

Missionnaires ou chamanes ? Malentendus et traduction culturelle dans les missions jésuites en Guyane

Gérard Collomb

L'histoire des populations amérindiennes sur le littoral de Guyane depuis le XVII^e siècle a été marquée par la présence missionnaire, qui a accompagné l'installation européenne à Cayenne et qui s'est poursuivie sous diverses formes jusqu'à aujourd'hui. L'action des missionnaires a toutefois changé de registre au fil du temps, tout comme la colonisation a changé de rythme et de forme. La phase jésuite, qui a accompagné le premier siècle de la présence coloniale, a ainsi été assez différente de ce que fut l'entreprise de christianisation conduite à partir du milieu du XIX^e siècle, pendant ce que l'on a appelé la « seconde colonisation »¹, marquée par des formes de contrainte (symbolique, psychologique, matérielle, politique), en cohérence avec le fonctionnement d'une société coloniale au sein de laquelle les Amérindiens n'avaient plus la place que leur reconnaissait l'Ancien Régime.

Les travaux – au demeurant peu nombreux – sur la présence des jésuites en Guyane ne se sont guère interrogés sur les processus qui ont rendu possible la rencontre entre ces deux univers culturels, et sur la manière dont cette rencontre était pensée par les Amérindiens. Une des raisons tient sans doute à la force de postures idéologiques implicites qui ont poussé la plupart des auteurs à privilégier deux lectures apparemment opposées mais, au fond, analogues. Que l'on porte un regard bienveillant sur l'action des jésuites et ses bienfaits supposés², ou que l'on dénonce vigoureusement l'entreprise missionnaire et la diabolisation des croyances et des pratiques chamaniques par les pères, l'une et l'autre approches ont en effet en commun de traiter de la rencontre entre missionnaires et autochtones d'un strict point de vue européen, et de négliger totalement le

1 Au milieu du XIX^e siècle s'est engagée une deuxième colonisation européenne, tournée surtout vers l'Afrique, l'Océanie et l'Asie – et, en Guyane, vers l'exploration du sud – qui s'abritait désormais derrière une prétendue mission civilisatrice. C'est dans ce contexte, et sur ces bases idéologiques, que s'est développée la seconde vague d'évangélisation des Amérindiens, conduite en Guyane notamment par les pères du Saint-Esprit.

2 Par exemple, A. Sausse : « Ainsi, pendant soixante ans, des missionnaires qui réunissaient les plus hautes vertus, l'intelligence, le sens pratique, la continuité dans l'effort et une connaissance approfondie de leurs catéchumènes, avaient sacrifié leur vie à cette œuvre d'évangélisation. [...] » (1951, p. 80).

point de vue indigène. L'une et l'autre véhiculent une représentation du monde qui ne reconnaît pas aux Amérindiens la capacité à penser ce moment selon leurs propres schèmes, et elles ne leur accordent aucune place comme acteurs de leur histoire.

Les Amérindiens installés sur la côte entre Cayenne et Sinnamary ont accueilli les premiers missionnaires, puis un nombre important de familles indigènes se sont rapprochées des missions jésuites pendant plusieurs décennies. Pour autant, ces rassemblements ne se sont pas produits sous la contrainte³ et l'on a du mal à imaginer que les Amérindiens aient pu accepter d'être, en quelque sorte, assignés à résidence, tant une telle situation aurait été en contradiction avec leurs valeurs et leur mode de vie. Il faut alors s'interroger sur les processus qui ont rendu possibles ces rassemblements, et qui ont poussé les Amérindiens à accepter un certain degré de sujétion qu'entraînait *de facto* leur présence dans les missions sous l'autorité des pères. Dans quelle mesure cette situation traduisait-elle une adhésion des populations indigènes au discours des missionnaires, tel du moins qu'elles-mêmes l'interprétaient ? Quel était, dans ce contexte, l'objectif des Amérindiens, et quelles étaient leurs attentes et leurs stratégies lorsqu'ils acceptaient – voire, parfois, réclamaient, si l'on en croit les pères – la venue des missionnaires dans leurs villages ?

Il reste difficile aujourd'hui de se représenter la manière dont les Amérindiens interprétaient leur relation avec les pères. Quelques éléments de compréhension peuvent se dégager d'une parole amérindienne actuelle transmettant une mémoire lointaine que l'on doit alors tenter de décrypter, mais la plupart des informations proviennent surtout des sources imprimées et archivistiques, à travers lesquelles on peut approcher « en creux » une pensée indigène. Il faut dire un mot de ces sources – pour l'essentiel les Lettres et les Mémoires rédigés par les Jésuites – qui constituent un matériel précieux mais qu'il est nécessaire de replacer dans son temps et d'éclairer par les intentions qui en suscitaient la rédaction⁴.

Les écrits des jésuites de Guyane qui nous sont connus aujourd'hui sont peu abondants (moins d'une cinquantaine de mémoires ou lettres au total,

3 Le contexte de l'occupation coloniale était en effet bien différent en Guyane de celui qui avait par exemple conduit les Guarani à se rassembler dans les « réductions » jésuites du Paraguay pour se protéger des incursions des colons espagnols et des chasseurs d'esclaves (Haubert 1969), et de celui dans lequel se sont formés les *aldeamentos* jésuites au Brésil (Castelnau-L'Estoile 2000).

4 Les registres de catholicité des Missions jésuites de Guyane constituent également une intéressante source d'information. Ils sont consultables sur le site internet des *Archives Nationales d'Outre-Mer* (ANOM).

en un siècle⁵) et d'un intérêt inégal. Rédigés par les pères selon des consignes précises de l'ordre, la plupart de ces écrits avaient avant tout une fonction apologétique et les lettres, qui ont été publiées dans les recueils de *Lettres édifiantes et curieuses*, ont souvent fait l'objet d'une réécriture éditoriale visant à amplifier encore leur caractère édifiant. Réal Ouellet (2009) a montré, à partir du récit du jésuite Pierre Pelleprat, que ces textes obéissaient à des règles formelles que l'on peut analyser, et mobilisaient des procédés rhétoriques récurrents à travers lesquels se développait le récit : abondance d'*exempla*, dramatisation, multiplication des anecdotes édifiantes et des références savantes, recours multiples à des *topos* obligés qui les inscrivaient dans la sensibilité de l'époque, composant un genre littéraire dans lequel se déployait « une ambition oratoire qui s'épanouit dans une écriture où faire connaître et séduire, découvrir et persuader, décrire et émouvoir, deviennent des termes indissociables ». Il est important de rappeler également que les écrits des jésuites n'étaient pas seulement destinés à délivrer un propos édifiant au lecteur ordinaire en relatant les mœurs des Sauvages ou les progrès de l'évangélisation, ils visaient aussi la hiérarchie de l'ordre ou les puissants du moment pour obtenir des appuis, des subsides et des renforts missionnaires.

Si les *Lettres* des jésuites demeurent des documents précieux, les seuls qui nous parlent aujourd'hui des Amérindiens dans les missions, on ne doit donc pas perdre de vue que ces textes étaient des plaidoyers tout autant que des témoignages : les pères qui les rédigeaient étaient d'habiles prosateurs rompus aux règles de l'éloquence, engagés dans la défense et l'illustration de leur projet missionnaire en Guyane, auquel ils rêvaient de donner un développement qui rivaliserait avec les Missions de leurs prédécesseurs au Paraguay, au Brésil ou en Nouvelle-France.

Les Missions

Les jésuites⁶ se sont engagés en Guyane dans la conversion des Amérindiens dans la seconde moitié du XVII^e siècle, à un moment où ceux-ci subissaient fortement les effets directs de l'arrivée européenne. Devenus, dans une large mesure, dépendants des outils métalliques ou d'autres objets importés qui avaient pénétré leur quotidien, démographiquement très

5 Il est toutefois permis de penser qu'il subsiste des sources inexploitées aux archives de la Compagnie de Jésus à Rome, ainsi que le suggère le travail documentaire conduit par E. Barone-Visigalli et R. Verwimp (2000); voir également Pizzorusso (1995). A titre de comparaison, on peut rappeler que les Relations des jésuites de la Nouvelle-France, qui couvrent une période de près de deux siècles, ont nécessité plus de soixante-dix volumes pour leur publication.

