



Léry et la pensée mythique : une difficile rencontre de l'Autre dans l''Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil" (1578)

Mathilde Mougin

► To cite this version:

Mathilde Mougin. Léry et la pensée mythique : une difficile rencontre de l'Autre dans l''Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil" (1578). Le Verger, 2022, Bouquet XXV. hal-04011976

HAL Id: hal-04011976

<https://hal.science/hal-04011976>

Submitted on 3 Mar 2023

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

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

Copyright



LÉRY ET LA PENSÉE MYTHIQUE : UNE DIFFICILE RENCONTRE DE L'AUTRE DANS L'HISTOIRE D'UN VOYAGE FAICT EN LA TERRE DU BRESIL (1578)

Mathilde MOUGIN (Aix Marseille Université, CIELAM, TELEMMe,
Aix-en-Provence)

Avec Thevet, Léry est une des principales sources d'information françaises sur l'Amérique au XVI^e siècle, à une époque où la production viatique du « par-delà » est largement dominée par les Espagnols et les Portugais, ces derniers jouissant alors du quasi-monopole de la *terra incognita*, consacré par le traité de Tordesillas en 1494. Le cordonnier protestant entend même faire mieux que son prédécesseur, en corrigeant les « erreurs » et en mettant en lumière les « impostures¹ » de ce dernier. Son œuvre, polémique, affiche alors une ambition scientifique en construisant un savoir varié sur le Nouveau Monde, en s'inscrivant tour à tour dans le domaine de la topographie et de la chorographie² – en décrivant par exemple la baie de Guanabara au chapitre VII – du naturalisme, étudiant les espèces exotiques de la faune et la flore américaines, ou encore de l'ethnographie et de l'anthropologie – disciplines non encore constituées, mais auxquelles l'auteur s'assimile par sa démarche – en décrivant scrupuleusement le corps et la mise des Amérindiens, ainsi que leurs us et coutumes. Toutefois, cette ambition scientifique cohabite dans l'œuvre avec la perpétuation de certains préjugés et croyances, conformément à un état de l'épistémè qui considère comme des connaissances ce que la science ultérieure a identifié comme erreurs. Ainsi, des monstres fabuleux peuplent la *Cosmographie universelle* de Sebastian Münster, encore largement lue à l'époque de Léry (fig. 1).

Il apparaît que ce réservoir de croyances fait quelque peu obstacle à la découverte et à l'appréhension de l'ailleurs et de l'inconnu. C'est par exemple pétri du « préjugé paradisiaque³ » que Christophe Colomb découvre le Nouveau Monde, qu'il identifie au Paradis terrestre. Léry lui aussi projette les mythes et croyances de l'ancien monde, assimilant l'Indien à l'homme d'avant la chute, ou la Tupi anthropophage à une sorcière, ce qui paraît antinomique avec l'idée d'une littérature factuelle à l'ambition documentaire affirmée. Il s'agira de s'intéresser ici à ce transfert, à ce voyage de mythes européens au Nouveau Monde et à la difficulté pour le voyageur de véritablement rencontrer l'altérité. En effet, en dépit de sa volonté de fournir un savoir sur l'ailleurs, Léry, à l'instar de ses contemporains, reporte sur la page blanche de l'Amérique certains préjugés et croyances qui réduisent l'altérité à des entités familières. Le Nouveau Monde devient alors une scène européenne sur laquelle sont discutées certaines préoccupations de par-delà, telles que les mœurs ou, plus graves, les guerres de religion.

¹ Jean de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre de Brésil*, édité par Frank Lestringant, Paris, Le Livre de Poche, 1994, p. 63.

² « La différence est tout d'abord d'échelle : la cosmographie et la géographie embrassent la totalité du monde connu, alors que la chorographie se limite à des régions préalablement découpées sur l'écorce terrestre et que la topographie ne considère quant à elle que des lieux isolément pris » (Frank Lestringant, « Jean Bodin, cosmographe », dans *Écrire le monde à la Renaissance. Quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*, Caen, Paradigme, 1994, p. 277).

³ Jean-Paul Duviols, *L'Amérique espagnole vue et rêvée. Les livres de voyages de Christophe Colomb à Bougainville*, Paris, Promodis, 1985, p. 20.

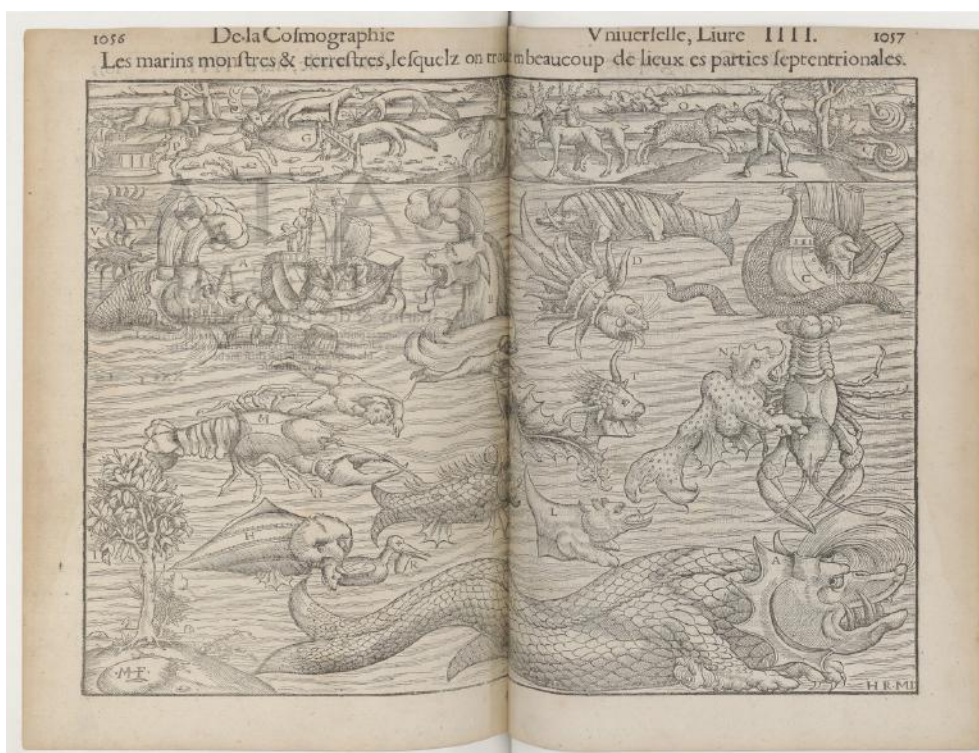


Fig. 1. Sébastien Münster, « La table des monstres marins & des bestes merveilleuses, lesquelles on trouue es parties septentrionales tant sur la terre qu'en la mer », *La Cosmographie universelle*, Bâle, Henry Pierre, 1556, Liv. IV, p. 1056-1057 (Paris, BnF, Cartes et Plans, Ge FF 3058 : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53247488t/f993.item>).

UN DOCUMENT AMÉRICAIN

Léry, dès les premières pages de son récit, revendique la nature documentaire de son ouvrage, censé livrer au lecteur un savoir sur l'Amérique. Conscient de l'adage bien connu associant le mensonge à l'éloignement géographique – « n'ignorant pas ce qui se dit communément : assavoir que parce que les vieux et ceux qui ont esté loin, ne peuvent estre reprints, ils se licencient et donnent souvent congé de mentir » –, Léry affirme son attachement à la vérité : « je diray là-dessus en un mot, que tout ainsi que je hay la menterie et les menteurs⁴ [...] ». La nature même de la première version de son récit, écrit à l'« ancre de Bresil⁵ », plaide en faveur de son authenticité, de la même manière que les nombreuses protestations d'autopsie qui le parcourent, conformément à la tradition antique – et notamment aristotélicienne, influençant largement la pensée renaissante – qui place la vue au sommet de la hiérarchie des sens, considérant celle-ci comme la plus à même de construire une connaissance, ainsi que le rappelle François Hartog avec ce passage de la *Métaphysique* :

Nous préférons la vue à tout le reste. La cause en est que la vue est, de tous les sens, celui qui nous fait acquérir le plus de connaissance et découvrir le plus de différence⁶.

