

N°7 | 2017

Écrivains voyageurs et hommes d'église
Le paradigme brésilien
(XVI^e-XX^e siècles)

sous la direction de
Julien Goeury & Régis Tettamanzi

<http://atlantide.univ-nantes.fr>
Université de Nantes

The logo for 'Atlantide' is centered within a white square. It features the word 'Atlantide' in a serif font, with a circular graphic element behind the letters 'lan'.

Atlantide

Table des matières



- AVANT-PROPOS – JULIEN GOEURY & RÉGIS TETTAMANZI 3

- JEAN-CLAUDE LABORIE 6
José de Anchieta (1534-1597) : un écrivain missionnaire

- NICOLAS FORNEROD 17
*La plume et la croix :
écriture et modèle missionnaires chez Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux*

- RÉGIS TETTAMANZI 31
*Les dominicains du Mato Grosso (XIX^e-XX^e siècles) :
de l'esprit missionnaire à la littérature*

Avant-propos

Julien Goeury & Régis Tettamanzi

La découverte de nouvelles terres à partir de 1492 et le désenclavement progressif des espaces maritimes dans les décennies suivantes, décrits avec emphase par Pierre Chaunu comme « le début de la plus grande mutation de l'esprit humain »¹, ont conduit l'Europe à élaborer l'image globale d'un monde, dont elle va constituer le centre durant plusieurs siècles. C'est d'elle que sont en effet partis des aventuriers et des conquérants, le plus souvent marins et hommes de guerre au service de grands seigneurs, de ministres ou de rois, mais aussi commerçants, « mécaniques » en tous genres, missionnaires, espions et contrebandiers, plus tard savants. Quels que soient leur rôle et leur niveau d'intervention, ils participent tous à l'exportation d'un modèle politique, social et religieux. Mais de ces terres lointaines, tous ces voyageurs ont aussi rapporté des productions diverses (plantes, minerais, animaux, hommes, etc.), ainsi que des « relations » écrites, des récits parfois rédigés « par delà » (c'est-à-dire en Amérique même), le plus souvent « par deçà » (c'est-à-dire après le retour en Europe). Le point commun entre ces premiers récits réside en ceci, qu'ils viennent d'abord relater une expérience vécue, voire témoigner de son authenticité historique, quel qu'en soit par ailleurs le niveau d'affabulation. Il existe ainsi différentes sources (manuscrites et imprimées) permettant de définir différents modes de relation, à défaut de genres d'écriture institués. Le souci d'authentification, qui ramène d'abord le récit de voyage à son statut de document, et le texte écrit à son référent, demeure en effet très longtemps immuable. Les premières sources se distinguent donc d'abord en fonction d'un projet de voyage que documentent ses conditions de financement, et non en fonction d'un projet littéraire qui n'existe pas en tant que tel. Là encore le travail de contextualisation permet d'échapper aux simplifications.

Ce qui précède est vrai de la plupart des relations de voyage au Brésil rapportées jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, comme celle – très controversée – du capitaine Binot Paulmier de Gonneville², du franciscain André Thevet³, du « mécanique » réformé devenu pasteur Jean de Léry⁴, de ces deux autres franciscains que sont Claude d'Abbeville⁵ et Yves d'Évreux⁶, du corsaire Dugay-Trouin⁷, des savants La Condamine⁸ et

¹ Voir *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*, Paris, PUF, 1964.

² *Campagne du navire L'Espoir de Honfleur 1503-1505. Relation authentique du voyage du capitaine de Gonneville ès nouvelles terres des Indes publiée intégralement pour la première fois avec une introduction et des éclaircissements*, A. d'Avezac (éd.), Paris, Challamel, 1869.

³ *Les Singularités de la France antarctique* [1558], Franck Lestringant (éd.), Paris, La Découverte, 1983.

⁴ *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil (texte de 1580)*, Franck Lestringant (éd.), Paris, Le Livre de Poche, coll. « Bibliothèque classique », 1994.

⁵ *Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines ou est traicte des singularitez admirables et des Meurs merveilleuses des Indiens habitants de ce pais*, Paris, Libraire-éditeur François Huby, 1614.

Bougainville⁹, pour ne citer que les plus célèbres¹⁰. Les choses changent évidemment à partir du moment où une classe d'écrivains « professionnels », ayant voyagé ou non au Brésil, commence à produire des récits qui trouvent plus facilement leur place dans les catégories littéraires instituées (mémoires, romans, etc.), ce qui n'empêche pas les anciennes formes de perdurer, puisqu'il existe toujours des commerçants, des soldats, et des missionnaires, voyageurs et écrivains. Les récits de voyage au Brésil n'ont pas eu d'abord de prétention « littéraire », non seulement parce que la littérature au sens moderne du mot naît au cours du XVII^e siècle, au moment où un champ littéraire autonome est en voie de construction dans l'intérêt du pouvoir politique¹¹, mais surtout parce que ces récits ne relèvent pas du système des Belles Lettres en tant que tel. C'est en effet au prix d'une opération de reclassification, où les libraires imprimeurs jouent un rôle prépondérant, qu'on a pu inventer au cours du XVIII^e siècle la fameuse « littérature de voyage », y ranger tous ceux qui avaient mis leurs voyages par écrit et tous ceux qui allaient continuer de le faire par la suite. Cette question, qui n'est pas forcément centrale pour les historiens, l'est en revanche pour les littéraires, surtout ceux qui travaillent sur la première modernité, parce qu'elle rejoint donc celle de la « littérarisation des écrits », envisagée sur un terrain qui n'est pas traditionnellement le sien.

En publiant sous forme imprimée une relation de voyage au Brésil et en la signant de son nom, on devient donc auteur, ou bien on réaffirme une identité obtenue auparavant par l'entremise d'autres publications, et cela, quel que soit le statut social occupé par ailleurs, car pendant longtemps être écrivain n'est pas un métier ou une profession. Et parmi tous ces auteurs, des ecclésiastiques (catholiques et protestants) jouent de fait un rôle prépondérant, qu'ils appartiennent ou non à la redoutable tribu des missionnaires. Ils tirent leur légitimité, et leurs livres avec eux, de l'institution à laquelle ils appartiennent, qui les emploie, et qui autorise le plus souvent leur activité d'écrivain. En prenant exclusivement en considération des écrivains qui sont aussi des hommes d'église, il s'agit dans ce numéro consacré exclusivement au Brésil de faire apparaître, sur la longue période, des stratégies de publication qui s'inscrivent (ou non) dans des cadres institutionnels contraignants ; d'étudier les pratiques de mise en récit dans les domaines français et portugais et la façon dont ces auteurs jouent avec des modèles – qu'ils imitent, qu'ils inventent et/ou qu'ils détournent. S'il est très tôt possible d'être « homme d'église » et « homme de lettres », on peut en effet néanmoins s'interroger sur le niveau d'autonomie ou de dépendance qui existe entre ces deux activités ; ou encore sur la façon dont elles peuvent se confondre ou se dissocier selon les intérêts de l'Église ou les ambitions d'un individu. C'est bien cette « double vie », pour reprendre la formule du

⁶ *Suite de l'histoire des choses plus memorables aduenues en Maragnan, és annees 1613 & 1614*, Paris, F. Huby, 1615 ; *Voyage au nord du Brésil, fait en 1613 et 1614*, Hélène Clastres (éd.), Paris, Payot, 1985.

⁷ *Mémoires d'un corsaire*, Clermont-Ferrand, Paleo, 2002.

⁸ *Voyage sur l'Amazone*, Hélène Minguet (éd.), Paris, La Découverte, 1981.

⁹ *Voyage autour du monde, par la frégate La Boudeuse et la flûte L'Étoile ; en 1766, 1767, 1768 et 1769*, Paris, chez Saillant et Nyon, 1771.

¹⁰ Voir *Le voyage au Brésil. Anthologie de voyageurs français et francophones du XVI^e au XX^e siècle*, Régis Tettamanzi (éd.), Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2014.

¹¹ Voir les travaux de Christian Jouhaud, en particulier, *Les Pouvoirs de la littérature. Histoire d'un paradoxe*, Paris, Gallimard, coll. « Essais », 2000.

sociologue Bernard Lahire¹² qui nous intéresse, car elle permet d'échapper à la logique unidimensionnelle des dictionnaires biographiques. En travaillant sur la longue durée, et en confrontant les expériences et les textes d'auteurs représentatifs, ce sont aussi les caractéristiques du Brésil, objet « littéraire » en grande partie inventé à l'origine par des écrivains ecclésiastiques qui ne faisaient pas de « littérature », qu'il s'agit aujourd'hui de mettre au jour grâce à un dialogue, que nous espérons fructueux, entre historiens et littéraires.

Les textes qu'on va lire constituent une partie des communications prononcées à l'Université de Nantes, lors d'une journée d'étude organisée en février 2014. Jean-Claude Laborie (Université Paris-Ouest-Nanterre) s'attache tout d'abord à une figure bien connue des études brésilianistes, le père jésuite José de Anchieta. Considérant la production littéraire de ce religieux polygraphe au XVI^e siècle, il montre comment celui-ci articule un héritage culturel portugais et un Brésil jésuite à la construction duquel il participe activement. C'est en homme d'église profondément investi dans le processus d'évangélisation, et donc dans la fabrication d'un Brésil chrétien, que ce jésuite pense et rédige une œuvre considérable, dont l'objectif premier n'est pas la littérature mais la formalisation d'une communauté qui n'existe pas encore mais dont il a l'ambition de dessiner le futur.

De son côté, Nicolas Fornerod (Université de Genève, Institut d'Histoire de la Réformation, IHR) quant à lui, se tourne vers la « France Équinoxiale » du Maranhão (1612-1615), et l'écriture missionnaire chez Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux, deux des capucins du couvent de la rue Saint-Honoré à Paris, auxquels la reine Marie de Médicis avait confié le soin d'évangéliser les Indiens tupis de l'île de Maragnan, l'actuelle São Luis. Les récits des pères Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux, publiés en 1614 et 1615, constituent à la fois les premières relations missionnaires françaises à sortir des presses et les derniers témoignages majeurs sur les Indiens tupinambas du Brésil, bientôt disparus. Nicolas Fornerod esquisse également une comparaison avec les missionnaires français du Canada, afin de discerner les attitudes parfois contradictoires qu'adoptent ces ecclésiastiques face au Nouveau Monde.

Enfin, Régis Tettamanzi (Université de Nantes) montre comment certains dominicains du Mato Grosso (XIX^e-XX^e siècles) passent progressivement de l'esprit missionnaire à la littérature. À partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, les dominicains fondent un certain nombre de missions en Amazonie, plus précisément le long du fleuve Araguaia, dans le Mato Grosso. Le siège de l'ordre se trouvant à Toulouse, ces postes avancés sont régulièrement visités par les Frères Prêcheurs français. Plusieurs ont laissé des témoignages de leur passage ; notamment trois d'entre eux, dont les récits de voyage s'échelonnent entre la fin du XIX^e et le milieu du XX^e siècles : Étienne-Marie Gallais, Marie-Hilaire Tapie et Maurice Lelong. Cette comparaison voudrait montrer comment, à partir de séjours strictement « professionnels », la littérature s'invite peu à peu dans les publications de ces ecclésiastiques, de façon subreptice d'abord, puis de plus en plus marquée.

¹² *La condition littéraire. La double vie des écrivains*, Paris, La Découverte, 2006.

JOSÉ DE ANCHIETA (1534-1597) :
UN ÉCRIVAIN MISSIONNAIRE

Jean-Claude Laborie

Université de Paris 10 – Nanterre La Défense



Résumé : À partir de l'examen des écrits du missionnaire jésuite au Brésil, José de Anchieta, il s'agit ici de préciser l'ambiguïté fondamentale du vaste corpus des écrits missionnaires. Le lecteur hésite toujours entre une interprétation qui ferait de ces écrits des manifestations de la norme collective et une autre qui y reconnaîtrait l'intervention originale d'un « auteur ». La diversité et la fécondité de l'œuvre de José de Anchieta offrent un panorama très complet des multiples variations potentielles à l'intérieur d'un ensemble de contraintes, qu'il ne remet jamais en cause.

Mots-clés : Anchieta, jésuites, XVI^e siècle, missionnaires, Nóbrega, Indiens, Brésil, acculturation, édification.

Abstract: *The aim of this paper is to precise the constitutive ambiguity of the large corpus of the missionary writings, through the analysis of Anchieta's work(s). The reader can always hesitate between an interpretation of this work as respecting of collective norm(s) or as a singular view of an « author ». The diversity and the fecundity of this work offers a large and complete sight on a lot of possibilities of variations, connected with a system of rules, never rejected by Anchieta.*

Keywords: *Anchieta, jesuits, XVIth century, missionaries, Nóbrega, Indians, Brazil, acculturation, édification.*

Les écritures missionnaires s'inscrivent dans le vaste ensemble des textes viatiques, rapportant des nouvelles et des expériences des pays lointains. Cependant, leur nature, leur caractérisation générique et les circonstances de leur rédaction, les constituent comme des textes singuliers. En effet, quels qu'en soient les scripteurs, le poids des règles qu'ils doivent suivre, ainsi que celui des contraintes idéologiques et politiques qui en orientent le propos, laissent toujours planer le soupçon et le doute sur la fiabilité des données qu'ils charrient. De plus, ce sont toujours des textes explicitement destinés à la publication, obéissant de ce fait à des logiques de propagande ou de construction de l'image de l'institution dont ils émanent vis-à-vis de l'extérieur. La pragmatique de l'évangélisation fait office de filtre entre le scripteur et le lecteur, entraînant très souvent le basculement de ces textes dans l'hagiographie *pro domo* ou dans la littérature d'édification. Dès lors que le lectorat n'est plus exactement en accord avec les valeurs religieuses des scripteurs, ces textes perdent de leur intérêt, à de très rares exceptions près. Un excellent exemple de cette trajectoire nous est donné par les fameuses *Relations de la Nouvelle France* (1632-1673). Les relations annuelles des missionnaires jésuites en Nouvelle-France firent l'objet d'une publication en volumes et connurent à leurs débuts un très grand succès, fondé sur la nouveauté et l'exotisme des informations. Mais peu à peu la longue litanie des succès jésuites et la constante héroïsation des missionnaires lassèrent le public et conduisirent à l'interruption pure et simple de l'entreprise d'édition. Cela signifie que le texte missionnaire repose toujours sur un délicat équilibre entre l'édification et la curiosité, un équilibre sans cesse remis en question.

Dans le cas que nous souhaitons développer dans cette étude, la question de la norme et du poids de la politique d'évangélisation sur les textes est cruciale. La figure du missionnaire jésuite José de Anchieta, qui fut le plus important scripteur des premiers temps de la mission ignatienne au Brésil, a donné lieu à deux lectures opposées. Il fut élu premier écrivain du Brésil, après l'indépendance, par l'historiographie nationale réactionnaire qui trouva dans ce personnage une occasion de réaffirmer les racines chrétiennes de la jeune nation¹. La fiction d'un christianisme protecteur des indigènes, adoucissant la brutalité de la colonisation, s'incarnait parfaitement dans la personne de « l'apôtre du Brésil ». De son côté l'historiographie jésuite considéra longtemps Anchieta comme suspect et ne fit rien pour valoriser son action, comme en témoigne son procès en canonisation ouvert en 1624 et achevé récemment. La mission brésilienne dans son ensemble, parce que sa stratégie se développa de manière hétérodoxe par rapport à Rome, ne suscita l'intérêt des historiographes de l'Ordre que lors de la fondation de la seconde

¹ Voir notre analyse de la manipulation de la figure du père Anchieta dans l'historiographie brésilienne, dans *Mangeurs d'homme et mangeurs d'âme, une correspondance missionnaire au XVI^e, la lettre jésuite du Brésil (1549-1568)*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 429-470. L'écriture de l'histoire officielle fut l'une des préoccupations essentielles pour la nouvelle aristocratie brésilienne, après l'indépendance du pays. Ainsi fut créé en 1838, sous le patronage de l'Église, de l'aristocratie esclavagiste et de l'empereur Pedro 1^{er}, l'Institut Historique et Géographique du Brésil, qui devait prendre en charge cette tâche. La revue qui en fut l'émanation, la *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (RIHGB)*, publiait les productions de l'Institut. On y trouve de très nombreux articles sur le rôle des jésuites et notamment d'Anchieta.

Compagnie au XIX^e siècle. Les écrits d'Anchieta demeurèrent pour la plupart inédits, enfouis de manière éparse dans les archives portugaises et romaines jusqu'à cette date.

Pour beaucoup d'autres commentateurs de l'histoire du Brésil plus critiques quant au rôle de la Compagnie de Jésus, Anchieta fut seulement l'agent zélé et le chroniqueur patenté de la politique évangélisatrice de l'Ordre au Nouveau Monde². Ces deux lignes interprétatives, à propos des mêmes textes, sont sous-tendues par des partis pris idéologiques, mais également, et surtout, par une évaluation différente de l'intervention de l'auteur des écrits en question. L'écrivain est un individu qui, à partir du matériau préexistant, restituerait une expérience vivante et singulière en faisant des choix qui lui appartiennent, le chroniqueur ne faisant que mettre en ordre ce même matériau en obéissant à des impératifs dictés strictement par son appartenance à une entité collective. L'écrivain fait œuvre, le chroniqueur s'inscrit, lui, dans un projet dont il n'est que l'un des rouages. L'un se contente d'appliquer la norme imposée de l'extérieur, l'autre est celui qui parvient à faire entendre sa voix ou sa modulation propre à l'intérieur de cette norme. L'évaluation de l'œuvre de José de Anchieta apparaît donc comme un cas exemplaire, entre subjectivité et obéissance, de toutes les ambiguïtés de ce qu'est un écrivain missionnaire, et de toutes les lectures potentielles de son travail³.