6 Voir Montezon 1857, Hurault 1965 et 1989, Huyghues-Belrose 1989, Mespoulède 1990, Peyronnin 2000, Verwimp 2004, Collomb 2006, Le Roux et *alii* 2009.

affaiblis par les épidémies⁷, les Amérindiens étaient aussi fragilisés socialement et moralement, plongés dans un désespoir qui a facilité l'action des missionnaires. Au cours de leur voyage en 1674 les pères Grillet et Béchamel observaient ainsi que plus ils pénétraient dans l'intérieur de la Guyane, plus les populations amérindiennes qu'ils rencontraient étaient accueillantes aux voyageurs étrangers, ce qui suggère par contraste la profonde méfiance que les populations établies sur la côte avaient développée vis à vis des Européens, mais aussi leur désarroi et leur vulnérabilité face à la situation qui s'était imposée à eux après le temps où ils pouvaient encore espérer contrôler leur relation au monde des Blancs.

Tout au long de la seconde moitié du XVII^e siècle, les pères ont conduit des missions itinérantes sur le littoral⁸, mais ils n'ont cessé de déplorer la tendance des Amérindiens à retourner vers leurs anciennes croyances aussitôt le missionnaire disparu, inconstance spirituelle peu favorable à la conversion : « il ne faut pas penser que l'on puisse jamais rien faire de stable pour la conversion des Indiens, en passant comme on a fait jusqu'à présent, expliquait Jean de la Mousse. Il faut demeurer constamment avec eux, et alors on les convertira tous ». Pour les jésuites, cette difficulté ne pouvait être dépassée que par l'établissement de missions permanentes dans lesquelles on rassemblerait ces peuples sous l'autorité des pères.

Dans cette entreprise, ils pouvaient s'appuyer sur les exemples des jésuites du Paraguay, qui avaient notamment créé les missions des Guaranis plus d'un siècle auparavant, et sur celui des jésuites de la Nouvelle-France, à l'œuvre auprès des Amérindiens depuis 1627, deux expériences qui avaient fait l'objet d'une large diffusion dans l'ordre à travers les lettres publiées tout au long du XVII^e siècle⁹. Aimé Lombard installa ainsi vers 1709 une première mission permanente sur la rivière Carouabo, autour de laquelle il s'efforça de rassembler les Indiens des alentours. En 1711, cette mission fut déplacée à l'embouchure de la rivière de Kourou, où elle se développa avec l'arrivée d'autres pères. Une autre mission destinée aux Indiens de la côte fut créée sur la Sinnamary vers 1740, alors même que les pères de

7 Les maladies introduites ont touché massivement les Indiens au moins depuis le milieu du XVII^e siècle, et elles n'ont cessé de faire des ravages tout au long du XVIII^e siècle – le rassemblement des Amérindiens autour des Missions ayant eu comme conséquence d'amplifier largement les phénomènes de contagion. En 1747, Arthur relatait une épidémie de rougeole, au cours de laquelle « il mourut beaucoup d'Indiens et d'Indiennes [...]. Il en périt plus de quarante à Courou seulement. » (Arthur [2002] p. 582). Si le paludisme semble avoir été endémique dans les populations précolombiennes, l'arrivée massive des populations d'origine africaine à partir du XVII^e siècle, porteuses de souches nouvelles du parasite, a été une autre cause de disparition des populations indigènes (Boudehri 2002).

8 Le voyage des pères Grillet et Béchamel en 1674 vers la rivière des Nouragues puis le Camopi, avait une autre finalité, il s'agissait de « découvrir les Nations éloignées de la mer », pour préparer une extension de la présence missionnaire qui, jusqu'alors, concernait à peu près exclusivement les Galibis du littoral (Grillet [1725]).

9 Voir Haubert 1969, Ouellet 1995, Laborie 1998, Castelnau-l'Estoile 2000.

Cayenne s'intéressaient aux populations vivant sur l'Oyapock, où ils formèrent les missions de Saint-Paul et de Sainte-Foy. Au moment de son plus fort développement, au milieu du XVIII^e siècle, la mission de Kourou était gérée comme une rentable habitation et rassemblait près de quatre cent cinquante Amérindiens, surtout des familles « Galibi »¹⁰, mais aussi d'autres populations amérindiennes qui avaient fui le Brésil (« Aroua », « Cousari », « Maraone »)¹¹ ; à la même époque, près d'une centaine de personnes – pour l'essentiel des Galibis – étaient installées près de la mission de Sinnamary.

Ce regroupement des familles autour des missions était vraisemblablement bien plus informel et fluctuant que ne le reconnaissent les pères. Ces derniers devaient d'abord s'accommoder des traditions de mobilité des sociétés amérindiennes, mais aussi faire face à un constant renouvellement de la population indigène du fait d'une forte mortalité due aux épidémies et de l'arrivée de nouvelles familles, pour la plupart venues des zones où s'exerçait la pression portugaise (Hurault, 1965). L'examen des registres de catholicité des missions montre aussi que si les Indiens venus du Brésil semblaient demeurer sur place de manière plus ou moins permanente, les Galibis étaient souvent nommés dans les registres en référence à un lieu (« Conamama », « Senamale » [Sinnamary], « Malmanoury », « Makouria », « Tonnegrande », « Marony »...) où l'on peut penser qu'ils résidaient ordinairement lorsqu'ils n'étaient pas dans la mission proprement dite. De même, il est probable que les Galibis dont les registres nous apprennent qu'ils venaient de « Parime » [Barima], de « Sipoubo » ou « d'Itaroua, de la rivière de Cibou, vers l'Orénoque » [haut Essequibo] avaient fait le voyage pour visiter des parents, ou attirés par ce qu'ils avaient entendu de la présence des pères.

Les personnes rassemblées autour des missions n'étaient donc pas devenues ces villageois tranquilles et pieux, soumis et embrigadés, que l'on peut être tenté d'imaginer si l'on suit le propos édifiant des Lettres, qui s'efforçaient de diffuser l'image d'établissements rigoureusement organisés et d'accréditer l'idée d'une conversion massive et durable des Amérindiens. Les familles venant de l'Oyapock ou de l'Amazone, qui se rattachaient à plusieurs ensembles linguistiques et ethniques, composaient un petit tiers de la mission de Kourou ; elles cohabitaient avec des familles Galibi, beaucoup plus nombreuses et avec lesquelles les relations étaient historiquement difficiles, ainsi que l'observait le P. Lombard : « le caractère de ces nations, leurs mœurs, leurs coutumes, leur langage sont entièrement différent des mœurs et du langage des Galibis, qui composent notre peuplade. Il y a même entre eux je ne sais quelle antipathie, qu'on aurait peine à vaincre »¹². Le petit

10 On a conservé le terme « Galibi » lorsque l'on évoque le peuplement des Missions, mais retenu ailleurs l'autodénomination « Kali'na », qui prévaut aujourd'hui.

11 Voir Grenand 1987.

12 Lettre du P. Lombard, 11 avril 1733 in *Lettres Edifiantes et Curieuses* [...].

monde amérindien qui s'était formé autour des jésuites était donc loin d'être homogène, il était traversé par des lignes de fracture culturelles, politiques et économiques entre les groupes. Les missions n'avaient pas non plus aboli les tensions internes aux familles ou opposant les familles entre elles, et les jésuites n'étaient certainement pas en mesure de réguler le jeu ordinaire des rivalités et des conflits qui constituent un puissant moteur social et politique pour ces sociétés. Et ces tensions, ces rivalités, ces jalousies avaient bien entendu une dimension chamanique, toujours présente, autant que possible masquée aux missionnaires mais fondamentale aux yeux des Amérindiens.

La capacité des pères à exercer sur ces populations une influence morale et psychologique était bien réelle, comme le montrent les efforts qu'ils déployaient pour tenter de contrôler la vie sociale et politique des familles rassemblées autour des missions¹³. Mais la capacité des Amérindiens à opposer des formes de résistance ou d'indifférence au discours des missionnaires lorsqu'il cessait de les intéresser n'était pas moindre. Les jésuites n'exerçaient donc pas une autorité sans partage sur les personnes qui s'étaient rassemblées autour d'eux, qui avaient leur propre lecture de l'enseignement qui leur était délivré, et on peut penser qu'ils devaient au jour le jour négocier, composer ou céder bien plus qu'ils ne le reconnaissaient dans leurs lettres. De leur côté, les Amérindiens subissaient la pression des pères, mais ce n'était au fond qu'une des formes que prenait un rapport colonial de domination qui pesait déjà sur eux de multiples manières. En retour, ils pouvaient espérer tirer profit du voisinage des jésuites, en s'assurant un approvisionnement en marchandises européennes à travers les distributions de biens opérées dans les missions, mais aussi en essayant de s'appropriier, pour mener leurs propres stratégies, le pouvoir spirituel que semblaient détenir les missionnaires.

