



Le Sauvage convertible dans l'alliance amicale franco-tupi (XVII^e siècle)

Résumé : Ce texte porte sur l'inscription des « codes relationnels » établis avec les Indiens Tupinamba dans les récits des capucins Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux, au début du XVII^e siècle, dans une perspective comparative par rapport au livre du huguenot Jean de Léry, dont ils sont tributaires. Il s'agit de répondre à la question de l'historicité de la notion de sympathie, dans la mise en place de critères d'identification (attribution de similitude) et de relation (hiérarchie) entre les hommes. L'analyse met en évidence les usages de la « sympathie » et de l'« amitié » comme des marques des codes relationnels franco-tupi, selon les conceptions de la théorie des humeurs et, en particulier, sur les bases d'une « théologie naturelle » dans ses usages politiques. Pour cela, on considère les matrices théologiques, politiques et éthiques présentes dans les traités catholiques du début du XVII^e siècle, qui gouvernaient alors les relations d'alliance entre les peuples, et qui ont déterminé les modes relationnels et d'identification établis avec les Indiens tels qu'ils sont représentés dans les récits capucins.

Abstract : This text concerns the inscription of the « relational codes » established with the Tupinamba Indians in the accounts of the Capuchins Claude d'Abbeville and Yves d'Evreux, at the beginning of the 17th century, compared to the book of the Huguenot Jean de Lery, of which they are tributaries. It is about answering the question of the historicity of the notion of sympathy, in the setting up of criteria of identification (attribution of similarity) and relation (hierarchy) between the men. The analysis highlights the uses of « sympathy » and « friendship » as marks of the Franco-Tupi relational codes, according to the conceptions of the theory of humors and, in particular, on the bases of a « natural theology » in its political uses. For this, we consider the theological, political and ethical matrices present in the Catholic treaties of the early seventeenth century, which governed the alliance relations between peoples, and which determined the relational and identification modes established with the Indians as they are depicted in the Capuchin narratives.

Mots-clés : Récits missionnaires – Capucins français – représentation des Sauvages – Indiens Tupinamba

Keywords : Mission accounts – French Capuchins – representation of the Savage – Tupinamba Indians

Et les Français pourquoi étaient-ils si bien reçus partout où ils ont débarqué ? Pourquoi trouvèrent-ils autant de soutien chez les Indigènes ? Pour deux raisons : non seulement parce que leur caractère sympathise facilement avec celui de tous les autres peuples, mais parce qu'ils traitaient avec les Indigènes d'égal à égal ; ils voulaient des amis plutôt que des esclaves, ils pratiquaient le commerce plutôt que l'esclavage. Voilà toute leur diplomatie avec les Indiens¹.

1. C'est dans ces termes que l'écrivain brésilien Gonçalves Dias s'exprime dans la première édition du magazine *Guanabara*, en 1849, pour rendre compte de l'argument de la violence de la colonisation portugaise exercée contre les Indiens au travers du *topos* de la sympathie et de l'amitié des Français. Au sein de l'indianisme romantique que le magazine a tellement propulsé, ces termes témoignent sans aucun

¹ « E os Francezes porque forão tão bem recebidos onde quer que desembarcarão ? Porque acharão tanto apoio nos Indigenas ? Por duas razões : não só porque o seu character sympathisa facilmente com o de todos os outros povos, mas porque tratavão com os Indigenas, como de iguaes para iguaes ; querião antes amigos que escravos, commerciavão em vez de escravisar. Eis toda a sua diplomacia com os índios ». G. Dias, « História pátria : reflexões sobre os annaes históricos do Maranhão por Bernardo Pereira de Berredo », *Guanabara : revista mensal, artística, científica e litteraria*, Rio de Janeiro, Typographia Guanabarensis de L. de Menezes, 1850, p. 27.

doute de la tension, omniprésente dans la littérature brésilienne naissante, entre la figure d'un « Indien historique », que l'on peut découvrir à travers les résidus textuels coloniaux, et un « Indien contemporain », passible d'être connu, mais menacé de se désintégrer par la soumission à trois siècles de destruction. La nationalisation de la première, de par sa pureté et sa distance idéalisable, « lisibles » dans un *corpus* de récits français du XVI^e et du XVII^e siècle, la situait précisément plus près des origines, faisant couler beaucoup d'encre parmi les écrivains romantiques.