ANCHIETA, ÉCRIVAIN DE LA MISSION DU BRÉSIL

Dans la mesure où le personnage est étroitement lié à une situation historique, il convient de préciser brièvement cet arrière-plan⁴. Le Brésil, quand arrivent les premiers jésuites en 1549, est une colonie balbutiante. Le roi João III du Portugal a décidé à partir de 1530, au vu de la crise systémique que connaît l'empire des Indes, de réorienter sa politique coloniale vers les Amériques. Le territoire a été divisé en capitaineries depuis 1532 et livré à l'entreprise privée de quelques nobles. Mais en 1549, après le constat d'échec de cette première organisation du territoire, c'est l'heure de la reprise en main

² L'historiographie contemporaine brésilienne, soucieuse de dégager la période coloniale de la relecture faite par l'histoire officielle, a largement réévalué le rôle de la Compagnie de Jésus. Voir le classique Caio Prado Jr, *Formação do Brasil contemporaneo*, (1^{re} édition 1942), São Paulo, Brasiliense, 1996 ; plus récemment, Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi, la Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2009 ; John Monteiro, *Negros da terra, índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994 ; José Eisenberg, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno : encontros culturais, aventuras teóricas*, Belo Horizonte, UFMG, 2000.

³ La reconstitution de la biographie du père Anchieta a commencé très tôt, à cause du procès en béatification initié dès 1617. Dans un article très clair et très complet, Éliane Cristina Deckmann Fleck fait le bilan de la production biographique autour du père et des enjeux idéologiques que cela suppose. Voir son texte « José de Anchieta um missionário entre a historia e a gloria dos altares », *Projeto Historia* n° 41, Dezembro de 2010, En ligne revistas.pucsp.br

⁴ En français, l'histoire du Brésil la plus complète est celle de Bartolomé Bennassar et Richard Marin, *Histoire du Brésil, 1500-2000*, Paris, Fayard, 2000. En portugais, voir Boris Fausto, *Historia do Brasil*, São Paulo, Edusp, 1995. Sur la période coloniale, et plus particulièrement le XVI^e siècle, Jorge Couto, *A construção do Brasil, Ameríndios, Portugueses e Africanos, do início do povoamento a finais dos quinhentos*, Lisbonne, Edições Cosmos, 1995. Pour le point de vue jésuite, voir Serafim Leite S.J., *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 volumes (les deux premiers concernent la période qui nous intéresse), Lisbonne, Portugal, 1938-1950.

par la couronne. Avec les jésuites, arrive un gouverneur général, Tomé de Sousa, chargé d'organiser la défense et l'exploitation économique du pays, fondée sur le développement de la culture de la canne à sucre. Les jésuites vont lui servir de fer de lance en direction des indigènes qui s'opposent violemment à l'installation des colons. Ils auront pour vocation d'aller à la rencontre des anthropophages et de les convertir pour les rapprocher des établissements portugais qui ont besoin de main-d'œuvre et sont à peine en état de survivre. La petite quinzaine de missionnaires présents sur place⁵ aura la lourde tâche d'aller au-devant d'Indiens qui vivent à la marge des petits comptoirs portugais, de vivre parmi eux afin d'en tenter l'évangélisation. Se heurtant à l'hostilité des colons auxquels ils confisquent des esclaves potentiels et à la résistance des Indiens eux-mêmes, les missionnaires vont devoir inventer un mode d'évangélisation original : les villages indiens séparés de la colonie, dont ils obtiennent la gestion auprès de la couronne, un modèle qui préfigurera celui des « réductions » paraguayennes. Dans ces villages sont rassemblés des indigènes venant souvent de tribus différentes, autour d'une église et d'une école, sous la houlette exclusive des pères. S'y ébauche l'idée de la médiation jésuite entre Amérindiens et Portugais, celui d'une socialisation de l'Indien par le travail, l'école et la prédication avant l'intégration à la colonie.

Ce Brésil est encore largement méconnu des Européens, les Portugais en défendant jalousement l'accès et surveillant la circulation des informations le concernant. Ce n'est qu'à partir de la tentative de conquête française de la France Antarctique et des deux récits d'André Thevet (1557) et de Jean de Léry (1578), précédés de peu par le livre du lansquenet allemand Hans Staden (1557) que des informations consistantes dépasseront le cadre portugais⁶. Cependant, alors que ces derniers textes ont pour objet les populations indigènes, les fameux anthropophages, la correspondance des jésuites demeure l'une de sources les plus extraordinaires sur le premier siècle de colonisation et le scénario d'acculturation mis en œuvre par les Portugais.

La Compagnie, créée en 1540, n'en est qu'à ses débuts et elle suit, lors de cette première phase de son existence, les routes de l'empire portugais, étendant progressivement son champ d'action vers les Indes orientales (Inde et Japon) avec François-Xavier et vers le Brésil avec le père Manuel da Nóbrega⁷. En effet, le souverain portugais soutient activement ce nouvel ordre qui lui offre la possibilité d'évangéliser les territoires conquis sans recourir aux franciscains et aux dominicains trop liés aux rivaux espagnols. De fait, ces calculs politiques expliquent que l'on trouve exclusivement des jésuites dans l'empire portugais et des dominicains et franciscains en Nouvelle-Espagne

⁵ La première mission dirigée par Manuel da Nóbrega arrive en 1549 et compte six membres, la deuxième, en 1550, quatre et celle qui accompagne José de Anchieta, en 1553, cinq membres. Il s'agit pour eux de s'occuper d'un territoire de plus de 2000 kilomètres de côte.

⁶ Jean de Léry, *Histoire d'un voyage en terre de Brésil*, édition présentée et annotée par Frank Lestringant, Paris, Livre de poche, 1994 ; *Le Brésil d'André Thevet. Les singularités de la France Antarctique (1557)*, édition établie par Frank Lestringant, Paris, Éditions Chandeigne, 1997 ; Hans Staden, *Nus, féroces et anthropophages*, traduction de Henri Ternaux Compans, Paris, Métailié, 1979.

⁷ Ce dernier est un missionnaire déjà expérimenté, qui s'est formé dans les missions intérieures portugaises. Il va être le véritable stratège de la mission et en assurer la pérennité. Il servira de mentor pour le jeune Anchieta et deviendra le premier provincial du Brésil en 1551. Il meurt en 1560.

jusqu'en 1565, date à laquelle les jésuites seront autorisés à y entrer⁸. Les missionnaires dépendant financièrement et politiquement des souverains⁹ n'ont que très peu d'autonomie, et l'histoire des missions jésuites pendant deux siècles peut être comprise comme une lente conquête de leur liberté d'action, ce qui leur coûtera la suppression de l'ordre au milieu du XVIII^e siècle, notamment après l'expérience autarcique radicale des missions du Paraguay¹⁰. Se dessinent dès lors les grandes lignes de l'histoire missionnaire américaine qui vont encadrer les productions écrites nées de cette séquence historique. Les missionnaires ont, en effet, toujours à justifier leur action auprès des souverains dont ils dépendent, tout en veillant à conserver leur fidélité à la direction de leur ordre. La voie est étroite et cette tension marquera profondément la forme et le contenu des textes.

Les textes que nous connaissons de ces pères sont des lettres que l'ordre exigeait de leur part, tous les trois ou quatre mois, comme des rapports d'activité à usages multiples. En effet, il s'agissait à la fois de rendre compte à la hiérarchie de l'ordre de ce qui se passait, mais également de s'adresser aux autorités de tutelle (la couronne portugaise dans le cas du Brésil), et enfin de donner une large visibilité au travail entrepris afin de susciter des vocations et des appuis chez les laïcs comme chez les novices de la Compagnie. Très rapidement, les écrits missionnaires se sont scindés en genres différents afin de satisfaire tous les destinataires. Une correspondance secrète à usage interne, des lettres politiques pour les tutelles et une littérature édifiante pour la propagande vont se dissocier, encadrées par des normes strictes qui seront effectives vers 1570. Sur le terrain, chaque missionnaire écrivait ce qu'il faisait, ces rapports parvenant au provincial qui avait la charge de faire le tri et d'élaborer les différentes versions.

Ainsi tout écrit missionnaire, s'il peut feindre la spontanéité, est, au sein de l'ordre jésuite, le résultat d'une élaboration, d'une censure et d'une préparation orientées en fonction des destinataires et des objectifs politiques conjoncturels. L'efficacité de la catéchèse est une obligation puisqu'elle justifie auprès du roi la présence des ignatiens sur ses terres, mais il convient également de dénoncer les colons et de requérir l'aide du gouverneur contre eux. Ces contraintes pèsent sur le contenu de tous les écrits produits par les missionnaires et engendrent souvent des contenus attendus et répétitifs.

Le père Anchieta n'échappe pas à la règle. Il arrive en 1553 à Salvador de Bahia, à l'âge de dix-huit ans, à peine sorti d'un an de noviciat à Coimbra¹¹. La singularité de sa

⁸ Les dominicains et franciscains ne s'installeront au Brésil qu'au début des années 1580, lors de la réunion des deux couronnes.

⁹ Le système du *padroado* oblige le roi à financer les missions sur ses possessions. L'irrégularité de ces subsides contraindra la mission à rechercher l'autosuffisance économique.

¹⁰ Au Paraguay, les jésuites réussissent à obtenir ce qui leur a manqué au Brésil, à savoir le soutien de la monarchie. Grâce à l'accord conclu entre le général Aquaviva et Philippe III d'Espagne et de Portugal, en 1608, les quelque trente missions sont assurées d'un territoire propre et de leur autonomie. Elles pourront ainsi, de 1609 à 1768, se développer grâce à un système d'échanges commerciaux internes. L'accès en est interdit à tous les colons portugais et le droit de se défendre militairement contre les razzias d'esclaves orchestrées par les *bandeirantes* paulistes leur est accordé dès 1630. L'histoire de cette « utopie » a suscité beaucoup de commentaires, peu d'analyses. Le plus simple est de consulter la première relation de cette expérience, établie par le philosophe et historien italien Ludovico Antonio Muratori en 1743, d'après les relations des jésuites. Le texte est accessible en français, *Relations des missions du Paraguay*, traduction de Félix Esprit de Lourmel, Paris, La Découverte, 2002.

¹¹ Sa biographie nous est bien connue, étayée de nombreux documents accumulés lors de son procès en canonisation ouvert en 1617 et achevé seulement en... 2014, puisque c'est le pape François qui a prononcé

trajectoire réside dans le fait qu'il va devenir très rapidement l'une des plumes les plus prolifiques de la mission brésilienne. Reconnu comme l'un des plus habiles dans cet exercice, il peut écrire en espagnol, en portugais et en latin, puis très rapidement en tupi également¹². Il va, cependant, bénéficier d'une circonstance politique locale décisive. Le grand débat qui agite la Compagnie à Rome, opposant les pragmatiques, qui prônent l'adaptation aux conditions locales et le développement d'une autarcie économique, aux défenseurs du dogme qui souhaitent que les missionnaires s'en tiennent à leur vœu de pauvreté et demeurent à l'écart de la vie politique et économique, affecte également la petite mission brésilienne. Dans cette lutte interne, le provincial Manuel da Nóbrega, qui développe une vision pragmatique et audacieuse (achat d'esclaves, artisanat et agriculture, achat de terres)¹³, va prendre le jeune Anchieta sous son aile et en faire l'écrivain de son parti. Cette stratégie se révélera efficace puisque Anchieta va devenir la voix « officielle » de la mission dès 1555 en rédigeant les lettres les plus importantes, et contribuera à imposer ainsi le point de vue de Nóbrega.

La production épistolaire, et son pendant historiographique, constituent le premier corpus attribué à Anchieta, celui qui est le plus directement impliqué dans la vie et la politique de la mission. Le frère écrit une vingtaine de lettres entre 1553 et 1567, puis, devenu provincial en 1577, il assurera la correspondance officielle (une trentaine de lettres) avec les autorités romaines de la Compagnie. C'est lui qui rédigera également les premiers fragments historiques et la *Informação do Brasil e de suas capitánias* en 1584¹⁴, qui revient sur les premiers temps de la mission, à l'occasion de la venue du visiteur de la Compagnie, Christovão de Gouveia. Dans cet exercice, Anchieta doit obéir à la fois aux injonctions des autorités de l'ordre et à celle de son supérieur immédiat Manuel da Nóbrega. Ce dernier l'a envoyé très rapidement à l'extrême sud du Brésil, à São Vicente, où il compte mettre en œuvre son plan de développement missionnaire loin de Salvador de Bahia. En effet, dans la capitale, de nombreux obstacles l'empêchent d'établir le contact direct avec les indigènes dans les conditions qu'il préconise. L'évêque,

sa canonisation définitive à cette date. Il est né, en 1534, aux Canaries, d'un père basque espagnol et d'une princesse guanche. Il entre en 1550 dans la Compagnie et intègre le noviciat de Coimbra. Malade à la suite des macérations qu'il s'impose, il est envoyé au Brésil pour se « soigner ». Envoyé à São Vicente (actuel São Paulo) il apprendra le tupi et se consacrera à la catéchèse dans cette région jusqu'à la fin de sa vie. Nommé prêtre en 1567, puis recteur du collège voisin de Rio de Janeiro qu'il a contribué à fonder en 1573, il devient le cinquième provincial du Brésil de 1578 à 1585. Il meurt en 1597 sans jamais avoir quitté sa terre de mission.

¹² Cette capacité linguistique est très utile, les lettres pouvant être adressées aux autorités portugaises ou au général de l'ordre (Loyola et la direction romaine étant en majorité hispanophones), le latin servant à protéger la correspondance des indiscretions pendant les trajets et la maîtrise de quelques éléments de tupi permettant de diriger l'écrit vers les populations locales. Les quelques pièces de théâtre conservées montrent qu'Anchieta usait de ce quadrilinguisme dans les dialogues dramatiques avec une grande habileté.

¹³ Le père Nóbrega, devant les premiers constats d'échec de la catéchèse, accuse les colons de « pervertir » les indigènes, afin d'en faire des esclaves. De plus, il est persuadé que la catéchèse doit être associée à une insertion progressive dans la société coloniale, par le travail et l'éducation, une « domestication » qui nécessite la proximité quotidienne du missionnaire et de son interlocuteur, loin de la colonie. Cela nécessite des moyens matériels et l'autosuffisance d'une telle structure. Cette stratégie novatrice est le cœur de la réhabilitation opérée par le biographe du père Nóbrega, le père Serafim Leite. Voir *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*, Tome II (seculo XVI, a obra), Lisbonne, Livraria Portugalia 1938, p. 42 et suiv.

¹⁴ Ce texte est repris dans le volume *Cartas, informações, fragmentos historicos e sermões, 1554-1594*, São Paulo/Belo Horizonte, EDUSP, 1988.

d'obédience franciscaine, lui dénie toute légitimité à s'occuper des Indiens et le deuxième gouverneur général a pris fait et cause pour les colons qui combattent les pères en détournant les indigènes de la foi pour en faire des esclaves. Décidé en conséquence à quitter la colonie portugaise pour aller au-devant des indigènes, Nóbrega envoie le frère Anchieta vers les Tupis-Guaranis du sud afin de fonder des villages parmi eux, loin des autorités coloniales. C'est ainsi que naît, en 1554, São Paulo de Piratininga, la future grande métropole que nous connaissons aujourd'hui, sur le *planalto paulista*, loin de la côte où sont concentrés les Portugais. Anchieta va être contraint de vivre pratiquement seul au contact des Indiens et de développer une catéchèse de proximité, d'apprendre la langue et de survivre en milieu hostile. Une lettre est citée de manière récurrente à son crédit comme l'une des plus originales, la « Carta sobre as coisas naturais de São Vicente » envoyée au père général de la Compagnie, Diogo Laines, à Rome le 31 mai 1560 depuis São Vicente¹⁵. C'est une commande de Rome qui exigeait de tous les lieux de mission, pour nourrir la propagande de l'ordre, une lettre susceptible d'intéresser un large public, sur le modèle de la lettre sur le Japon de François-Xavier. Le même jour, Anchieta rédige une autre lettre contenant les informations sur la mission. Les données sont séparées pour constituer une lettre à publier et une autre concernant le gouvernement. À l'une les « choses naturelles », à l'autre l'avancement de l'évangélisation.

Cette lettre est une longue liste de toutes les singularités du Brésil, le régime des pluies, le climat, les animaux et les plantes. On remarque cependant que nous n'y trouvons que les éléments propres au pays, les animaux qui n'existent pas ailleurs, les différences de climat, les plantes originales, comme un amas de singularités sans plan d'ensemble. De plus, Anchieta nous donne systématiquement les noms indigènes et ajoute quelques anecdotes sur les usages que font les habitants de ces « choses naturelles ». Il achève par ailleurs son texte sur l'évocation des diables et des monstres, les *Curupyrá* et *Ygypuara*, les démons des forêts et des eaux, qui tyrannisent les Indiens. Au-delà de l'information sur des réalités exotiques, la lettre tient un discours relativement simple en dressant un tableau de la richesse de la création gâtée par la présence dans ce paradis du diable. En l'absence de la Révélation chrétienne, ce dernier prospère et persécute les habitants. Nous avons là les deux versants du discours jésuite ; d'une part la beauté du lieu, qui dans d'autres lettres édifiantes se déclinera sous la forme d'anecdotes sur les conversions d'enfants et de femmes, construisant le fait que ce pays est digne d'accueillir la parole de Dieu ; d'autre part les activités du démon justifient la nécessité de la protection des indigènes. Si l'on ajoute à cela l'usage constant des noms indigènes et l'omniprésence de détails qui manifestent la grande familiarité du missionnaire avec les lieux et les gens (la pêche au poison, l'usage de pierre à aiguiser, les boucliers en carapace de tatou...), nous avons bien plus qu'une description mais bien un discours qui valide à la fois l'expertise jésuite et la stratégie de proximité prônée par Nóbrega. C'est exactement le même discours que nous retrouvons dans les lettres édifiantes qui, elles, sont alimentées par des anecdotes sur la conversion.

