

Discours Rapportés / Discours Cachés: Les visions du monde des Amérindiens dans la littérature portugaise de voyage, 1500-1550

Reported Speech / Hidden Speech: Native American worldviews in Portuguese travel literature, 1500-1550

Virgínia Boechat

(AgroParisTech)

viriniabboechat@gmail.com

Mots clés: Littérature de voyage, discours rapportés, visions du monde amérindiennes, études coloniales.

Keywords: Travel literature, reported speech, Native Americans world views, colonial studies.

Mes sincères remerciements à Serge Lefauve et à Vincent Payelle, dont les précieuses suggestions m'ont beaucoup aidée dans ce défi d'écrire en français.

1. L'un des aspects les plus fascinants de ce sous-genre littéraire que nous appelons *littérature de voyage*, c'est qu'il est composé lui-même d'un énorme univers interdisciplinaire et transdisciplinaire, parfois considéré comme extralittéraire, dans lequel des écrits ayant des objectifs et des origines très variés sont publiés, vendus, achetés, lus comme des œuvres littéraires, surtout entre les XV^e et XIX^e siècles. Cet ensemble comprend des lettres bureaucratiques ou personnelles, des descriptions d'histoire naturelle, des rapports nautiques, botaniques, zoologiques, géographiques, cosmographiques et autres documents divers. Ces récits sont reçus en Europe avec enchantement, avidité et curiosité, et parfois même consommés comme de vrais *best sellers*. Il faut pourtant souligner qu'ils sont également produits par des Européens en déplacement. Ainsi, comme nous le démontre Fernando Cristóvão dans *Condicionantes culturais da literatura de viagens*, si le voyage apparaît dans la littérature dès les plus anciennes des œuvres connues, la littérature de voyage en tant que sous-genre résulte pour sa part d'une manière européenne de regarder, comprendre, décrire et raconter le monde à d'autres Européens, lors d'une période spécifique (Cf. Cristóvão, 2002, pp. 13-52).

Notons que, contrairement à ce que le sous-titre “Les visions du monde des Amérindiens” pourrait suggérer, nous ne pourrions accéder à la cosmovision de ces derniers, vu que les objets de lecture ici analysés ont été formatés par le Vieux Continent. Notre but est plutôt de montrer les limites discursives qui se révèlent à travers les tentatives de rapporter les contacts communicationnels entre les explorateurs au service du roi du Portugal et les habitants d’un espace qui commence à être connu sous le nom de Nouveau Monde. Nous pourrions donc observer, à partir d’exemples de difficultés linguistiques, les possibles problèmes de toutes sortes dans les domaines scientifiques, anthropologiques, ethnographiques, religieux, historiques et historiographiques qui en découlent. Le type de construction syntaxique qui consiste à relater une conversation est surtout identifié à travers ce que l’on appelle le *discours rapporté*. Leçon commune dans l’apprentissage d’une langue étrangère, la phrase au style indirect assimile la forme et le contenu d’une autre phrase et les modifie selon ses propres besoins pour les raconter, comme, par exemple: “Il m’a dit qu’il viendrait / elle m’a assuré qu’il n’y allait pas”. La capacité d’exposer un autre discours alors que sa propre existence dénie la parole directe à l’émetteur originel est le paradoxe incontournable de cette structuration. Ces modifications se produisent d’abord au niveau syntaxique et provoquent des implications à plusieurs niveaux linguistiques. Mais ces transformations se montrent encore plus complexes quand les discours originels sont produits dans une autre langue ou, plus encore, par des gestes.

2. Les premiers cas qui attirent notre attention apparaissent dans des documents produits en 1500, sur l’arrivée sur la côte sud-américaine de la flotte commandée par Pedro Álvares Cabral. Considérés comme des récits produits par des hommes qui, effectivement, ont participé à cette expédition, les deux lettres et la relation¹ qui nous sont parvenues constituent la base de tout un ensemble de récits de voyage portant sur les futures terres brésiliennes. Il s’agit des sources qui nourriront, directement ou indirectement, au long des siècles, la création discursive de l’idée de découverte du Brésil et, plus encore, l’idée de découverte du Brésil en tant qu’espace grandiose, vierge, paradisiaque, peuplé de *gens*² inattendus.

