer d'un coup de Boutou. Quelques uns ont voulu dire qu'ils les mangeoient, comme font plusieurs autres nations de l'Amerique; mais je n'ay pas remarqué cette pratique en nos Sauvages[33].

En 1614, soit un an après son retour, le père Yves d'Evreux, capucin, écrivit le récit de son séjour de deux ans dans la colonie de l'île de Maranhao, au nord du Brésil. Il adopta la rhétorique de la conversion comme justificatif de la colonisation. Cependant, le capucin avait une véritable aversion pour la manière forte et il croyait nécessaire d'apprivoiser l'Indien, d'agir avec douceur à son égard, car rien ne servait d'utiliser la force avec lui parce qu'il devenait alors irrécupérable pour celui qui cherchait à le convertir. La conversion devait passer par l'apprentissage des mœurs européennes, par la civilisation. Le père d'Evreux percevait les Sauvages comme des êtres naturels avec qui il a sans cesse établi des comparaisons, des analogies, avec les peuples des temps bibliques ou avec les Anciens. Il trouvait une explication à chaque comportement pouvant paraître étrange aux yeux de l'Européen par un retour forcé à l'Antiquité et à une époque ancienne et révolue où les Européens eux-mêmes agissaient en primitifs, l'époque d'avant la civilisation. Les Indiens agissaient dans l'ignorance du péché car ils étaient dans l'ignorance de la Parole de Dieu; la mission du capucin n'était donc pas de les condamner, mais devenait celle de leur apporter le moyen de faire leur salut.

---

32. André CHEVILLARD, *Les desseins de son Éminence de Richelieu pour l'Amérique*, Rennes, Jean Durand, 1659; Basse-Terre, Société d'Histoire de la Guadeloupe, 1972, p. 117.
33. PELLEPRAT, *op. cit.*, p. 59.

Le cannibalisme, selon d'Evreux, ne se pratiquait plus à Maranhao, « sinon rarement[34] », ceci grâce à l'influence des Européens. Une résistance semblait s'opérer cependant chez les Anciens qui avaient pratiqué l'anthropophagie avant l'arrivée des Blancs. Revenant de guerre, les Amérindiens ramenaient toujours des prisonniers qu'ils réduisaient en esclavage, mais ils ne les sacrifiaient plus au cours d'un rituel cannibale comme c'était auparavant le cas. Le Père Yves a raconté une anecdote au cours de laquelle un prisonnier de guerre entrant au village encadré des guerriers vainqueurs voulut s'enfuir:

> Sitôt qu'on l'eut repris et ramené, les vieilles allèrent au-devant, frappant leur bouche de leurs mains et disant: « C'est à nous, baillez-le nous, il faut qu'il soit mangé », et on eut bien de la peine à le sauver malgré les défenses faites de ne plus manger d'esclaves, et si l'on n'eut usé de menaces il eût passé par les mains et le gosier de ces vieilles[35].

Or, les vieilles femmes tenaient justement un rôle déterminé dans l'élaboration du rituel anthropophagique, comme nous l'avons vu. Ces vieilles, dépouillées d'un statut social depuis l'interdiction de l'anthropophagie par les Européens, devaient avoir de la difficulté à assimiler les nouvelles normes imposées par le « civilisateur ».

Pour le père Yves, l'Indien, globalement, savait le Bien, et ce Bien lui était enseigné par la Nature. Les coutumes que le père Yves jugeait perverses, comme le cannibalisme, n'étaient alors attribuables qu'à certains vices, ici la vengeance, et étaient le résultat direct de l'œuvre de Satan dans le nouveau monde, Satan qui se présentait comme le Vrai, alors qu'il n'était en fait qu'artifice. Le Sauvage, privé de l'Écriture, ne savait reconnaître le Vrai du Faux dans la Nature, et ce devait être l'œuvre du missionnaire que de lui exposer la Vérité. L'altérité que représentait le fait cannibale était surtout devenue un argument parmi tant d'autres en faveur de la conversion, de la réduction à Soi d'un Autre encore une fois inacceptable mais non irrémédiablement différent puisqu'il était possible de le civiliser et de le convertir.

---

34. Yves d'EVREUX, *Suite des choses les plus memorables advenues en Maragnan dans les années 1613 et 1614*, sans éd., 1615, publié sous le titre *Voyages au nord du Brésil. Fait en 1613 et 1614*, présentation et notes par Hélène Clastres, Paris, Payot, 1985, p. 65.
35. *Ibid.*, p. 71.