« Nous leur faisons présent de mille choses... »

Du point de vue des pères jésuites, leur présence auprès des indigènes ne soulevait guère de question ni de doute. L'enjeu était simple, « travailler au salut des Indiens », un dessein que l'entreprise coloniale européenne et la position hégémonique de la culture chrétienne rendaient possible et légitimaient tout à la fois. En regard, la représentation que les Amérindiens se faisaient de ces visiteurs n'allait pas de soi, il leur fallait rattacher à quelque chose de connu ces Blancs qui arrivaient dans leurs villages, dont le projet missionnaire et le prosélytisme ne signifiaient rien pour eux :

13 Ainsi, en 1713, le P. Lombard s'aperçoit que certains des Indiens qu'il croit avoir convertis ont conservé leurs anciennes pratiques, et incitent les autres à la défiance : « Pour obvier autant qu'on pourrait aux désordres, on résolut de nommer un chef qui fût seul capitaine du carbet et de lui donner des lettres patentes. On choisit celui qui paraissait être le mieux porté pour la religion. C'était Rémy Louis Tourappo, filleul de Mr. Le Gouverneur [...] » Lettre du P. Lombard, de Cayenne le 14/10/1713. Archives Jésuites de Vanves, Fonds Brottier F.Gu 10.

« les Sauvages qui me venaient visiter, rapportait le P. Pelleprat, étaient chargés ordinairement de toute sorte de vivres dans l'espérance de nous les vendre pour des couteaux, des haches, de la rassade et autres denrées dont ils avaient besoin. »¹⁴

Aux yeux des Amérindiens, les jésuites représentaient donc d'abord une catégorie particulière de ces Blancs avec lesquels on avait depuis longtemps pris l'habitude de troquer des biens, à travers une relation qui faisait sens dans les schèmes culturels et sociaux indigènes : « il était mon banaré, et j'étais le sien », expliquait le P. Lombard à propos d'un Indien de la mission de Kourou : « c'est, après les liaisons du sang, une sorte d'union, parmi les Indiens, la plus étroite que l'on puisse avoir »¹⁵. Ce mot *banare* désignait une forme d'échange entre deux partenaires privilégiés, parfois éloignés géographiquement ou culturellement, instituant un « partenariat grâce auquel deux individus s'assuraient mutuellement sauvegarde et acquisition de biens précieux dans leurs villages respectifs, même en temps de guerre » (Dreyfus 1992)¹⁶. La relation de *banare*, que connaissaient la plupart des sociétés amérindiennes des Guyanes, tenait une place importante dans la construction des réseaux sociaux et économiques indigènes, mais aussi, depuis l'arrivée européenne, entre les Amérindiens et les colons ou les petits trafiquants parcourant les villages.

Alors qu'il visitait l'Oyapock pour préparer le terrain aux futures missions, le P. Fauque s'appliquait ainsi à éblouir ses hôtes par sa prodigalité, en disposant généreusement de ces objets¹⁷ qui attestaient à leurs yeux de la relative puissance du monde blanc, et dont l'apparente abondance ou le renouvellement sans fin leur apparaissaient comme un prodige :

« ils se regardaient les uns les autres, et marquaient leur étonnement de ce que, loin de leur demander, nous leur faisons présent de mille choses qui, en elles-mêmes, étaient de peu de valeur, mais dont les Sauvages sont fort curieux. Il n'y eut aucun d'eux qui ne promit de venir défricher des terres dans l'endroit que nous avons choisi [...]. »¹⁸

En mobilisant ces objets auxquels les Amérindiens s'étaient habitués, sans pour autant en maîtriser la production et la circulation, l'intention était de frapper les esprits et de forcer l'adhésion des indigènes : le P. Grillet menaçait ainsi un chef de village qui refusait de lui fournir les hommes qui

14 Pelleprat [2009], p. 181.

15 Lettre du P. Lombard, 23 février 1730 in *Lettres Edifiantes et Curieuses* [...].

16 Le terme *banare* (peut-être d'origine européenne) était utilisé dans la Guyane française coloniale pour désigner ce partenaire privilégié, mais le mot carib *pawana* était plus généralement employé avec ce sens par les Amérindiens dans toute la région des Guyanes.

17 Les outils métalliques, surtout, qui ont bouleversé les conditions du travail, mais aussi les textiles, et tous ces « présents qui [sont] le plus de leur goût, tels que sont des miroirs, des couteaux, des hameçons, des grains de verre colorés, etc. » Lettre du P. Crossard, 11 nov 1726 in *Lettres Edifiantes et Curieuses* [...].

18 Lettre du P. Fauque, 20 avril 1738 in *Lettres Edifiantes et Curieuses* [...].

lui permettraient d'avancer plus loin, en lui faisant valoir « que s'il ne favorisait notre voyage, il fallait que je m'en retournasse à Cayenne; qu'il ne verrait plus de Pères et n'aurait plus de Traite » ([1725] p. 217).

C'est dans une large mesure sur la base de ce malentendu, soigneusement cultivé par les pères, que s'est engagé le dialogue entre les missionnaires et les Amérindiens. Ces derniers pouvaient aussi reconnaître dans cette manière de faire le comportement généreux et dispensateur de biens que l'on attend de la part d'un personnage éminent, chef de famille ou de village, d'un *yopoto*¹⁹. En donnant sans compter, le père endossait alors un peu du statut de cet homme éminent, auquel les Amérindiens accordaient confiance et respect, sinon obéissance. Mais, par ce comportement, les missionnaires cherchaient surtout à susciter durablement de l'envie et du besoin, réclamant en retour l'observance de quelques règles, l'assistance à la messe et la mémorisation des articles du catéchisme, et mesurant la distribution de ces marchandises à proportion de l'effort que chacun consentait dans l'acquisition des connaissances de la religion :

« Je faisais tous les jours sur les sept heures du matin le catéchisme dans la chapelle, où les pères et les mères avaient grand soin d'envoyer leurs enfants; [...] pour conclusion je distribuais les prix à ceux qui avaient mieux dit; les enfants s'estimaient bien récompensés quand je leur donnais une ou deux épingles, dont ils se servent pour prendre de petits poissons; mais ils étaient ravis quand je leur faisais présent d'un hameçon. La récompense des hommes était un petit couteau ou une de ces trompes dont les laquais ou personnes du commun jouent en France; et celle des femmes était une aiguille, quelques pendants d'oreille ou semblables petits bijoux pour lesquels elles ont passion. »²⁰

« Je n'omis rien de tout ce que je croyais qui les dût plus frapper,... »

L'attraction que les Amérindiens éprouvaient envers les missionnaires était donc, dans une large mesure, une conséquence de l'avantage matériel qu'ils retiraient de leur présence, un avantage qu'il faut interpréter dans le contexte plus large du rapport de domination technique, économique, militaire, culturelle dans lequel la colonisation européenne les avait placés. Ils étaient, reconnaissait le P. Lombard,

« attirés par les avantages qu'ils trouvent avec nous. Au lieu qu'errant dans leurs forêts, ils cherchaient avec bien de la peine de quoi vivre, et étaient sujets à de fréquentes maladies, qui, faute de soins, les enlevaient souvent dans la fleur de l'âge, ici, ils se procurent sans tant de fatigues, et abondamment, tout ce qui est nécessaire à la vie et ils sont plus rarement

19 Généralement fondateur du village, c'est un personnage respecté, qui est lié par des liens de parenté directe ou d'alliance avec la plupart des habitants. Son statut procède aussi de sa capacité oratoire, d'une conduite exemplaire, et d'un comportement généreux. Il n'exerce sur ses dépendants ni autorité ni coercition, mais plutôt une influence décisive. (Collomb 1999)

20 Pelleprat [2009], p. 183.

malades et l'on n'épargne aucun soin pour rétablir leur santé quand elle est altérée. »²¹

Toutefois, si le souci de voir se prolonger un accès facile aux marchandises distribuées libéralement par les jésuites représentait sans doute pour les Amérindiens une incitation à rechercher le contact avec eux, cela ne saurait pourtant suffire à expliquer le fait qu'ils aient aussi facilement accepté les contraintes qu'entraînait leur présence autour des missions²². On peut voir se dessiner, derrière cette apparente passivité, une autre stratégie et d'autres représentations: l'image que les pères s'efforçaient de donner d'eux-mêmes, faite de merveilleux et de mystère, les pouvoirs que les Amérindiens leur attribuaient, exerçaient auprès de ceux-ci une autre forme de séduction, aussi forte que l'attrait pour les biens matériels²³.