Lues hors de tout contexte, ces lettres publiées dans les anthologies à Rome ou à Lisbonne ne permettent plus la reconstitution par les lecteurs du discours implicite et

¹⁵ Cette lettre, écrite en latin, a été imprimée très rapidement dans les *Nuovi avvisi dell'Indie di Portogallo*, à Venise en 1562, en italien. La version originale, assortie de sa traduction en portugais, est dans les *Monumenta Brasiliae*, Tome III, p. 202-236.

apparaissent simplement comme des descriptions de pays lointains. Ainsi sans manipuler les contenus, pour lesquels les consignes précèdent la rédaction, et en jouant simplement d'une stratégie de publication décontextualisante, la Compagnie parvient-elle à concurrencer les autres ordres missionnaires et à justifier l'excellence de son travail de terrain. Mais le texte d'Anchieta laisse entendre une modulation légèrement différente, qui va au-delà du discours général de la Compagnie. En effet, l'absence de toute remarque concernant les Portugais ou la colonie en général comme le silence sur toutes les pratiques organisées des Indiens tupis-guaranis font disparaître de la lettre tout renvoi à la société humaine. Aucune comparaison avec les animaux ou les plantes d'ailleurs comme il est coutume de faire dans les récits de voyage. Les indigènes sont insérés dans les curiosités de la nature qui, comme les serpents, les araignées et les colibris, sont des singularités de la création avec lesquelles le missionnaire doit vivre. Ni condamnés ni critiqués, ils ont simplement des caractéristiques dont il convient de prendre la mesure en les fréquentant. Il ne s'agit donc pas de faire comprendre ou de faire voir au destinataire ce qu'il ne connaît pas, mais simplement de faire état d'une situation dans laquelle le missionnaire est plongé et qu'il doit comprendre pour agir.

Cette lettre d'Anchieta est celle d'un homme qui a rompu avec le monde européen et qui est installé dans un monde devenu le sien, abolissant ainsi la distance entre lui et ce qu'il décrit. En cela il incarne parfaitement les exigences de son provincial, Manuel da Nóbrega, qui est en train d'élaborer un modèle de catéchèse par immersion loin de la médiation portugaise.

C'est le même discours que tiendra Anchieta dans les fragments historiques, lorsqu'il réécrit l'histoire de la colonie et de la mission. Nous passerons très rapidement sur ces textes qui sont de manière évidente des commandes de l'Ordre. La quinzaine de fragments et les travaux historiques laissent peu de place pour un travail d'interprétation et d'écriture. Pour une grande part factuels, ces textes ressortissent du discours officiel de la mission qui entend justifier auprès de tous son action et ses choix, en chargeant de tous les maux les colons, accusés d'entretenir les vices des Indiens, ainsi que les tribus qui continuent à vivre loin des établissements jésuites.

Nous pouvons dire de cette première partie de la production du père, la plus connue, qu'elle est entièrement asservie aux objectifs de la Compagnie, cette dernière ayant par ailleurs fait le tri en publiant ce qui était conforme et en enterrant ce qui paraissait hétérodoxe. Anchieta fut donc bien l'écrivain de la mission du Brésil, de son histoire comme de ses spécificités et il subit les aléas des reconstructions mémorielles jésuites et brésiliennes.

ANCHIETA, ÉCRIVAIN MISSIONNAIRE

Néanmoins son œuvre ne se limite pas à l'écriture officielle puisqu'il composera également des pièces de théâtre destinées à l'évangélisation, la première grammaire de la langue tupi, une épopée en vers à la gloire du troisième gouverneur général du Brésil, le *De Rebus Gestis Mendi de Sa*, un long poème à la Vierge Marie, le *De Beata Virgine*, et une

œuvre poétique essentiellement lyrique également liée à son expérience personnelle¹⁶. Il est à noter que seules la grammaire tupi et quelques lettres citées plus haut seront effectivement publiées de son vivant, la majorité de ses écrits demeurant dans les archives de la Compagnie pour n'être exhumés qu'au XIX^e siècle. Nous n'avons donc pas affaire à un auteur qui rédige consciemment des ouvrages destinés à se constituer en œuvre littéraire, mais plutôt à un scripteur polygraphe qui met sa plume au service de son action.

En effet, les écrits les plus « littéraires » eux-mêmes participent, soutiennent ou commentent la situation d'évangélisation. Ainsi l'épopée versifiée en latin, le *De rebus gestis Mendi de Sa*, est-elle consacrée à la construction héroïque de Mem de Sá, le troisième gouverneur du Brésil qui, par son soutien indéfectible à la mission et son amitié avec Manuel da Nóbrega, assura développement et stabilité aux jésuites pour quelques décennies contre les actions hostiles des colons et des tribus insoumises. Le *De Beata Virgine*, un poème latin de six mille vers à la gloire de la Vierge Marie, rédigé alors que le frère était otage dans une tribu indigène, pendant que Nóbrega négociait la paix à Iperoig avec les grands chefs tupiniquins en 1564¹⁷, renvoie à un haut fait de la mission. L'hagiographie du père Anchieta a même construit autour de la genèse du poème l'image du père écrivant les vers du bout de son bâton sur le sable de la plage d'Iperoig, pour les réécrire de mémoire dès son retour. C'est le rôle de médiateur entre la colonie et les Indiens, assuré ici par le jésuite incorruptible et entièrement dévoué à la vertu et à la paix qui se construit sous cette invocation à la Vierge.

La poésie lyrique sacrée elle-même, notée sur de petits carnets de manière dispersée pendant les quarante-quatre années de travail au Brésil, pour paraître plus intime et plus personnelle, est entièrement consacrée à la constitution de l'identité et du moi, l'enjeu véritable de toute entreprise de conversion. Si nous suivons l'un des critiques brésiliens les plus avisés, Alfredo Bosi¹⁸, deux constantes se dégagent de l'ensemble : l'usage récurrent des allégories et une poétique de « l'effusion ». L'usage des allégories (le diable, les anges, les vertus...) correspond, selon lui, à un travail de catéchèse acculturante qui consiste à traduire les impératifs abstraits du ciel en images concrètes et agissantes. Alfredo Bosi ajoute que « L'allégorie fut le premier instrument d'un art pour les masses, créée par les intellectuels organiques de l'acculturation »¹⁹. On comprendra que le langage poétique sert dans ce cas à émouvoir, faire rire ou effrayer afin d'exercer une pression sur le destinataire et le pousser à se soumettre humblement au Dieu chrétien. L'autre versant, celui de la représentation des affects, qui pourrait apparaître en contradiction totale avec le premier, est analysé par le critique comme une modulation différente, plus intime,

¹⁶ La totalité de sa production écrite a été regroupée dans l'édition des œuvres complètes, *Obras completas*, 13 volumes, São Paulo, Edições Loyola, 1970. Pour une analyse plus systématique de l'immense production du père Anchieta voir notre article « De l'oralité à l'écriture, la réalité d'une conversion à travers l'œuvre du père jésuite José de Anchieta », dans *Diogenes*, n° 191, automne 2000, p. 82 et suiv.

¹⁷ Les jésuites négocièrent la paix avec les tribus tupiniquins vivant sur le littoral entre São Paulo et Rio de Janeiro. Cette médiation fut décisive pour la fondation de São Sebastião (Rio de Janeiro) où vivaient ces tribus, agitées par des Français contre la tutelle portugaise.

¹⁸ Alfredo Bosi, *Dialética da colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 86. Un chapitre entier est consacré à la lyrique d'Anchieta, « Anchieta ou les flèches opposées du sacré ».

¹⁹ *Ibid.*, p. 81 : « A alegoria foi o primeiro instrumento de uma arte para massas criada pelos intelectuais orgânicos da aculturação » (nous traduisons).

renvoyant à une foi personnelle et individuelle dont il trouve l'origine dans la *devotio moderna* de Thomas de Kempis. La contradiction n'est cependant pas flagrante entre les deux modalités poétiques. L'ensemble de la production poétique est lyrique et se concentre sur les « motions intérieures », celles de l'autre ou celles de l'auteur²⁰. L'allégorie, comme la pulsion affective, sont des médiations qui permettent la correspondance et l'écho entre le visible et l'invisible, en inversant simplement les polarités : du moi vers l'extérieur et de l'extérieur vers le moi. La poésie, la musique, le théâtre et de manière générale tous les langages poétiques travaillent à créer des interactions concrètes avec le Ciel, en créant les conditions d'une traduction du corps en corps mystique qui répètent l'eucharistie. Ainsi la plupart des poèmes développent-ils les figures médiatrices du Christ, de la Vierge et des martyrs en jouant sur le trouble des modalités de l'énonciation. Ainsi lorsque Anchieta dit, à l'ouverture de l'un de ses poèmes, « moi le grand tupinamba »²¹, il ne parle à l'évidence pas de lui mais investit le moi tupi, l'affecte d'émotions, qui sont autant d'injonctions vers le Dieu chrétien. De fait, ces poèmes sont le plus souvent des textes de circonstance, composés à l'occasion de fêtes pour être mis en musique ou récités par d'autres. L'expression lyrique mime ce qui advient, ou doit advenir, lors de la phase finale de la conversion. Anchieta utilise les quatre langues qu'il possède, les mêlant parfois dans une même pièce, afin de s'adresser à des publics spécifiques mais surtout afin de convoquer, au-delà de toutes les différences, les acteurs de la colonie pour communier. Le modèle de ce type d'action sur l'autre, sur son for intérieur, est bien sûr à chercher dans l'histoire culturelle du christianisme, mais surtout, pour le cas qui nous occupe, dans les directives données dans les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, que les missionnaires pratiquent assidûment. La recommandation de noter ses états d'âme, le souci dans le cadre de la méditation de recourir à des images et à des tableaux imaginaires sont de puissantes injonctions à susciter des traductions concrètes par le pouvoir de l'imagination.

Il en est de même de son théâtre constitué par la reprise et l'adaptation de la forme de l'*auto*, une forme très souvent utilisée et développée par le dramaturge portugais Gil Vicente (1465-1537), un auteur très prolifique et très populaire qu'Anchieta connaît bien. Ces *autos* sont des compositions destinées à des représentations lors de fêtes. Le plus connu et le plus élaboré, *O auto da festa de São Lourenço*, représenté à Niterói en 1583, qui aurait, dit-on, arrêté la pluie, reprend un épisode de la *Légende dorée* concernant le martyr de saint Laurent²². Dans le spectacle, Anchieta fait entrer deux diables, sous la forme de deux chefs rebelles tupiniquins, des anthropophages qui vont faire cuire l'empereur et son second, comme ces derniers ont fait brûler saint Laurent. En alternant les quatre

²⁰ Le terme de « motion intérieure » fait partie de l'idiolecte jésuite et désigne les mouvements de l'âme. Voir le célèbre « Journal des motions intérieures » d'Ignace de Loyola.

²¹ L'œuvre poétique du père Anchieta a été rassemblée en un seul volume, *Poesias*, São Paulo/Belo Horizonte, Itatiaia/Edusp, 1989. Le poème cité (p. 592-593) fait partie de l'œuvre lyrique en tupi. La première strophe commence par « Xe Tupinamba guasú/Pai-guasú irundyba/Opakatu karaiba/Xe monbaeté katu/ », soit « Je suis le grand Tupinamba/Les compagnons de l'évêque/Tous les chrétiens/ Me craignent terriblement/ » (nous traduisons).

²² Voir notre communication sur cette intertextualité, « Le théâtre de José de Anchieta au Brésil : hybridation et transfert culturel », dans le cadre de la journée d'étude *Transmission et transformation des genres littéraires dans les pays lusophones*, organisée par le CELIS et la chaire Sá de Miranda de l'université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, le 17 novembre 2008.

langues susceptibles d'être comprises par toute l'assistance (le latin, le portugais, l'espagnol et le tupi), cette pièce d'évangélisation, bien qu'appuyée sur des modèles littéraires, n'en est pas moins un moment d'évangélisation. Le sujet, comme les langues et les modes d'expression, mêlent tous les univers afin de les faire converger vers la fête jésuite, qui se trouve au centre du dispositif.

Ainsi ce rapide survol des productions d'Anchieta révèle qu'indépendamment des formes originelles, empruntées au champ littéraire (l'épopée, l'*auto*, le sermon), elles reproduisent un schéma unique et centripète. Elles reconduisent les destinataires vers la centralité chrétienne en instruisant, émouvant ou effrayant. En cela, Anchieta applique exactement les directives du Concile de Trente sur la catéchèse par les sens et les émotions.

ANCHIETA EST-IL UN ÉCRIVAIN ?

Ainsi la question de savoir si Anchieta est un écrivain au sens où nous l'entendons ne peut absolument pas recevoir de réponse à la simple lecture de son œuvre. L'ensemble de sa production est asservi aux impératifs de son action, comme un « moyen pour une fin », selon les termes employés par Ignace de Loyola. Les modèles littéraires transportés en Amérique sont distordus et réinterprétés systématiquement pour accompagner l'évangélisation, sans que l'expérimentation esthétique ne parvienne à dépasser le souci d'efficacité. À aucun moment Anchieta ne se dégage de son identité jésuite pour tenter de revendiquer un statut d'auteur. Il ne fait qu'adapter à un public qui n'a aucune formation, aucune référence savante, des formes anciennes, elles-mêmes très souvent populaires. Sa poésie sacrée n'atteint en aucun cas le niveau de sophistication de celle des poètes mystiques.

En revanche, sa position particulière dans le cadre de la mission, ainsi que l'impulsion qui lui est donnée par son mentor, le contraignent à solliciter son intériorité, à l'exposer et à l'offrir aux regards de ses interlocuteurs. La Compagnie n'est pas l'entité collective à laquelle il s'identifie pleinement, c'est à la mission et au Brésil indigène qu'il se donne progressivement, en établissant une homologie entre son corps, ses émotions, le salut des Indiens, et la mission. S'il n'est pas un écrivain, il a néanmoins fait de l'écriture le médium privilégié pour mettre en œuvre le « compelle eos intrare » de saint Paul, et en cela il dépasse largement le simple statut de chroniqueur.

LA PLUME ET LA CROIX :
ÉCRITURE ET MODÈLE MISSIONNAIRES
CHEZ CLAUDE D'ABBEVILLE ET YVES D'ÉVREUX*

Nicolas Fornerod

Institut d'Histoire de la Réformation, Université de Genève



Résumé : Les stratégies discursives adoptées par les premiers apôtres français du Nouveau Monde varient en fonction de modèles bien distincts : les capucins misent sur une vision optimiste de l'apostolat, alors que les jésuites envisagent dans l'ensemble avec pessimisme l'action missionnaire. Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux jouent dès lors dans leurs récits de la mission du Maranhão un rôle plus effacé que les jésuites des premières relations de la Nouvelle-France, où l'épreuve qualifiante de la mission apparaît comme partie intégrante d'un long processus de conversion. Parce qu'ils présentent les chances de réussite de leur apostolat sous un jour favorable, Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux sont parmi les premiers à élaborer une image positive de la colonisation et de la mission civilisatrice françaises dans le contexte plus large de la diffusion de la *leyenda negra* anti-espagnole.

Mots-clés : Claude d'Abbeville, Yves d'Évreux, Capucins, missions, France Équinoxiale, Maranhão, Brésil, jésuites, Paul Le Jeune, Pierre du Jarric.

Abstract: The discursive strategies adopted by the first French apostles of the New World varied according two main distinct models: the Capuchins relied on an optimistic vision of the apostolate, while the Jesuits took an overall pessimistic view of missionizing. In their accounts of the mission of Maranhão, Claude d'Abbeville and Yves d'Evreux played a less significant role than the first Jesuits of New France in their Relations, where the qualifying ordeal of the mission appeared as an integral part of a long conversion process. Because they presented the chance of success of their apostolate in a favorable light, Claude d'Abbeville and Yves d'Evreux were among the first to develop a positive image of colonization and the French civilizing mission within the broader context of the spread of the anti-Spanish Black Legend.

Keywords: Claude d'Abbeville, Yves d'Évreux, Capuchins, missions, Equinoctial France, Maranhão, Brazil, jésuits, Paul Le Jeune, Pierre du Jarric.

La France Équinoxiale du Maranhão (1612-1615) se situe, à bien des égards, à la croisée de deux époques coloniales. Amorcée en milieu huguenot, elle apparaît comme l'héritière des entreprises françaises placées au siècle précédent sous l'égide de l'amiral Gaspard de Coligny, la France Antarctique brésilienne des années 1555-1560 et les établissements fondés en Floride par Jean Ribault et René de Laudonnière en 1563 et 1565¹. Mais si au début du XVII^e siècle l'expérience maritime des protestants demeure le fer de lance de l'action coloniale française, celle-ci ne saurait désormais être menée en marge de l'Église catholique romaine : il appartient aux ordres religieux de prendre en charge l'aspect missionnaire du projet. Aussi est-ce aux capucins du couvent de la rue Saint-Honoré à Paris que la reine Marie de Médicis confie le soin d'évangéliser les Indiens brésiliens de l'île de Maragnan, l'actuelle île São Luis. Les récits des pères Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux, publiés en 1614 et 1615, constituent à la fois les premières relations missionnaires françaises à sortir des presses et les dernières sources majeures sur les Indiens tupinamba du Brésil, bientôt disparus².