Intéressons-nous d’abord à la courte lettre de Mestre João, signée par un scientifique et maître chirurgien³ du roi D. Manuel I. Le contenu de ce document se concentre sur des aspects surtout techniques du parcours entre le Portugal et la côte sud-américaine. Il présente des méthodes de localisation, les mesures prises et les difficultés rencontrées, les tests d’instruments, la nouvelle constellation de la Croix (nommée par lui pendant le trajet), ainsi que la manière de trouver cette terre sur une carte. Mais Mestre João narre aussi, en portugais mélangé d’espagnol, un curieux contact avec des habitants locaux. Il écrit: “Hier, nous avons failli comprendre grâce à des gestes que ceci, c’est une île, qu’il y en

¹ Par “relation”, nous entendons un type spécifique de récit de voyage.

² “Ces gens” et “les gens de cette terre” sont des termes employés dans divers documents.

³ Son identité ne fait pas consensus mais il est probable qu’il s’agisse de João Farras.

a quatre, et que d'une autre île venaient des gens en pirogues pour les attaquer et les emmener en captivité" (Mestre João, 2001, p. 125)⁴.

Ce fragment nous rappelle ces énigmes présentées aux enfants comme insolubles, car elles sont basées sur les paradoxes mêmes du langage, comme: "Cette phrase-ci n'est pas vraie" – dit-elle la vérité ou pas?". En analysant ce que l'auteur nous raconte, nous arrivons à un point très similaire d'impossibilité. Dans ce discours rapporté, l'introduction, "Hier, nous avons failli comprendre grâce à des gestes que...", peut invalider tout ce qui la suit. Mais il faut préciser que l'idée de "faillir faire quelque chose" en portugais (et en espagnol) n'est pas exactement la même qu'en français. Dans la langue française, le sens s'approche de la notion d'une *irréalisation terminée* alors qu'en portugais – "*quase entendemos*" – il s'approche d'une notion d'*action incomplète*. Il est fréquent que des lusophones apprenant le français utilisent le mot "presque" au lieu de l'expression "avoir failli", en raison de ce changement de logique. Malgré cette différence, la lettre évoque un moment de communication gestuelle, mais elle l'invalide d'abord comme une hypothèse invérifiable. Même sans vérification possible, ce que le discours de Mestre João met en évidence chez ces Amérindiens, ce sont les conflits et l'existence d'une forme d'esclavage entre eux. Ces deux derniers éléments se retrouvent de manière similaire dans les discours des colonisateurs à propos des peuples africains. Il faut remarquer que même l'idée d'une unité des diverses populations américaines est une création discursive de cette époque. Cette notion d'unité est née avec des pronoms (*ils, eux, les*), comme nous pouvons le voir dans la lettre mentionnée; cette idée a aussi été véhiculée par des mots communs considérés comme plus neutres (*ces hommes, ces gens*), comme dans une autre lettre que nous verrons par la suite. Plus tard, la conception d'univocité de ces peuples s'est concrétisée en vocabulaire (les *Indiens*, les *natifs*, les *Amérindiens*), ainsi qu'à travers un lexique exprimant clairement des jugements négatifs fondés sur des contextes antérieurs de contacts et de domination (les *sauvages*, les *infidèles*, la *gentilité*). Il est possible de le constater dans divers documents de cette période.

Raconter une communication exige d'écouter un émetteur premier, de le comprendre, de traduire les contenus et de reformuler le tout dans un deuxième discours en tant que nouvel émetteur. Mais est-ce toujours possible si l'une de ces étapes est absente, comme dans ces contacts? Ces voyageurs, auteurs de la littérature de voyage du début du XVI^e siècle, ont la capacité d'observer, mais toutes ou plusieurs des étapes suivantes sont compromises par l'incommunicabilité, par la différence radicale de structures syntaxiques, par la sémantique et par des univers culturels sans rapport, ce qui peut rendre très peu fiables leurs reformulations des discours autres.

La lettre de Pero Vaz de Caminha, plus longue et plus détaillée, est signée par un fonctionnaire cultivé en charge des futurs comptes de la factorerie portugaise de Calicut. Dans cette correspondance adressée au roi du Portugal, l'incommunicabilité avec les Amérindiens est évoquée de manière récurrente:

⁴ "Ontem quase entendemos, por acenos, que esta era ilha, e que eram quatro, e que de outra ilha vêm aqui almadias a pelejar com eles e os levam cativos" (Mestre João, 2001, p. 125).