III- Le Bon Cannibale: l'altérité utilisée comme moyen de critiquer l'identité

A. Jean de Léry: le bon Cannibale

Jean de Léry[36] a eu l'occasion de vivre une véritable rencontre avec une « altérité inouïe et fascinante[37] » puisqu'il a vécu quelques mois parmi les Tupinambas du Brésil dont il a décrit la société. En faisant des points de comparaison, le huguenot s'est autorisé à formuler des jugements sur sa propre société, et il est allé jusqu'à se demander ce qu'étaient la civilisation et la barbarie. Léry a posé un regard neuf sur l'Indien, et cette perception nouvelle a essentiellement tenu au fait qu'il a appris à le connaître individuellement, intimement, et qu'il a accepté sa différence, ce qui l'a mené à adopter une attitude de tolérance, de « révérence réciproque[38] ».

De novembre 1557 à janvier 1558, Léry, huguenot expulsé de la colonie, séjourna parmi les anthropophages du Brésil, les Tupinambas, par qui Hans Staden avait auparavant été capturé. Il publia son récit plus de vingt ans après son séjour parmi les Indiens, en 1578, après avoir vécu les horreurs des guerres de religion, à un moment où, pour le parti huguenot, la question coloniale passait de la simple considération théorique à l'urgence pratique du refuge en terre lointaine. La *leyenda negra* orchestrée

36. Léry avait accepté de rejoindre, en 1556, la petite mission envoyée dans la toute nouvelle colonie française implantée au Brésil par Nicolas Villegagnon, ancien condisciple de Calvin, sous le patronnage de l'Amiral de Coligny. Or, une crise éclata très tôt dans la jeune colonie autour du problème de la transsubstantiation, et le chef de la colonie, nouvellement reconverti au catholicisme, expulsa les protestants. Le débat portait sur l'anthropophagie symbolique que comportait le rituel de la messe, ceci sur fond d'anthropophagie réelle des peuplades voisines de l'établissement colonial. La présence réelle du Christ dans l'Eucharistie était contestée, le doute étant ainsi jeté sur le dogme fondamental du catholicisme; ce faisant, on forçait la réflexion sur la portée sacrificielle de cette religion. Frank LESTRINGANT, « Tristes tropistes: du Brésil à la France, une controverse à l'aube des guerres de religion », *Revue de l'histoire des religions*, vol. CCII, n° 3, 1985, p. 267-268.
37. Frank LESTRINGANT, introduction à Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Paris, Max Chaleil, 1992, « Classiques du protestantisme », p. 10.
38. Expression empruntée à Janet Whatley, signifiant plus ou moins « respect mutuel ». Janet WHATLEY, « Une révérence réciproque: Huguenot Writings on the New World », *University of Toronto Quarterly*, vol. 57, n° 2, 1987-1988, p. 270.

par la propagande protestante résultait d'abord du sentiment de l'existence d'une fraternité de malheur qui réunissait l'Indien incompris et persécuté par l'Espagnol et le huguenot également persécuté par le catholique intransigeant[39].

Léry a rendu possible une « révérence réciproque » en observant, écoutant et conversant avec le Tupi. Son affection pour la communauté ne dépendait pas de sa capacité à laisser sa marque puisque Léry n'était là que pour vivre un temps indéterminé, ceci sans la contrainte du devoir de convertir. Le nouveau monde déconcertant et, de ce fait, insécurisant, était devenu familier et rassurant grâce au contact quotidien avec le Cannibale, alors que Léry décrivait, dans son récit, la série de reconnaissances faites à l'égard de cet Autre. Cette nécessité de l'expérience personnelle a investi le sujet Léry d'un rôle fondamental; l'Autre n'a filtré que par le Moi. Sa perception de l'altérité s'opérait à l'intérieur d'un système où la réalité familière fonctionnait comme un point de référence, de comparaison[40]. La reconnaissance de l'Autre, fondée sur l'observation, lui permettait de faire des parallèles avec sa propre culture, et il s'érigeait souvent en moralisateur pour dénoncer d'un côté ou de l'autre. Commençant par un réquisitoire contre la barbarie des mœurs sauvages qu'il découvrait et décrivait, il faisait ensuite subitement changer de camp la barbarie pour la faire devenir une marque désolante des mœurs civilisées[41]. Décrivant le principe moteur du cannibalisme comme étant la vengeance perpétuelle, devançant la critique ou l'horreur du lecteur européen, il l'ébranlait au moyen d'une comparaison en sa défaveur:

> leurs haines [celles des Cannibales] sont tellement invétérées qu'ils demeurent perpétuellement irréconciliables. Sur quoi on peut dire que Machiavel et ses disciples (desquels la France à son grand malheur est maintenant remplie) sont vrais imitateurs des cruauté barbaresques, car [...] ne montrent-ils pas bien que leurs coeurs sont plus félons et malins que ceux des tigres mêmes[42]?