LE RÉCIT MISSIONNAIRE ET SES IMPLICATIONS

Ces relations, qui ont aménagé à leur manière, avec quelques autres, une place pour le « Sauvage brésilien »³ au sein de l'histoire occidentale, ont d'abord été lues en tant que « véritables mines de détails ethnographiques »⁴. Les travaux désormais classiques d'ethnohistoire qu'Alfred Métraux a consacré dès 1928 aux Indiens tupinamba ont été les premiers à avoir souligné l'intérêt et la richesse documentaire de ces textes. Les voyageurs

* Cette étude rassemble le propos de quelques pages inédites d'un ouvrage consacré à la France Équinoxiale du Maranhão actuellement en voie d'achèvement.

¹ Sur ces tentatives françaises d'implantation en Amérique, voir Frank Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des Guerres de Religion (1555-1589)*, Genève, Droz, 2004.

² Sur ces relations, voir notamment Franz Obermeier, *Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert*. Claude d'Abbeville : *Histoire de la mission, 1614*. Yves d'Évreux : *Suite de l'Histoire, 1615*, Bonn, Romanistischer Verlag, 1995 ; Nicolas Fornerod, « Éthiopée sauvage : figures de l'Indien chez Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux (1612-1615) », *Bulletin du Centre Genevois d'Anthropologie*, Tome V, 1995-1996, p. 37-47 ; Andrea Daher, *Les Singularités de la France Équinoxiale. Histoire de la mission des pères capucins français au Brésil (1612-1615)*, Paris, Champion, 2002 ; Charlotte de Castelnau-L'Estoile, « De l'observation à la conversation : le savoir sur les Indiens du Brésil dans l'œuvre d'Yves d'Évreux », dans Charlotte de Castelnau-L'Estoile et al., *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, p. 269-293.

³ « Sauvage » désigne toujours dans ce texte la catégorie culturelle dominante à travers laquelle l'Europe construit et pense sa relation à l'altérité amérindienne en dehors du Mexique et du Pérou. Dans les relations de Claude d'Abbeville et d'Yves d'Évreux le terme renvoie principalement aux Tupinamba, qui sont majoritaires sur l'île de Maranhão, mais il peut également s'appliquer indifféremment à diverses tribus du groupe tupi que les capucins s'attachent d'abord à distinguer en fonction de leur région de provenance, comme les Miariquois, Tapouytapere, Para, Cayetez, etc. Mais il est aussi question des Cannibaliens (Potiguara), des Long-Cheveux, des Tabajares (qui signifie « ennemis »), etc. Il est difficile de déterminer à quelle réalité ethnique ces différentes désignations correspondent précisément. Les capucins mentionnent encore les Tremembé, Indiens de la côte du Ceará, qui se rattachent probablement au groupe linguistique Macro-Gê.

⁴ Alfred Métraux, *La Civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1928, p. 3.

des XVI^e et XVII^e siècles, en tant que témoins d'un monde nouveau, dont Claude Lévi-Strauss envie à maintes reprises avec nostalgie – mais non sans l'idéaliser – le regard privilégié, seraient même involontairement « à l'origine de la prise de conscience ethnographique des temps modernes »⁵.

Bien que l'analyse de la contribution des récits missionnaires à la constitution de la discipline ethnologique ait donné lieu à des questionnements de grande valeur⁶, je m'attacherai pour ma part à ne pas reléguer ces textes au rang de précurseurs, ni à les considérer en tant que sources ethnographiques. Avant de s'enthousiasmer devant la dimension « pré-ethnographique » que comportent ces textes, il convient de reconnaître au préalable qu'ils sont sans doute parmi les premiers à élaborer une image positive de la colonisation et de la mission civilisatrice françaises dans le contexte plus large de la diffusion de la *leyenda negra* anti-espagnole. Ils se situent à ce titre au fondement du mythe du génie colonial cher à l'impérialisme français du XIX^e siècle. Révélatrices sont à cet égard les perspectives d'avenir proposées par François de Razilly, l'un des deux lieutenants généraux de Louis XIII au Brésil, au principal de l'île *Japy Ouassou* : « Et nostre établissement sera le bien [...] de vostre posterité, qui sera dorenavant semblable à nous, et sçaura toutes les belles choses que nous sçavons. »⁷ Pour sa part, Yves d'Évreux se félicite des progrès accomplis en deux ans par les Sauvages, lesquels « sont si bien avancez » en matière d'« honnestetez et civilitez [...] que vous diriez qu'ils ont esté nourris toute leur vie entre les François ». Nul doute « qu'avec le temps ceste nation se rendra domestique, bien apprise et honneste »⁸. D'une manière générale, les capucins louent fréquemment l'aptitude des Indiens « à imiter tout ce qu'ils voyent faire »⁹. Ce qui implique également que ceux-ci se montrent tout aussi empressés à adopter les mauvais comportements et les vices dont les colons français leur offrent le spectacle. L'entreprise civilisatrice que met en œuvre le projet de colonisation – et à laquelle la mission s'associe de plain-pied – ne doit pas pour autant dénaturer les qualités naturelles que les capucins reconnaissent chez leurs futurs prosélytes. D'où la nécessité de maintenir durablement l'encadrement missionnaire : « Et lorsque Dieu les aura illuminez de la connoissance de son saint nom, il est à croire que ce sera un peuple bon et bien charitable, pourveu qu'on les puisse maintenir en leur simplicité et bon naturel. »¹⁰

⁵ Alfred Métraux, *op. cit.* et *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*, Paris, Ernest Leroux, 1928. Cf. Alfred Métraux, « Les Précurseurs de l'ethnologie en France du XVI^e au XVIII^e siècle », *Cahiers d'Histoire Mondiale*, Tome 7/3, 1963, p. 721-738 ; Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1984, p. 399 [1^{re} édition 1955].

⁶ Voir en particulier Claude Blanckaert (éd.), *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985.

⁷ Claude d'Abbeville, *Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisins* [Paris, François Huby, 1614], Introduction par Alfred Métraux et Jacques Lafaye, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1963 (désormais : HM), f. 72 r^o.

⁸ Yves d'Évreux, *Suite de l'Histoire des choses plus memorables advenuees en Maragnan és annees 1613 et 1614. Second traité*, Paris, François Huby, 1615 ; je renvoie à l'édition critique établie par Franz Obermeier publiée sous le titre, *Voyage au nord du Brésil*, Kiel, Westensee Verlag, 2012 (désormais : SH), 1^{re} partie, chap. XVIII : « Qu'il est aisé de civiliser les Sauvages à la façon des François, et de leur apprendre les mestiers que nous avons en l'Europe », p. 75-76.

⁹ Claude d'Abbeville, HM, f. 312 v^o.

¹⁰ *Ibid.*, f. 285 r^o.

La large place accordée dans ces textes à la description des coutumes, des mœurs et des rites religieux des indigènes ne doit donc pas faire oublier que l'anthropologie des propagateurs de la foi procède étroitement d'une missiologie et ressortit à une économie du salut. Alors qu'il a été longtemps question de décrypter ces récits et de les débarrasser de leurs présupposés apostoliques, épistémologiques et axiologiques, en les soumettant à une manière de travail d'archéologue, afin de retrouver (comme si cela était possible), derrière ces couches déformantes des informations soi-disant « brutes » sur les Indiens du Brésil, il importe aujourd'hui de ne pas travestir leur identité propre et de s'intéresser de manière privilégiée à l'opacité de ce filtre. C'est là que réside d'abord l'étrangeté de ces récits, dont la simplicité apparente cache par ailleurs un réel travail d'élaboration textuelle¹¹. Céder à l'illusion de pouvoir « restituer » le monde des Indiens brésiliens en soustrayant les observations des missionnaires du cadre épistémologique qui les a pourtant orientées et déterminées n'est du reste pas sans soulever de sérieux problèmes méthodologiques. Il s'agit bien plutôt de comprendre comment ce cadre a permis aux missionnaires, confrontés au monde brésilien, de recourir à des modèles, des représentations et des méthodes susceptibles de leur fournir une grille d'intelligibilité familière, qui leur a permis d'appréhender et d'apprivoiser le spectacle pourtant inouï qui s'offrait à leur regard, afin de mettre en œuvre le projet qui a motivé leur présence en Amérique. Ces textes, dont l'étrangeté nous interloque peut-être davantage aujourd'hui que l'anthropophagie des Tupinambas, témoignent donc moins d'un autre monde aujourd'hui disparu, que d'un rapport *différent* à l'altérité. Pour mieux définir le travail descriptif et interprétatif du missionnaire au XVII^e siècle en fonction des visées apostoliques qui le sous-tendent, Gilles Thérien a forgé le terme « ethnodoxie », qui, à défaut d'être totalement satisfaisant, engage à une meilleure compréhension du discours missionnaire de l'époque. Rien ne sert en effet de présenter les missionnaires comme « des ethnologues qui s'ignorent pour mieux les disqualifier ensuite comme religieux »¹².

Il importe donc de ne pas oublier que les capucins rendent d'abord compte de leur activité apostolique au Brésil et qu'ils sont dès lors les héritiers et les dépositaires d'une tradition missionnaire ; encore moins qu'ils obéissent à une logique d'expansion coloniale et de reconquête spirituelle fortement marquée par l'esprit de la Contre-Réforme. Le consentement universel à l'idée de Dieu et l'unité du genre humain – ou monogénisme – constituent le double postulat de cette activité apostolique. Rechercher, chez les Indiens, par delà les rituels et les mœurs observés, les formes naturelles d'une connaissance de Dieu, c'est-à-dire « cette estincelle de feu cachée sous les cendres parmi ces peuples Sauvages »¹³, suppose qu'un potentiel existe, qui reste à (ré)activer. Pour amener le Sauvage sur le chemin du salut, les capucins prônent, sur un arrière-fond de polémique lusophobe – largement tributaire de la *leyenda negra* anti-espagnole –, la manière douce et en appellent à la raison. Alphonse Dupront a expliqué dans un article

¹¹ Voir le livre engagé de Frédéric Tinguely, *Le voyageur aux mille tours. Les ruses de l'écriture du monde à la Renaissance*, Paris, Champion, 2014, qui plaide pour une lecture topographique des textes viatiques et nous invite par là même à découvrir toute l'ingéniosité d'une écriture viatique dont l'ingénuité n'est que de pure façade.

¹² Gilles Thérien, « La description du Sauvage par les jésuites au début du XVII^e siècle : de l'ethnologie à l'ethnodoxie », *Sciences Religieuses*, Tome 23/3, 1994, p. 291.

¹³ Yves d'Évreux, *SH*, p. 317.

qui a fait date le sens que revêt alors pour les missionnaires cette souveraineté de la raison : « Elle est la plus haute puissance de l'ordre de nature, la valeur la plus entière du "naturel". Par elle s'exprime jusque dans le sauvage une grandeur de l'homme et une certitude du semblable. »¹⁴ Cette reconnaissance dans le Sauvage d'une appartenance commune, perçue au niveau du fond naturel partagé qu'est la raison humaine, permet aux chasseurs d'âmes d'espérer mener à bien la conversion des peuples qu'ils rencontrent de la Chine au Brésil, même si les méthodes doivent bien entendu s'adapter selon eux au degré de civilisation auquel ils estiment avoir affaire¹⁵.

Cette perspective dominante confère à la relation missionnaire une place particulière au sein de la littérature géographique. Plusieurs traits spécifiques la distinguent en effet des autres relations de voyages. Chez le missionnaire, l'accent ne porte par exemple en principe pas sur une expérience rétrospective. Le texte de mission s'apparente plutôt au récit de propagande coloniale, qu'il supplée parfois : s'il se conjugue au présent, dresse un état des lieux et établit un diagnostic, il relève d'abord d'une optique prospective. Il s'agit, le plus souvent, d'un *récit d'anticipation*. Plus fondamentalement, ce qui importe en théorie dans une perspective apostolique est moins le *déplacement spatial* du sujet que le *déplacement spirituel* des Sauvages. Reste que l'engagement effectif du missionnaire en terre d'apostolat lointain apparaît bien souvent proportionnel au degré de difficulté de l'entreprise de conversion. Parce qu'ils présentent les chances de réussite de leur apostolat sous un jour favorable, les capucins français au Maranhão jouent à bien des égards dans leurs récits un rôle plus effacé que les jésuites des premières relations de la Nouvelle-France canadienne, où l'épreuve qualifiante de la mission apparaît comme partie intégrante d'un long et difficile processus de conversion.

CAPUCINS ET JÉSUITES : DEUX MODÈLES D'EXEMPLARITÉ MISSIONNAIRE

On pourrait certes relever à la suite de Dominique Deslandres sur le plan des pratiques d'évangélisation toute une série de traits communs entre les différents ordres engagés en terre d'apostolat lointain que ce soit au Brésil ou en Nouvelle-France¹⁶. Pour ce qui regarde la missiologie, le capucin Yves d'Évreux et le jésuite Paul Le Jeune sont globalement d'accord : il convient de sédentariser les Indiens, de les amener à suivre l'exemple des Français et, surtout, de dresser des séminaires qui représentent, écrit Yves d'Évreux, l'« unique espérance de l'établissement ferme de la Religion en ces pays là »¹⁷. Le capucin et le jésuite partagent encore l'ambition de « faire voir que nos sauvages ne sont point si barbares qu'ils ne puissent estre faits enfans de Dieu »¹⁸ et le souci de n'administrer le baptême qu'avec précaution.

¹⁴ Alphonse Dupront, « Espace et humanisme », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Tome 8, 1946, p. 78.

¹⁵ Comme le prescrit le jésuite José de Acosta, *De Procuranda indorum salute*, édition par Luciano Pereña, Madrid, CSIC, Tome I, 1984 [Salamanque, 1588], « Proemium ».

¹⁶ Dominique Deslandres, « "Des ouvriers formidables à l'enfer". Épistémè et missions jésuites au XVII^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, Tome 111/1, 1999, p. 251 et 271-276.

¹⁷ Yves d'Évreux, *SH*, épître « Au Roy », p. 6.

¹⁸ Paul Le Jeune, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'année 1634*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1635, édition par Lucien Campeau, s. j., *Monumenta Novæ Francia*, Tome II : *Établissement à Québec*, Rome-Québec, 1979 (désormais *Relation de 1634*), p. 557.

Plusieurs divergences apparaissent toutefois dès lors que l'on se place au niveau des pratiques textuelles. Les stratégies discursives adoptées par les premiers apôtres français du Nouveau Monde se révèlent varier en fonction de modèles bien distincts. En effet, dans l'évaluation des potentialités de conversion qui s'offrent à eux, les missionnaires français en Amérique adoptent globalement deux attitudes antagonistes. Les uns misent sur une vision optimiste de l'apostolat, alors que les autres envisagent avec un certain pessimisme l'action missionnaire. Cette seconde stratégie repose sur un pari : l'échec apostolique essuyé durant les premiers balisages missionnaires n'est que provisoire. Plus exactement, l'échec individuel ne compromet pas la réussite éventuelle du projet, parce qu'en tant qu'épreuve expiatoire endurée par le missionnaire il constitue déjà une réussite spirituelle. Ce qui est flagrant, c'est que l'action apostolique anticipe celle d'une Providence non encore opérante. Cas de figure plus banal, le discours optimiste présente la conversion du Sauvage comme aisée à accomplir. Si le mérite de l'ordre engagé au Nouveau Monde peut apparaître ici quelque peu réduit, la crédibilité du projet se trouve en revanche renforcée : le Sauvage manifeste une prédisposition providentielle à recevoir l'Évangile, alors que le missionnaire incarne l'instrument par lequel le dessein divin se réalisera pleinement.

Lorsque l'on considère les premiers textes missionnaires français en Amérique, à savoir les histoires brésiliennes des capucins Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux, le récit du voyage au pays des Hurons du récollet Gabriel Sagard et les relations de la Nouvelle-France canadienne des jésuites Pierre Biart, Paul Le Jeune et Jean de Brébœuf, on s'aperçoit que – par delà l'aire géographique arpentée – le pessimisme l'emporte le plus souvent dans les relations jésuites alors que domine dans les récits des ordres issus de la famille franciscaine une représentation optimiste de l'activité apostolique¹⁹. Entre ces deux orientations, une perméabilité est bien entendu possible. Mais l'impression générale qui se dégage de ces différents récits ne saurait tromper. Il existe bel et bien deux tendances principales, même s'il est toujours possible de repérer des divergences individuelles ou ponctuelles. Et il y a lieu de croire que les spiritualités franciscaine et jésuite ont leur part dans la construction spécifique de la figure du missionnaire et de l'idéal de piété apostolique qui se manifestent dans les premières relations françaises de mission.