“on n’a pu obtenir ni paroles, ni compréhension qui fussent profitables”⁵ ou “il n’y a pas eu de paroles ou de compréhension possibles avec eux car leur barbarie était si grande que l’on ne comprenait ni n’entendait personne”⁶. Un très intéressant contact construit sous forme de discours rapporté a lieu dans une nef portugaise où deux jeunes Amérindiens avaient été emmenés pour être présentés au commandant. Dans cette séquence, Caminha arrive à d’étranges conclusions sur la signification de leurs gestes:

Mais l’un d’eux a jeté un coup d’œil au collier du commandant et a commencé à indiquer avec la main la terre puis le collier, comme s’il nous disait qu’il y avait de l’or sous la terre, et il a vu aussi un bougeoir d’argent et de la même manière, il a indiqué la terre et ensuite le bougeoir, comme s’il y avait là aussi de l’argent. On leur a montré un perroquet foncé que le commandant avait apporté, ils l’ont pris tout de suite dans leurs mains et ont indiqué la terre, comme s’il y en avait là-bas. (Caminha, 2001, p. 78)⁷

Le discours rapporté apparaît d’abord construit sur une comparaison qui ne propose qu’une possibilité, “comme si...”. Dans cette faible construction, Caminha attribue à ces gestes, probablement intraduisibles, des significations favorables et des possibilités de richesse. Il est possible qu’il le fasse à travers un discours ingénu, avec un regard n’ayant qu’une référence européenne, ou qu’il indique ainsi au roi du Portugal la potentielle importance de sa propre expédition. Ainsi, nos possibilités de lecture sont aussi circonscrites par des hypothèses invérifiables. Dans la lettre, l’ingénuité est pourtant constamment attribuée aux habitants natifs, vus comme pré-adamiques, sans religion, sans activités productives, sans lois et sans roi. Ils seraient une *page blanche* ou de la *matière première*, selon l’auteur, *pour y imprimer* – c’est la métaphore utilisée par lui – tout ce que le roi du Portugal voudrait (Caminha, 2001, p. 109)⁸.

Le récit connu sous le nom de *Relation du Pilote Anonyme*, bien qu’il ne soit pas attribué à un pilote, est le seul témoignage de cette flotte publié à l’époque, en 1507, dans la collection italienne de voyage *Paesi novamente ritrovati* de Francanzano da Montalboddo. Même si cette relation n’a survécu qu’en traduction, sa publication a constitué le socle de tout un réseau de transmission écrite et orale relative aux contacts portugais du XVI^e siècle. Le contenu de ce document

⁵ “Ali não [ele] não pôde deles obter fala nem entendimento que aproveitasse [...]” [inclusion de l’édition utilisée] (Caminha, 2001, p. 78).

⁶ “Ali por então não houve mais fala nem entendimento com eles, por ser a barbaria deles tamanha que se não entendia nem ouvia ninguém” (Caminha, 2001, p. 89).

⁷ “Porém, um deles pôs olho no colar do capitão e começou a acenar com a mão para a terra e depois para o colar, como que nos dizia que havia ouro em terra. Também viu um castiçal de prata e assim mesmo acenava para a terra e então para o castiçal, como que [lá] também havia prata. Mostraram-lhes um papagaio pardo que o capitão traz aqui. Tomaram-no logo na mão e acenaram para a terra, como que os havia aí.” [inclusion de l’édition utilisée] (Caminha, 2001, pp. 83-84).

⁸ “[...] esta gente é boa e de boa simplicidade, e imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho que lhes quiserem dar.” (Caminha, 2001, p. 109).

met pourtant en évidence une absolue incommunicabilité: “dans l’armada, il n’y avait personne qui comprenait leur langage” ou “ils ne se comprenaient ni par la parole ni par les signes”⁹. L’absence d’accès au discours premier, qui a été produit par les habitants locaux et traduit par les navigateurs, restera néanmoins oubliée pendant des siècles. Dès lors, la construction d’un ensemble comprenant leurs visions du monde ne sera en fait constituée que d’interprétations mythico-mystico-religieuses d’Européens des XVe et XVIe siècles.