⁴ Léry, *Histoire d'un voyage*, p. 93.

⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁶ Aristote, *Métaphysique*, édité par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, Flammarion, 2008, 980a 25, p. 71 (cité par François Hartog, *Le miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 273).



François Hartog explique notamment que les marqueurs d'autopsie, qu'il appelle également « opérateur de croyance⁷ », constituent un véritable *topos* du récit de voyage. Léry, dès sa préface, prévient son lecteur qu'il va ponctuer son récit de « Je vis, je me trouvay, cela m'advint » car « ce sont matieres de [son] propre sujet », et il parle de « veuë et d'experience⁸ ». Dans le cours de son récit, certaines descriptions sont d'ailleurs saturées par la modalité épistémique de la vue, comme celles, notamment, des poissons⁹. Léry pensait, au chapitre III, que les « mariniers » leur rapportant avoir vu des « poissons volans » leur contaient des « fariboles », avant de lui-même constater lui-même leur existence par son « experience ». Il commence par « voir sortir de la mer et s'eslever en l'air des grosses troupes de poissons volans hors de l'eau¹⁰ », assurant la véracité de l'information, avant de décliner l'autopsie visuelle avec la mention de perceptions tactiles : ils ont non seulement vu ces poissons, mais « les pren[ai]ent ainsi aisément à la main ». Le sens du goût complète l'autopsie qu'il fait de cette espèce : ce poisson, en effet, « est de fort bon goust et savoureux à manger¹¹ ».

Outre ces protestations d'expérience, l'auteur invoque fréquemment les autorités pour les confirmer ou les infirmer, mettant là encore en valeur la vertu épistémologique de son voyage américain. Ainsi, il se « rétract[e] de l'opinion qu'[il] a autresfois eue de Pline, et de quelques autres descrivans les pays estranges, parce qu'[il] y a veu des choses aussi bigerres et prodigieuses qu'aucunes qu'on a tenues incroyables et dont ils font mention¹² ». À propos, par exemple, de la croyance communément admise – mais dont il n'identifie pas précisément la source – selon laquelle les Amérindiens seraient velus, l'auteur affirme « qu'au contraire, [ils ne sont] point naturellement plus pelus que nous sommes en ce pays par deçà¹³ ». Ce projet de vérité va de pair avec une certaine sobriété stylistique, l'auteur refusant les ornements rhétoriques associés au mensonge au profit d'un « langage, rude et mal poli¹⁴ », que Grégoire Holtz analyse comme un ingrédient nécessaire du pacte de vérité viatique que nouent presque systématiquement les voyageurs au seuil de leur relation¹⁵.

Cette méthode permet à Léry de construire une connaissance plurielle, traitant non seulement des reliefs, de la faune et de la flore brésiliens, mais constituant également l'Autre en objet de connaissance. Ainsi, Léry décrit scrupuleusement la carrure du Tupinamba, ses bijoux et ornements au chapitre VIII de son récit, et il tente également de comprendre ses pratiques en matière d'alimentation, de médecine, d'organisation sociale, ou encore ses rapports avec les autres tribus. Il constitue même en objet de connaissance certaines conduites taboues comme l'anthropophagie, ou certains rites de ce que l'auteur peine à considérer comme une véritable religion. Ainsi, en même temps qu'il s'insurge contre une pratique qualifiée de « carnage » et de « boucherie », témoignant de toute la « cruauté » des « barbares » brésiliens¹⁶, il tente de la comprendre, en élucidant les motivations qui lui président :

car combien que tous confessent ceste chair humaine estre
merveilleusement bonne et delicate, tant y a neantmoins, que plus par
vengeance, que pour le goust [...], leur principale intention est, qu'en

⁷ Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, op. cit., p. 275.

⁸ Léry, *Histoire d'un voyage*, p. 98.

⁹ Voir dans ce numéro l'article de Paul J. Smith, « Léry et les poissons : une lecture rapprochée des stratégies descriptives ».

¹⁰ Léry, *Histoire d'un voyage*, p. 127.

¹¹ *Ibid.*, p. 128.

¹² *Ibid.*, p. 95.

¹³ *Ibid.*, p. 214.

¹⁴ *Ibid.*, p. 49.

¹⁵ Grégoire Holtz, « Le stile nu des récits de voyage », dans Michel Jourde et Jean-Charles Monferran (dir.), *Le Lexique métalittéraire français (XVI^e-XVII^e siècles)*, Genève, Droz, 2006.

¹⁶ Léry, *Histoire d'un voyage*, p. 370-371.



poursuyvant et rongeant ainsi les morts jusques aux os, ils donnent par ce moyen crainte et espouvantement aux vivans¹⁷.

La posture émue du voyageur chrétien cohabite avec celle de l'ethnologue qui rationalise les pratiques étrangères. À travers cette structure concessive, Léry explique que les Sauvages mangent de la chair humaine pour des raisons avant tout symboliques, ce qui semble par-là réduire leur part de cruauté. En outre, dans le chapitre sur les oiseaux, il rapporte à plusieurs reprises des croyances qu'il juge absurdes, mais auxquelles il confère une forme d'intelligibilité par la même utilisation de structures logiques :

[...] nos pauvres Toüoupinambaoults ont ceste folle opinion enracinée en la cervelle, que s'ils mangeoyent de cest animal qui marche si pesamment, cela les empescheroit de courir quand ils seroyent chassés et poursuyvis de leurs ennemis, il sera bien habile qui leur en fera taster¹⁸.

[...] nos pauvres Toüoupinambaoults l'entendant aussi crier plus souvent de nuict que de jour, ont ceste resverie imprimée en leur cerveau, que leurs parens et amis trespassez en signe de bonne aventure, et surtout pour les accourager à se porter vaillamment en guerre contre leurs ennemis, leur envoient ces oyseaux : ils croyent fermement s'ils observent ce qui leur est signifié par ces augures que non seulement ils veincront leurs ennemis en ce monde, mais qui plus est, quand ils seront morts, que leurs ames ne faudront point d'aller trouver leurs predecesseurs derriere les montagnes pour danser avec eux¹⁹.

Les procédés de mise à distance de ce que l'auteur considère comme des croyances absurdes abondent dans ces deux exemples, avec les formules péjoratives désignant lesdites croyances (« folle opinion », « resverie »), la modalité épistémique du verbe « croire », qui connote l'idée d'erreur, et enfin, la qualification des « pauvres Toüoupinambaoults », victimes d'une misère morale – cette formule scande d'ailleurs le chapitre XI à trois reprises²⁰. Toutefois, l'utilisation de la structure hypothétique (« s'ils mangeoyent », « s'ils observent »), en établissant des liens de causalité et des inférences logiques, manifeste bien tout l'effort d'intellection auquel s'adonne l'auteur. Chinard lui aussi remarque ce passage de la posture du voyageur ému, scandalisé ou effrayé, à celle de l'ethnographe actif, à travers l'exemple de la scène de sabbat, d'abord source de peur et d'appréhension pour l'auteur, puis objet de « curiosité » : « Thevet n'aurait vu dans cette scène qu'une épouvantable diablerie et une parodie de nos cérémonies religieuses²¹ ». Cette entreprise d'intellection de la société tupi dans toutes ses dimensions – y compris ses croyances, qui constituent un des invariants des sociétés aux yeux des anthropologues – s'apparente véritablement à une démarche ethnologique. Lévi-Strauss qualifiait d'ailleurs ce récit de « bréviaire de l'ethnologue²² ».