Dans l'ensemble, le ton du discours jésuite ne saurait se confondre avec l'élan enthousiaste des propagandistes de la France Équinoxiale. Paul Le Jeune consacre par exemple dans sa *Relation de 1634*, qui relate les conditions extrêmes de son hivernement avec un groupe d'Indiens montagnais de la vallée du Saint-Laurent, un chapitre entier à « ce qu'il faut souffrir hyvernans avec les sauvages ». L'éprouvante expérience apostolique est bien loin de dévoiler le moindre signe avant-coureur d'une réussite apostolique prochaine. Ce que le texte de Le Jeune met en scène, c'est d'abord et surtout un modèle d'exemplarité missionnaire : « Les bons soldats s'animent à la vue de leur sang et de leurs

¹⁹ Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du Pays des Hurons, suivi du Dictionnaire de la Langue huronne* [Paris, 1632], édition par Jack Warwick, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1998. Les premières relations jésuites des pères Biart, Le Jeune et Brébœuf ont été publiées par Lucien Campeau, s. j. (éd.), *Monumenta Novæ Francia*, Tome I à III, Rome-Québec, 1967-1987 : Tome I, p. 456-637 (Biart, *Relation de la Nouvelle-France*, 1616) ; Tome II, p. 296-323, 402-486 et 531-740 (Le Jeune, *Relations de 1632-1634*) ; Tome III, p. 42-130 et 182-404 (Le Jeune et Brébœuf, *Relations de 1635 et 1636*).

playes²⁰. » Pleinement nécessaires à la réussite future de l'apostolat, seules l'endurance et la combativité de l'infatigable champion de foi permettront d'entrevoir le rachat des âmes sauvages. L'entreprise s'avère néanmoins fort malaisée : « Que de poussière dedans leurs yeux et qu'il y aura de peine à la faire sortir, pour leur faire voir le beau jour de la vérité. »²¹ C'est d'ailleurs là un trait qui rapproche les jésuites français de la Nouvelle-France canadienne de leurs devanciers portugais au Brésil, Manuel da Nóbrega et José de Anchieta.

Ce modèle correspond du reste précisément à celui que prône le jésuite Louis Lallemant dans sa *Doctrine spirituelle*, où domine un pessimisme anthropologique de type augustinien²². Lallemant, dont l'enseignement et la doctrine ont profondément influencé des missionnaires comme Le Jeune ou Bréboeuf, est catégorique : « Il faut des croix pour procurer le salut du monde ». Le sacrifice du Rédempteur a montré l'unique voie à suivre :

de même les ouvriers évangéliques ne font l'application de la grâce de la rédemption que par leurs croix et par les persécutions qu'ils souffrent. De sorte qu'on ne doit pas espérer grand fruit de leurs emplois s'ils ne sont accompagnés de traverses, de calomnies, d'injures et de souffrances²³.

Alors qu'il est encore confiné dans la mission de Notre-Dame-des-Anges près de Québec, Le Jeune a bien retenu sa leçon :

Mais quand il faut devenir Sauvage avec les Sauvages, il faut prendre sa vie et tout ce qu'on a et le jeter à l'abandon, pour ainsi dire, se contentant d'une croix bien grosse et bien pesante pour toute richesse. Il est bien vrai que Dieu ne se laisse point vaincre et que plus on quitte, plus on trouve, plus on perd, plus on gagne. Mais Dieu se cache parfois, et alors, le calice est bien amer²⁴.

On comprend dès lors sans peine que la relation jésuite soit d'abord le lieu où se déploie ce que Jean-Claude Laborie a très justement qualifié d'écriture de soi²⁵.

Pour les capucins, au contraire, l'arrivée de la mission sur l'île de Maranhão se déroule en fonction d'un schéma divin préétabli, alors que le Sauvage paraît doté d'un potentiel qui laisse espérer sa conversion prochaine. Claude d'Abbeville inscrit la rencontre entre les pères capucins et les Indiens tupinamba sur l'île de Maragnan dans une perspective providentialiste. Sous la pression conjointe de leurs ennemis brésiliens et portugais, les

²⁰ Paul Le Jeune, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1634*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1635, édition par Lucien Campeau, s. j., *Monumenta Novæ Francia*, Tome II, *op. cit.*, p. 663.

²¹ *Ibid.*, p. 594.

²² Voir Peter A. Goddard, « Augustine and the Amerindian in Seventeenth-Century New France », *Church History*, vol. 67/4, 1998, p. 662-681.

²³ Louis Lallemant, *Doctrine spirituelle*, édition par Dominique Salin, s. j., Paris, Desclée de Brouwer, 2011, p. 76-77.

²⁴ Paul Le Jeune, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1633*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1634, édition par Lucien Campeau, s. j., *Monumenta Novæ Francia*, Tome II, *op. cit.*, p. 439.

²⁵ Jean-Claude Laborie, « La lettre jésuite ou l'écriture de soi », dans Katia de Queirós Mattoso et al. (dir.), *Naissance du Brésil moderne (1500-1808)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998, p. 177-192.

futurs catéchumènes du Père Claude ont été contraints de fuir en direction du refuge naturel que constitue :

la grande Isle de *Maragnan* [...] que ce grand Dieu peut-estre leur avoit préparé de toute éternité, pour les conserver de la persecution et de leurs ennemis et du Diable, et moyenner par eux le salut de cette nation, voulant estre servy, adoré et glorifié parmy ce peuple barbare qui se devoit convertir par la predication de l'Evangile avant la fin du monde.

Comme l'a montré Frank Lestringant, les trajectoires convergentes des Français et des Indiens « *topinamba* » obéissent pour Claude d'Abbeville à « l'action d'une providence qui télescope la durée universelle pour réunir ce qui était séparé »²⁶.

C'est l'accomplissement de ce face-à-face déterminé de toute éternité que met en scène la planche iconographique représentant l'érection de la Croix sur l'île de Maranhão. Si la figure témoigne surtout de la grande récolte d'âmes qu'il y a lieu d'espérer réaliser au Maragnan, elle a également pour but d'illustrer, dit Claude d'Abbeville, « la ferveur et devotion des Indiens », traduisant l'« effect de cet esprit divin qui prevenoit ces pauvres ames sauvages, et les dispoit par l'influence de ses graces à embrasser la vraye Religion ». Mais ces Sauvages nouvellement saisis de dévotion à l'ombre de la croix réfléchissent également la piété des capucins, dont ils imitent soigneusement les gestes et l'attitude. Mieux, ils stimulent en retour la ferveur apostolique du missionnaire jusqu'à en susciter sa pleine manifestation extérieure : « À peine croyriez vous l'abondance des larmes qui couloit de nos yeux pour la joye que nous avons de voir des venerables vieillards, et de jeunes enfans ainsi prosterner au pied de cette Croix ». L'activité apostolique s'inscrit au cœur d'une dynamique à laquelle Dieu prête son concours : « Je crois que Dieu (lequel ne manque jamais à ceux qui le cherchent) operoit extraordinairement dedans leurs Ames ». Le mérite de l'Ordre n'est donc pas ici proportionnel au degré de difficulté de l'entreprise de conversion et aux souffrances endurées par le missionnaire. Il réside avant tout dans le choix que Dieu a fait des capucins français pour l'exécution de son dessein : « [...] sa Divine majesté avoit daigné parmy tant de peuples, se servir de nous pour aller planter ses armes dans l'host de ceux qui jusques là avoient esté rebelles à ses saintes loix. »²⁷ Le jésuite porte la croix et l'endure, alors que le frère mineur plante la croix comme pour mieux enraciner le christianisme en terre brésilienne et laisse ses affects témoigner de ses effets. Agent de la volonté divine, le missionnaire ne saurait pour autant rester passif : son travail d'évangélisation, de catéchèse et de prédication n'en est pas moins indispensable afin de permettre en définitive aux âmes des Sauvages d'« estre faictes participantes de la vision de Dieu »²⁸.

Non seulement l'arrivée des pères capucins sur l'île de Maragnan se déroule en fonction d'un plan divin préétabli, mais la providence a encore prédisposé les Sauvages à l'adoption du christianisme. En témoigne la volonté affichée par le principal cacique de l'île *Japy Ouassou* d'abroger l'anthropophagie avant même l'arrivée de la mission, ou la

²⁶ Claude d'Abbeville, *HM*, f. 260 v° ; Frank Lestringant, *L'Expérience huguenote au Nouveau Monde (XVI^e siècle)*, Genève, Droz, 1996, p. 315.

²⁷ *Ibid.*, f. 88 v°-90 r° et 97 r°.

²⁸ Yves d'Évreux, *SH*, p. 270.

propension de certains Sauvages, comme le sorcier de *Tapouytapere*, à recevoir l'Évangile : «

J'ay autrefois usé de plusieurs barbaries qui m'ont rendu grand et autorisé parmy les miens. Il y a longtemps que j'ay recogneu que ce n'estoient que des abus, et que je me moque de tous ceux qui font ce mestier. Je n'ay point ignoré qu'il y avoit un Dieu, mais de le cognoistre je n'ay sceu.²⁹

Mais si les capucins se félicitent d'avoir rencontré de bonnes dispositions chez les Sauvages, ils n'en doivent pas moins s'employer à contredire l'idée qui circule en France selon laquelle « pour un petit present on pouvoit baptiser toutes les Indes »³⁰.

Deux décennies après l'arrivée des capucins sur l'île de Maranhão, Yves de Paris, l'un des plus importants représentants de la spiritualité franciscaine en France, se fait l'écho, dans les *Heureux succez de la pieté des Religieux* (1632), de cette manière d'envisager l'activité missionnaire. Il n'omet certes pas d'exalter les mérites de ceux qui se sont rendus « pelerins au monde » à travers l'évocation des peines que leur vocation occasionne :

Se peut-il rencontrer quelque sujet, où les courages ayent plus d'espreuve que dans les Missions ? Il faut traverser les Mers, courre fortune de la servitude ou du naufrage ; accoster des peuples qui mangent les autres, sans autre accez que celui que donne la grace de Dieu.

Mais la mission apostolique n'en reste pas moins principalement « le moyen par lequel la Foy se communique à ceux en qui la Providence divine avoit mis les dispositions pour la recevoir ». Entre les « Barbares », écrit Yves de Paris, il se trouve « plusieurs personnes alterees de la verité, et qui ayans de grandes dispositions morales, attendent que quelqu'un les viennent instruire de la Foy »³¹.

AUX ORIGINES DU MYTHE DU GÉNIE COLONIAL FRANÇAIS

L'optimisme des capucins du Maranhão ne s'oppose pas seulement à la manière dont les premiers jésuites de la Nouvelle-France envisagent leur apostolat ; il s'écarte également du tableau globalement négatif émanant des écrits jésuites sur le Brésil, comme ceux de Manuel da Nóbrega ou de José de Anchieta. Les relations capucines témoignent en particulier d'une perception du Sauvage brésilien fort éloignée de celle dont s'est fait l'écho en France quelques années plus tôt le jésuite Pierre du Jarric dans les trois volumes de sa volumineuse *Histoire des choses plus memorables advenues tant es Indes orientales, que autres païs de la decouverte des Portugais* (1608-1614). Assurant la promotion coloniale et missionnaire de la France Équinoxiale, Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux doivent s'efforcer de montrer que les Indiens préfèrent la domination française à toute autre et, par là même, ébranler le monument dressé quelques années plus tôt par le Pierre du Jarric à la gloire de l'apostolat jésuite du Brésil portugais.

²⁹ Yves d'Évreux, *SH*, p. 395.

³⁰ Claude d'Abbeville, *HM*, f. 114 r^o.

³¹ Yves de Paris, *Les Heureux succez de la pieté, ou les Triomphes que la vie religieuse a emportez sur le monde et sur l'heresie*, Paris, V^oe Nicolas Buon, 1632, p. 669 et 672-673.

Leurs relations témoignent d'abord d'une perception du Sauvage fort éloignée de celle dont s'est fait l'écho le jésuite dans le troisième livre de la *Seconde partie de l'Histoire des choses plus memorables*. Claude d'Abbeville se démarque par exemple de l'image véhiculée par du Jarric d'un Sauvage versatile et gourmet au point de s'opposer à ce que les jésuites baptisent ses prisonniers avant de les mettre à mort sous prétexte « que la chair humaine ayant esté baptizée perdoit son goust »³². Pour le capucin, aucun plaisir culinaire ne saurait être associé au rituel anthropophagique : « ce n'est pas qu'ils trouvent tant de delices à manger de cette chair humaine et que leur appetit sensuel les porte à tels mets ». Il se souvient en effet avoir « entendu d'eux mesmes, qu'après l'avoir mangée ils sont quelquefois contraincts de la vomir, leur estomach n'estant pas bien capable de la digerer »³³. Dans la même optique, Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux s'attachent tout particulièrement à contredire l'idée que les Sauvages sont tellement « grossiers d'esprit, et durs pour apprendre », « si rudes et si grossiers, qu'on dict n'avoir esté trouvée de nostre temps aucune nation de moins d'esprit et capacité, ny de mœurs plus barbares que ceste cy »³⁴.

Pour les capucins, l'indéniable labeur accompli par les jésuites portugais en vue de propager la foi parmi les Sauvages brésiliens offrait certes un modèle apostolique efficace, mais il risquait également d'enlever à la colonie française une large partie de sa légitimité, voire sa principale justification. Entre deux nations catholiques engagées dans l'évangélisation des Indiens du Brésil, il convenait en effet de transposer le débat du terrain confessionnel à celui de la conquête à proprement dite. Au lieu des massacres maritimes perpétrés par des huguenots cruels et fanatiques, leitmotiv des *Lettres jésuites* largement reconduit par du Jarric, les capucins vont d'abord stigmatiser les persécutions commises par les Portugais à l'encontre des Indiens, puis s'attacher à établir une étroite correspondance entre les humeurs française et brésilienne. Avec l'élaboration circonstancielle d'une éthique coloniale et missionnaire relevant d'une disposition naturelle spécifiquement nationale, on assiste à la naissance du mythe du génie colonial français. Dès 1612, le texte intitulé *Discours et congratulation à la France* lançait la polémique en opposant « le doux joug » – oxymore révélateur – et l'« humain abord » du Français, aux « rigides entrées » du « superbe ou rustique Portugais »³⁵.

La marge de manœuvre dont disposent les capucins est au demeurant moins étroite qu'on ne pourrait le croire de prime abord. En effet, du Jarric ne se prive pas de dénoncer les conséquences catastrophiques que les violences portugaises ont engendrées auprès des Sauvages, lesquels « retournoyent à leur premiere barbarie, et infidelité ». Mais sous la plume du jésuite, l'étendue des brutalités exercées par des colons en mal d'esclaves

³² Pierre Du Jarric, *Seconde partie de l'Histoire des choses plus memorables advenues tant ex Indes Orientales, que autres païs de la decouverte des Portugais*, Bordeaux, Simon Millanges, 1610 (désormais SPH), p. 263 (inconstance) et 267.

³³ Claude d'Abbeville, HM, f. 294 v^o.

³⁴ Pierre Du Jarric, SPH, p. 269, et p. 311-312. Voir Claude d'Abbeville, HM, f. 311 r^o-v^o, et Yves d'Évreux, SH, 1^{re} partie, chap. XIX : « Que les Sauvages sont tres-aptés pour apprendre les sciences et la vertu ».

³⁵ Arsène de Paris et Claude d'Abbeville, *Discours et congratulation à la France. Sur l'arrivée des peres Capucins en l'Inde nouvelle de l'Amerique Meridionale en la terre du Brasil [...]*, Paris, Denis Langlois, 1613, opuscule réédité par Ferdinand Denis en appendice de son édition de la relation d'Yves d'Évreux, *Voyage dans le nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614*, Leipzig et Paris, Librairie A. Franck, 1864, p. 367.

permet en définitive d'auréoler l'ardeur d'autant plus méritoire des missionnaires de la Compagnie de Jésus :

[...] lesdits Peres ont entrepris souvent des voyages pour les aller querir [...]. A ceste occasion, il leur falloit aller parmy les forests et deserts, et cheminer à pied quelques fois les six mois, voire les ans entiers, endurant beaucoup de pauvreté et miseres.³⁶

Ce recentrement sur la personne du missionnaire, caractéristique du discours jésuite, s'accompagne en fin de compte d'un bénéfice prometteur : l'avancée du christianisme dans des régions du monde sauvage de plus en plus reculées.

Les inflexions auxquelles se livrent Yves d'Évreux par rapport au texte de du Jarric sont particulièrement révélatrices. Le capucin, qui rappelle à son tour que les cruautés portugaises, « occasion unique de la damnation d'une infinité de pauvres Sauvages », ont détourné les Indiens « des Peres de *divers Ordres*, qui accompagnerent les Portugais », n'envisage pas les séquelles qui en découlent sous l'angle missionnaire : en effet, les Sauvages :

ont aymé mieux percer les forests desertes, errer vagabonds dans des pays incogneus, perseverans en leur ignorance, et demeurer en la captivité de Sathan, que soustenir le joug si facheux de ces premiers Portugais [...].

Par delà l'effacement provisoire de la figure du jésuite derrière une pluralité d'Ordres en présence au Brésil, le retournement qu'opère ici le capucin est patent. Ce n'est plus le jésuite qui éprouve les « forests et deserts », mais le Sauvage, auquel aucune autre alternative n'est laissée que celle de courir à la perte de son âme. Là où du Jarric s'efforçait d'établir un rapport proportionnel entre les sévices du mauvais portugais et les vertus du missionnaire jésuite, le capucin préfère s'en tenir au point de vue des Sauvages, lesquels ont adopté « pour axiome [...] qu'il estoit impossible que le Dieu de Portugais fust bon, puisqu'ils en estoient si meschans et mauvais »³⁷. En d'autres termes, Yves d'Évreux voit dans la présence portugaise au Brésil un impact délétère, alors que du Jarric met l'accent sur la domestication par les jésuites d'un Brésil hostile et sauvage³⁸.