3. Trois décennies après l’an 1500, date considérée traditionnellement comme celle d’un premier contact portugais avec les peuples américains natifs, le roi portugais D. João III envoie au Brésil, à la fin de l’an 1530, une expédition commandée par un noble du nom de Martim Afonso de Sousa. Cette armada est composée de plusieurs nefes et caravelles et parcourt les terres sud-américaines pendant plusieurs mois entre 1531 et 1532. La flotte a pour but d’identifier les domaines lusitaniens sur la côte sud-américaine, d’éviter la présence corsaire française, de fonder des villes et de développer des plantations¹⁰. Il s’agit du début d’une colonisation. Le récit de ce voyage nous est parvenu sous la forme de l’ensemble intitulé *Le Journal de Navigation*, une relation fondée sur un possible journal de bord écrit par Pero Lopes de Sousa, jeune frère du commandant. La compréhension, dans ce contexte, se fait déjà plus vraisemblable, du fait de la présence d’interprètes des langues tupis¹¹. Une partie de l’armada poursuit son trajet vers le bassin de la Plate et explore quelques rivières sous le commandement de l’auteur. Il établit dans son journal une différence entre les populations habitant dans l’actuelle Uruguay et celles du Brésil. Le 25 novembre 1531, il écrit: “leur langue, nous ne la comprenions pas et elle n’était pas comme celle du Brésil: ils parlaient par la gorge comme des Maures” (Sousa, 1968, p. 78)¹². Le 13 décembre, dans cette région de la Plate, ils sont en train de naviguer lorsqu’ils voient un Amérindien:

Un homme est venu vers nous au bord de la rivière, tout habillé en peaux d’animaux, [...] il nous a dit deux ou trois mots guaranis et les interprètes les ont compris. Ils lui ont répondu en cette même langue: il n’a pas compris, mais il nous a dit qu’il était beguaa-chanaa et qu’il s’appelait Inhandu. (Sousa, 1968, p. 87)¹³

⁹ “Na dita armada não havia ninguém que entendesse sua língua.”; “[...] não se entenderam, nem por fala nem por gestos.” (Anônimo, 2001, p. 134).

¹⁰ Ces objectifs sont différemment décrits par plusieurs lectures critiques, parmi elles la préface à l’édition ici utilisée (Mota, 1968, p. 7-23).

¹¹ Des passages de cette relation suggèrent que les interprètes connaissaient les langues parlées sur la côte brésilienne, c’est-à-dire les langues du tronc linguistique tupi.

¹² “A fala sua nom entendíamos nem era como a do Brasil: falavam do papo como mouros.” (Sousa, 1968, p. 78).

¹³ “E saio a nós um homem à borda do rio, coberto com peles, com arcos e frechas na mão, e falou-nos duas ou três palavras guaranis e entenderam-as os línguas que levava. Tornaram-lhe a falar na mesma língua: nam entendo, senam disse-nos que era beguaa-chanaa e que se chamava Inhandu.” (Sousa, 1968, p. 87).

Pero Lopes suppose que la langue de cet Amérindien est le guarani, mais il dit ensuite que cet homme n'a pas compris leurs réponses en guarani. Cependant, il aurait, curieusement, réussi à expliquer quels étaient son peuple et son nom. Il s'agit d'un rapport subtilement contradictoire, surtout vu sous l'angle d'un autre extrait de la même scène: "par des gestes, nous avons compris qu'avec un autre groupe, qui s'appelait Chanas¹⁴, il y avait un homme qui savait parler plusieurs langues, et qu'il voulait aller le chercher [...] et qu'ils seraient [tous] revenus dans 6 jours" (Sousa, 1968, pp. 87-88)¹⁵. Il faut remarquer que "*par des gestes*" suggère qu'ils auraient abandonné l'utilisation de la langue guarani, inefficace dans ce contexte. Ainsi, comme le démontrent les citations ci-dessus, le nom *Inhandu*, l'un des premiers attribués à un Amérindien, doit-il aussi être pris avec précaution.

4. Dans la correspondance de Manuel da Nóbrega, supérieur du premier groupe missionnaire jésuite au Brésil, arrivé à Bahia en 1549, quelques passages démontrent son incompréhension mais surtout sa pratique du discours rapporté à partir de traductions aléatoires, équivoques, impossibles ou manipulées. Trois exemples peuvent nous éclairer, exemples dans lesquels apparaît le choix délibéré d'un mot équivoque qui finira par masquer la religiosité amérindienne.

Tout d'abord, dans sa première lettre brésilienne, probablement en date du 10 avril de cette année-là, Nóbrega écrit:

Ce sont des gens qui n'ont aucune connaissance de Dieu ni d'idoles, ainsi font-ils tout ce qu'on leur dit. [...] J'ai travaillé pour verser en leur langue des prières et des pratiques du Seigneur, mais je ne trouve pas d'interprète qui sache me le faire parce qu'ils sont tellement brutaux... (Nóbrega, 1955, p. 21)¹⁶

Cet extrait corrobore les récits de 1500 portant sur la maigreur des connaissances indiennes. Mais il distille aussi, par l'emploi du mot "brutaux", l'idée selon laquelle les Amérindiens seraient irascibles au point de ne pas même avoir de vocabulaire qui permette ce type de traduction en langues tupis¹⁷, soit pour nommer l'idée de Dieu, soit pour évoquer des notions divines.