2. Au XX^e siècle, bien loin de cette conception romantique et très proche de la mise en place d'une critique historique de la colonisation portugaise, l'historien brésilien Sérgio Buarque de Holanda rappelle, à son tour, le « réalisme sobre et désabusé » qui marque les écrits portugais de l'époque coloniale, partant du contrepoint « d'une tendance qui se répand progressivement dans le Vieux Monde avec un Las Casas ou un Jean de Léry ». Cette observation est complétée par une note érudite, où l'historien remonte aux théories de l'Antiquité alignées à l'idée de la bonté naturelle et au « mythe du noble et bon Sauvage » pour soutenir l'hypothèse que, « sur les résidus de ce fonds archaïque ou peut-être indépendamment d'eux », au XVI^e siècle s'était implantée

l'idéalisation des peuples primitifs, notamment par certains écrivains français tels que Montaigne, inspirés à leur tour par les récits sur les indigènes de la France Antarctique, faits par des voyageurs, notamment par Jean de Léry².

3. Il y a certes une nette continuité dans l'éloge des relations d'amitié franco-tupi, dont l'événement symbolique est la « Fête brésilienne », avec la participation des Indiens amenés du Brésil, représentée dans les livrets de l'entrée royale d'Henri II, en 1550, à Rouen³. Nous savons, avec Patricia Dickason et Frank Lestringant, que des manifestations comme celles-ci reposaient sur le phénomène de pénétration des Français dans le tissu social indigène, appelé « endotisme »⁴. La présence d'interprètes français, les *truchements*, vivant parmi les Indiens, au moins jusqu'aux premières décennies du XVII^e siècle, a configuré une modalité de relation sociale basée sur l'alliance amicale à des fins de troc, ce qui a soutenu, au-delà de ces manifestations, le projet politico-économique des deux tentatives françaises d'établissement colonial, la France Antarctique en 1555, et la France Equinoxiale, un demi-siècle plus tard, en 1612.

4. Dans le *corpus* français des récits issus de ces deux expériences coloniales, trois livres sont d'une importance capitale en ce qui concerne plus précisément les modalités de relation avec les Tupinamba, qui portent la marque indélébile de « l'alliance amicale franco-tupi ». Ils constituent une véritable « lignée » de récits auxquels on peut appliquer une réflexion archéologique sur les représentations de l'Indien, dans la France du XVI^e et du début du XVII^e siècle : *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, de Jean de Léry (première édition 1578) ; *Histoire de la mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan*, du Père Claude d'Abbeville (1614) et *Suite de l'histoire des choses mémorables advenues à Maragnan és années 1613 et 1614*, du Père Yves d'Évreux (1615)⁵.

2 S. Buarque de Holanda, *A Visão do Paraíso. Os Motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1985, p. 297.

3 Cf. F. Denis, « Une fête brésilienne », *Bulletin du bibliophile*, 1849, p. 332-402. Le premier livret s'intitule *C'est la deduction du sumptueux ordre [...]*, Rouen, Robert Le Hoy et Jehan dictz du Gord [1551].

4 F. Lestringant, « Les débuts de la poésie latine au Brésil : le *De Rebus Gestis Mendi de Saa* (1563) », *De Virgile à Jacob Balde. Hommage à Mme Andrée Thill*, éd. G. Freyburger, s. l., Publication du Centre de recherches et d'études rhénanes, Université de Haute-Alsace (diffusion Les Belles Lettres), 1987, p. 231-245 ; O. P. Dickason, « The Brazilian Connection : a Look at the Origin of French Techniques for Trading with Amerindians », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 71, 264-265, 1984, p. 129-146.

5 J. de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil [...]*, La Rochelle, Pour Antoine Chuppin, 1578 ; 2^e édition par Antoine Chuppin, à Genève, 1580. En 1585, une édition augmentée de ce livre est parue à Genève par le même éditeur. La première édition latine du récit est de 1586 (à Genève, par Eustache Vignon), avant son insertion, en 1592, dans la *Collection des grands voyages* de Théodore de Bry. D'autres éditions se suivent : une édition latine, à Genève, par E. Vignon, en 1594 ; la quatrième édition française paraît à Genève, par les héritiers de E. Vignon, en 1599 (suivie d'une autre, datée de 1600) ; et la cinquième et dernière édition française du vivant de son auteur, dédiée à la Princesse d'Orange, est publiée par Jean Vignon, à Genève, en 1611. Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission des peres capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines [...]*, Paris, François Huby, 1614 ; Yves d'Évreux, *Suite de l'histoire des choses mémorables advenues en Maragnan, és années 1613, & 1614 Second Traité [...]*, Paris, François Huby, 1615.