¹⁷ *Ibid.*, p. 365-366.

¹⁸ *Ibid.*, p. 277.

¹⁹ *Ibid.*, p. 287.

²⁰ Voir p. 288 pour la troisième occurrence.

²¹ Gilbert Chinard, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI^e siècle d'après Rabelais, Ronsard, Montaigne, etc.* [1911], Genève, Slatkine Reprints, 1978, p. xv.

²² Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, coll. « Pocket », 1955, p. 87. Il ne s'agit pas ici de qualifier anachroniquement le récit de Jean de Léry d'ethnologique ou anthropologique, mais de remarquer ce qui, dans la démarche de l'auteur, peut évoquer ces disciplines récentes – l'ethnologie naît en 1839 avec la création de la société ethnologique de Paris. Nous retiendrons comme définition large de l'anthropologie celle de « science de l'homme » d'un point de vue physique, social et culturel. L'ethnographie renvoie quant à elle à la phase de collecte de données lors de l'étude de terrain, et l'ethnologie s'intéresse à l'étude de la diversité des peuples. Auparavant largement corrélée à l'étude des peuples primitifs, l'ethnologie est aujourd'hui synonyme de l'anthropologie sociale et culturelle. Voir Marc Augé, Jean-Paul Colleyn, *L'Anthropologie*, Paris, PUF, 2004, p. 11-13.



TRANSFERT GÉOGRAPHIQUE DE MYTHES

Cette ambition de constitution d'une connaissance fiable et objective sur l'ailleurs est cependant relativisée par le prisme des croyances qui modélise les perceptions des voyageurs. « Encombrés de souvenirs livresques et de traditions diffuses, les premiers voyageurs n'étaient pas vraiment libres de leurs jugements²³ », rappelle Jean-Paul Duviols, qui étudie l'imaginaire des colons espagnols en Amérique. « Les hommes qui allaient découvrir l'Amérique emporteront avec eux un lourd fardeau de légendes et de préjugés²⁴ », comme l'illustre précisément l'exemple de la peinture de la nature américaine, régulièrement assimilée au Paradis, dès Christophe Colomb qui voyait dans la douceur du climat brésilien et sa végétation luxuriante des indices du Paradis terrestre :

Toutes ces îles sont [...] couvertes d'une infinie variété d'arbres qui touchent les étoiles et, à mon avis, ne perdent jamais leurs feuilles ; je les ai vus aussi verts, aussi beaux qu'au mois de mai en Espagne. Qu'ils portassent ou non des fleurs, des fruits, tous, selon leur essence, manifestaient une vigueur éclatante²⁵.

La tradition religieuse géographique – et notamment Isidore de Séville ou encore l'*Atlas Catalan* –, en localisant encore le Paradis sur terre, prédisposait les voyageurs à ce type de projection, comme en témoigne également la description de Léry, qui admire l'éternel printemps brésilien, climat caractéristique du Paradis, non soumis à la chute et donc à une temporalité linéaire : « les forests, bois, et herbes de ceste contrée là [sont] aussi verdoyantes que sont celles de nostre France és mois de May et Juin : ce qui se voit tout le long de l'année, et en toutes saisons en ceste terre du Bresil²⁶ ».

À ce motif du Paradis terrestre est articulé celui du premier homme, l'homme d'avant la chute soustrait au péché originel. Si les Indiens brésiliens sont parfois diabolisés, « barbares » coupables de « cruauté » quand ils s'adonnent à l'anthropophagie²⁷, leur première représentation est plutôt méliorative, voire idéalisée. En effet, le portrait de l'Amérindien qui occupe le chapitre VIII de la relation dépeint un véritable surhomme, au corps

ny monstrueux ny prodigieux à nostre esgard : bien sont-ils plus forts, plus robustes et replets, plus dispos, moins sujets à maladie : et mesme il n'y a presque point de boiteux, de borgnes, contrefaits, ny malefiez entre eux. Davantage, combien que plusieurs parviennent jusques à l'aage de cent ou six vingt ans²⁸ [...].

Cette perfection physique – soulignée par plusieurs comparatifs de supériorité – est doublée d'une pureté morale, les Sauvages n'étant point tourmentés de passions mauvaises telles que l'avarice, l'envie ou l'ambition²⁹. Au motif du Paradis et de la chute, à laquelle le Brésilien serait soustrait, s'ajoute celui des âges (formulé pour la première fois par Hésiode dans les *Travaux et les jours* au VIII^e siècle avant J.-C.) : le voyage en terre brésilienne ne serait pas seulement géographique, mais aussi chronologique, et permettrait d'accéder à la première humanité, celle de l'âge d'or, non encore corrompue par les maux de la civilisation de l'âge de

²³ Duviols, *L'Amérique espagnole vue et rêvée*, op. cit., p. 34.

²⁴ Chinard, « Introduction », dans *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI^e siècle*, op. cit.

²⁵ Christophe Colomb, *Lettre de Christophe Colomb sur la découverte du Nouveau-Monde*, dans J.-Y. Boriaud (éd.), *Le Nouveau Monde. Récits de Christophe Colomb, Pierre Martyr d'Anghiera, Amerigo Vespucci*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « La Roue à Livres », n° 14, 1992, p. 6-7.

²⁶ Léry, *Histoire d'un voyage*, p. 148.

²⁷ *Ibid.*, p. 370.

²⁸ *Ibid.*, p. 211.

²⁹ *Ibid.*, p. 212.



fer. Les Amérindiens sont d'ailleurs fréquemment associés à des hommes antiques, notamment sous la plume de Lescarbot, voyageur catholique ayant voyagé en Acadie au début du XVII^e siècle, qui dresse une importante analogie entre les Indiens du Nord et les peuples antiques (Romains, Goths, Gaulois, etc.) dans son récit pour la première fois publié en 1609³⁰. L'Indien est ainsi conçu, sous sa plume, comme l'ancêtre de l'Européen.

D'autres mythes et croyances font l'objet d'un transfert géographique au Nouveau Monde, de manière plus ou moins explicite. La mention, par exemple, de la « fontaine de jouvence » à l'endroit de la description des Sauvages brésiliens est-elle une simple expression, ou une référence effective à une croyance populaire ? En outre, l'étrange créature que mentionne l'auteur, poisson ayant une « teste qui avoit semblablement forme humaine » et une « main » avec « cinq doigts³¹ » ne peut manquer d'évoquer les créatures fabuleuses, chimères, acéphales ou cynocéphales, qui peuplent le récit de Marco Polo, ou les monstres marins de Münster. L'auteur, qui n'est que le témoin indirect de cette « estrange » vision, « laisse à philosopher au lecteur³² », ne se prononçant pas sur la véracité de cette histoire. Quelques années auparavant, Thevet, lui, n'hésite pas à affirmer l'existence d'un géant, Quoniambec³³. Enfin, Knivet, voyageur élisabéthain quelque peu postérieur à Léry, est sans doute celui des voyageurs partis au Brésil qui joue le plus avec un héritage de mythes et de croyances dont la valeur de vérité semble épuisée pour accéder à celle de pur motif littéraire : il rencontre des géants de plus de trois mètres de hauteur, il voyage près de la terre des Amazones, et il voit même une sirène³⁴.