Toutefois, le jésuite n'omet pas de rappeler que les différents souverains de la péninsule ibérique ont progressivement mis en place une législation afin de défendre et de protéger les Indiens contre leur asservissement abusif :

³⁶ Pierre Du Jarric, *SPH*, p. 310. Pierre du Jarric revient sur la dimension héroïsante de l'apostolat jésuite au Brésil dans la *Troisième partie de l'Histoire des choses plus memorables advenues tant ex Indes Orientales, que autres païs de la descouverte des Portugais*, Bordeaux, Simon Millanges, 1614, lorsqu'il retrace la « Mission faicte l'an 1602 de la cité de la Baye vers certains Brasiens [...] » (l. V, chap. LIII).

³⁷ Yves d'Évreux, *SH*, p. 327. Plusieurs passages de la *Brevísima Relación* (1552) de Las Casas, comme l'histoire d'un cacique qui refuse de recevoir le baptême avant d'être mis à mort et préfère « aller en enfer, afin de ne se trouver au lieu où telles gens seraient, et afin de ne voir point de gens tant cruels » sont porteurs d'une leçon analogue : je cite la traduction de Jacques de Miggronde (1579) dans l'édition établie par d'Alain Milhou *La destruction des Indes de Bartolomé de Las Casas* (1552), Paris, Chandeigne, 1995, p. 122-123.

³⁸ Je m'inspire ici de la réflexion de Denis Crouzet, « À propos de quelques regards de voyageurs français sur le Brésil (vers 1610-vers 1720) : entre espérance, malédiction et dégénérescence », dans Katia de Queirós Mattoso et al., *op. cit.*, p. 84 et 86.

Et jaçoit que les Roys de Portugal passez, et après eux les Roys d'Espagne, qui ont succédé à la mesme couronne, ayent deffendu sous griefves peines, qu'il n'y eust aucun qui allast ainsi à la chasse des Brasieliens, permettant seulement à ceux de la Compagnie de les aller querir.³⁹

En tentant « d'empescher telles iniquitez » et en prenant toujours « le party des Brasieliens », les jésuites apparaissent comme les meilleurs auxiliaires de la mise en application de la justice royale. Or Yves d'Évreux, qui prend bien garde de disculper à son tour les souverains portugais et espagnols, relève simplement que leur prise de conscience est survenue « bien tard »⁴⁰. En somme : le mal est fait. L'efficacité et la détermination missionnaires ne suffisent dès lors plus. Le contraste avec la formule française est à cet égard saisissant :

Par cecy l'on peut voir la belle ouverture faicte sous le nom des *Caraïbes*, c'est à dire les François, que toute Nation Bresilienne aiment et cherissent, pour retirer ces peuples de la dure et longue tyrannie de *Giropari* ; Car ce que les Portugais ne peuvent acquerir, y employassent-ils toute leur industrie et marchandises, le François l'a acquis, sans y rien dependre, à sçavoir, la douceur, et volontaire subjection que ces gens acceptent sous le Roy des François : et en suite, le desir qu'ils ont, de cognoistre Dieu, et estre lavez du Baptesme⁴¹.

Un an plus tôt, Claude d'Abbeville n'a pas manqué de célébrer la prise de possession de l'île de Maranhão sur le mode du contraste :

[...] cette terre nouvellement conquise, non par armes, mais par la Croix, non par la force, mais par l'amour, qui a si doucement forcé les Indiens de donner, et eux et leur païs, au Roy de France.⁴²

Il ne suffit toutefois pas de pointer du doigt les atrocités commises par les uns et par les autres à l'endroit des Indiens, encore faut-il démontrer la nécessité d'une relève missionnaire exclusivement française. La lettre qu'Yves d'Évreux adresse au Père provincial Honoré de Paris le 15 juillet 1613 ne laisse planer aucun doute sur ce point :

Et quant aux voisins que l'on pourroit craindre icy, qui sont Portugais, Espagnols et Anglois, ils [les Sauvages] les haïssent en telle sorte que plustost ils iroient la teste baissée en Enfer que de recevoir le Christianisme par eux, quoy qu'ils y soient fort affectionnez.⁴³

³⁹ Pierre Du Jarric, *SPH*, p. 311.

⁴⁰ Yves d'Évreux, *SH*, p. 327 : « Ce seroit offencer la puissance que Dieu a donnee aux Roys, d'accuser le Roy de Portugal, et le Roy des Espagnes, à cause des cruantez commises par les soldats envers ces Indiens, d'autant qu'aussitost qu'ils en furent advertis ils y apportèrent remede, mais bien tard, car ja les Nations estoient en fuite [...] ». Yves d'Évreux avait d'emblée précisé que les Portugais s'étaient montrés cruels « contre l'intention et volonté de leur Roy ».

⁴¹ Yves d'Évreux, *SH*, p. 328-329.

⁴² Claude d'Abbeville, *HM*, f. 164 r^o.

⁴³ Yves d'Évreux au provincial Honoré de Paris, 15 juillet 1613, publiée en annexe de Claude d'Abbeville, *HM*, f. 382 v^o.

De manière symptomatique l'Anglais a rejoint l'Espagnol et le Portugais sur le banc des accusés, qui réunit ainsi, par delà leurs divergences confessionnelles, les puissances rivales de la France dans cette région du monde. Corollaire obligé, la responsabilité de la France, seule désormais à pouvoir œuvrer au salut des Indiens brésiliens réfugiés sur l'île de Maranhão, se trouve clairement engagée : « Chose qui oblige fort sa Majesté et toute la France à les secourir en telle nécessité, puisqu'après Dieu leur salut despend d'eux », du moment « qu'autre qu'eux, selon l'apparance humaine, n'a moyen d'amener à la connoissance de Dieu »⁴⁴. Dans ce contexte, la disqualification de l'Angleterre est d'autant plus importante que la France est loin d'être la seule à exploiter la *leyenda negra* anti-espagnole comme repoussoir. En 1609, un texte intitulé *Nova Britannia* se prévaut par exemple d'envisager l'évangélisation des Indiens de Virginie :

non par des tempêtes de cruautés forcenées (comme furent converties les Indes occidentales), avec la pointe de la rapière et le tir du mousquet, assassinant tant de millions d'Indiens nus, comme le rapportent leurs récits [des Espagnols], mais par de bons et affectueux moyens conformes à notre tempérament anglais, comme cette douce et tendre voix par laquelle le Seigneur apparut à Elie⁴⁵.

Voilà un tempérament anglais qui rappelle furieusement l'« humain abord » qui caractériserait le naturel français. Encore faut-il donc que l'Indien reconnaisse de lui-même les effets de ces prétendues qualités intrinsèques que se disputent les concurrents des monarchies ibériques en Amérique et sur lesquelles ils entendent motiver le bien-fondé de leurs propres prétentions coloniales. Aussi Claude d'Abbeville n'omet-il pas d'invoquer le témoignage du principal de l'île de Maranhão *Japy Ouassou*. Celui-ci certifie que les Français sont :

d'une conversation beaucoup plus agreable et aymable que les *Pero* [Portugais], et autres, et qu'il les avoit tousjours désiré pour se mettre en leur obeissance et protection, à raison dequoy il estoit bien ayse, et se resjouissoit extremement de leur arrivée, et de ce qu'ils estoient venus pour demeurer en leurs païs, pour ne faire qu'une mesme nation de la Française et de la leur, comme ils avoient tant de fois désiré [...]»⁴⁶.

Mais il y a plus. Après avoir expliqué que les Portugais ont exercé des cruautés contre son peuple sous le seul prétexte que les Tupinamba n'adorent pas Dieu, *Japy Ouassou* s'écrie : « Malheureux qu'ils sont, hé ! comment l'adorerions nous si l'on ne nous enseigne premierement à le connoistre, le prier et l'adorer ? »⁴⁷ L'accusation est grave : elle signifie que les Portugais ont manqué à la tâche évangélique que leur a confiée le Pape

⁴⁴ Claude d'Abbeville, *HM*, f. 382 v^o et 385 v^o.

⁴⁵ [Robert Johnson], *Nova Britannia. Offring most excellent fruities by Planting in Virginia. Exciting all such as be well affected to further the same*, London, Samuel Machdam, 1609, fol. C2 v^o : « [...] not by stormes of raging cruelties (as West India was converted) with rapiers point and musket shot, murdering so many millions of naked Indians, as their stories doe relate, but by faire and loving meanes suting to our English natures, like that soft and gentle voice, wherein the Lord appeared to Elias ».

⁴⁶ Claude d'Abbeville, *HM*, f. 104 r^o.

⁴⁷ *Ibid.*, chap. XI, f. 69 r^o-v^o.

Alexandre VI en 1493 et qui constitue le principal fondement juridique du monopole que revendiquent les puissances ibériques pour légitimer leurs conquêtes dans les mondes extraeuropéens. Ou comment la vérité sort de la bouche des Indiens...

La France Équinoxiale apparaît donc comme l'heureuse exception d'une conquête pacifique surgissant providentiellement dans un Nouveau Monde meurtri et écorché. Les caractéristiques de ce modèle colonial spécifiquement français fondé sur la douceur et la persuasion, tel que le défendent Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux, ne sont pas pour autant originales. Elles dérivent pour une large part de l'argumentaire polémique élaboré par la propagande huguenote afin de stigmatiser le catholicisme conquérant et dévastateur de l'Espagne⁴⁸. Il leur a été d'autant plus aisé de pratiquer l'amalgame entre les modes de conquête et de colonisation espagnol et portugais que les deux couronnes sont réunies depuis 1580 sous l'autorité unique du Très-Catholique. Mais par delà sa dimension confessionnelle initiale, la controverse coloniale anti-espagnole a surtout eu pour effet de flatter le sentiment national français. Aussi les capucins ont-ils pu sans peine l'exploiter à nouveaux frais et la réorienter dans une perspective à la fois coloniale et missionnaire. Que l'Indien brésilien du Maranhão ait manifesté une prédisposition providentielle à recevoir l'Évangile n'est dans ces conditions guère surprenant. Sur l'île de Maranhão, où l'ont conduit migration prophétique et rejet de la domination portugaise, l'Indien brésilien aurait trouvé, à en croire les pères Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux, un ultime espace de liberté.

⁴⁸ Frank Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage*, op. cit., notamment p. 162-204, 370-378 et 389-394.

LES DOMINICAINS DU MATO GROSSO (XIX^e-XX^e SIÈCLES) :
DE L'ESPRIT MISSIONNAIRE À LA LITTÉRATURE

Régis Tettamanzi

Université de Nantes



Résumé : À partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, les dominicains fondent un certain nombre de missions en Amazonie, plus précisément le long du fleuve Araguaia, dans le Mato Grosso. Le siège de l'ordre se trouvant à Toulouse, ces postes avancés sont régulièrement visités par les Frères Prêcheurs français. Plusieurs ont laissé des témoignages de leur passage ; on s'attachera ici à trois d'entre eux, dont les récits de voyage s'échelonnent entre la fin du XIX^e siècle et le milieu du XX^e : Étienne-Marie Gallais, Marie-Hilaire Tapie et Maurice Lelong. Cette comparaison voudrait montrer comment, à partir de séjours strictement « professionnels », la littérature s'invite peu à peu dans les publications de ces ecclésiastiques, de façon subreptice d'abord, puis de plus en plus marquée. Il ne s'agira pas tant d'étudier le contenu de ces textes que d'être attentif aux stratégies éditoriales et aux postures auctoriales par lesquelles cette présence du littéraire devient sensible.

Mots-clés : littérature, voyage, Brésil, missionnaires, dominicains, XIX^e-XX^e siècles.

Abstract: In the second half of the 19th century, the Dominicans started founding several foreign missions in Amazonia, in particular in the Araguaia River territory: Mato Grosso, Brazil. Because the order was based in Toulouse, French Dominican missionaries were routinely sent to visit these outposts. Many of them have left some records of their trips there. This study will focus on three examples among many others, written between the 1890s and the 1950s by Étienne-Marie Gallais, Marie-Hilaire Tapie and Maurice Lelong. This comparison aims at showing how, beyond the purely « professional » objective of their travels, literature finds its way into the narratives of these men of God. The point here is not to study the contents itself of the texts, but rather to look into the publishing strategies and the authorial stances that ends up giving a genuine literary quality to these publications.

Keywords: literature, trip, Brazil, missionaries, dominicans, XIX-XXth century.

À l'époque classique, les récits de voyageurs ecclésiastiques construisaient une part non négligeable de l'image du Brésil en Europe. Même si elles n'étaient pas en situation de monopole, ces « relations » de voyage étaient cependant nombreuses, variées, et leur souci d'édification s'adossait au désir de faire connaître, de montrer la réalité qu'ils découvraient de l'autre côté de l'Atlantique. On fera l'hypothèse que cette importance symbolique tend à s'éroder au cours du temps. Peu à peu, au XIX^e siècle, puis de manière plus sensible au XX^e, ces récits sont moins présents, et apparaissent bien plutôt comme des survivances du passé. D'autres discours, en effet, ont pris le relai : ceux des scientifiques évidemment, mais aussi des aventuriers et des explorateurs, sans oublier journalistes et hommes de lettres en tournée de conférences. Qu'ils le veuillent ou non, cette situation nouvelle, contemporaine des effets de la déchristianisation en Occident, pose un certain nombre de problèmes aux voyageurs religieux, et les pousse à adopter des solutions.

Cet article voudrait s'attacher au cas exemplaire des dominicains du Mato Grosso. Les dominicains sont présents en Amérique du Sud depuis le XVI^e siècle¹. Ils sont arrivés à peu près en même temps que les autres ordres religieux européens (jésuites, bénédictins, etc.). L'enseignement étant pour eux étroitement associé à la prédication, l'esprit missionnaire est littéralement situé au cœur de l'ordre, l'évangélisation une de ses pierres de touche ; ce n'est pas pour rien qu'on les appelle aussi les Frères Prêcheurs. De sorte que les dominicains ont ensuite essaimé au Brésil ; ils se sont rapidement répandus et établis dans l'ensemble du pays, et plus largement en Amérique du Sud.

À partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, l'ordre de saint Dominique a fondé un certain nombre de missions en Amazonie, plus précisément dans le Mato Grosso. Le hasard fait bien les choses ; dans une même zone géographique, des religieux semblables nous ont laissé un certain nombre de textes, et ce sur une chronologie assez courte. Il convient en effet de souligner le dynamisme des missions dominicaines à la fin du XIX^e siècle : la province de Toulouse (c'est dans cette ville que saint Dominique, rappelons-le, a fondé l'ordre au XIII^e siècle²) envoie des missionnaires, puis des « visiteurs » dans une région du Brésil central, là où se constitue peu à peu tout un réseau de postes avancés, parfois dans des villes, parfois dans des coins très isolés.

À l'est, l'axe majeur de cette région est constitué par le fleuve Araguaia (plus de 2600 kilomètres), dont le bassin traverse, du sud au nord, les États (actuels) de São Paulo, Goiás, Mato Grosso, Tocantins et Pará. Pour rejoindre l'Araguaia, le voyageur devait autrefois passer par Ribeirão Preto, puis gagner Uberaba, Goiás et Leopoldina, ville située sur l'Araguaia. Le fleuve coule alors plein nord, et rejoint le Tocantins à plus d'un millier de kilomètres. Mais il se sépare d'abord en deux bras se rejoignant 300 kilomètres plus loin, pour former ainsi l'île de Bananal, la plus grande île fluviale du monde. Si le voyageur poursuit sa route, il parvient ensuite à Conceição do Araguaia, puis beaucoup plus au nord, au niveau de São João do Araguaia, il est rejoint sur sa droite par le Tocantins. Cette immense région était habitée par plusieurs tribus indiennes connues

¹ Voir notamment Gabriel Jacquemet (dir.), *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Letouzy & Ané, 1956. Bartolomé de Las Casas est une des grandes figures de l'ordre en Amérique latine.

² Marie-Humbert Vicaire, *Histoire de saint Dominique*, Paris, Éditions du Cerf, 2004. Voir aussi la revue *Cahiers de Fanjeaux* (Toulouse, Privat), notamment *Les Mendians en Pays d'Oc au XIII^e siècle*, n° 8 (1973, réédité en 1995) ; *L'Ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale*, n° 36 (2001).

depuis longtemps, mais dont le degré de contact avec les Blancs était variable : Tapirapés, Kayapos, Xavantes, Xerentes, Karajás³. Ces derniers sont ceux que les missionnaires dominicains ont entrepris de convertir ; ils sont incontestablement les « personnages principaux » de leurs récits de voyage.

Ces postes avancés sont régulièrement visités par les Frères Prêcheurs français. Plusieurs ont laissé des témoignages de leur passage ; on s'attachera ici à trois d'entre eux, dont les textes s'échelonnent entre la fin du XIX^e siècle et le milieu du XX^e : Étienne-Marie Gallais, Marie-Hilaire Tapie et Maurice Lelong. Cette comparaison voudrait montrer comment, à partir de séjours strictement « professionnels », la littérature s'invite peu à peu dans les publications de ces ecclésiastiques, de façon subreptice d'abord, puis de plus en plus marquée.