5. Dans *Histoire d'un voyage fait en terre du Brésil*, la position anti-catholique et anticolonialiste de Jean de Léry s'est rajoutée à la thèse de l'inconvertibilité des Indiens – avec lesquels il avait vécu près d'un an à Rio de Janeiro –, basée sur la supposition de leur origine chamite, qui les excluait, dans la perspective calviniste qui était la sienne, de la possibilité du salut. Cependant, au sein de ce pessimisme dogmatique, l'argument de la malédiction chamitique impliquait aussi, sous la plume de Léry, le besoin de « protection de l'intégrité physique » du Tupinamba, exprimé dans ce qui fut considéré *a posteriori* comme la « sympathie » et la « générosité du regard » du huguenot. Frank Lestringant soutient que cela aurait abouti à « l'invention du Sauvage », entre « théologie et ethnographie »⁶. Cette même « ouverture à l'autre », identifiable dans les dispositifs narratifs du récit, a fait que l'écriture de Jean de Léry a été considérée par Michel de Certeau comme une « ethno-graphie », avant l'émergence de la discipline au XIX^e siècle⁷.

6. Au sein d'un véritable « héritage lettré », cinquante ans plus tard, les récits des capucins Claude d'Abbeville et Yves d'Évreux, missionnaires envoyés à la France Equinoxiale, en 1612, cette « ethnographie » ressurgit, inséparable cette fois-ci d'une théologie assurément salvifique. Les capucins étaient, de ce fait, les représentants des tendances de la théologie missionnaire de l'époque, qui prêchaient l'usage exclusif de la persuasion douce. C'est précisément dans un cadre d'apologie de la « prédication douce » – et, par extension, de la colonisation non violente – que la condamnation par Claude d'Abbeville des cruautés commises par les Portugais contre les Indiens doit être comprise. Dans ce modèle pastoral – considéré comme « moderne » dans l'historiographie religieuse – la douceur prêchée par les capucins est aussi le fruit d'une lusophobie impliquée dans le système d'alliances avec les Indiens.

7. En tout cas, l'usage de la douceur comme méthode évangélique a introduit des traits spécifiques dans le mode de conversion des Indiens de Maragnan, puisque sa logique de fonctionnement repose sur la conscience supposée des futurs convertis, essentielle dans le processus d'instruction des catéchumènes par les missionnaires.

8. Les trois piliers qui établissent les conditions de la relation entre les Français et les Tupinamba dans les récits des capucins – l'« héritage lettré » des relations amicales franco-tupî ; les dispositifs d'écriture des récits français, qui mobilisent les *topoi* de l'autopsie fondée sur une « etno-graphie » ; et la prédication douce – sont manifestes dans un passage remarquable du récit de Claude d'Abbeville sur les coutumes indigènes de se percer la lèvre, de s'arracher la barbe et de peindre le corps. Après avoir prêché dans le sens de « persuader [les Indiens] de quitter leurs façons », le Père Claude conclut :

C'est une chose admirable que leur parlant ainsi doucement et amiablement, leur faisant voir par le menu que ce qu'ils avoient accoustumé n'estoit pas bien, cela leur faisoient rentrer en eux mesmes. Tellement qu'attirez par la douceur et convaincus par la raison, ils reconneurent à l'instant la vérité & tirerent eux mesmes cette conclusion, nous disant en leur langage *Aié catou, Toupan remimognen iémogan motar ypotar eum mé noroyco chuéne sese*. Tu dis vray, Dieu eust faict cela s'il eust esté necessaire, puis donc qu'il ne le veut point, nous ne le ferons plus⁸.

9. Les Tupinamba sont ainsi dotés de parole dans les récits des capucins : pleinement convertibles, guidés par la raison, obéissants et constants. Il s'agit de la représentation du *Sauvage convertible*, qui a probablement préfiguré le mythe de la bonté originelle de l'Indien dans la France du XVIII^e siècle⁹. Il est possible d'ajouter à cette archéologie des représentations « positives » de l'Indien, une réflexion sur l'expérience mystique de la mission capucine, tout en considérant, une fois de plus, la supposée « ouverture à l'autre » que les discours français véhiculent comme un dispositif narratif particulier, doté d'un sens mystique et politique vraisemblable à l'époque.

6 Cf. F. Lestringant, *Jean de Léry ou l'invention du sauvage. Essai sur l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 10, 140 et 158.