39. Frank LESTRINGANT, *Le sauvage et le huguenot*, Paris, Aux Amateurs de Livres, p. 8-15, *passim*.
40. Michel JEANNERET, « Léry et Thevet, comment parler d'un monde nouveau? », *Mélanges à la mémoire de Franco Simone*, tome 4, Tradition et orginalité dans la création littéraire, Genève, Slatkine, 1983, p. 235-236.
41. Charly CLERC, « Le voyage de Léry et la découverte du "bon sauvage" », *Revue de l'Institut de sociologie*, vol. VII, n° 2, 1927, p. 321.
42. Jean de LÉRY, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, *op. cit.*, p. 135.

En ce qui a trait à l'acte cannibale lui-même, la critique fut encore plus sévère. Ainsi, il décrivit tout d'abord la pratique de l'anthropophagie comme profondément choquante, y allant de force détails morbides (« prenant ce pauvre corps, le fendront et mettront si soudainement en pièces qu'il n'y a boucher en ce pays ici qui puisse plus tôt démembrer un mouton[43] ») et d'une mise en scène théâtrale (« après que cette femme aura fait ses tels regrets et jeté quelques feintes larmes sur son mari mort, si elle peut, ce sera la première qui en mangera[44] »). Cet excès avait probablement pour but d'ébranler, voire de choquer le lecteur pour pouvoir mieux ensuite le fustiger en lui faisant voir qu'il avait lui-même un comportement plus choquant encore:

> touchant la cruauté des sauvages envers leurs ennemis [...] j'en ay dit [...] assez pour faire avoir horreur, et dresser à chacun les cheveux en la teste. Neantmoins [...] je diray en premier lieu sur ceste matiere, que si on considere à bon escient ce que font nos gros usuriers (succçans le sang et la moëlle, et par consequent mangeans tous en vie, tant de vesves, orphelins et autres pauvres personnes auxquels il vaudroit mieux couper la gorge tout d'un coup, que de les faire languir) qu'on dira qu'ils sont encore plus cruels que les sauvages dont je parle[45].

Léry, qui avait vu les atrocités commises pendant les guerres de religion avant d'écrire son récit, attestait du fait que les Français « sont loins en la vérité de l'humanité de ces gens-là; lesquels néanmoins nous appelons Barbares[46] ». Pire encore était l'anthropophagie pratiquée par les catholiques lors du sacrement de l'Eucharistie. D'autant plus grave qu'elle correspondait à une autophagie symbolique puisque le Christ, dont on ingérait le corps, s'était fait Fils de l'Homme et était ainsi un semblable. Mais le moment où le monde civilisé de Léry s'est vraiment écroulé est advenu pendant le siège de Sancerre, auquel il avait participé: une femme avait mangé son propre enfant par nécessité alimentaire[47]:

43. *Ibid.*, p. 145.
44. *Ibid.*
45. Jean de LÉRY, *Histoire d'un voyage faict en la terre de Brésil, op. cit.*, p. 375
46. *Ibid.*
47. Jean de LÉRY, *Histoire mémorable du siège de Sancerre (1573)*, publié par Géralde Nakam, *Au lendemain de la Saint-Barthélémy. Histoire mémorable du Siège de Sancerre (1573) de Jean de Léry*, Paris, Anthropos, p. 100.

> Car combien que j'ai demeuré dix mois entre les Sauvages Amériquains en la terre du Brésil, leur ayant veu souvent manger de la chair humaine [...] si n'en ay-je jamais eu telle terreur que j'eus frayeur de voir ce piteux spectacle[48].