Le deuxième exemple apparaît dans une lettre du 10 août 1549, où le missionnaire jésuite rapporte un épisode qui a eu lieu dans un village indigène:

¹⁴ De rares sources fragmentaires retrouvées montrent que les Chanás étaient des peuples habitant le bassin de la Plate et qu'ils avaient subi, par un processus d'acculturation, la domination culturelle des Guaranis. Cela pourrait expliquer pourquoi l'Amérindien mentionné connaît des mots guaranis mais ne parle pas vraiment cette langue.

¹⁵ "Por acenos lhe entendemos que estava um homem com outra geraçam, que chamavam chanas, e que sabia falar muitas línguas e que o queria ir a chamar [...] e que eles iriam e viriam em seis dias." (Sousa, 1968, pp. 87-88).

¹⁶ "Hé gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos, fazem tudo quanto lhe dizem. [...] Trabalhey por tirar em sua lingoa as orações e algumas pratic[as de] N. Senhor, e nom posso achar lingoa que mo saiba dizer, porque sam elles tam brutos que [nem vocabulos tem]" [inclusions de l'édition utilisée]. (Nóbrega, 1955, p. 21).

¹⁷ Comme le démontre aussi l'inclusion de l'édition de Serafim Leite.

J'ai eu du travail pour aller voir un sorcier, le plus grand de cette terre, que tout le monde appelle pour qu'il soigne leurs infirmités. Je lui ai demandé [...] s'il communiquait avec Dieu, qui avait créé le ciel et la terre et qui régnait aux Cieux, ou avec le démon, qui habitait dans les Enfers. Il m'a répondu sans aucune honte qu'il était lui-même dieu et qu'il était né dieu [...] que le Dieu des Cieux était son ami, et qu'il lui apparaissait en nuages et en tonnerre, en éclairs et en plusieurs autres choses. (Nóbrega, 1955, p. 56)¹⁸

Si nous reprenons ce que Nóbrega avait écrit quelques mois auparavant, les Amérindiens avec lesquels les jésuites avaient des contacts, parlant des langues du tronc tupi, ne possédaient pas de mots pour désigner *Dieu* ni des notions relevant du champ sémantique du sacré. Il nous semble donc très curieux que du mois d'avril au mois d'août 1549, ce "sorcier" natif ait produit un dialogue comme celui qui est rapporté, selon lequel *il était dieu, il était né dieu et le Dieu des Cieux était son ami*. Ce serait une question importante si nous pouvions considérer comme fiables les notions divines amérindiennes traduites par ces interprètes.

Le troisième et dernier exemple se trouve dans une lettre du même mois d'août, dans laquelle Manuel da Nóbrega évoque pourtant le choix par les missionnaires de son groupe d'un mot tupi pour désigner le dieu chrétien:

Cette gentilité n'adore rien et n'a pas la connaissance de Dieu, seulement du tonnerre qu'ils appellent Tupana, qui est une façon de désigner une chose divine. Ainsi, nous n'avons pas trouvé un mot plus convenable pour leur transmettre la connaissance de Dieu qu'en l'appelant Père Tupana. (Nóbrega, 1955, p. 62)¹⁹

Traduction inventée par les missionnaires du XVI^e siècle, "le mot le plus convenable", le choix du mot *Tupã*, la mère du tonnerre, "l'être inconnu qui tonne et qui impose sa crainte par des éclairs" (Cascardo, 1998, p. 882)²⁰, n'est néanmoins pas innocent; il fonctionnera comme filtre insurmontable de déformation et d'invalidation d'un univers religieux. D'autres divinités plus marquantes existaient dans le panthéon de ces peuples amérindiens. *Jurupari*, par exemple, était le "dieu législateur, réformateur, pur, sobre, éloquent, exigeant", envoyé par le Soleil et conçu par une vierge (Cascardo, 1998, p. 882)²¹. C'était un dieu commun

¹⁸ "Trabalhei por me ver com um feiticeiro, o maior desta terra, o qual todos mandam chamar para curar as suas enfermidades. Perguntei-lhe [...] se tinha comunicação com Deus, que fez o Céu e terra e reinava nos Céus, ou com o demônio, que estava nos infernos? Respondeu-me com pouca vergonha que ele era deus e que havia nascido deus [...], e que o Deus dos Céus era seu amigo, e lhe aparecia em nuvens e trovões, e em relâmpagos, e em outras coisas muitas." (Nóbrega, 1955, p. 56).