UN SYNCRÉTISME DE MYTHES

Si certains mythes sont directement hérités de l'Antiquité et du Moyen Âge sans être modifiés, d'autres, pleinement opérant dans les sociétés européennes, s'actualisent au contact de la matière américaine pour signifier un contenu nouveau. L'exemple le plus patent est celui du mythe de la sorcière, « mythe » étant ici compris dans une acception légèrement différente des exemples du Paradis et du premier homme précédemment cités, qui ressortissent plutôt à des croyances religieuses. Le mythe tel que nous l'envisageons à présent renvoie à un sens plus large d'histoire racontée³⁵, de « symbole développé en forme de récit³⁶ ». Selon la perspective ethnosociologique – dans laquelle s'inscrit notamment Lévi-Strauss –, ces récits symboliques ont pour fonction d'expliquer différents aspects de la société (l'existence d'un tabou ou d'un interdit, les privilèges de tel groupe social sur un autre, etc.³⁷). Lévi-Strauss, qui s'intéresse à la structure des mythes, remarque qu'« en apparence arbitraires, [ils] se reproduisent avec les mêmes caractères, et souvent les mêmes détails, dans diverses régions du monde », ce qui lui permet de dégager, conformément à son approche structuraliste, des « mythèmes », c'est-à-dire « unités

³⁰ Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie (1604-1607), suivis de La description des mœurs souriquoises comparées à celles des autres peuples*, édité par M.-C. Pioffet, Paris, PUPS, coll. « Imago mundi », n° 2, 2007. Voir en particulier le chapitre X (« Des Peintures, Marques, Incisions & Ornaments du corps ») du sixième livre consacré à la « Description des mœurs souriquoises comparées à celles d'autres peuples » (p. 316), qui multiplie les analogies entre les Indiens et les peuples de l'Antiquité.

³¹ Léry, *Histoire d'un voyage*, p. 301.

³² *Ibid.*

³³ André Thevet, *La cosmographie universelle*, vol. 2, Paris, Guillaume Chaudière, 1575, p. 924.

³⁴ Anthony Knivet, *Un aventurier Anglais au Brésil. Les tribulations d'Anthony Knivet (1591)*, trad. de Ilda Mendes dos Santos, Paris, Chandeigne, 2003, p. 156, p. 106 et p. 177.

³⁵ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974, p. 232.

³⁶ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, vol. 2. *Finitude et culpabilité*, Paris, France, Aubier, 1960, p. 25.

³⁷ Pierre Smith, article « MYTHE – Approche ethnosociologique », dans *Encyclopædia Universalis*, URL : <http://www.universalis.edu.com/encyclopedie/mythe-approche-ethnosociologique>, consulté le 2 novembre 2022.



constitutives » à l'instar des phonèmes ou morphèmes, mais niveau plus élevé, présents dans des mythes de cultures différentes³⁸.

Ainsi, le mythe de la sorcière illustre bien cet exemple de récit permettant de mettre en langage certains aspects de la société. Si ce mythe apparaît dès l'Antiquité avec, par exemple, les figures de Médée et de Circé, magiciennes, il se charge d'un sens religieux au Moyen Âge : la sorcière incarne alors une hérétique que le tribunal de l'Inquisition persécute dans une chasse qui va croissant au XVI^e siècle, jusqu'à « atteindre les proportions d'un phénomène international au XVII^e siècle³⁹ ». Ce motif est donc particulièrement structurant pour les voyageurs de cette période. Parmi les hypothèses fréquemment alléguées pour expliquer l'ampleur du phénomène de la chasse aux sorcières figure, d'une part, l'idée que cette « minorité clandestine » constituerait un « bouc émissaire, chargé de canaliser l'agressivité d'une communauté qui n'arrive pas à calmer ses peurs ou à surmonter ses contradictions ». D'autre part, cette minorité pourrait incarner des phobies ou pulsions refoulées, notamment d'ordre sexuel⁴⁰. En outre, c'est souvent sous les traits d'une femme laide et vieille qu'apparaît la sorcière dans l'iconographie contemporaine.

Il semble que la structure de ce mythe soit transférée en terre brésilienne à l'endroit des vieilles femmes tupi se délectant de chair humaine, que Léry décrit dans son chapitre consacré à l'anthropophagie. Si les hommes consomment de la chair humaine pour des raisons symboliques, « plus par vengeance, que pour le goust⁴¹ », les vieilles femmes, elles, en sont « friandes ». En effet,

pendant que le tout cuict ainsi à leur mode, les vieilles femmes (lesquelles [...] appetent merveilleusement de manger de la chair humaine) estans toutes assemblées pour recueillir la graisse qui degoutte le long des bastons de ces grandes et hautes grilles de bois, exhortans les hommes de faire en sorte qu'elles ayent tousjours de telle viande : et en leschans leurs doigts disent, *Yquatou*, c'est-à-dire, il est bon⁴².

Les femmes brésiennes sont doublement coupables. Non seulement elles sont anthropophages, mais elles goûtent particulièrement la chair humaine, au contraire des hommes qui n'outrepassent pas les limites d'une anthropophagie idéologique. La justification morale de l'anthropophagie par la vengeance fournit une forme de légitimation de ce tabou, tandis que le plaisir pris à l'ingestion de chair humaine superpose au tabou le péché de la gourmandise, et le condamne absolument. De plus, la vieillesse de ces femmes – « plus convoiteuses de manger de la chair humaine que les jeunes⁴³ » – semble constituer une source supplémentaire de marginalisation, dans une société où les hommes vivent en parfaite santé jusqu'à « six vingt ans » sans « cheveux ny blancs ny gris⁴⁴ ». Frank Lestringant identifie bien ici « l'avatar brésilien de la sorcière d'Europe⁴⁵ ». La « maison des femmes » est d'ailleurs le lieu d'un « sabbat⁴⁶ » décrit au chapitre XVI, et l'identification des vieilles Brésiennes aux sorcières est explicite dans l'édition de 1585⁴⁷. Bernadette Bucher a notamment analysé les implications de cette vieillesse et de cette laideur d'un point de vue iconographique, dans son étude *La Sauvage aux seins pendants*⁴⁸. La

³⁸ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 229.

³⁹ Claude-Gilbert Dubois, *L'imaginaire de la Renaissance*, Paris, PUF, coll. « Écriture », 1985, p. 213.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 213-14.

⁴¹ Léry, *Histoire d'un voyage*, op. cit., p. 366.

⁴² *Ibid.*, p. 363-364.

⁴³ *Ibid.*, p. 360.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 211.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 364, note 1.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 403.

⁴⁷ « Les femmes Bresiliennes & les Sorcieres de par-deçà estoyent conduites d'un mesme esprit de Satan », Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre de Brésil*, 3^e éd., Genève, Antoine Chappin, 1585, p. 281.

⁴⁸ Bernadette Bucher, *La sauvage aux seins pendants*, Paris, Hermann, 1977.

structure du mythe de la sorcière est bien conservée – avec les motifs de la vieillesse, de la marginalité et de la transgression – et son transfert au Nouveau Monde ne modifie pas fondamentalement son sens. Il semble plutôt que ce mythe européen soit plaqué sur la société brésilienne, à la manière d’une grille de lecture, selon une démarche assimilationniste analysée par Todorov, qui consiste en une « projection de ses propres valeurs [et croyances] sur les autres⁴⁹ » (fig. 2).