Si, à la rigueur, l'anthropophagie rituelle pouvait se comprendre, l'autophagie, même symbolique, était irrémédiablement inacceptable. Léry préférait les Cannibales du nouveau monde aux mauvais chrétiens de l'ancien. Il semble par ailleurs possible de faire une distinction entre le barbare tel qu'il était perçu avant et après les guerres de religion. Alors qu'elle se définissait comme pensée de l'*altérité* avant 1560, la barbarie pouvait se comprendre comme figure de l'*identité* après les guerres de religion, ceci, le plus souvent, au regard de la notion de Chrétienté et des vertus qui y étaient rattachées[49]. Le monde renversé devenait celui de la civilisation plutôt que le monde sauvage: le barbare n'était plus l'Autre mais bien Soi, le mauvais chrétien, ce qui a fait dire à Léry que:

> parquoy qu'on n'abhorre plus autant desormais la cruauté des sauvages Anthropophages, c'est à dire, mangeurs d'hommes: car puisqu'il y en a de tels, voire d'autant plus detestables et pires au milieu de nous [les civilisés], [...] il ne faut pas aller si loin qu'en leur pays, ny qu'en Amerique pour voir choses si monstrueuses et prodigieuses[50].

48. *Ibid.*
49. Inès BRULARD, *op. cit.*, p. 91-92.
50. Jean de LÉRY, *Histoire d'un voyage faict en la terre de Brésil, op. cit.*, p. 374.

B. Michel de Montaigne: le Cannibale, homme idéal

La cristallisation littéraire du thème du cannibale brésilien se fit surtout autour de l'essai de Montaigne *Des Cannibales*[51]. En raison de son caractère littéraire, ce texte a fortement contribué à transformer ce thème en mythe et à lui donner une valeur positive, même si ce n'était somme toute que sur un registre métaphorique et dans un esprit dérisoire et anti-européen. Montaigne, influencé par les récits des voyageurs, dont celui de Léry, est resté une voix isolée, à contre-courant des jugements de ses contemporains. Si nous replaçons le texte dans le contexte des *Essais*, qui forment un ensemble réalisant un autoportrait de l'auteur, la mort apparaît comme le leitmotiv de l'œuvre. Pour Montaigne, être philosophe, c'était savoir bien mourir. Or, Montaigne nous a représenté, dans *Des Cannibales*, un mourir exemplaire, alors que celui qui allait être dévoré restait vaillant devant la mort, philosophe même, l'acceptant comme une fin inéluctable. Toute l'apologie du Cannibale que Montaigne établit tint en fait à la neutralisation symbolique du cannibalisme. Le nom choisi pour titrer l'essai le classait d'emblée (Hartog nous dit que nommer l'Autre, c'est le classer[52]) dans le champ sémantique et imaginaire de la barbarie; il ne devrait pas être question ici de Bon Sauvage, mais bien de Mauvais Sauvage. Or, c'est tout le contraire: l'essai milite justement contre ce classement. Montaigne a ironiquement démontré que la nomination conventionnelle classait l'Autre là d'où le nom le chassait; le cannibalisme correspondait en fait à la culture et la sagesse, et non à la barbarie.

---

51. Tout ce chapitre est inspiré des lectures suivantes: Norris Brock JOHNSON, « Cannibals and Culture: the Anthropology of Michel de Montaigne », *Dialectical Anthropology*, vol. 18, n° 1, 1993, p. 153-169; Jack I. ABECASSIS, « "Des Cannibales" et la logique de la représentation de l'altérité chez Montaigne », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, nos 29-32, 7e série, 1992-93, p. 195-207; Zhang LONGXI, « The Cannibales, the Ancients, and Cultural Critique: Reading Montaigne in Postmodern Perspective », *Human Studies*, vol. 16, 1993, p. 51-68; Tzvetan TODOROV, « L'Être et l'Autre: Montaigne », *Yale French Studies*, n° 64, 1983, p. 113-144.; Ian WINTER, « C'est bien le bout, non pourtant le but de la vie: la question de la mort dans "Des Cannibales" et dans "De la Phisionomie" », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, nos 29-32, 1992-93, p. 133-135; Marc FUMAROLI, « Les Anciens du Nouveau Monde », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, nos 29-32, 7e série, 1992-93, p. 21-26.; Carlo GINZBURG, « Montaigne, Cannibals and Grottoes », *History and Anthropology*, vol. 6, nos 2-3, p. 125-126.
52. François HARTOG, p. 256.

Afin de quitter ce terrain de la condamnation catégorique de la transgression du tabou, Montaigne, devait démontrer que, pour interpréter correctement la mise à mort cannibale, un nouveau code devait permettre d'en déchiffrer les signes autrement. Pour cela, il présenta le cannibalisme comme un pacte purement symbolique entre le vainqueur et le vaincu, entre le mangeur et le mangé. Le cannibalisme n'appartenait plus au réel et était transféré au symbolique, et Montaigne s'attachait à faire une représentation du caractère purement éthique de l'anthropophagie brésilienne. Comme les philosophes, les Cannibales ne désiraient que la vertu, qui devenait l'unique fondement de la pratique de la guerre et de l'anthropophagie. La façon d'agir des Cannibales n'était nullement contingente, elle était strictement nécessaire, strictement déterminée par leurs valeurs éthiques. Le Cannibale, cet Autre radical, était plus stoïque devant la mort que n'importe quel philosophe; son mourir en devenait exemplaire.