L'objectif des missionnaires restait la « conversion », c'est-à-dire l'acceptation d'un système de croyances et de règles de vie qui apparaissaient d'un exotisme radical aux yeux des indigènes. Pour cela ils mettaient en œuvre une manière de faire qui reposait moins sur la volonté de convaincre par le discours que sur des efforts pour éblouir et pour attirer. La scène souvent rapportée du premier baptême collectif à Cayenne, en 1710, d'une quarantaine d'Amérindiens en présence des notables de la colonie, procédait de cette stratégie de séduction. Il s'agissait sans doute de montrer aux Français de la place tout le succès que les pères rencontraient dans leurs missions, mais surtout de gagner l'adhésion des Amérindiens par le faste de la cérémonie et par leur prise en charge par des parrains et marraines dispensateurs de petits cadeaux :

« Les pères Ramette et Lombard ont amené à Cayenne aux fêtes de Noël un nombre de vingt deux Indiens [...]. Ils furent baptisés le jour de St. Etienne, M. Dorvilliers, les principaux officiers et les dames de Cayenne furent leurs parrains et marraines, ces indiens reçurent ce sacrement avec tout le respect et la modestie imaginables, on chanta le Te Deum au bruit du canon et d'une triple décharge de la mousquetterie, après quoi on commença la grande messe où ils assistèrent d'une manière édifiante, leurs parrains et marraines leur firent beaucoup de présents et ils sortirent de Cayenne fort contents. Cette cérémonie d'éclat a si fort touché les Indiens

21 Lettre du P. Lombard, 11 avril 1733 in *Lettres Edifiantes et Curieuses* [...].

22 « [Alors que les femmes s'activent beaucoup dans les carbet] les hommes ne sont pas tout à fait si occupés, ils ont besoin qu'on les talonne, mais nous leur donnerons de l'occupation, et nous allons commencer à leur faire faire à tous des abattis pour planter du coton, sans compter ceux qu'ils font pour leurs vivres. Les femmes auront soin de filer pendant leurs loisirs [...] ». Lettre du P. Lombard le 27 août 1711. Archives Jésuites de Vanves, Fonds Brottier, 173.

23 Si l'on en croit Goupy des Marets, il semble qu'ils aient assez bien réussi dans cette entreprise dès la fin du XVII^e siècle: « les Indiens se sont si bien accoutumés avec les jésuites, note-t-il, qu'ils n'en veulent point avoir d'autres et je me souviens d'avoir vu à Cayenne un capucin qui a voulu faire la mission, ils n'en ont point voulu de sorte que ce religieux a été obligé de repasser en France. » (Goupy des Marets, *Voyages* [...]).

que grand nombre demandent le baptême, on compte qu'il y en aura au moins cinquante qui seront baptisés aux fêtes de Pâques et pareil nombre à la Pentecôte. »²⁴

Soucieux de mobiliser toutes les ressources propres à faciliter la catéchèse, les pères introduisaient la musique et le chant dans la vie de la mission. Ils avaient ainsi composé pour la mission d'Ikaroua « une douzaine de cantiques spirituels en leur langue, sur les plus beaux airs. Ils les ont appris avec une facilité merveilleuse, et ils les chantent avec d'autant plus de plaisir qu'il n'y avait jamais eu un air en chanson avec des paroles composées en galibi »²⁵. Ils faisaient aussi un grand usage auprès des Amérindiens des images pieuses et des peintures sur des thèmes religieux, qui devenaient le support d'un imaginaire pouvant entraîner l'adhésion²⁶ :

« Comme j'ai des estampes qui représentent l'ancien et le nouveau testament, je les expose pour leur apprendre les histoires de la Bible et les instruire de nos mystères. Il y a quelque temps que leur ayant exposé une image qui contenait une histoire de la désobéissance d'Eve quand elle mangea du fruit défendu et qu'elle en donna à Adam, et que je les eusse instruits des malheurs que cette désobéissance avait causé au genre humain, il y eut une Indienne qui prenant la parole, s'adressa à Eve et lui fit de grands reproches de ce qu'elle avait fait des malheurs dont elle avait été cause, et que tous les enfants avaient ressentis et qu'ils ressentaient tous les jours ». ²⁷

Ces images n'étaient donc pas pour les Amérindiens de simples curiosités, elles avaient valeur de documents dont ils s'approprièrent la signification, et ils pouvaient peut-être reconnaître dans ces représentations un équivalent européen des visions par lesquelles le chamane pénètre le monde des esprits. Ensemble, la pratique du chant et l'univers pictural des images pieuses formaient le cœur de ce que D. Deslandres (2005) a appelé plaisamment des « techniques audiovisuelles sophistiquées » à travers lesquelles les missionnaires s'efforçaient de solliciter tous les sens : « ainsi je n'omis rien de tout ce que je croyais qui les dût plus frapper, *expliquait Jean de la Mousse*, j'eus toujours du luminaire et du beau linge blanc, que les Indiens estiment autant que nous faisons en France la broderie ».

Cette manière de faire qui poussait les jésuites à enchanter et à séduire plus qu'à chercher à persuader n'était pas spécifique aux missions

24 Archives nationales, Col. C14, 06/242, 12 février 1711

25 Lettre du P. Ramette le 22 août 1711, Archives Jésuites de Vanves, fonds Brottier, Gbro 173.

26 Comme le faisaient déjà les jésuites de la Nouvelle-France au début du XVII^e siècle : « Nos Religieux avoient accoutumé de leur montrer cette image pour leur mieux faire comprendre les fins dernières de l'homme, la gloire des bienheureux, la punition des méchants. En vérité les images dévotes profitent grandement en ces pays-là, ils les regardent avec admiration, les considèrent avec attention, et comprennent facilement ce qu'on leur enseigne par le moyen d'icelles. » *Relations des jésuites de la Nouvelle-France*, cité in Gagnon 1975, p. 17

27 Jean de la Mousse in Collomb (ed.) 2006.

guyanaises. Elle doit être replacée dans la suite du grand mouvement culturel et cultuel issu du Concile de Trente (1545), qui a conduit tout au long du XVII^e siècle et au début du siècle suivant l'Église à entreprendre, tout à la fois, la reconquête des foules européennes déchristianisées ou séduites par la Réforme, et la conversion des Infidèles dans les terres nouvellement découvertes : « Dans l'ancienne comme dans la Nouvelle-France les méthodes convertisseuses sont rigoureusement les mêmes [...]. Elles consistent principalement, par la parole et par l'exemple, à émouvoir suffisamment afin d'amener les non-croyants à se convertir et les baptisés à faire profession de foi »²⁸. Aux stratégies mises en œuvre par la Contre-Réforme pour redonner du lustre au culte et à ses lieux dans l'Europe paysanne faisait donc écho, dans les missions en terre lointaine, la volonté des pères jésuites d'impressionner les « Sauvages », en théâtralisant leurs pratiques et en habillant leur quotidien d'apparat et de solennité.