Fig. 2. Théodore de Bry, *Americæ tertia pars*, Francfort, Johann Wechel, 1592, p. 128 (Paris, (Cologne, Fondation Martin Bodmer, De Bry, 1439, <https://bodmerlab.unige.ch/fr/constellations/de-bry/mirador/1072056535?page=160>).

Ce phénomène est encore plus patent à l’endroit des croyances religieuses tupi, qui sont annexées aux croyances chrétiennes. Bien que la position de l’auteur relativement à la spiritualité tupi soit ambiguë, puisqu’il les qualifie de « bestes brutes [...] sans aucune religion⁵⁰ » n’ayant « nulle cognoissance du seul et vray Dieu⁵¹ », il leur reconnaît malgré tout, conformément à la sentence de Cicéron, un « sentiment qu’il y a quelque divinité⁵² ». Ainsi figure parmi leurs croyances *Toupan*, incarnation du tonnerre dont « ils sont grandement effrayez⁵³ » et que Léry,

⁴⁹ Tzvetan Todorov, *La conquête de l’Amérique. La question de l’autre*, Paris, Seuil, 1982, p. 58.

⁵⁰ Léry, *Histoire d’un voyage*, p. 384.

⁵¹ *Ibid.*, p. 379.

⁵² *Ibid.*, p. 395.

⁵³ *Ibid.*, p. 384.



à l'instar de certains missionnaires⁵⁴, identifie à Dieu. Bien que cette identification, rapportée à deux reprises⁵⁵, se solde par un échec, elle manifeste cette ambition assimilatrice de l'auteur de ses contemporains qui voient dans les croyances tupi l'expression d'une *prisca theologia*⁵⁶, c'est-à-dire d'une révélation ancienne mais occultée. De même, *Aygan*, divinité qui les tourmente, est identifié au diable⁵⁷. L'auteur décèle même la trace d'un récit biblique dans une chanson tupi qu'il rapporte au chapitre XVI, qui relate « que les eaux s'estans une fois tellement desbordées qu'elles couvrirent toute la terre, tous les hommes du monde, excepté leurs grands peres qui se sauverent sur les plus hauts arbres de leurs pays, furent noyez⁵⁸ », avant d'inférer que les Indiens ont « entendu quelque chose du deluge universel, qui avint au temps de Noé ». Léry applique ici la méthode de l'*integumentum*, qui consiste à détecter sous le voile des fables païennes la trace des récits religieux chrétiens⁵⁹. Enfin, lorsqu'un sauvage lui raconte qu'il y a « beaucoup de centaines d'années⁶⁰ », un *Mair* est venu pour les « rengier à l'obéissance de [...] Dieu⁶¹ », Léry l'identifie à l'apôtre Matthieu.

UNE MYTHOLOGIE AMÉRICAINE

Parallèlement à cette démarche syncrétique et même assimilationniste qui « réduit » les mythes et croyances amérindiennes à celles de par-deçà, une nouvelle mythologie émerge sous la plume des voyageurs, comme l'illustre par exemple le motif de l'Eldorado ou celui du Bon Sauvage. Ceux-ci ne sont pas absolument dépourvus de similitudes avec des mythes anciens : des analogies structurelles existent, par exemple, entre le mythe de l'Eldorado et celui du Paradis terrestre ou entre celui du Bon Sauvage et de l'homme d'avant la chute. Cependant, cette nouvelle mythologie semble plus directement constituée à partir de la matière américaine. Le mythe de l'Eldorado, contrée aux incroyables richesses, tire son origine de l'anecdote d'un homme couvert de poudre d'or – *el dorado* – qui se baignait quotidiennement dans un lac qui, de ce fait, regorgeait d'or⁶². Ce mythe est ensuite relayé par les chroniqueurs espagnols dans un souci de propagande politique pour encourager les entreprises coloniales en Amérique. Quelques années après Léry, Anthony Knivet s'aventure en terre brésilienne et mentionne ce mythe :

on découvrir de l'or à foison et des pierres précieuses. Nous pensions alors que nous étions entrés dans la province du Pérou, si riches étaient ces mines. Chacun avait son lot de pierres, et leur abondance était telle que nous jetions au matin celles que nous avions récoltées la veille pour en ramasser de plus belles. Nous voyageâmes ainsi pendant près de deux mois dans ce pays doré⁶³.

⁵⁴ Alfred Métraux, « Tupan, le démon du tonnerre », dans *La religion des Tupinamba*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2014, p. 85-90.

⁵⁵ Léry, *Histoire d'un voyage*, p. 358 et p. 384.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 378, note.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 385-386.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 405.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 406, note 1.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 414.

⁶¹ *Ibid.*, p. 412.

⁶² Pour une étude détaillée de l'origine de ce mythe, voir Marianne Mahn-Lot, « Voyages d'exploration en Amérique espagnole : le mythe de "el dorado" », dans Jean Céard et Jean Claude Margolin (dir.), *Voyager à la Renaissance* [Actes du colloque de Tours, 30 juin-13 juillet 1983], Paris, Maisonneuve et Larose, coll. « Centre d'études supérieures de la Renaissance », 1987.

⁶³ Knivet, *Un aventurier Anglais au Brésil*, op. cit., p. 152. « [...] we thought wee had beene in the Province of Peru, wee had such plentie of mynes, and there was not one of us but had store of stones, that those which we tooke as to day, wee would throw away to morrow to take other better then them which we had before. Thus wee travelled some two



Cet attrait pour l'or atteste la « transition entre un Moyen Âge dominé par la religion et l'époque moderne qui met des biens matériels au sommet de son échelle de valeurs⁶⁴ ». Toutefois, Léry n'évoque pas ce mythe dans son récit, voyageant moins pour des motifs lucratifs que religieux, et entretenant avec la nature moins un rapport d'exploitation que de célébration, comme lorsque, émerveillé par la nature, il entonne un psaume pour louer Dieu de sa création⁶⁵.

Un autre des principaux mythes associés à l'Amérique semble en formation dans le récit de Léry : celui du Bon Sauvage. Si ce mythe est véritablement constitué au XVIII^e siècle et diffusé notamment par les œuvres de Diderot et de Rousseau, la représentation idéalisée de l'Amérindien, incarnant une perfection à la fois physique et morale, existe déjà sous la plume de Léry, même si elle est relativisée par une face plus obscure, comme celle de l'anthropophagie. Tout d'abord, Léry attribue aux sauvages une supériorité physique par rapport aux Européens : en plus d'être « plus forts, plus robustes et replets, plus disposés, moins sujets à la maladie⁶⁶ », ils jouissent d'une incroyable longévité. Cette santé et longévité sont attribuées à leur pureté morale, puisqu'ils ne connaissent aucun des maux que Léry attribue, deux siècles avant Rousseau, à la civilisation⁶⁷. De même, leur nudité, loin d'être criminalisée et associée à la déréliction divine, est plutôt identifiée à l'innocence du premier homme n'ayant pas encore fauté : ils sont nus comme « quand ils sortirent du ventre de leurs mères⁶⁸ ». Ainsi cette nudité incite beaucoup moins à « lubricité et paillardise » que ne le font « les attifets, fards, fausses perruques, cheveux tortillez, grands collets fraisez, vertugales, robbes sur robbes, et autres infinies bagatelles dont les femmes et filles de par-deça se contrefont et n'ont jamais assez⁶⁹ ». Par contraste, les vêtements et parures sont alors associés à la corruption de la société.