En fait, on comprend qu'il n'y avait plus ici d'altérité. Les Cannibales, devenus les semblables des philosophes de l'Antiquité qui eux aussi, dans l'imaginaire de Montaigne, faisaient partie d'une culture dans laquelle bien mourir était un des buts suprêmes de la philosophie, correspondaient, pour Montaigne, à un caractère éthique idéal. Ce dernier empruntait à Plutarque un procédé rhétorique qui était celui de rendre familier ce qui était insolite, et de rendre insolite ce qui était familier. Le cannibalisme étant au Sauvage brésilien ce que le mourir exemplaire était au philosophe grec, ceci impliquait, dans l'esprit de Montaigne, une identité automatique entre le Cannibale et le Philosophe idéal, c'est-à-dire que le Cannibale était un Philosophe. L'analogie, qui, comme le prétend Hartog, est un « opérateur de traduction [qui] filtre l'autre au même[53] », escamotait l'Autre en l'utilisant comme prétexte à une démonstration philosophique. Pour Montaigne comme pour Léry, l'homme était partout le même et toujours fondamentalement pareil; il s'agissait simplement de le traduire correctement d'un code à l'autre afin de trouver ce qui annihilait la différence de l'Autre.

Mais c'est en fait à la *raison* que Montaigne avait recours, ultimement, dans sa démonstration: « Nous les pouvons donq bien appeller barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de

53. *Ibid.*, p. 242.

barbarie[54] ». Pour traduire l'Autre, l'auteur devait utiliser un langage accessible à l'entendement du lecteur; cela ne pouvait se faire qu'en ramenant cet Autre au Même, en le mettant sur un même pied, par une analyse basée sur une *ratio* (« raison ») universelle, applicable à toute l'humanité. Alors, seul le recours à la coutume, principe ethnocentrique, permettait de distinguer le Même du Même et d'établir une hiérarchie entre les deux (barbares sont les deux formes d'humanité, mais plus barbare est la civilisée), ce qui impliquait un recours automatique à des règles de jugements préétablies.

Conclusion

> [...] quand ils nous présentaient de cette chair humaine de leurs prisonniers pour manger, si nous faisions refus (comme moi et beaucoup d'autres des nôtres, ne nous étant point, Dieu merci, oubliés jusque-là, avons toujours fait), il leur semblait par cela que nous ne leur fussions pas assez loyaux[55].

L'habitant du nouveau monde ayant été reconnu comme un Adamite[56], il était possible pour l'Européen de l'admettre comme un égal parce que reconnu comme un semblable. Le Cannibale était cependant un être fondamentalement différent par sa coutume, et cette différence a immédiatement été traduite en termes d'infériorité ou de supériorité par ceux qui la découvrirent. Comment expliquer que l'Autre puisse être à la fois de même nature que Soi et réellement autre que Soi?

Pour les uns, cet Autre ne pouvait être qu'un état imparfait de Soi, ce qui justifiait l'intolérance à son égard. Les *Conquistadores*, devant une altérité incomprise et qui semblait insupportable, eurent d'abord le réflexe de la détruire, et ne trouvèrent rien de mieux pour ce faire que d'anéantir le Cannibale. Les missionnaires, qui étaient portés par l'idéal de rassembler dans le giron de Dieu tous les peuples de la terre, pensèrent réduire au Même l'Autre radical par la conversion; or, pour plusieurs ordres

54. MONTAIGNE, « Des Cannibales », *Essais*, éd. Pierre Villey, Paris, P.U.F., 1965, Livre I, chap. 31, p. 205.
55. Jean de LÉRY, *Histoire d'un voyage faict en la terre de Brésil*, *op. cit.*, p. 366.
56. Un descendant d'Adam, participant du schéma biblique de l'humanité, donc une créature humaine ayant une âme (pouvant ainsi être convertie) et une intelligence permettant la construction d'outils.

missionnaires, cette conversion passait obligatoirement par la civilisation, seule garante de la réussite de l'action évangélique. La méthode était plus douce, mais elle menait ultimement à l'anéantissement de la culture de l'Autre. Dans les deux cas, on assista à une projection des valeurs propres aux Européens sur les indigènes américains. Le cannibalisme représentait un pan angoissant de l'imaginaire refoulé; brusquement surgi en tant que réalité, il ne pouvait se tolérer et devait être immédiatement relégué, par sa destruction, à sa juste place au sein de l'inconscient.