¹⁹ "Esta gentilidade a nenhuma coisa adora, nem conhecem a Deus, sòmente aos trovões chamam Tupana, que é como quem diz coisa divina. E assim, nós não temos outro vocábulo mais conveniente para os trazer ao conhecimento de Deus, que chamar-lhe Pai Tupana." (Nóbrega, 1955, p. 62).

²⁰ *Tupã*: "[...] o ente desconhecido que troveja e mostra sua temibilidade pelo raio [...]" (Cascardo, 1998, p. 882).

²¹ *Jurupari* "É um deus legislador e reformador, puro, sóbrio, discursador, exigente no ritual sagrado." (Cascardo, 1998, p. 882).

à plusieurs groupes amérindiens, Tupis et non-Tupis, comme nous le démontre aussi Câmara Cascudo (1998, p. 882)²². Jurupari était cependant trop lié aux pratiques religieuses et initiatiques des *Pajés*, les responsables des connaissances religieuses, tenus comme sorciers par ces missionnaires. Le mot *Jurupari* a été traduit donc par “démon” alors que ses cérémonies et secrets ont été taxés de *sorcellerie*.

5. Malgré le secret officiel imposé par l’État portugais à l’époque, l’ensemble très divers des récits de voyage en langue portugaise a formé et formaté directement et indirectement la pensée et l’imaginaire autour des Amériques. Cette littérature a influencé les décisions de toute une élite responsable de l’expansion et de la colonisation à cette époque – rois, nobles, commerçants, grands entrepreneurs et haut clergé²³. De plus, ces récits ont aussi servi de base aux connaissances scientifiques relatives à cet espace, qu’elles soient historiographiques, cosmologiques, géographiques, anthropologiques ou ethnographiques. Il est pourtant clair qu’il s’agit là de fondations plutôt déformées et limitées qui ont élaboré et perpétué la colonisation de l’imaginaire et de la pensée jusqu’à nos jours.

Références bibliographiques

- Anônimo (2001). Relação do português anônimo. In J. Amado, & L. C. Figueiredo, *Brasil 1500: quarenta documentos*. Brasília: UNB / São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- Caminha, p. V. (2001). Carta de Pero Vaz de Caminha. In J. Amado, & L. C. Figueiredo, *Brasil 1500: quarenta documentos*. Brasília: UNB / São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- Cascudo, L. C. (1998). *Dicionário do folclore brasileiro* (10^a ed.). Rio de Janeiro: Ediouro.
- Cristóvão, F. (2002). Introdução. Para uma teoria da literatura de viagens. In F. Cristóvão (Dir.), *Condicionantes culturais da literatura de viagens*. Coimbra: Almedina. [Reimpressão].
- Nóbrega, M. (1955). *Cartas do Brasil e mais escritos* (Edição de Serafim Leite). Coimbra: Universidade.
- Mestre João (2001). Carta do Mestre João. In J. Amado, & L. C. Figueiredo, *Brasil 1500: quarenta documentos*. Brasília: UNB / São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- Mota, A. T. (1968). Prefácio. In Sousa. *Diário da navegação de Pêro Lopes de Sousa* (pp. 7-23). Lisboa: Agência-Geral do Ultramar.
- Sousa, p. L. (1968). *Diário da navegação de Pêro Lopes de Sousa*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar.

Résumé

L’article montre les limitations discursives présentes dans les tentatives de rapporter des contacts communicationnels entre les explorateurs au service du roi du Portugal et les habitants natifs de l’espace connu sous le nom de *Nouveau Monde*. De tels rapports, produits par des Européens pour des Européens et construits sous forme de discours rapportés, peuvent s’avérer très peu fiables et pourtant avoir une influence dans plusieurs domaines de la connaissance des peuples amérindiens.

²² Câmara Cascudo montre encore que *Tupã* en tant qu’équivalent en langue tupi d’une divinité suprême est une création des missionnaires catholiques du XVI^e siècle.

²³ Voir aussi Boechat, V. (2015). Famílias viajantes, famílias empreendedoras, famílias em pecado mortal. *Forma Breve*, 12, 271-288.

Abstract

This article points out the discursive limitations in attempts to report communication contacts between explorers in the service of the King of Portugal and native inhabitants of the place known as the New World. Such reports, produced by Europeans for Europeans and constructed in reported speech form, may prove to be quite unreliable and yet have influenced several areas of knowledge regarding the Amerindian peoples.

