Eduardo Viveiros de CASTRO, *L'inconstance de l'âme sauvage. Catholiques et cannibales dans le Brésil du XVI^e siècle*

Préface de Daniel Barbu et Philippe Borgeaud, traduit du portugais (Brésil) par Aurore Becquelin et Véronique Boyer, Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire des religions », 2020, 176 p.

Carlos Zéron

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/57322>
DOI : 10.4000/assr.57322
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2020
Pagination : 164-166
ISBN : 978-2-7132-2826-1
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Carlos Zéron, « Eduardo Viveiros de CASTRO, *L'inconstance de l'âme sauvage. Catholiques et cannibales dans le Brésil du XVI^e siècle* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 192 | octobre-décembre 2020, mis en ligne le 31 décembre 2020, consulté le 22 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/57322> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.57322>

Ce document a été généré automatiquement le 22 janvier 2021.

© Archives de sciences sociales des religions

Eduardo Viveiros de CASTRO, *L'inconstance de l'âme sauvage.* *Catholiques et cannibales dans le Brésil* *du XVI^e siècle*

Préface de Daniel Barbu et Philippe Borgeaud, traduit du portugais (Brésil) par Aurore Becquelin et Véronique Boyer, Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire des religions », 2020, 176 p.

Carlos Zéron

RÉFÉRENCE

Eduardo Viveiros de CASTRO, *L'inconstance de l'âme sauvage. Catholiques et cannibales dans le Brésil du XVI^e siècle*, préface de Daniel Barbu et Philippe Borgeaud, traduit du portugais (Brésil) par Aurore Becquelin et Véronique Boyer, Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire des religions », 2020, 176 p.

- ¹ *L'inconstance de l'âme sauvage*, de l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro, connaît sa deuxième édition en français. L'essai a d'abord été publié dans un ouvrage collectif en 1993, juste après l'édition brésilienne parue dans la *Revista de Antropologia* en décembre 1992. Il s'agit d'un article encore très lu au Brésil (quelque 1 600 téléchargements dans les douze derniers mois) et réédité dans un recueil d'articles de Castro paru, lui, en 2002, puis en 2017 chez un autre éditeur. Toutes ces versions, avec quelques modifications de l'une à l'autre, reprennent « plusieurs arguments » de la thèse de doctorat de Castro, publiée en 1986, et d'un article publié en 1985 avec Manuela Carneiro da Cunha dans le *Journal de la Société des Américanistes*.
- ² Son objet, ici, concerne une enquête sur « ce que les jésuites, avec d'autres observateurs, appelaient l'inconstance des Tupinamba » (p. 37). En fait, c'est à partir de quelques intuitions qu'il a eues pendant ses recherches sur leurs descendants lointains,

les Araweté, dans les années 1980, que l'auteur revient sur les travaux de Florestan Fernandes sur les Tupinambá, l'un comme l'autre fondant leurs propres enquêtes sur les écrits des missionnaires et des chroniqueurs des XVI^e et XVII^e siècles. Castro se demande, pendant et après son doctorat, si le cannibalisme, plutôt qu'un processus destiné à se mettre à la place d'autrui (c'est sa première formulation du perspectivisme), ne découle pas, surtout, de la conception indigène selon laquelle le monde est habité par d'autres sujets, au-delà des êtres humains. Car, dans leurs mythes, les animaux étaient des êtres humains. L'enquête sur le cannibalisme lui ouvre ainsi la voie pour une tentative d'inscription du structuralisme dans une pensée de l'avenir.