Une fois le premier choc de la découverte de l'anthropophagie réelle passé, l'Autre fut cependant appréhendé par certains comme meilleur que Soi, donc comme un prétexte à critiquer la société dont ils étaient le produit. L'essence du rituel des anthropophages reconstituée, la pratique de l'Autre devenait explicable; elle était excusable et acceptable du fait qu'elle était comparable: elle répondait à une symbolique qui correspondait à un code de l'honneur somme toute semblable à celui que l'on retrouvait dans certains récits européens où la transgression du tabou était effective. Mais l'Autre y trouva-t-il son compte pour autant?

En présentant les Cannibales comme supérieurs, Montaigne niait leur réalité pour les enfermer dans un mythe qui aurait de plus en plus de succès par la suite, celui du Bon Sauvage rousseauien. L'Autre n'était ainsi jamais appréhendé, connu ou compris, mais bien utilisé aux fins d'une démonstration. Léry et Montaigne ont tous deux tenté de définir la barbarie. Mais ils ne s'inscrivaient pas, en ce qui a trait au point précis du cannibalisme, dans le champ du relativisme culturel (à savoir que toutes les cultures se valent et s'égalent, qu'il n'y a pas de critères absolus pour les juger, toute différence s'inscrivant dans des champs d'expressions et d'expériences culturelles différentes n'impliquant pas de notion de supériorité ou d'infériorité). En utilisant des analogies culturelles, les deux auteurs tendaient à amoindrir la distance entre, chez Montaigne, la pratique cannibale et l'idéal philosophique ancien et, chez Léry, l'anthropophagie rituelle et l'eucharistie. Ce faisant, ils ramenaient l'Autre à Soi, ne jugeant la pratique cannibale de manière positive qu'une fois qu'elle était reconnue comme pouvant se comparer, et donc s'inscrire dans un champ coutumier familier. L'Autre cannibale n'était dès lors jamais vraiment reconnu pour ce qu'il était, servant plutôt de support à une démonstration, et la condition première au relativisme, celle de reconnaître l'Autre tel qu'il est pour lui-même,

n'était donc pas remplie. En fait, l'altérité radicale du Cannibale constituait une figure au sujet de laquelle le relativisme culturel n'était guère possible.

Jusqu'où pouvait-on admettre l'apprentissage et la pratique de la différence? Léry, qui avait stigmatisé l'horreur du cannibalisme brésilien pour la confronter à la barbarie européenne, trouvait tout de même inacceptable que certains truchements normands puissent s'être intégrés à la société américaine au point de participer au rituel anthropophage. Cette ingestion de l'Autre condamnait à mort celui qui en était l'objet et qui par là « oubliait » sa propre culture, sa propre identité. Léry, qui a été, par excellence, l'homme du contact, s'est engagé dans un processus identitaire remarquable, mais jamais au point de s'identifier complètement à la culture tupi. L'incorporation étant fondatrice de l'identité collective et, par ce fait, de l'altérité, la consommation de chair humaine représentait un pas ultime à franchir dans le processus d'identification à l'autre, pas que Léry ne franchit jamais. Acte social par excellence, le repas pris en commun qui permet de sceller l'unité d'un groupe[57] ne pouvait être entièrement consommé par les Européens, d'aussi bonne volonté qu'ils aient pu être, avec les Cannibales. Il pouvait être facile, pour un Montaigne, de philosopher sur la mort exemplaire des Cannibales, de neutraliser l'horreur que pouvait représenter la pratique cannibale en lui fournissant son alibi symbolique, mais lui ne s'était jamais fait proposer un bras humain boucané pour repas! La seule issue était de rester Soi tout en étant Autre, ce qui n'a jamais pu se faire face au Cannibale, le métissage semblant impossible devant une altérité aussi radicale.

57. Claude FISCHLER, « Alimentation, cuisine et identité: l'identification des aliments et l'identité du mangeur », dans Pierre CENTLIVRES et Jean-Louis CHRISTINAT (dir.), *Identité alimentaire et altérité culturelle: actes du colloque de Neuchatel, novembre 1984*, Neuchâtel, Université de Neuchatel, 1985, p. 177-178.