C'est sans doute dans le dialogue entre l'auteur et un vieillard tupi que la perfection morale des Indiens est la plus évidente. En effet, au chapitre XIII du récit consacré à la description de la végétation brésilienne, l'auteur rapporte une conversation qu'il aurait eue avec un vieux *Toïoupinambaoult* dont l'agilité rhétorique laisse soupçonner un travail de réélaboration littéraire. Après avoir procédé à une sommaire description du bois de Brésil, l'auteur en détaille le processus d'exploitation par les Européens (manière de le couper, de l'acheminer jusqu'aux navires, de le charger, etc.). Contrairement à d'autres éléments de la faune et de la flore, le bois de Brésil est envisagé en tant qu'il est exploité et exploitable : « cette production végétale est donc orientée vers l'Europe, comme si les indigènes n'en avaient pas l'usage⁷⁰ ». Dans le dialogue qui suit, deux positions s'affrontent : la logique d'exploitation de la nature propre aux colons, incarnée ici par l'auteur, s'oppose à la sagesse toute antique du sauvage, qui souligne, à la manière du contradicteur dans un dialogue socratique, les incohérences et les absurdités du commerce effréné auquel se livrent les Européens, à travers notamment les figures de l'ironie (« tu me contes merveilles ») et du paradoxe (« vous autres *Mairs* [...] estes de grands fils : car vous faut-il tant travailler à passer la mer, sur laquelle [...] vous endurez tant de maux, pour amasser des richesses ou à vos enfans ou à ceux qui survivent après vous⁷¹ ? »). Enfin, le voyageur

moneths in the golden Countrie [...] », dans *Hakluytus Posthumus or Purchas his Pilgrims* (1625), « The admirable adventures and strange fortunes of Master Antonie Knivet, which went with Master Thomas Candish in his second voyage to the South Sea (1591) », vol. 16, Glasgow, Hakluyt Society, 1905, p. 262.

⁶⁴ Todorov, *La conquête de l'Amérique*, op. cit., p. 57.

⁶⁵ Léry, *Histoire d'un voyage*, p. 417.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 211.

⁶⁷ « Quand on songe à la bonne constitution des Sauvages, [...] quand on sait qu'ils ne connoissent presque d'autres maladies que les blessures et la vieillesse, on est très porté à croire qu'on feroit aisément l'histoire des maladies humaines en suivant celle des Sociétés civiles » (Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans *Œuvres complètes*, tome III, Paris, Gallimard, « NRF », 1964, p. 138).

⁶⁸ Léry, *Histoire d'un voyage*, p. 149 et p. 214.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 234.

⁷⁰ Lestringant, *Jean de Léry ou L'invention du sauvage. Essai sur l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Études et essais sur la Renaissance », n° 62, 2016, p. 100.

⁷¹ Léry, *Histoire d'un voyage*, p. 311.



accrédite la conclusion du vieillard qui, dit-il, « se moque de bonne grace de ceux qui au danger de leur vie passent la mer pour aller querir du bois de Bresil à fin de s'enrichir », avant de brocarder la véritable barbarie des usuriers (« les rapineurs ») européens⁷². Le sauvage se fait ainsi le juge du civilisé, opposant à ses vices une morale naturelle fuyant les excès et le profit. En somme, dans une opération de « révolution sociologique⁷³ », « les Indiens font la leçon aux chrétiens⁷⁴ ». Ce dialogue connaîtra par ailleurs une importante fortune, constituant notamment la matrice du dialogue entre Orou et l'aumônier dans le *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot.

Toutefois, tout porte à croire que ce dialogue extrêmement poli est réélaboré, voire créé de toute pièce, selon un patron hérité des dialogues antiques et en cours à la Renaissance. « L'artifice rhétorique y est particulièrement sensible, de sorte qu'à chaque pas, presque sous chaque mot, le concept européen perce sous la pensée sauvage⁷⁵ », analyse Frank Lestringant. D'ailleurs, la manchette, qui qualifie ce passage de « sentence notable et plus que philosophale d'un sauvage Américain » semble confirmer qu'il est moins question ici du sauvage réel que d'une (re)construction dans le cadre d'une méditation philosophique sur les valeurs européennes. Le Sauvage subit une « allégorisation⁷⁶ » pour devenir une figure de papier brocardant les vices européens. Ainsi, il fonctionne bien comme un mythe, c'est-à-dire comme un récit explicatif de certains aspects de la société européenne : c'est parce que les hommes se sont écartés de la loi de la nature en voulant faire produire de la richesse superflue que leur société dysfonctionne.

Le mauvais sauvage anthropophage fait également la leçon au chrétien. En effet, au chapitre consacré à la description des pratiques anthropophages, après avoir rapporté les « choses tant horribles, exercées journellement entre ces nations barbares de la terre du Bresil », Léry évoque des choses qui se font « par deçà parmi nous » et dont l'horreur est au moins équivalente. Il évoque les « gros usuriers » qui, « sucçans le sang et la moëlle, et par consequent mangeant tous en vie, tant de vefves, orphelins et autres pauvres personnes », sont « encore plus cruels que les sauvages⁷⁷ ». Le cannibale est allégorisé, devenant une métaphore permettant de désigner l'usurier qui, à la manière d'un anthropophage, ôte la vie de sa victime en ingérant son principe vital. Mais une page plus loin, Léry évoque très concrètement l'épisode traumatique de la Saint-Barthélemy, où « la graisse des corps humains [...] fut publiquement vendue au plus offrant et dernier encherisseur », où des hommes mangèrent des « foyes, cœurs, et autres parties des corps⁷⁸ ». Léry souligne ici la réversibilité de l'anthropophagie, qui n'est pas l'apanage des Sauvages brésiliens, et qui, ainsi exportée dans la civilisation européenne, dans des sociétés ayant connaissance de la révélation – contrairement aux Indiens tupi – paraît d'autant moins pardonnable. Montaigne, dans son essai « Des Cannibales », partagera cette analyse⁷⁹. En outre, l'anthropophagie brésilienne est également convoquée à titre de comparant à l'endroit de la critique calviniste de l'eucharistie, lors du récit de la « Cene » que fait Villegagnon : lui et Cointa « vouloyent neantmoins non seulement grossièrement, plustost que spirituellement, manger la chair de Jesus Christ, mais qui pis estoit, à la manière des sauvages nommez *Ou-étacas*, dont j'ay

⁷² *Ibid.*, p. 312.

⁷³ Roger Cailliois, « Préface », dans Montesquieu, *Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, 1949, p. V.

⁷⁴ Lestringant, *Jean de Léry ou L'invention du sauvage*, op. cit., p. 102.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 101.

⁷⁶ Lestringant, « Léry ou le rire de l'Indien », dans Léry, *Histoire d'un voyage*, p. 20.

⁷⁷ Léry, *Histoire d'un voyage*, p. 375

⁷⁸ *Ibid.*, p. 376.

⁷⁹ « Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant, qu'à le manger mort, à déchirer par tourments et par gêne, un corps encore plein de sentiment, le faire rôtir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens, et aux pourceaux (comme nous l'avons non seulement lu, mais vu de fraîche mémoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et qui pis est, sous prétexte de piété et de religion) que de le rôtir et manger après qu'il est trépassé » (Michel de Montaigne, *Essais*, I, 31, « Des Cannibales », Paris, Le Livre de Poche, « Classiques modernes », 2001, p. 325).



parlé ci-devant, ils la vouloyent mascher et avaler toute crue⁸⁰ ». Cette assimilation des catholiques aux cannibales, fréquente dans les textes de polémique religieuse de cette période, illustre bien la face noire de la mythisation du Sauvage, qui devient pour Léry « une commode allégorie » à même de « pourfendre les vices de ses contemporains⁸¹ ». L'anthropophagie amérindienne nous enseigne la barbarie européenne.