- 3 Son hypothèse revient pourtant au passé, dans la mesure où l'anthropologue y trouve « une ouverture à l'autre » caractéristique de la pensée amérindienne (Lévi-Strauss, 1991, cité p. 16), et « particulièrement intense dans le cas tupinamba » (p. 44-45). Et cette « ouverture à l'autre » met en question les concepts de « culture » et « d'acculturation », qui dérivent à leur tour des paradigmes européens de croyance et de conversion (p. 40). Il renvoie alors à James Clifford, qui s'interrogeait également sur les groupes pour qui « l'échange plus que l'identité est la valeur fondamentale à défendre », bousculant ainsi la dichotomie « absorption par l'autre » vs « résistance à l'autre », tout comme la notion d'identité comme « frontière à maintenir ». Il en conclut que, « pour des sociétés dont le fondement est la relation à l'autre et non la coïncidence à soi, où la relation prime [sur] la substance, peut-être rien de tout cela [c'est-à-dire, la mémoire et la tradition identitaires] ne fait-il sens » (p.45-46).
- 4 Mais les travaux historiques et ethnologiques réalisés sur les Tupinambá des XVI^e-XVII^e siècles ne confirment pas sa thèse. Ce n'est que chez Hélène Clastres – envers laquelle il peut être très critique par ailleurs – qu'il trouve du grain à moudre : « La religion tupi-guarani, comme l'a montré Hélène Clastres, se fondait sur l'idée que la séparation de l'humain et du divin n'était pas une barrière ontologique infinie, mais quelque chose que l'on devait surmonter : les hommes et les dieux étaient consubstantiels et commensurables ; l'humanité était une condition, non une nature » (p. 61). Cela impliquait que les Tupi « étaient attirés par les Européens dans leur pleine altérité, qui leur apparut comme une possibilité d'autotransfiguration » (p. 62). « Affinité, donc, et non point identité, telle était la valeur fondamentale recherchée » (p. 62), conclut l'auteur.
- 5 Cette opposition ainsi établie, Castro revient sur les textes des missionnaires et des chroniqueurs de l'époque moderne. Selon ces derniers, l'inconstance des Indiens serait la conséquence de l'absence de croyances, de dogmes et, plus fondamentalement, d'obéissance. « Ainsi donc, les sauvages ne croient en rien parce qu'ils n'adorent rien ; et ils n'adorent rien parce qu'ils n'ont point de roi. L'absence d'un pouvoir centralisé ne rendait pas seulement plus difficile la conversion d'un point de vue logistique (ne pouvant s'appuyer sur les *cujus regio, eius religio*, les missionnaires travaillaient au coup par coup) ; elle la rendait difficile aussi conceptuellement » (p. 79-80). En effet, la topique la plus utilisée pour décrire les Indiens des terres basses veut que ce soient des gens « sans foi, ni loi, ni roi ». Mais ceci fait ressortir surtout les conceptions théologico-politiques des dits missionnaires et chroniqueurs... Comment y vérifier l'hypothèse de l'« ouverture à l'autre » ? Comment sauver le perspectivisme à partir de sources aussi autocentrées ?
- 6 À ce moment, pour éviter peut-être le risque d'hypostase, l'auteur reprend et développe la thèse, construite d'abord avec Cunha, sur la relation entre guerre et

religion (p. 109-110), la confrontant avec la thèse de Fernandes, qu'il accuse, lui, d'hypostasier (p. 116-118). Contre ce dernier, il formule la critique suivante, tout en avançant sa propre interprétation : « Contrairement à ce qu'a proposé Florestan Fernandes ([1952], 1970), la vengeance guerrière n'était pas un *instrumentum religionis* qui restaurait l'intégrité du corps social menacé par la mort d'un de ses membres et permettait à la société de coïncider à nouveau avec elle-même en la reliant aux ancêtres à travers une victime sacrificielle ; le cannibalisme n'était pas non plus une "récupération de la substance" des membres morts par l'intermédiaire du corps dévoré de l'ennemi. Il ne s'agissait pas de venger *parce que* les personnes meurent et doivent être sauvées du flux destructeur du devenir ; il s'agissait de mourir (de préférence par des mains ennemies) pour qu'il puisse y avoir vengeance et donc *futur*. Les morts du groupe étaient le lien avec les ennemis et non le contraire : la vengeance n'était pas un retour vers le passé mais une impulsion vers l'avant ; la mémoire des morts passées, les siennes et celle des autres, servait à la production du devenir » (p. 116, les italiques sont de l'auteur ; voir aussi p. 118). Bref, pour ce dernier, par l'intermédiaire de la guerre de vengeance, le passé était vengé, mais en vue de l'avenir (Castro, 1986, p. 88 et 654-659).