L'historienne Claire Pic a consacré récemment un travail de recherche à ces missions dominicaines⁴. Le propos du présent article ne redouble pas le sien ; il consiste à étudier comment évolue le statut de l'écrivain religieux dans un cas précis, celui des missions, c'est-à-dire au plus près des fidèles et dans un espace isolé – la question se posant différemment dans les villes. De même, le matériau spécifique de ces récits (images de l'Amazonie, des Indiens, difficultés de la catéchèse) ayant été analysé par ailleurs, on n'y reviendra pas⁵. Il ne s'agira pas tant d'étudier le contenu de ces textes que d'être attentif aux stratégies éditoriales et aux postures autoriales par lesquelles cette présence du littéraire devient sensible. À ce titre, une attention toute particulière doit être portée au péri-texte de ces ouvrages (titres, sous-titres, préfaces, quatrièmes de couverture, dédicaces et mentions diverses), car c'est à partir de ces éléments que l'on peut comprendre comment s'effectue la métamorphose, si l'on peut dire, depuis les balbutiements de la fonction auteur à l'assomption de la littérature⁶.

La démarche se veut résolument chronologique, fondée sur une comparaison entre ces auteurs. Pour scolaire qu'elle puisse apparaître de prime abord, on s'apercevra qu'elle est pourtant logique, car le passage d'un missionnaire à l'autre est très sensible. Cette chronologie est aussi une progression logique, voire dramatique. Elle permet de mieux mettre l'accent sur les trois aspects formant l'axe directeur de l'ensemble : les choix éditoriaux (peut-on parler de stratégie ?) ; la figure de l'auteur (peut-on parler de posture ?) ; l'importance des préfaces (peut-on parler de littérature ?).

ÉTIENNE-MARIE GALLAIS OU LE DEGRÉ ZÉRO DE L'ÉCRITURE MISSIONNAIRE

Né en Mayenne en 1851, François-Pierre Gallais (Étienne-Marie en religion) devint novice en 1872 ; il fit ensuite ses études au couvent de Saint-Maximin dans le Var, et fut ordonné prêtre en 1877. Établi à Salamanque à partir de 1880 (à la suite de l'expulsion

³ Nous adoptons les graphies actuelles, mais conservons l'orthographe ancienne dans les titres cités (Karajás, Araguaya).

⁴ Claire Pic, *Les dominicains de Toulouse au Brésil (1881-1952) : de la mission à l'apostolat intellectuel*, Université de Toulouse 2 Le Mirail, 2014.

⁵ Voir notamment Régis Tettamanzi, *Les Écrivains français et le Brésil. La construction d'un imaginaire*, de La Jangada à Tristes tropiques, Paris, L'Harmattan, 2004, notamment p. 174-178.

⁶ Les préfaces étant toutes assez brèves, on s'est permis de ne pas indiquer la pagination, afin de ne pas surcharger cet article de notes inutiles.

des dominicains de Saint-Maximin), il se rend une première fois au Brésil en 1887 comme visiteur de la province de Toulouse. Il y retourne durant sept mois de juin 1892 à janvier 1893, mais cette fois comme prier provincial. En 1900, nouveau séjour, toujours en tant que prier provincial. Enfin, réélu pour la quatrième reprise en 1906, il se rend une dernière fois au Brésil en janvier 1907. Il décèdera à Formosa, dans l'actuel État de Goiás, en décembre de la même année⁷.

Étienne-Marie Gallais a publié un certain nombre de textes non consacrés au Brésil, qui relèvent de ses charges professionnelles au sein de l'ordre : des brochures d'édification ou bien des instructions données à ses frères et sœurs en religion sous forme de « lettres » circulaires d'une trentaine de pages⁸. De toute évidence, c'était un ecclésiastique consciencieux, pleinement engagé dans sa vocation et dans son ministère.

Ses écrits sur le Mato Grosso en témoignent aussi. Étienne-Marie Gallais a laissé une relation de son voyage de 1893⁹, une seconde brochure en 1902¹⁰, et surtout, peu avant sa mort, une biographie de Jules (en religion Gil) Vilanova, autre dominicain, qui fut le premier titulaire en 1891 de la mission de Conceição do Araguaia¹¹. Les deux écrits de 1893 et 1902 s'apparentent, par leurs aspects techniques, aux rapports professionnels dont il a été question ci-dessus. Le récit de la vie de Gil Vilanova est par conséquent le seul véritable livre de Gallais, qui avait jusque-là publié surtout des brochures.

Ce qui frappe d'emblée dans ces trois ouvrages « brésiliens », c'est la parenté des titres : *une mission / une catéchèse / un missionnaire*. L'insistance est mise sur le référent religieux : pas de risque de s'y tromper ! Dans tous les cas, les titres choisis sont peu « vendeurs » et peu spectaculaires (on soulignera le caractère interminable de celui de 1893 !). Tout au plus doit-on signaler une légère dramatisation progressive, qui précise en même temps la géographie : la première mission se déroule « au Brésil » ; la seconde spécifie le lieu (l'Araguaia) et mentionne les Indiens ; le troisième opus transforme ceux-ci en « sauvages », le pluriel s'opposant au singulier du « missionnaire ». Ces textes étant publiés chez des éditeurs confessionnels, ils semblent viser un public spécifique, catholique en l'occurrence, à qui l'on demande de s'intéresser à l'œuvre des missions en Amérique de Sud, voire, dans le dernier ouvrage, de s'apitoyer sur la figure exemplaire de Gil Vilanova.

Un missionnaire chez les sauvages de l'Araguaya, au Brésil mérite qu'on s'y attarde un peu. Ne serait-ce que par ses dimensions et sa composition (plus de 400 pages), le texte

⁷ Voir notamment [R. Garaud O. P.] *Le T.R.P. Étienne-Marie Gallais, des Frères Prêcheurs, Provincial de la province de Toulouse, 1851-1907*, Marseille, 1908, 42 p. ; également É. Laueière, « Le T.R.P. Gallais (1851-1907) et son œuvre missionnaire », *La Vie dominicaine*, 5^e année n° 7, juillet 1939, p. 219-226 ; n° 9 septembre 1939, p. 285-290.

⁸ Par exemple *Le Décalogue des Sœurs Converses*, Toulouse, Imprimerie Vialelle et Perry, [s.d.], 39 p. ; *Amour et connaissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ : Lettre du P. Provincial aux religieux de la Province de Toulouse des Frères-Prêcheurs*, Toulouse, Imprimerie Vialelle et Perry, 1897, 26 p. ; *La Science de Jésus crucifié*, Saint Laurent-sur-Sèvre, Imprimerie L.-J. Biton, 1898.

⁹ Étienne-Marie Gallais, *Une mission dominicaine au Brésil. Rapport présenté au R.P.fr. André Frühwirth, maître général de l'ordre des Frères Prêcheurs, par le R. père provincial de la province de Toulouse, à la suite de la visite canonique des couvents d'Uberaba, Goyaz et Porto-Nacional*, Marseille, Imprimerie marseillaise, 1893, 62 p.

¹⁰ Étienne-Marie Gallais, *Une catéchèse chez les indiens de l'Araguaya (Brésil)*, Toulouse, Imprimerie Vialelle et Perry, 1902, 52 p.

¹¹ Étienne-Marie Gallais, *Un missionnaire chez les sauvages de l'Araguaya, au Brésil*, Toulouse, Privat, 1906, 432 p.

s'organise comme un vrai livre, bien différent de ce que Gallais avait écrit jusque-là. Mais surtout, il apparaît comme une espèce de récit hagiographique. Par son ampleur, d'une certaine façon par son souffle, la biographie de Gil Vilanova renvoie à un genre mixte : la vie de saint. Gallais retrace en effet les étapes marquantes de la trajectoire de son héros, depuis sa naissance à Marseille en 1851, jusqu'aux détails les plus circonstanciés de sa mission en Amérique du Sud, sans oublier sa mort presque en martyr à Itaboca le 4 mars 1905. En cela, le texte n'est pas sans modèles ; il résonne, si l'on peut dire, avec l'incontestable recrudescence de la foi catholique à la fin du XIX^e siècle : développement des pèlerinages (Lourdes, La Sallette), conversions spectaculaires, notamment chez les artistes et les intellectuels (Bloy, Huysmans, Maritain) et récits de la vie de saints, missionnaires ou pas (le curé d'Ars, le père de Foucauld).

Il faut donc noter ici ce glissement insensible, depuis le rapport professionnel, obligé, vers un genre certes religieux, mais qui est aussi un genre littéraire. De fait la vie de Gil Vilanova se lit comme un roman ; on n'aurait aucun mal à repérer dans l'ouvrage un certain nombre de *topoi* des récits de voyage en Amazonie : épisode des *garimpeiros*, ou chercheurs de diamants, rencontre avec des animaux sauvages (serpent, tapir), navigation difficile sur le fleuve¹². Ces anecdotes font partie de ce qu'on peut appeler le « cahier des charges » de tout voyage en Amazonie, et depuis longtemps.

Mais dans le même temps, il faut y insister, l'essentiel c'est l'insensible ; on ne sent pas encore la volonté de faire œuvre littéraire dans ce récit biographique. La discrétion de Gallais en tant qu'auteur y est pour beaucoup. En réalité, lorsque apparaissent des allusions à la littérature, elles sont prises en charge par... le maître général des dominicains qui préface l'ouvrage. Il s'agit d'Hyacinthe-Marie Cormier (1832-1916, maître général à partir de 1904). Dans sa courte préface, il insiste, comme on peut s'y attendre, sur le caractère édifiant du texte, et souhaite qu'il suscite des vocations de missionnaires. Mais il ajoute aussi :

une fois la lecture commencée on est saisi, contraint de poursuivre, et l'on se demande si c'est un roman ou un drame ; et pourtant, c'est simplement de l'histoire, écrite sans emphase, avec un accent véridique, mais avec un grand charme, parce qu'elle est écrite avec le cœur.¹³

La discrétion d'Étienne-Marie Gallais est incontestable. Son récit se veut sans « fioritures », comme le révèlent l'entame et la conclusion, toutes deux abruptes. Aucune introduction ne précède la naissance du futur missionnaire ; aucun commentaire ne succède à sa mort, comme si cette vie exemplaire se suffisait à elle-même et ne nécessitait pas de leçon tirée par un « auteur » omniscient. Mieux : tout au long du texte, Gallais se cache derrière son héros au point de disparaître en tant que narrateur. Alors que, on le sait, Vilanova et Gallais se connaissaient fort bien ; strictement contemporains, ils ont été condisciples au couvent de Saint-Maximin et tout porte à croire qu'ils étaient amis. Sans doute la vocation missionnaire en terre brésilienne leur est-elle venue à cette époque. Et l'on notera que, par une étrange ironie du sort, tous deux sont morts au Brésil, à deux

¹² Étienne-Marie Gallais, *Un missionnaire chez les sauvages de l'Araguaya, au Brésil*, op. cit., par exemple p. 128 sq., 237, 325 sq.

¹³ *Ibid.*, p. 6.

ans d'intervalle. Autre hypothèse, par conséquent : il n'est pas impossible que l'attitude de Gallais, sa réserve, sa compassion muette, soient une espèce d'hommage, tant au missionnaire martyr qu'à l'ami disparu.

MARIE-HILAIRE TAPIE OU LES PRÉMICES DE LA FONCTION AUTEUR

Né en 1855, Hilarion Tapie (Marie-Hilaire ou Marie-Hilarion en religion), est de la même génération que Gallais et Vilanova (il les a connus tous deux), mais ses récits de voyage ont été publiés plus tardivement. Né dans le Béarn, il fut ordonné prêtre en 1880, et devint prieur provincial à partir de 1908. Lui aussi se rendra quatre fois au Brésil : tout d'abord en 1911-1912 et en 1918, puis, après une dizaine d'années au cours desquelles il fait publier ses récits de voyage, il y retourne en 1927 pour fonder un couvent à Rio de Janeiro, et l'année suivante encore comme dirigeant de cet établissement. Fatigué, en proie à des problèmes de santé, il rentre alors en France pour un court séjour, et contracte une étrange maladie qui lui rend toute lecture impossible et le condamne à l'inactivité. Il mourra en 1939 au couvent de Biarritz.

Comme tous ses prédécesseurs ayant exercé les fonctions de prieur provincial, Tapie se doit de produire des rapports ; c'est ce qu'il fait et le Brésil n'échappe pas à la règle¹⁴. Mais ce qui attire l'attention chez lui, c'est incontestablement le traitement réservé par ailleurs à son premier contact avec l'Amérique du Sud. Il s'agit du voyage de 1911, à travers les petites villes du Mato Grosso et les établissements dominicains. Parti d'Uberaba le 9 mars, Tapie voyage en pirogue, à pied ou à dos de mule, vers Bela Vista, puis Goyaz, Leopoldina, l'île de Bananal, Barreira do Campo, Conceição do Araguaia (premier volume) ; puis Porto Nacional, Descoberto, Formosa, Catalão et Araguari, où il parvient le 31 août. De là, un chemin de fer le ramène à Uberaba, puis à Rio de Janeiro (second volume).

Les deux ouvrages relatant cette première expédition dans le Mato Grosso, le long de l'Araguaia, ont été publiés en trois moments. Tout commence en 1913 avec *Feuilles de route d'un missionnaire au centre et au nord du Brésil et chez les Peaux-rouges de l'Araguaya et du Tocantins*, qui sort à Toulouse, chez Privat, en un seul volume semble-t-il. Quelques années plus tard, Tapie fait republier le texte en deux tomes chez un petit éditeur de Montpellier (Manufacture de la Charité, 1921) sous un titre assez proche : *Feuilles de route d'un missionnaire chez les peaux-rouges*¹⁵. Mais par la suite, tout change. Il les republie chez Plon, en scindant plus franchement les deux volumes, et en leur donnant des titres bien différents : *Chez les peaux-rouges* (1926) et *Chevauchées à travers déserts et forêts vierges du Brésil inconnu* (1928). Comme on peut le voir, les deux premiers éditeurs sont confessionnels et situés en province. Mais avec la Librairie Plon, la « stratégie » est modifiée ; Tapie publie chez un grand éditeur parisien, qui, dans l'entre-deux-guerres, est de surcroît un des grands éditeurs de littérature de voyage.

¹⁴ Marie-Hilaire Tapie, *Visite canonique et statistique de la mission dominicaine du Brésil, 1911-1919*, Toulouse, Privat, 1919, 56 p.

¹⁵ Selon certains, ce titre pourrait avoir inspiré Blaise Cendrars, qui, après son premier voyage au Brésil en 1924, publiera son recueil de poèmes *Feuilles de route*.

L'étude des titres fait apparaître clairement l'évolution par rapport à Gallais et par rapport à eux-mêmes ; ces titres sont en effet de plus en plus accrocheurs, plus « vendeurs » aussi, et surtout ils mettent progressivement la religion à distance. En 1913, Tapie insiste fortement sur le référent géographique (très précis) ; il souligne le statut de l'auteur comme missionnaire et met l'accent sur le voyage. En 1921, le propos se concentre sur l'aventure, mais il est toujours question d'un missionnaire, comme une espèce de garantie confessionnelle ; en 1926 et 1928, celui-ci a été éliminé et, si l'on se limite aux titres, on n'a plus l'impression qu'il s'agit de missions. L'aventure prévaut, avec sa dose attendue de risques et de périls au milieu des « peaux-rouges ».¹⁶ Les illustrations de couverture vont d'ailleurs dans ce sens : un Indien tirant à l'arc (*Chez les peaux-rouges*), un paysage exotique stylisé (*Chevauchées...*). Gageons que ces images auraient semblé quelque peu incongrues à Étienne-Marie Gallais.

Certes, dans la préface de *Chez les peaux-rouges*, Tapie corrige un peu le tir. Il rappelle que le voyage a bénéficié de l'aide des « Pères Dominicains » présents dans la région, et insiste sur les aspects non littéraires, donc religieux, de son entreprise. Mais il n'empêche : c'est le « récit accidenté d'un long et périlleux voyage » que nous allons lire ; comment ne pas s'attendre à du romanesque ? Pourtant, Tapie prévient le lecteur : l'ouvrage va à l'encontre de « ce qu'on voit dans les romans ou au cinéma ». L'objet premier est descriptif : montrer ces fameux « peaux-rouges » du Mato Grosso. Ils forment en effet le motif principal de la préface ; et l'on notera qu'ils donnent lieu immédiatement à une anecdote (maîtrise d'un Indien pêchant un poisson à l'arc), donc à un récit qui a toutes les apparences du réel... sans que nous ayons aucun moyen de le vérifier. La conclusion de cette petite préface est semblablement partagée entre protestations de stricte observance réaliste et allusions à de possibles dérives littéraires : Tapie évoque des « péripéties extraordinaires », mais aussi le souci de la vérité ; il se défend d'avoir fait de la littérature mais plutôt de la photographie. Enfin, il termine sur le vœu de susciter des vocations missionnaires, tout en affirmant avoir voulu en même temps « instruire et intéresser ». La description du réel permet d'instruire ; mais le lecteur peut se poser la question : suffit-elle à intéresser, ou ne faut-il pas ajouter quelques petits « coups de pouce » du côté de la fiction ?

Deux ans plus tard, *Chevauchées...* est donc la « suite » de *Chez les peaux-rouges*, et raconte le voyage du retour. Ce qui frappe immédiatement dans la préface, c'est la prise en compte du succès de librairie du livre précédent, « auquel on a fait un accueil si bienveillant, comme le prouvent les nombreuses rééditions épuisées en quelques mois »¹⁷, affirme benoîtement Tapie. De là à penser que ce succès a eu sa part dans le projet de donner une suite... Presque naïvement, le missionnaire ajoute que *Chevauchée* est encore « plus fertile en péripéties ». En prise directe sur l'actualité (citant même un article de presse à l'appui), il reproduit la nouvelle d'une expédition en difficulté au Pará en 1928 : comme quoi les risques sont bien réels ; et le texte souligne d'ailleurs que les régions amazoniennes se ressemblent : cela aurait pu arriver à Tapie... La fin de la préface

¹⁶ L'expression est encore employée, surtout dans la première moitié du XX^e siècle, pour désigner les Indiens d'Amérique du Sud, par analogie avec ceux des Grandes Plaines. Elle a ensuite disparu.