DE LA MYTHIFICATION AU FIGEMENT DE STÉRÉOTYPES ?

Instrumentalisé dans le cadre d'un discours fustigeant les mœurs européennes, le sauvage est moins le reflet de la réalité qu'une (ré)élaboration littéraire. Bien qu'une représentation parfaitement fidèle soit un horizon inaccessible, et que tout récit procède d'une (re)construction, l'auteur semble « réduire » le sauvage à une figure argumentative, à l'instar de ce que font les Jésuites dans les *reductiones*, mais dans l'espace du discours. En effet, l'auteur procède d'une part à une hypotypose horripilante des pratiques anthropophages pour mieux dénoncer la violence des pratiques chrétiennes observées pendant les guerres de religion. D'autre part, il procède à une idéalisation de l'Amérindien qui, superlativement doté de qualités physiques et morales, correspond davantage à un négatif du chrétien corrompu par les maux de la civilisation qu'à une copie fidèle de l'original. Par ce processus d'idéalisation allégorisante par lequel le sauvage devient un mythe, c'est-à-dire un récit expliquant certains aspects de la société – comment, par exemple, l'homme est tombé dans l'avarice et dans l'envie et la souffrance en s'écartant de la stricte satisfaction de ses besoins naturels –, Léry parle moins de la société brésilienne que de la sienne propre. Cette orientation morale de son discours est favorisée par son expérience douloureuse des guerres de religion, avec le siège de Sancerre, ainsi que par sa formation de pasteur, qui imprime rétrospectivement une nouvelle perspective à son expérience brésilienne.

Par cette allégorisation de l'Indien, qui ne sert plus en définitive que de terme de comparaison, de point de passage obligé et lointain, on pourrait penser que le Brésil n'est qu'un prétexte transitoire, l'étape intermédiaire d'une démonstration dont le point de départ et le terme se situent bien « par-deçà » et non « par-delà », dans la France des guerres de Religion et non pas au Nouveau Monde. Le tableau ethnographique des Tupinamba ferait office d'illustration ou d'*exemplum* particulièrement développé à l'intérieur d'un ample sermon à thème exotique⁸².

Cette mythification entraîne un certain figement de l'image du sauvage, et fait quelque peu obstacle à une véritable rencontre de l'Autre, comme il apparaît notamment dans ce qu'il est possible de qualifier une *ekphrasis* du Sauvage, au chapitre VIII du récit. En effet, après avoir décrit l'aspect physique et les ornements des Brésiliens, Léry apostrophe le lecteur et l'invite à se figurer « en [son] entendement⁸³ » une image du sauvage. Cette description est dominée par l'aspect sécant, avec l'utilisation du présent et des participes présents (« ayant tout le poil qui croist sur luy arraché »). Les nombreux participes passés (« les cheveux tondus », « le corps peinturé »), de même, participent à la peinture d'un sauvage figé, statique plus qu'en action. Parmi cette longue description, seules quelques lignes sont articulées à la planche représentant un couple tupinamba avec son enfant (« tel [...] que vous le voyez pourtrait cy apres⁸⁴ ») insérée dans le chapitre. Elles seules, donc, peuvent être qualifiées d'*ekphrasis* au sens strict. Cependant,

⁸⁰ Léry, *Histoire d'un voyage*, p. 175-177.

⁸¹ Lestringant, « Léry ou le rire de l'Indien », dans Jean de Léry, *Histoire d'un voyage*, p. 20.

⁸² Lestringant, *Jean de Léry ou L'invention du sauvage*, op. cit., p. 211.

⁸³ Léry, *Histoire d'un voyage*, p. 226.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 227.



le reste de la description évoque d'autres images du sauvage : une « seconde contemplation » invite à l'imaginer couvert de poils », une « troisième » à le revêtir de ses « habillemens, bonnets, et bracelets » et une « quatrième » à le « chauss[er] et habill[er] des frises de couleurs [européennes] ». Bien que ces « contemplations » ne correspondent pas à des gravures, elles suscitent malgré tout à des images, mentales, placées dans « l'entendement » du lecteur, comme le précise l'auteur au seuil de la description. En cela, elles peuvent être considérées comme autant d'*ekphrasis* de l'Indien qu'elles figent. Frank Lestringant remarque d'ailleurs que ce « recours si fréquent au procédé de l'*ekphrasis* [...] tend à immobiliser » le Nouveau Monde et à « donner l'illusion d'un éternel présent⁸⁵ ». Le récit, de la même manière que les gravures, tend à fixer l'image de l'Indien, et participe à sa stéréotypisation.

Cette réduction de l'Autre à un stéréotype est en effet particulièrement sensible dans le corpus contemporain de gravures qui circulent d'un récit à un autre. « Emprunts monnayés, plagiat, démembrements et remaniements de gravures sont de règle dans l'imprimerie ancienne », rappelle Nicole Pellegrin qui analyse notamment l'« amalgame mythico-historique⁸⁶ » auquel s'emploie Théodore De Bry dans son édition des *Grands voyages*, dont l'observation du frontispice du troisième livre est à ce titre éloquent (fig. 3). Les Indiens qui peuplent cette gravure placée au seuil des récits de Staden et de Léry sont représentés dans une posture anthropophage, portant un membre humain à la bouche. Par ailleurs, le chaudron des sorcières tupi est perceptible en arrière-plan. Le Brésil est ainsi identifié à l'anthropophagie, réduit à un stéréotype qui occulte la complexité de la réalité des Sauvages brésiliens. L'iconographie participera notamment à la diffusion de l'image d'un Indien « à jamais emplumé⁸⁷ » qui, traversant les ballets de cour du XVII^e siècle, se maintiendra inchangé au XVIII^e siècle.

⁸⁵ Lestringant, « Léry ou le rire de l'Indien », dans Jean de Léry, *Histoire d'un voyage*, p. 35.

⁸⁶ Nicole Pellegrin, « Vêtements de peau(x) et de plumes : la nudité des Indiens et la diversité du monde au XVI^e siècle », dans Jean Céard et Jean Claude Margolin (dir.), *Voyager à la Renaissance*, op. cit., p. 522.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 518.

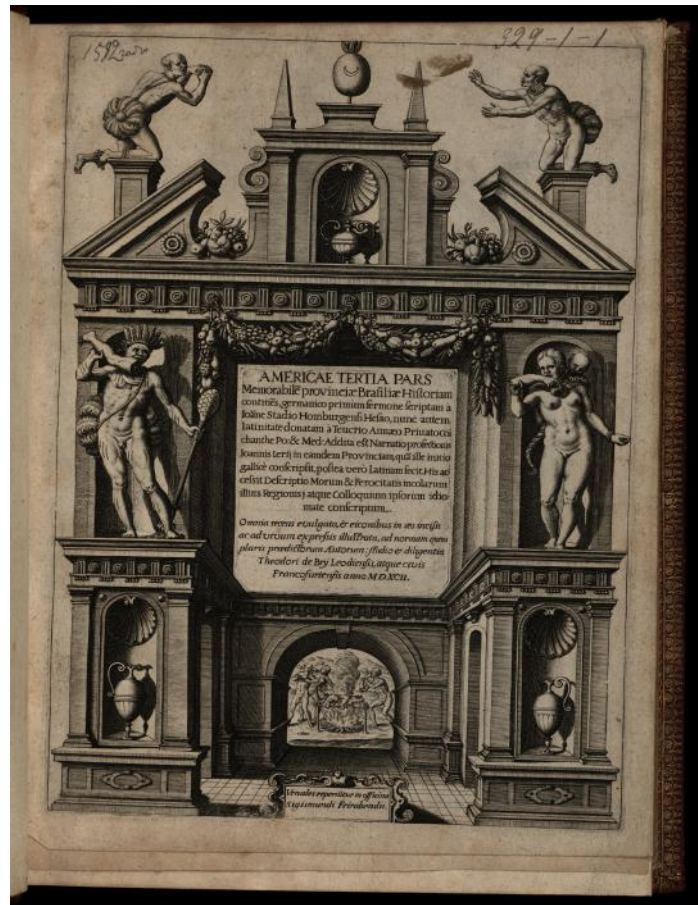


Fig. 3. Théodore de Bry, *Americæ tertia pars*, Francfort, Johann Wechel, 1592, frontispice (Cologny, Fondation Martin Bodmer, De Bry, 1439, <https://bodmerlab.unige.ch/fr/constellations/de-bry/mirador/1072056535?page=013>).