« Les Indiens croient que mon bréviaire est mon démon familial... »

La méthode avait sans doute quelque efficacité, mais peut-être pas dans le sens que les pères imaginaient. Les Amérindiens ne voyaient pas les jésuites comme des « prêtres » – une catégorie qui n'avait aucun sens pour eux – mais la perception qu'ils en avaient pouvait par contre évoquer assez précisément ces personnages qu'ils connaissaient dans leur propre culture comme les chamanes (les « *piaye* »). Cette figure du chamane, passeur entre le monde des humains et le monde des esprits, est fondamentale pour comprendre la construction du rapport entre missionnaires et Amérindiens : elle est centrale dans la religion indigène, mais elle était aussi au cœur des interrogations des pères, préoccupés par le commerce que les chamanes avaient avec le Diable, dont ils déploraient qu'ils « l'évoquent souvent et le consultent pour savoir l'événement des choses qu'ils veulent entreprendre »²⁹. Concurrent du missionnaire dans les villages, principal obstacle à ses yeux dans son entreprise de conversion, le chamane se trouvait donc être dans le même temps celui qui, aux yeux des indigènes, lui était le plus proche par son comportement et par la relation qu'il semblait être à même d'établir avec le monde des esprits.

Les Amérindiens avaient en effet bien remarqué que, tout comme les *piaye*, les jésuites avaient autour d'eux une cohorte d'esprits (les Anges, les Saints, les figures de La Trinité, les âmes des défunts...) auxquels ils s'adressaient pour tenter d'intervenir sur le cours des choses et sur la vie de leurs semblables. Et tout comme le pouvoir que possédaient les chamanes celui des pères était ambivalent, il pouvait guérir et sauver mais aussi apporter le mal et faire mourir :

28 Deslandres 2005, p. 105.

29 Biet 1664, p. 360.

« Durant notre séjour, un serpent vint de nuit dans le lieu où nous étions couchés et mordit un chien de chasse qui en mourut trente heures après. Cet accident nous fit du tort, parce que le Capitaine et le maître du chien l'attribuèrent aux prières que nous chantions. »³⁰

« Outre mon grand crucifix que j'étais dans le carbet [...] je m'avisai de coller un petit crucifix de papier à un poteau. J'ai appris depuis qu'un bon nombre d'Indiens malades que l'on amenait de tous côtés en ce carbet-là étant morts, le fils d'un de ceux qui étaient morts arracha cette image disant qu'elle était les causes de cette mortalité. J'en ai fait des reproches au capitaine, qui m'a toujours dit que c'était le vent qui l'avait emportée. »³¹

Le rapport mystérieux que les missionnaires semblaient établir avec l'écrit venait confirmer cette interprétation des Amérindiens, qui voyaient dans le livre un vecteur de leur communication avec le surnaturel³². « Les Indiens croient que mon bréviaire est mon démon familier, avec qui je m'entretiens tous les jours et de qui je sais toutes choses » notait ainsi Jean de la Mousse, endossant sans le savoir, aux yeux des villageois qui l'observaient, le statut du chamane dialoguant avec ses esprits auxiliaires, ses « démons familiers » :

« Lorsqu'ils nous voient un livre entre les mains, ils jugent par le mouvement des lèvres que nous parlons à ce livre, et ils nous demandent ce qu'il nous répond, car on ne parle point à ce qui ne peut répondre. Ils sont bien étonnés lorsque nous leur disons que l'écriture nous parle. »³³

« A propos de quoi je dirai encore qui n'a rien au monde qui les surprenne davantage que cet art merveilleux de l'écriture, ne pouvant pas concevoir comment on peut exprimer la parole en faisant de petites marques avec une plume d'oiseau. [...] Quand je récite mon bréviaire ils disent que j'interroge mon livre, et que je lui parle : Aroucamano, c'est ainsi qu'ils m'appellent, demande tous les matins à son livre : 'n'y a-t-il pas de nouvelles ?' et quand son livre ouvert lui dit 'non', il va à une autre page et avance toujours jusques à tant qu'il ait appris quelque chose de nouveau. »³⁴

Il faut souligner que la représentation que le missionnaire donnait de lui-même, son discours et ses gestes, n'étaient nullement en contradiction avec ce statut de chamane que lui assignaient les Amérindiens. Pour les convaincre de renoncer à leurs croyances, de cesser leur « commerce avec le diable », les pères devaient en effet apparaître comme dotés d'un pouvoir plus grand que celui des chamanes, et montrer que les esprits qu'ils invoquaient étaient plus puissants que ceux auxquels ces derniers avaient recours :

30 Pelleprat [2009], p. 216.

31 Jean de la Mousse in Collomb (ed.) 2006.

32 Avec l'apparition des objets manufacturés, et notamment des outils métalliques qui avaient bouleversé l'univers techno-économique indigène, l'écriture a sans doute représenté un autre défi majeur pour les Amérindiens, qui se sont trouvés dans la nécessité de donner du sens à cette pratique et de l'intégrer dans leur représentation du monde.

33 Chrétien, *Lettres* [...], Huitième lettre, f°115.

34 Jean de la Mousse in Collomb (ed.) 2006.

« J'ajoutai que les chrétiens, qui croyaient aussi bien qu'eux qu'il y avait des diables, ne les craignaient pas parce qu'ils les combattaient et les chassaient avec le signe de la croix; et que s'ils voulaient eux-mêmes s'en servir, le formant sur leurs enfants et sur leurs propres personnes, ou en porter l'image suspendue au col, au lieu de caracoli³⁵, ils auraient le même pouvoir et se garantiraient de sa tyrannie. L'effet de ce catéchisme fut que petits et grands m'importunèrent pendant plusieurs jours de leur donner des croix pour les porter au col; j'entendais à toute heure ces paroles: « Patri amiaro patônebo, père donne-moi une croix »; et il y en eut quelques-uns qui, ne se contentant pas d'une, en portaient trois ou quatre qu'ils avaient ramassées de diverses personnes »³⁶

« **Je leur dit que cette eau est bonne pour chasser le diable...** »

La question du baptême, centrale dans les récits des pères, peut nous aider à approcher la relation complexe qui s'était établie entre les jésuites et les indigènes, construite sur des effets d'image, des détournements de sens, des traductions et des réinterprétations. Pour les missionnaires le baptême des Sauvages représentait la grande affaire de leur entreprise d'évangélisation, et ils se félicitaient de voir que les Amérindiens eux-mêmes n'étaient pas indifférents et en exprimaient volontiers la demande: « Les pères et les mères ne nous font point de difficultés de nous voir baptiser leurs enfants, au contraire ils nous invitent à le faire » observait Jean de la Mousse.

Mais, tout à leur souci d'efficacité, les jésuites s'éloignaient – sur cette question du baptême comme sur bien d'autres – des abstractions métaphysiques auxquelles ils avaient été formés pour mettre en œuvre, tout comme dans les campagnes européennes, les ressources d'une religiosité populaire pragmatique dans laquelle le sacrement du baptême ou l'emploi de l'eau bénite devenaient des rituels thérapeutiques:

« J'ai mis à la porte de ma chapelle une sorte de bénitier d'où les Indiens commencent à prendre de l'eau en faisant le signe de croix. Je leur dit que cette eau est bonne pour chasser le diable, dont ils ont crainte, les mères font même le signe de la croix sur leurs petits enfants qu'elles ont à la mamelle »³⁷

« Le père Méland baptisa deux petites filles l'année 1652. On ne croyait pas que l'une dût survivre un moment à son baptême; pour l'autre, comme elle était paralytique de tout son corps, on tenait sa mort infaillible; mais contre l'attente de tout le monde, elles ont trouvé toutes deux la santé de l'âme et du corps dans le baptême. Depuis leur guérison, leurs parents ont toujours eu en grande vénération ce sacrement. »³⁸

35 « Les hommes et les femmes ont l'habitude de porter des boucles non seulement aux oreilles, mais même à la lèvre inférieure, et aux narines; ces boucles sont faites d'un certain métal qui ressemble à du cuivre doré [*i.e. du laiton*]. Les hommes portent de plus des plaques de ce même métal, larges comme la paume de la main, et qu'ils appellent caracoli, et qui battent sur leur poitrine. » Pelleprat [2009], p.167.