- 7 Toutefois, Fernandes ne conçoit pas la vengeance des Tupinambá comme tournée vers le passé, mais dans un temps circulaire, lequel implique également le futur. Selon lui, « un sacrifice humain entraînait un autre » et « constituait, du point de vue des relations avec les entités surnaturelles, une sorte de chaîne fermée, mise en mouvement continu, par le massacre de victimes successives aux mêmes *esprits*. [...] Les relations sacrificielles étaient, par leur nature, des relations circulaires : à l'origine d'un sacrifice humain se trouvait donc un sacrifice antérieur, opéré au sein du groupe lui-même » (Fernandes, 1952, p. 307 et 319-320). « Le groupe se défend en protégeant son avenir. Mais, en même temps, la vengeance présuppose une expiation pour ce qui a été fait : elle punit le transgresseur pour "l'outrage fait à la morale" et à l'intangibilité du *Nous collectif* » (*ibid.*, p. 345).
- 8 Castro semble vouloir emprisonner le sacrifice rituel, tel qu'il est analysé par Fernandes, dans le passé parce que ce dernier conclut, avec Lucien Lévy-Bruhl, sur la thèse de la restauration du « nous collectif ». C'est cela qui contredit sa propre thèse de l'« ouverture à l'autre ».
- 9 Depuis lors, les interprétations de Fernandes sur la fonction sociale de la guerre et du rituel anthropophage qui renvoient à l'idée de « préservation de l'unité du groupe » ont été revues et fortement critiquées. On peut alors se demander comment les deux anthropologues lisent les documents historiques. Comment font-ils la critique des sources historiques ? Comment, à partir des mêmes sources, l'un y identifie-t-il du fonctionnalisme restaurateur, tandis que l'autre y voit du perspectivisme ? Comment travaillent-ils avec les difficultés inhérentes à la projection dans le passé de catégories et de concepts anthropologiques actuels ?
- 10 Fernandes le montre en détail dans un long article intitulé « Un bilan critique de la contribution ethnographique des chroniqueurs » (1958). Castro en donne plusieurs pistes, outre l'essai que nous considérons ici, dans le recueil republié en 2002. Dans l'interview qui clôt le volume, on lui demande « comment l'anthropologie peut-elle échapper à l'objectivisme hégémonique dans la pensée occidentale, cette pensée domestiquée ». Castro cite Emmanuel Kant pour rappeler qu'il est impossible de séparer complètement la connaissance d'un objet quelconque de la subjectivité de celui qui connaît. L'affirmation vise à rapprocher son perspectivisme de la pensée des

chamans, pour qui, dit-il, « bien connaître quelque chose implique d'être capable d'attribuer un maximum d'intentionnalité à ce qu'on est en train de connaître » (p. 487). Si Castro n'est certes pas un chaman, sa démarche ressemble à ce que Kant énonce comme la « faculté supérieure de connaissance » – une synthèse *a priori* qui n'est pas régie par les objets mais leur donnerait une loi. Car, en dépit de sa polémique avec Fernandes sur le passé et le futur, son essai concerne surtout le présent ; plus exactement, le présent qui se déroule entre 1985-1986 et 1992-1993 (dates des différentes versions publiées de l'argument central de son essai) et plus précisément encore dans le contexte de l'Assemblée nationale constituante de 1987-1988 – pendant laquelle l'action protagoniste des Indiens a permis que soient insérés deux importants articles leur garantissant des droits fondamentaux à la terre, à la reconnaissance de leur organisation sociale propre et de leurs traditions, ainsi que des droits politiques qui leur permettent, enfin, de s'émanciper de la tutelle de l'État brésilien, instaurée dès la colonisation portugaise. C'est dans ce contexte que l'auteur écrit son essai, et c'est en reprenant tous ces aspects, alors en jeu, qu'il le justifie : « Tout d'abord, l'“inconstance” sauvage est un thème qui côtoie encore, sous de multiples formes, le discours et la pratique “indigénistes” de l'État brésilien. Ensuite, et c'est sans doute plus important, elle correspond à ce sentiment qu'on ressent à vivre dans bien des sociétés amérindiennes, à savoir ce quelque chose d'indéfinissable qui donne une tonalité psychologique distinctive, tant à la relation des Indiens au programme idéologique occidental qu'au rapport réflexif de ces sociétés à elles-mêmes, à leurs propres et authentiques institutions et idées [...]. Enfin et surtout, elle lance un défi aux conceptions courantes de la “culture” et aux thèmes connexes d'acculturation, de changement culturel, etc., qui dépendent étroitement d'un paradigme dérivé des notions européennes de croyance et de conversion » (p. 39-40).

- 11 Mais republier cet essai en 2020 acquiert peut-être un autre sens. Car les indigènes sont, aujourd'hui, violemment harcelés et opprimés par l'activité prédatrice des orpailleurs et des entreprises de bois et d'élevage, nationales et étrangères, sous couvert de l'État brésilien, en même temps qu'ils sont victimes de la pandémie du covid-19. Tout se passe comme si l'on revenait à l'époque coloniale, de laquelle le Brésil n'est en fait jamais vraiment sorti. Du coup, les projets théologico-politiques contenus dans les lettres des missionnaires citées par Castro, ainsi que les intérêts financiers et commerciaux dont les chroniqueurs pouvaient être les porte-voix, acquièrent une actualité pour le moins dérangement et qui enferme à nouveau le passé et le futur des indigènes.
- 12 Dans la préface de Daniel Barbu et Philippe Borgeaud, il est dit que les Tupinamba « ont sans doute perdu la guerre » face aux Européens, mais que Castro « nous montre en quoi, dans la défaite même, ils ont triomphé » (p. 24). En ce sens, une postface de l'auteur aurait pu s'imposer, pour resituer son essai et ses prémisses, et les mettre à jour.