CONCLUSION

Si l'œuvre de Jean de Léry contribue indéniablement à constituer une connaissance sur l'Amérique, triomphant de nombreux préjugés et idées reçues de l'époque, il n'en demeure pas moins que son entreprise ethnographique de restitution de l'Autre et de l'ailleurs se heurte, comme pour beaucoup de ses contemporains, à un ensemble de croyances et de mythes à la forte puissance assimilatrice. Ce phénomène est particulièrement patent concernant la représentation des Brésiliens : tantôt idéalisé en homme d'avant la chute, ou diabolisé en anthropophage barbare, l'Indien de Léry ne peut être envisagé indépendamment du socle de valeurs et de croyances d'origine de l'auteur. En effet, rejouant la scène du Nouveau Monde depuis une société malade dans un monde en crise, Léry recrée un Sauvage qui reflète ses préoccupations d'alors. Toutefois, qu'il incarne un univers de valeurs à imiter – en Bon Sauvage – ou qu'il soit coupable de pratiques barbares, l'Indien est le maillon d'un procès formulé à l'encontre de l'Européen. Il devient une figure de discours, une « machine à penser⁸⁸ » l'Occident comme déconnecté de son univers d'origine. Cependant, cette allégorisation, en amorçant un processus de mythification connaissant une fortune de plusieurs siècles, a le mérite de contribuer à la diffusion de cette figure encore nouvelle au XVI^e siècle. Son caractère stéréotypé même, éternellement emplumé et peinturluré, participe à sa fortune au long cours.

⁸⁸ Formule empruntée au programme de recherche « Géographies imaginaires : le voyage-prétexte comme machine à penser » organisé par Christine Gadrat-Ouerfelli et Sylvie Requemora en partenariat avec la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme et la fédération CRISIS de l'université d'Aix-Marseille, ayant donné lieu à un cycle de séminaires et plusieurs journées d'étude au cours des années 2019 et 2020.



BIBLIOGRAPHIE

Œuvres

- ARISTOTE, *Métaphysique*, édité par Marie-Paule DUMINIL et Annick JAULIN, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 1347, 2008.
- COLOMB Christophe, *Lettre de Christophe Colomb sur la découverte du Nouveau-Monde* in J.-Y. BORIAUD (éd.), *Le Nouveau Monde. Récits de Christophe Colomb, Pierre Martyr d'Anghiera, Amerigo Vespucci*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « La Roue à Livres », n° 14, 1992,
- KNIVET Anthony, *Un aventurier Anglais au Brésil. Les tribulations d'Anthony Knivet (1591)*, trad. de Ilda Mendes dos SANTOS, Paris, Chandeigne, 2003.
- LÉRY Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Classiques », 1994.
- , *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil*, 3^e éd., Genève, Antoine Chappin, 1585.
- LESCARBOT Marc, *Voyages en Acadie (1604-1607), suivis de La description des mœurs souriquoises comparées à celles des autres peuples*, édité par Marie-Christine Pioffet, Paris, PUPS, coll. « Imago mundi », n° 2, 2007.
- MONTAIGNE Michel de, *Essais*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Classiques modernes », 2001.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* dans *Œuvres complètes*, tome III, Paris, Gallimard, « NRF », 1964.
- THEVET André, *La cosmographie universelle*, Paris, Guillaume Chaudière, 1575.

Textes critiques

- AUGÉ Marc et COLLEYN Jean-Paul, *L'Anthropologie*, Paris, PUF, 2004.
- BUCHER Bernadette, *La sauvage aux seins pendants*, Paris, Hermann, coll. « Savoir », 1977.
- CHINARD Gilbert, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI^e siècle d'après Rabelais, Ronsard, Montaigne, etc.*, Genève, Slatkine Reprints, [1911] 1978.
- COLOMB Christophe, *Lettre de Christophe Colomb sur la découverte du Nouveau-Monde. Publiée d'après la rarissime version latine conservée à la bibliothèque impériale. Traduite en français, commentée et enrichie de notes puisées aux sources originales par Lucien de Rosny*, Paris, Jules Gay, éditeur, 1865.
- DUBOIS Claude-Gilbert, *L'imaginaire de la Renaissance*, Paris, PUF, coll. « Écriture », 1985.
- DUVIOLS Jean-Paul, *L'Amérique espagnole vue et rêvée. Les livres de voyages de Christophe Colomb à Bougainville*, Paris, Promodis, 1985.
- HARTOG François, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, coll. « Folio. Histoire », n° 101, 1980.
- HOLTZ Grégoire, « Le stile nu des récits de voyage », dans Michel JOURDE et Jean-Charles MONFERRAN (éds.), *Le Lexique métalittéraire français (XVI^e-XVII^e siècles)*, Genève, Droz, 2006, p. 165-85.
- LESTRINGANT Frank, « Jean Bodin, cosmographe », dans *Écrire le monde à la Renaissance. Quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*, Caen, Paradigme, coll. « Varia », n° 6, 1994, p. 277-89.
- , « Léry ou le rire de l'Indien », dans *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Classiques », 1994, p. 15-39.



- , *Jean de Léry ou L'invention du sauvage. Essai sur l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Études et essais sur la Renaissance », n° 62, 2016.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, coll. « Pocket », 1955.
- , *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974.
- MAHN-LOT Marianne, « Voyages d'exploration en Amérique espagnole : le mythe de "el dorado" », dans Jean CÉARD et Jean Claude MARGOLIN (éds.), *Voyager à la Renaissance* [Actes du colloque de Tours, 30 juin-13 juillet 1983], Paris, Maisonneuve et Larose, coll. « Centre d'études supérieures de la Renaissance », 1987, p. 409-415.
- MÉTRAUX Alfred, « Tupan, le démon du tonnerre », dans *La religion des Tupinamba*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2014, p. 85-90.
- PELLEGRIN Nicole, « Vêtements de peau(x) et de plumes : la nudité des Indiens et la diversité du monde au XVI^e siècle », dans Jean CÉARD et Jean Claude MARGOLIN (éds.), *Voyager à la Renaissance* [Actes du colloque de Tours, 30 juin-13 juillet 1983], Paris, Maisonneuve et Larose, coll. « Centre d'études supérieures de la Renaissance », 1987, p. 509-530.
- RICŒUR Paul, *Philosophie de la volonté*, vol. 2. *Finitude et culpabilité*, Paris, France, Aubier, coll. « Philosophie de l'esprit », 1960.
- SMITH Pierre, « MYTHE – Approche ethnosociologique », dans *Encyclopædia Universalis*, URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/mythe-approche-ethnosociologique> (consulté le 2 novembre 2022).
- TODOROV Tzvetan, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1982.