36 Pelleprat [2009], p. 176.

37 Jean de la Mousse in Collomb (ed.) 2006.

38 Pelleprat [2009], p. 166.

C'était cette capacité d'intervention qui intéressait avant tout les Amérindiens. Pour eux, loin de la fiction d'une « conversion » et de l'adhésion aux « vérités de la foi », la présence du missionnaire, l'enseignement qu'il délivrait et les actes de son ministère, avaient une tout autre signification, ainsi que le relevait Jean de la Mousse : « la plupart des mères, même, nous pressent de baptiser leurs enfants, croyant que le baptême les fera vivre plus longtemps ». Adoptant un point de vue très pratique, ces mères attendaient donc d'abord du missionnaire qu'il prolonge la vie d'ici-bas et qu'il combatte les forces qui pourraient la mettre en danger, elles attendaient de lui ce qu'elles attendaient du chamane, dont le missionnaire représentait à leurs yeux un double mystérieux.

Cette lecture du missionnaire comme chamane européen, que l'on voit se dessiner ici en arrière-plan du rapport qui s'établit entre les Amérindiens et les jésuites, représente sans conteste un des éléments clé permettant de comprendre les processus qui travaillaient les sociétés indigènes prises dans l'univers des missions. Elle semble avoir été largement présente dans les missions d'Amérique tout au long des XVII^e et XVIII^e siècles, que ce soit au Brésil ou au Paraguay (Haubert 1969, Necker 1979) ou encore en Nouvelle-France, ainsi que le relevait D. Delâge :

« Appartenant à une tradition religieuse qui faisait passer la vénération de Dieu et la réalisation de son règne avant la prière pour obtenir son intervention dans les affaires du monde, les missionnaires durent s'adapter à leur public en valorisant ce qui constituait un aspect secondaire de leur religion, la manipulation des forces surnaturelles. À cet égard, en mettant l'accent sur le caractère magique plutôt que culturel de leur religion, les missionnaires se faisaient chamanes plutôt que prêtres. [...] Lorsqu'ils croyaient avoir déclassé le chamane par l'efficacité plus grande de leurs prières [...], les missionnaires y voyaient un premier signe du recul de « l'empire du démon » et la première étape vers la conversion. Mais ils se leurrèrent. Non seulement chacune de leurs paroles et chacun de leurs gestes étaient-ils reçus et interprétés par les Amérindiens dans la logique du chamanisme, mais encore ils agissaient à la manière des chamanes. » (1991, p. 60-61)

Et si les missionnaires s'efforçaient de combattre les *piayes* comme un obstacle à leur action auprès des Amérindiens, il semble bien que les chamanes ne voyaient par contre guère de contradiction entre leur pratique et celle des pères, dont ils pouvaient même trouver la fréquentation légitime et surtout utile. Une anecdote étonnante rapportée par le P. de la Mousse permet de mieux comprendre, en situation, ce « point de vue » amérindien sur les jésuites :

« Je trouvai, dans ce carbet où était le vieillard, un Indien qui prenait mon parti pour tout ce que je disais de Dieu, et le faisait même valoir. Comme l'on vit que j'avais de l'amitié pour lui, des Indiens me dirent qu'il avait deux femmes. Mais il m'assura qu'il n'en avait pas seulement une, et il me satisfait dans toutes les demandes que je lui fis, dont je fus surpris. Il me dit qu'il avait autrefois été instruit et baptisé par le Père Prévost. Il s'était fait piaie depuis, et était même venu piaier ce bon vieillard qu'il se mit aussi à instruire avec moi, et nous récitâmes ensemble, près de son hamac, en français le Pater, l'Ave et les Credo, dont il se souvenait encore en partie.

Nous déjeunâmes ensemble le lendemain, et je lui vis faire le signe de la croix. Je lui dis que cela ne lui était pas arrivé depuis longtemps, ce qu'il m'avoua, mais il ajouta que c'était à cause qu'il y avait aussi bien longtemps qu'il n'avait vu des mon Pères (c'est ainsi que les Indiens appellent les Jésuites). [...] Je ne lui ai point fait de crime sur ses qualités de chrétien et de piaie, qui paraissent incompatibles à bien des gens, à cause qu'ils croient qu'ils ont communication avec le diable. »³⁹

Pour comprendre ce paradoxe, il faut mettre en perspective la forme des savoirs mobilisés dans l'une et l'autre de ces pratiques. A la différence des religions révélées, des religions du Livre, le pouvoir spirituel du chamane ne repose pas sur un corps de connaissances fixées, sur un dogme. C'est une connaissance et une expérience qui procèdent, dans un premier temps, d'une prise de conscience par la personne de sa capacité à circuler entre les deux mondes, ou plutôt entre les deux dimensions, visible et invisible, du monde. Cette connaissance et cette expérience ne cesseront ensuite de se développer et de s'amplifier, et le pouvoir du chamane grandira en proportion, notamment par le commerce avec les esprits. Mais d'autres expériences spirituelles construites sur une même capacité à communiquer et à interagir avec le monde des esprits sont, du point de vue du chamane, tout à fait conciliables avec sa propre expérience et en certains cas elles peuvent lui paraître complémentaires.

S'agissant de ce « piaie » qui prie ingénument en compagnie du père, il serait donc complètement erroné de parler à son sujet d'emprunt ou d'imitation. La scène, rapportée par Jean de la Mousse, trouve plutôt son explication dans la compatibilité que le chamane percevait entre deux systèmes symboliques qui n'étaient à ses yeux aucunement exclusifs l'un de l'autre. Le savoir et le pouvoir du jésuite prenaient alors place au nombre des expériences spirituelles qu'il pouvait aussi s'efforcer de faire siennes, dans la mesure où elles lui permettaient d'amplifier son propre pouvoir ou d'en élargir le champ. On peut évoquer brièvement en conclusion un récit qui suggère, indirectement, cette volonté des chamanes kali'na de s'appropriier et de détourner à leur profit le pouvoir que les jésuites assuraient détenir à travers la connaissance du dogme et l'exécution des rituels de la religion chrétienne.

« Ils essayaient de faire revenir les morts... »

La fin des missions jésuites de Kourou et de Sinnamary, vers 1763, a été contemporaine du désastre de ce que l'on a appelé l'*expédition de Kourou*⁴⁰.

39 Jean de la Mousse in Collomb (ed.) 2006.

40 Entre 1762 et 1764, plus de dix mille colons ont été amenés en Guyane pour être installés sur des concessions agricoles le long des rivières de Kourou et de Sinnamary. Mal préparée, l'opération est un échec : plus de la moitié des colons sont décimés sur place par des épidémies, la plupart des autres sont rapatriés. Sur la fin des missions et le départ des jésuites, voir Le Roux et *alii*, 2009.

Les Kali'na établis à proximité, touchés par les épidémies et subissant la pression des colons nouvellement installés, se sont alors progressivement rassemblés dans une zone qui échappait encore à l'emprise coloniale, dans la petite région entre l'Organabo et la rive occidentale du Maroni. Mais au début du XIX^e siècle, l'ouverture à la colonisation de l'ouest de la Guyane a entraîné le déplacement des activités de la colonie vers cet espace (Collomb et Tiouka, 2001).

C'est dans la première moitié du XIX^e siècle, alors que les Kali'na vivaient ce nouveau basculement de leur histoire, que la tradition orale kali'na situe un événement auquel on se réfère encore aujourd'hui. Ce récit, dont on ne propose ici qu'un résumé sommaire, raconte comment deux grands chamanes avaient tenté de réaliser ce que l'on nomme *epa'kano*⁴¹ :

« A *Ulemali Und+*, un village sur la Mana, deux chamanes ont essayé de faire revenir les morts sur terre. De nombreux Kali'na s'étaient rassemblés pour assister à l'événement. Les chamanes étaient tout près d'y arriver : on entendait déjà la musique que jouaient ceux qui revenaient... Le ciel s'était entrouvert et on voyait se déployer une sorte d'échelle par laquelle ils allaient arriver... Mais dans le village une femme a transgressé un interdit, et tout s'est arrêté. Les Kali'na n'ont plus entendu la musique, les gens du ciel sont repartis et ils ne sont plus jamais revenus... »

Les différentes versions de l'histoire de *epa'kano* que l'on peut aujourd'hui recueillir diffèrent – comme il est normal – sur un certain nombre de détails ou d'éléments contextuels, mais elles ont en commun une même trame narrative et elles convergent sur l'essentiel : au début du XIX^e siècle, sur les rives de la Mana, des chamanes avaient tenté de faire revenir sur terre tous les Kali'na décédés. On relèvera également que la plupart des versions donnent des informations sur les protagonistes de l'événement qui évoquent plus ou moins explicitement un souvenir des missions – ou au moins du discours catéchétique tenu par les pères. Par exemple :

