



HAL
open science

La plume et la croix : écriture et modèle missionnaires chez Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux

Nicolas Fornerod

► To cite this version:

Nicolas Fornerod. La plume et la croix : écriture et modèle missionnaires chez Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux. Atlantide - Cahiers de l'EA 4276 L'Antique, le Moderne, 2017, 7, pp.17-30. hal-04001949

HAL Id: hal-04001949

<https://hal.science/hal-04001949v1>

Submitted on 23 Feb 2023

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

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

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*

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 to 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, Jesuits, 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 Castelneau-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 Castelneau-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 Miarigois, 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 années 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'appriivoiser 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 être 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 gaigne. 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'Évangile 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 telescope 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 dévotion des Indiens », traduisant l'« effet 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 celuy 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 país de la descouverte 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^oc 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 été baptisée 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 « retournoient à leur premiere barbarie, et infidélité ». 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 ez Indes Orientales, que autres païs de la descouverte des Portugais*, Bordeaux, Simon Millanges, 1610 (désormais SPH), p. 263 (inconstance) et 267.

³³ Claude d'Abbeville, HM, f. 294 v°.

³⁴ Pierre Du Jarric, SPH, p. 269, et p. 311-312. Voir Claude d'Abbeville, HM, f. 311 r°-v°, 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 Portuguais », 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 Portuguais [...].

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 Portuguais 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 país 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 Brasiliens [...] » (l. V, chap. LIIII).

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 Miggrode (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 succedé à la mesme couronne, ayent deffendu soubs griefves peines, qu'il n'y eust aucun qui allast ainsi à la chasse des Brasiliens, 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 Brasiliens », 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 faite 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 Portuguais 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 soubs 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 apporteroient 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° et 385 v°.

⁴⁵ [Robert Johnson], *Nova Britannia. Offring most excellent fruites by Planting in Virginia. Exciting all such as be well affected to further the same*, London, Samuel Machdam, 1609, fol. C2 v° : « [...] 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°.

⁴⁷ *Ibid.*, chap. XI, f. 69 r°-v°.

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.

Pour citer cet article : Nicolas Fornerod, « La plume et la croix : écriture et modèle missionnaires chez Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux », *Écrivains voyageurs et hommes d'église. Le paradigme brésilien (XVI^e-XX^e siècles)*, Julien Goeury & Régis Tettamanzi (dir.), *Atlantide*, n° 7, 2017, p. 17-30, <http://atlantide.univ-nantes.fr>

ISSN 2276-3457



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



Atlantide est une revue numérique en accès libre, destinée à accueillir des travaux académiques de haut niveau dans le domaine des études littéraires, sans restriction de période ni d'aire culturelle. *Atlantide* reflète la diversité des travaux du laboratoire L'AMo (« L'Antique, le Moderne », Équipe d'Accueil EA-4276 de l'Université de Nantes) et de ses partenaires, qui œuvrent à la compréhension de notre histoire littéraire et culturelle. Sous le double patronage de Platon et Jules Verne – l'aventure de la modernité cherchant son origine dans le mythe immémorial – elle a pour ambition de redécouvrir et d'explorer les continents perdus des Lettres, au-delà du *présentisme* contemporain (François Hartog). Les articles sont regroupés dans des numéros thématiques. Toutefois, certains articles, hors numéros thématiques, pourront être publiés dans une rubrique de « Varia ».

Les travaux adressés pour publication à la revue sont soumis de manière systématique, sous la forme d'un double anonymat (principe du *double blind peer review*) à évaluation par deux spécialistes, dont l'un au moins extérieur au comité scientifique ou éditorial.

La revue *Atlantide* est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution. Utilisation Commerciale Interdite.

Comité de direction

Eugenio Amato (PR, Université de Nantes et IUF)

Nicolas Correard (MCF, Université de Nantes)

Chantal Pierre (MCF, Université de Nantes)

Comité de rédaction

Mathilde Labbé (MCF, Université de Nantes)

Christine Lombez (PR, Université de Nantes et IUF)

Lucie Thévenet (MCF, Université de Nantes)

Secrétariat de rédaction

Jérémy Camus (Docteur, Université de Nantes)

Matteo Deroma (Docteur, Université de Nantes)

Pauline Giocanti (Doctorante, Université de Nantes)

Sylvie Guionnet (IGE, Université de Nantes)

ISSN 2276-3457

<http://atlantide.univ-nantes.fr>