¹⁷ Nous n'avons pas d'indications de tirage (rappelons que les archives Plon ont brûlé quelques années après). Mais de fait, les ouvrages de Marie-Hilaire Tapie se trouvent encore assez facilement, en ce début de XXI^e siècle, sur le marché du livre d'occasion.

souligne, plus nettement que dans *Chez les peaux-rouges* le caractère « extraordinaire » de certaines aventures, tout en précisant que rien n'a été inventé ; mais contrairement à la première partie, il n'est plus fait ici aucune allusion à la vocation missionnaire.

L'allusion aux dangers réels d'une expédition dans le Mato Grosso, au début du XX^e siècle, n'est pas seulement littéraire. Il faut en effet rappeler le courage de ces hommes, qui voyageaient dans des conditions extrêmement difficiles (à pied, en pirogue ou à dos de mule), dans un environnement hostile (maladies, climat) et qui, au sens premier du terme, risquaient effectivement leur vie. Gallais et Vilanova sont bel et bien morts à la tâche, comme on l'a vu. Dans le cas de Tapie, il faut rester conscient de cela : la maladie qui causera son décès a probablement été contractée au cours d'un de ses séjours en Amérique du Sud. Mais d'un autre côté, on sent bien chez lui les prémices d'un glissement de la littérature missionnaire édifiante vers la littérature de voyage. Pour le meilleur et pour le pire ? La tradition orale des dominicains de Toulouse a d'ailleurs mis en cause certains aspects des récits de voyage de Marie-Hilaire Tapie ; il s'est bien rendu dans ces régions du Brésil, sans aucun doute, mais aurait inventé certains épisodes...

MAURICE LELONG, UN PRÊTRE MONDAIN ?

Avec Maurice Lelong (Marie-Hyacinthe en religion), nous changeons aussi d'époque. Né dans l'Aisne en 1900, d'origine modeste, ce dominicain fit ses études de théologie au couvent du Saulchoir, et devint prêtre en 1927. Grand voyageur, il parcourt l'Afrique noire et le Maghreb au cours des années 1930-1940, et en tire plusieurs livres, notamment sur le Sahara ; l'Afrique restera de manière sensible son domaine de prédilection. Il séjourne cependant au Brésil et en Argentine en 1947-1948. Ce voyage lui inspirera quatre ouvrages, les deux premiers consacrés au « cône sud » (*En Patagonie et en Terre de Feu*, 1950), et au Brésil en général (*Symphonie brésilienne*, 1951), les deux autres centrés sur le fleuve Araguaia et les Indiens Karajás (*Les Indiens qui meurent*, 1952 ; *Le Fleuve des Carajas*, 1953), dont il prend fermement la défense. L'impression est forte, d'une espèce de « tir groupé » en quatre ans, comme pour épuiser le sujet, ou exploiter une veine. D'autant que certains textes ne se limitent pas au terrain des missions qui était celui de Gallais et Tapie : *Symphonie brésilienne* par exemple comporte des chapitres sur d'autres régions du Brésil, y compris urbaines comme Rio de Janeiro ou São Paulo.

Homme de plume et de radio, Maurice Lelong est l'auteur d'une œuvre abondante et variée (sa bibliographie exhaustive est difficile à reconstituer), qui peut être divisée en quatre domaines, ce qui constitue une première différence avec ses prédécesseurs : des *textes religieux* d'abord, évidemment. Mais il faut remarquer que, très tôt, l'écriture est chez lui associée à des interventions à la radio, dès l'entre-deux-guerres. Maurice Lelong est de ces ecclésiastiques qui ont compris assez rapidement comment l'utilisation des moyens de communication les plus modernes pouvait être mise au service du message évangélique ; ses conférences et causeries à la radio ont souvent été publiées en parallèle avec ses écrits religieux, qu'elles accompagnent ou complètent. La *polémique* ensuite, notamment dans la presse ; il fut pendant longtemps un collaborateur régulier de la revue *Témoignage chrétien*, où il batailla par exemple dans les années 1950 contre la réforme dite Vatican II. Maurice Lelong est également l'auteur d'*essais littéraires*. Et ce dès 1928, où il publie une petite brochure en hommage à Jacques Rivière. Puis dans les années 1950, où il donne à

l'éditeur catholique Robert Morel une série de diverses *Célébrations* consacrées à des objets souvent tirés de la tradition religieuse (mais parfois un peu à la marge...), comme le pain, le vin, le miel, le fromage, le cimetière, le fumier, l'âne, l'andouille. Il a même écrit, un peu plus tard, un livre sur les jurons et les gros mots (1965). Enfin des *récits de voyage* ; là encore, l'écart qui le sépare de Gallais et de Tapie est sensible, puisque plusieurs espaces géographiques sont ici concernés : l'Afrique à partir de 1936 (où il a habité, du reste) ; le Moyen-Orient et l'Extrême-Orient ; enfin l'Amérique du Sud comme on l'a vu.

Ce qui frappe aussi, c'est la variété des éditeurs chez lesquels il publie : confessionnels, laïcs, parisiens, provinciaux, ayant ou non pignon sur rue. À cet égard, il faut souligner sa collaboration régulière avec Julliard, qui, dans les années d'après-guerre, concurrence Plon sur le marché de la littérature de voyage : Lelong publie notamment dans la collection La Croix du Sud, spécialisée dans le récit de voyage et l'aventure. On y trouve par exemple les livres de l'explorateur polaire Paul-Émile Victor (1907-1995), ou ceux du jeune Raymond Maufrais (1926-1950), disparu peu de temps auparavant dans la jungle guyanaise.

Parmi les indices montrant que la littérature commence à s'imposer dans les ouvrages de Maurice Lelong, on peut observer le statut du nom d'auteur. Le prénom en religion, Marie-Hyacinthe, n'apparaît en effet jamais tel quel en couverture, mais toujours sous sa forme abrégée (M.-H.) ; le prénom civil de Lelong est présent, lui, tantôt sur le dos, tantôt sur la page de premier titre. Certes, l'usage des prénoms « en religion » disparaît précisément au cours des années 1950. Mais celui d'Hyacinthe jouit d'un grand prestige chez les dominicains¹⁸. Or, Maurice Lelong a choisi de rendre cette référence invisible. Pourquoi ? On fera l'hypothèse que, au milieu du XX^e siècle, « Marie-Hyacinthe », par ses connotations un peu surannées, ne « colle » plus très bien avec la figure d'un missionnaire de combat qui parcourt le monde et en tire des livres... En même temps, le prénom religieux n'est pas complètement invisible : les initiales intriguent et demandent une explication. Si le lecteur le souhaite, il peut toujours se renseigner et retrouver l'ecclésiastique derrière le voyageur.

Ce n'est pas tout. Les ouvrages de Maurice Lelong s'adressent aussi au lecteur cultivé. Chez Étienne-Marie Gallais, il n'y avait quasiment pas de citations. Quant à Marie-Hilaire Tapie, il en faisait un usage parcimonieux : ainsi, dans la préface de *Chevauchées...* n'apparaissent que deux courtes citations latines, non traduites de surcroît : l'une extraite de la Bible, l'autre de Virgile. Cette proportion se retrouvait dans la suite de ses récits. Chez Lelong, citations et allusions culturelles sont omniprésentes : presque tous les chapitres en sont émaillés, et de plus, ceux-ci comportent le plus souvent des épigraphes ; elles sont un des modes par lesquels la littérature prend le pas sur l'édification.

Les avant-textes de ces ouvrages appellent eux aussi la comparaison avec ceux de Tapie. Quelle différence en effet ! Les préfaces de Lelong sont largement développées, et surtout, la littérature y émerge de façon beaucoup plus nette. Dans *Le Fleuve des Carajás*, l'introduction de sept pages commence avec une épigraphe empruntée à Paul Claudel (religieuse tout de même ! *l'Introduction au Livre de Ruth*). Elle se poursuit avec un accent mis, sans aucune hésitation, sur différents genres littéraires et modalités rhétoriques, par rapport auxquels le récit entend se situer (nous soulignons) :

¹⁸ Hyacinthe de Cracovie (1185-1257) évangélisa la Pologne et d'autres pays nordiques.

Le journal de voyage n'échappe pas à plusieurs inconvénients. Alors que *l'exposé didactique*, plus prétentieux au fond que *le témoignage personnel*, donne l'illusion d'épuiser le sujet, la notation au jour le jour des choses et des événements risque de réduire à l'anecdote, dans l'esprit du lecteur paresseux, ce qui a bel et bien un intérêt général. Il faut reconnaître, d'autre part, l'avantage de *la forme romancée* qui permet de tenir le public en haleine, tandis qu'avec le narrateur qui s'exprime à la première personne, on sait à l'avance que l'issue sera heureuse, sans quoi il n'y aurait là personne pour raconter l'histoire !

Que penser de cette confrontation ? Si l'on ajoute qu'immédiatement, Lelong fait preuve d'humilité en soulignant que, dans la région visitée, il est loin d'être le premier à parler des Indiens de l'Araguaia, tout porte à croire que son apport tient à la manière dont il va en parler ; tenant compte des formes diverses que peut prendre un récit, il entend innover, ce qui nous vaut, un peu plus loin, un surprenant aveu d'orgueil littéraire : « Le présent essai ne veut être qu'un témoignage qui apporte peut-être une note assez nouvelle, au moins dans la littérature française. »

Cette fausse modestie se rencontrait déjà chez Marie-Hilaire Tapie, mais de façon nettement moins appuyée. Elle se conforte des références à la littérature, très fréquentes, comme on l'a signalé plus haut. Et bien entendu à la littérature de voyage tout d'abord ; Lelong ne manque pas de mentionner celles et ceux qui l'ont précédé dans la région, des Français comme Henri Coudreau et Rayliane de La Falaise ; des Brésiliens comme Couto de Magalhães¹⁹. Mais il ne s'y limite pas et, chemin faisant, apparaissent sous sa plume des phrases de Maurice Barrès, François Mauriac et Rudyard Kipling, des auteurs qui, de près ou de loin, n'ont rien à voir avec l'Amazonie, ni même avec le Brésil.

On ferait de semblables remarques à propos de *Symphonie brésilienne*. Lelong propose d'emblée deux citations en épigraphe : l'une de Goethe, l'autre de Martim Afonso de Souza (célèbre voyageur portugais du XVI^e siècle). Comme on le voit, il prend toujours soin de varier ses références. Il justifie ensuite le titre de l'ouvrage sous la forme d'une prétérition digne de figurer comme exemplaire dans tout bon manuel de rhétorique :

Non, je ne céderai pas au jeu puéril de découvrir des affinités entre les évocations qui se succèdent ici et les phases de la symphonie classique. Il est bien certain que si le rythme de la capitale de la samba est celui d'un allegro, l'air de l'intérieur, que nous avons essayé de traduire, est empreint de la gravité et de la tristesse de l'adagio. Le style badin et léger du scherzo correspond évidemment aux tableautins de l'avant-dernière partie, et le terme de final est venu si naturellement que nous nous sommes permis de le retenir...

Bien entendu, les citations au fil de la plume ne sont pas oubliées, comme celle fort célèbre d'Amerigo Vespucci : « Si le paradis terrestre existe quelque part sur la terre, il ne peut être loin d'ici. » Ni les allusions culturelles. Lelong insiste évidemment sur les photos de Jean Manzon (1915-1990), célèbre photographe français établi au Brésil, dont les clichés illustrent bien des récits de voyage après 1945, notamment les siens. Du reste, la

¹⁹ L'explorateur Henri Coudreau (1859-1899) est notamment l'auteur de *Voyage au Tocantins-Araguaya* (1897) ; la comtesse R. de La Falaise a vécu plusieurs années dans la région avec son mari (*Caraja... Kou ! Trois ans chez les Indiens du Brésil*, Paris, Plon, 1939) ; José Vieira Couto de Magalhães (1837-1898) était un militaire et politicien qui explora le Mato Grosso dans les années 1860 ; il est l'auteur de *O selvagem* (1876).

photographie demeure une des garanties que s'est données le voyageur : montrer, faire voir le Brésil tel qu'il est. Mais d'autres allusions sont plus décalées, plus littéraires aussi : « il faudrait le souffle d'Hugo pour ces nouvelles chansons des rues et des bois » déclare ainsi Lelong.

Il termine surtout par ce qu'on peut appeler une citation cryptée, qui résonne étrangement, et d'abord par son apparente humilité. Ayant lui aussi pris des photos au cours de ce séjour brésilien, Lelong fait un peu d'autodérision, conscient de son infériorité dans ce domaine par rapport à Manzoni :

Les autres instantanés, d'un intérêt plus documentaire, sont de l'auteur. Comme il n'a aucune raison de s'en montrer particulièrement fier, il reprendrait volontiers à son compte, en le transposant, le mot du poète à qui l'un de ses amis annonçait qu'il avait composé de la musique sur l'un de ses poèmes : «Tiens ! je croyais pourtant l'avoir mise moi-même.»

Le lecteur cultivé (mais quid des autres ?) identifie rapidement ce « mot » assez connu de Mallarmé (le poète) à Debussy (le musicien), à propos de *Prélude à l'après-midi d'un faune* (1894). Mais du même coup, les allusions finissent par s'éloigner du Brésil, et même du motif du voyage, sans parler de la vocation missionnaire. Lelong pratique de toute évidence le genre du récit de voyage lettré. Tout se passe, désormais, comme si la mission ne pouvait se dire autrement que par la littérature ; mais de fait peut-être la littérature a-t-elle pris le dessus sur la mission ?

En tout état de cause, le bénéfice symbolique de ce processus s'est avéré largement payant : contrairement à ses prédécesseurs, Maurice Lelong est présent dans plusieurs encyclopédies et bases de données ; il est le seul des trois, par exemple, à disposer d'une notice en ligne (incomplète cependant) sur l'encyclopédie participative Wikipédia.

Mais que signifie, plus sérieusement, cet affleurement progressif de la littérature dans des textes qui n'étaient pas supposés s'y adonner ? Au-delà d'une interprétation psychologique assez plate (la vanité d'auteur) ou métaphysique (le vicaire de Dieu, n'est-il pas toujours un peu tenté par la création ?), il y a peut-être une volonté inconsciente de compensation symbolique de la part de ces prêtres. Le recul de la christianisation à l'époque moderne a pour corollaire une « mise en concurrence » accrue des témoignages de missionnaires sur le marché du récit de voyage. Face à ce processus doivent s'élaborer des stratégies, plus ou moins perçues, de subsistance ou de survivance. Au bout du compte, une évidence finit par s'imposer : quand le monde rattrape la foi, le religieux se met de temps à autre à flirter avec le temporel.

Les missionnaires dominicains français n'ont pas disparu du Mato Grosso. En continuité (mais aussi en contraste) avec ceux dont il a été question ici, on peut mentionner pour conclure la figure de Monseigneur Alain-Marie du Noday (1899-1985), qui fut évêque de Porto Nacional²⁰. Aristocrate de naissance et militaire de carrière, promis à une vie facile et d'honneurs en tous genres, il arrêta tout pour entrer dans les ordres, devient missionnaire dominicain et passa le reste de sa vie très modestement, parfois misérablement, dans le Mato Grosso. On ne connaît aucun livre de lui.

²⁰ Voir *Mémoire dominicaine* (Paris), n° 6, « Fondations et Missions », printemps 1995, p. 159-172.

Bibliographie « brésilienne » des dominicains

François-Pierre Gallais [Étienne-Marie] (1851-1907)

- *Une mission dominicaine au Brésil : Rapport présenté au révérendissime Père Fr. André Frühwirth, Maître Général de l'Ordre des Frères Prêcheurs, par le R. Père Provincial de la Province de Toulouse à la suite de la Visite Canonique des couvents d'Uberaba, Goyaz et Porto-Nacional*, Marseille, Imprimerie Marseillaise, 1893.
- *Une catéchèse chez les indiens de l'Araguaya (Brésil)*, Toulouse, Imprimerie Vialette et Perry, 1902.
- *Le P. Gil Vilanova, des Frères prêcheurs. Un missionnaire chez les sauvages de l'Araguaya, au Brésil*, Toulouse, Privat, 1906, 432 p.

Marie-Hilaire Tapie [Hilarion ou Marie-Hilarion] (1855-1939)

- *Feuilles de route d'un missionnaire au centre et au nord du Brésil et chez les Peaux-rouges de l'Araguaya et du Tocantins*, Toulouse, Privat, 1913.
- *Visite canonique et statistique de la mission dominicaine du Brésil, 1911-1919*, Toulouse, Privat, 1919, 56 p.
- *Feuilles de route d'un missionnaire chez les Peaux-rouges*, Montpellier, Manufacture de la Charité, 1921, 2 volumes.
- *Chez les peaux-rouges*, Paris, Librairie Plon, 1926.
- *Chevauchées à travers déserts et forêts vierges du Brésil inconnu*, Paris, Librairie Plon, 1928.

Maurice Lelong [M.-H.] (1900-1981)

- *En Patagonie et Terre de Feu*, Paris, Julliard, La Croix du Sud, 1950.
- *Symphonie brésilienne*, Paris, Frédéric Chambriand, 1951.
- *Les Indiens qui meurent*, Paris, Julliard, La Croix du Sud, 1952.
- *Le Fleuve des Carajás*, Paris, Julliard, La Croix du Sud, 1953.