« Ceux qui venaient d'en haut amenaient du tissu, ils tiraient dessus et ils t'en donnaient, ça ne finissait jamais... Ceux qui arrivaient ressemblaient à des « ma'so » [des religieuses] C'étaient des Kali'na, ce n'étaient pas des Blancs mais pourtant ils ressemblaient à des Blancs... Ceux qui venaient avaient des ailes, ils volaient comme des pigeons... Le chamane qui allait faire descendre ceux qui arrivent du ciel est dans son tokai [l'abri dans lequel s'installe le chamane pour officier], il est accoudé à une table, il lit le livre de Tamusi [c'est-à-dire « Dieu »] Parmi les gens qui étaient venus pour préparer la venue des défunts, il y avait un vieil homme en robe blanche, avec une longue barbe... Les Kali'na ont vu arriver un jeune Blanc. Celui-ci avait un livre, il a donné les noms de tous ceux qui allaient revenir. Après que tout se soit arrêté, le Blanc est encore resté quelques jours, mais son cahier s'est refermé et s'est transformé en pierre, et il est mort... »

41 Littéralement : « la sortie ».

On ne s'attachera pas ici à explorer toutes les dimensions symboliques et politiques de ce récit d'*epa'kano*⁴², mais on retiendra qu'il nous parle, comme les récits chrétiens, de la possibilité de la Résurrection, un événement que les pères annonçaient en le plaçant au cœur de leur enseignement. On ne connaît pour ainsi dire rien des constructions métaphysiques des Amérindiens des XVII^e et XVIII^e siècles, mais on peut penser qu'elles posaient, comme c'est le cas dans nombre de sociétés amazoniennes, la possibilité de cette réversibilité du passage du monde des humains au monde des non-humains – souvent traitée dans les ontologies indigènes à travers les thèmes de la transformation des corps ou du changement de peau, associés à l'immortalité, qui traversent les mythes⁴³. L'annonce de la Résurrection par les jésuites⁴⁴ n'avait donc sans doute pas de quoi véritablement étonner les Amérindiens qui l'entendaient, et par ailleurs l'idée d'un retour des morts sur terre n'est pas en elle-même une préoccupation dans les constructions métaphysiques amérindiennes ; mais la manière dont les pères en parlaient, promettant un retour massif, rendu possible à peu de frais par l'observance des règles et des rites de la religion chrétienne, les a certainement intéressés au point de tenter d'en maîtriser le processus à leur profit.

Les chamanes d'*Ulemali Unt+*, qui étaient au début du XIX^e siècle les témoins impuissants du dépérissement de leurs villages⁴⁵ et de l'invasion des terres dans lesquelles ils s'étaient réfugiés, avaient entrepris sur cette base de provoquer le retour des Kali'na disparus et tenté, par là, de redonner une force et une capacité de résistance au monde kali'na. Les efforts de ces chamanes, dont la tradition orale a conservé le souvenir et les noms, n'étaient toutefois pas isolés, ils s'inscrivaient dans un ensemble de réactions collectives à la seconde colonisation européenne qui ont traversé au XIX^e siècle différentes nations amérindiennes dans les Guyanes, et plus largement

42 On en trouvera dans Collomb (2000) une étude détaillée. En arrière-plan de sa dimension spirituelle et symbolique, le récit décrit une véritable refondation du monde kali'na *t+leuwuyu* à partir de ce cœur historique que représente la rivière Mana, lieu d'origine d'une partie des familles occupant les villages actuels.

43 Voir par exemple Fausto (2002).

44 « « [après la messe] ils ne savaient assez me demander que je leur voulusse expliquer ce que représentaient les images que j'attachais devant l'autel. Je leur disais qu'elles représentaient le jugement universel auquel nous ressusciterons tous, qu'elles représentaient le paradis et l'enfer, ce que je leur expliquai un peu plus au long. Ils me disaient qu'ils étaient bien aises d'entendre que nos corps reviendraient un jour en vie, ce qu'ils ne savaient pas auparavant et que plusieurs avaient de la peine à croire, mais qu'ils acquiesçaient à mes preuves, et pour cela qu'ils voulaient se faire chrétiens et bien vivre pour sauver leurs corps aussi bien que leurs âmes. » Lettre du P. Prévost, 24 mai 1673. Archives Jésuites de Rome [Gal. 106 III, 334-337]. Copie conservée aux Archives Jésuites de Vanves.

45 Au milieu du XIX^e siècle la population kali'na a atteint son minimum démographique : à peine quelques centaines de personnes entre la Guyane française et la partie voisine du Suriname.

dans l'Amazonie⁴⁶. Ces réactions sont apparues dans des contextes culturels différents, mais elles avaient en commun de prendre la forme de mouvements messianiques ou millénaristes qui s'organisaient autour de grands chamanes ou de chefs religieux auto proclamés, et de s'appuyer sur une réinterprétation indigène des thématiques religieuses chrétiennes. Plusieurs mouvements de ce type sont nés dans les Guyanes, le plus connu étant sans doute le mouvement « Halelujah » qui s'est développé et diffusé chez les Macusi, Akawaio et Patamona dans le sud du Guyana au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle. Apparu à la suite des missions conduites par des missionnaires anglicans de la Church Missionary Society, ce mouvement « Halelujah » s'est maintenu jusqu'à aujourd'hui dans cette région comme une forme religieuse syncrétique reconnue comme spécifiquement amérindienne (Butt 1960).

Pour les Kali'na comme pour d'autres peuples confrontés à une extension de la colonisation, il s'agissait d'opposer une forme de résistance chamanique à une pression européenne qui s'intensifiait, en captant le pouvoir spirituel étranger et nouveau qu'ils discernaient derrière la figure du missionnaire, à travers des « stratégies d'appropriation » raisonnées et organisées, comparables à celles dont Frédéric Laugrand (1999) a analysé les mécanismes chez les Inuit pour une période plus récente.

Conclusion

Si les jésuites n'ont guère produit de la *conversion*, au sens où ils l'entendaient, les Amérindiens rassemblés autour des missions ne sont donc pas pour autant restés indifférents à leur présence, et le message que délivraient les pères n'a pas été rejeté en bloc : il a, au contraire, été en partie assimilé et profondément réinterprété. La rencontre entre jésuites et Amérindiens s'est faite en Guyane à travers une configuration historique encore trop peu comprise et étudiée, qui nous semble analogue à celle que R. White (2009) a identifiée en Amérique du nord, dans la région des Grands Lacs, comme le « middle ground ». Par ce terme il désigne une sorte d'entre-deux culturel et social, dans lequel des peuples sont amenés à ajuster et à composer leurs différences par la production de ce qu'il appelle des « malentendus productifs », porteurs de nouvelles significations et de nouvelles pratiques, désormais partageables.

Si l'on accepte cette perspective, alors ce temps des « missions » en Guyane ne relève pas seulement de ce que l'on a parfois caractérisé comme une longue descente culturelle aux enfers des Amérindiens, conduisant à une dramatique « acculturation ». Privilégiant un modèle interprétatif qui

46 Voir ainsi Butt 1960, 1985, Métraux 1967, ou plus récemment Wright and Hill 1986, Brown 1991.

laisse une place aux indigènes comme acteurs de leur propre histoire, à même d'élaborer et de mettre en œuvre leurs propres stratégies, il est aussi possible de comprendre cette situation comme un moment où s'est créé – certes à l'insu des protagonistes – un « middle ground », un espace partagé. Cela s'est produit à travers un processus de traduction culturelle entre deux univers symboliques et entre deux altérités, ainsi que Ch. Pompa (2003) l'a montré, dans des contextes comparables, à partir d'exemples brésiliens.

Peu importe, alors, que cette « traduction » ait largement produit du malentendu voire du contre-sens de part et d'autre, elle opérait dans un champ éminemment polysémique et ouvert, rendant possible tous les types de négociations et de réinterprétations. C'est que parce que les uns et les autres parlaient de choses qui leur semblaient intelligibles – même si leur signification était profondément différente pour chacun – qu'une rencontre, et dans un certain sens un échange, ont pu alors avoir lieu.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Artur Jacques François, Médecin du Roi, Histoire des colonies françaises de la Guianne, Bibliothèque nationale, Manuscrits, NAF/2571-2583. [Histoire des colonies françaises de la Guianne, transcription établie, présentée et annotée par Marie Polderman, Matoury, Ibis Rouge Editions, 2002].
- Barone-Visigalli Egle, Verwimp Régis, *La Guyane à travers les fonds jésuites romains*, Rapport de mission, 2000, Archives départementales de Guyane (4 J 40).
- Biet Antoine, *Voyage de la France Equinoctiale en l'Isle de Cayenne, entrepris par les Français en l'année MDCLII, avec un dictionnaire de la langue du mesme pais*, Paris, F. Clouzier, 1664.
- Boudehri Nadir, *Epidémies en quête d'histoire: Conséquences des épidémies dues à la rencontre coloniale sur les Palikur de Guyane française*, thèse d'Anthropologie sociale et culturelle, Bordeaux II, 2002.
- Brown Michael, « Beyond Resistance: A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia », *Ethnohistory* 38 (4) 1991, p. 388-413.
- Butt Audrey J., « The Birth of a religion », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol 90 part I, 1960, p. 66-106
- Butt - Colson Audrey J., « Routes of knowledge: An aspect of regional integration in the circum Roraima area of the Guiana Highlands », *Antropologica* 1985, 63-4: 103-149.
- Castelnau-L'Estoile Charlotte (de), *Les ouvriers d'une vigne stérile. les Jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*, Lisbonne-Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 2000.
- Chrétien Jean, *Lettres d'un missionnaire de la Compagnie de Jésus à un père de la même compagnie, écrites de Cayenne en Amérique les années 1718 et 1719*, AJP, fond Brotier, C 102. [Copie du manuscrit 406 de la Bibliothèque Méjeanne, Aix en Provence].
- Collomb Gérard (éd.), *Les Indiens de la Sinnamary. Journal du père Jean de La Mousse en Guyane (1684-1691)*, Éditions Chandaigne, coll. « Magellane », Paris, 2006, 317 p., bibl., index, ill.

- Collomb Gérard, « Identité et territoire chez les Kali'na. A propos d'un récit du retour des morts », *Journal de la Société des Américanistes*, 2000 (86), 147-166.
- Collomb Gérard et Félix Tiouka, *Na'na kali'na. Une histoire des Amérindiens Kali'na en Guyane*, Matoury, Ibis Rouge Editions, 2001.
- Collomb Gérard, « Du 'capitaine' au 'chef coutumier' chez les Kali'na », *Ethnologie française*, 1999/4, p. 549-557.
- Delâge Denis, « La religion dans l'alliance franco-américaine », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 15, n° 1, 1991, p. 55-87.
- Deslandres Dominique, « Entre persuasion et adhésion. La mission française au XVII^e siècle », *Théologiques*, 13/1, 2005, p. 95-117.
- Dreyfus, Simone, « Les réseaux politiques indigènes en Guyane occidentale et leurs transformations aux XVII^e et XVIII^e siècles », *L'Homme*, 122-124, 1992, p. 75-98.
- Fausto Carlos, « The Bones Affair: Indigenous Knowledge Practices in Contact Situations Seen from an Amazonian Case », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, n° 4 (Dec., 2002), p. 669-690
- Gagnon François-Marc, *La conversion par l'image. Un aspect de la mission des Jésuites auprès des Indiens du Canada au XVII^e siècle*, Montréal, Les Editions Bellarmin, 1975.
- Goupy des Marets, *Voyages de Goupy aux îles d'Amérique et aux côtes d'Afrique en 1675 et 1676, 1687 à 1690*, Bibliothèque municipale de Rouen, (Manuscrit Montbret n° 125), 400 p.
- Grenand Pierre et Françoise, « La côte d'Amapa, de la bouche de l'Amazone à la baie d'Oyapock, à travers la tradition orale palikur », *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, nova série, Antropologia*, 1987 3/1, p. 1-77.
- Grillet Jean [et Béchamel François-Jean] « Relation du voyage qu'ont fait les Pères Jean Grillet et François Béchamel de la Compagnie de Jésus, dans la Guyane en 1674 », in Cne Roger Woodes, *Voyage autour du Monde*, Amsterdam, t. III, 1725.
- Haubert Maxime, « Indiens et Jésuites au Paraguay. Rencontre de deux messianismes », *Archives de Sociologie des Religions*, n° 27, 1969, p. 119-133.
- Hurault Jean Marcel, « La population des Indiens de Guyane française. II. Les Indiens de Guyane aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Population*, 1965 (20/5), p. 801-828.
- Hurault Jean Marcel, *Français et Indiens en Guyane 1604-1972*, Cayenne, Guyane-Presse-Diffusion, 1989. (1^{re} édition : UGE, coll. 10x18, Paris, 1972).
- Huyghues-Belrose Vincent, « Missions et missionnaires du XVII^e au XVIII^e siècle », *Histoire de la Guyane, Grande encyclopédie de la Caraïbe*, tome VII (Histoire de la Guyane), Pointe-à-Pitre, Editions Caraïbes, 1989.
- Laborie Jean-Claude, *La Mission jésuite du Brésil. Lettres et autres documents (1549-1570)*, Paris, Editions Chandeigne, 1998.
- Laugrand Frédéric, « Mourir et renaître. La conversion au christianisme des Inuit de l'Arctique de l'Est canadien », *L'Homme*, 1999, 152, p. 115-142.
- Le Roux Yannick, Auger Réginald, Cazelles Nathalie, *Les Jésuites et l'esclavage Loyola : L'habitation des jésuites de Rémire en Guyane française*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2009.
- Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères* (Mémoires d'Amérique), Lyon, J. Vernarel, 1819.
- Mespoulède Joel, *Indiens et jésuites en Guyane, 1666-1763*, Mémoire de Maîtrise, Université Bordeaux III, 1990.
- Métraux Alfred, « Messies indiens », in *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967, 290 p.

- Montezon M. F. de, *Voyages et travaux des missionnaires de la Compagnie de Jésus [...]. Mission de Cayenne et de la Guyane Française*. Paris, Julien, Lanier, Cosnard et Ce., éditeurs, Le Mans, 1857, XX + 507 p.
- Necker Louis, *Indiens guarani et chamanes franciscains. Les premières réductions du Paraguay (1580-1800)*, Paris, Anthropos, 1979, 318 p.
- Ouellet Réal (dir.), *Rhétorique et conquête missionnaire - Le jésuite Paul Lejeune*, Québec, Ed. du Septentrion, 1995, 137p.
- Ouellet Réal, « Introduction », in P. Pelleprat, *Relation des missions des pères de la Compagnie de Jésus dans les Îles et dans la Terre Ferme de l'Amérique méridionale*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, 350 p.
- Pelleprat Pierre, *Relation des missions des pères de la Compagnie de Jésus dans les Îles et dans la Terre Ferme de l'Amérique méridionale*. Edition critique, texte établi par Réal Ouellet, introduction par Marc André Bernier, Réal Ouellet, Giovanni Pizzorusso et Annie Saunier [...] Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, 350 p.
- Peyronnin Philippe, « Contours d'une pastorale ultramarine : Les missionnaires jésuites dans les sociétés d'habitation des Antilles et Guyane françaises aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, 2000, n° 126, p. 25-80
- Pizzorusso Giovanni, *Roma nei Caraibi: l'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana: 1635-1675*, Ecole Française de Rome, 1995, 366 p.
- Pompa Cristina, *Religião como tradução. Missionarios, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, São Paulo, Edusc, 2003, 443 p.
- Sausse André, *Populations primitives du Maroni (Guyane française)*, Paris, IGN, Editions Larose, 1951, 155 p.
- Verwimp Régis, *La vie religieuse en Guyane à l'époque moderne, XVII^e-XVIII^e siècle*, Thèse en Histoire et Civilisations, Paris EHESS, 2004.
- White Richard, *Le Middle Ground: Indiens, empires et républiques dans la région des Grands Lacs: 1650-1815*, Anacharsis, 2009, 731 p.
- Wright Robin M. et Hill Jonathan D., « History, Ritual, and Myth: Nineteenth Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon », *Ethnohistory*, 1986, vol. 33, n° 1, p. 31-54.