7 M. de Certeau, « Ethno-graphie. L'oralité ou l'espace de l'autre : Léry », *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 215-248.

8 Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission*, *op. cit.*, p. 314 v.

9 A. Daher, *Les singularités de la France Equinoxiale. Histoire de la mission des pères capucins au Brésil (1612-1615)*, Paris, Honoré Champion, 2002 ; id., *L'Oralité perdue. Essais d'histoire des pratiques lettrées (Brésil, XVI^e-XIX^e siècle)*, Paris, Classiques Garnier, 2016.

10. En effet, les récits des capucins ont produit une représentation de l'union franco-tupi sous la forme d'une utopie. C'est précisément ce que le Seigneur des Vaux proclame au nom des lieutenants du roi de France, dans une harangue en langue tupi dans laquelle la « bonne volonté » des Indiens de « se soumettre à la domination » française et de recevoir les lois « saintes, justes et propres » à la préservation et à l'augmentation de la « prospérité du pays » est affirmée¹⁰. Les fruits de cette communauté chrétienne sont projetés dans la réponse du chef *Japy Ouassou*, reproduite cette fois-ci à la troisième personne par Claude d'Abbeville : le Principal de toute l'île de Maragnan déclare à l'occasion qu'il avait toujours été

amy des François [...], les ayans reconneu d'une conversation beaucoup plus agreable & aymable que les *Pero* [Portugais], & autres, & qu'ils avoit toujours désiré pour se mettre en leur obeissance & protection [...] pour ne faire qu'une mesme nation de la Françoisé & de la leur, comme ils avoient tant de fois désiré [...]¹¹.

11. D'autres discours d'Indiens comme celui-ci, en raison de cet « effet d'utopie », ont probablement prédisposé les interprétations « positives » des relations franco-tupi, dans les réceptions successives de ces récits. Ils ont fait écho, visiblement, jusqu'au XIX^e siècle, dans les termes que Gonçalves Dias employait pour caractériser la « diplomatie » française avec les Indiens ; et encore, au XX^e siècle, dans l'histoire critique de Sérgio Buarque de Holanda, et davantage sur le répertoire de fondation de l'Ethnologie¹².

I.

12. La permanence du lieu commun de la *sympathie* comme marque relationnelle des Français avec les Indiens dans ces appropriations tardives est assurée par la manière dont les codes relationnels franco-tupi sont expressément inscrits dans l'ordre du discours. Commandés par des critères théologico-politiques divers, calvinistes ou catholiques, deux dispositifs lettrés sont à l'œuvre dans le *corpus* de récits français sur le Brésil : l'inscription de l'« oralité indigène » dans le texte à travers la transcription des harangues et des dialogues, en tupi et en français ; et l'excellence de l'usage des techniques descriptives (*hypotipose*, *énargeia*), comme des artifices producteurs de vivacité visuelle qui accélèrent « l'effet de réalité »¹³.

13. Un exemple de l'usage de ces dispositifs se trouve dans la transcription par le père Yves d'Évreux de la parole indigène. Elle remplit parfaitement la fonction théologico-politique majeure d'intégrer le Sauvage dans l'histoire eschatologique de l'humanité.

14. Les derniers chapitres de son livre contiennent toute une série de « conférences » que le père Yves a entretenues avec les Principaux des tribus locales. C'est le cas de *Pacamont*, considéré comme « le plus grand et le plus autorisé entre tous les Principaux de [...] *Maragnan* », qui est allé volontairement à la rencontre du père Yves, au fort de Saint Louis, poussé par le désir d'« expérimenter ce que [les Français] demandaient » aux Indiens. Décrit par le Capucin comme un « très-subtil sorcier », il est arrivé accompagné de la plus forte de ses femmes – qui n'étaient « pas moins de trente » – et d'Indiens parés de plumes¹⁴. Dans une première conversation avec le Capucin, *Pacamont* reconstruit d'emblée la cosmogonie chrétienne, dans des termes qui actualisent la conception providentielle de l'histoire et qui supposent l'inclusion des Indiens eux-mêmes dans la perspective salvifique :

¹⁰ Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission*, *op. cit.*, p. 102 v.

¹¹ *Ibidem*, p. 104.

¹² Comme nous le savons tous, au XX^e siècle, l'*Histoire d'un voyage fait à la terre du Brésil* de Jean de Léry a été instituée par Claude Lévi-Strauss comme le « bréviaire de l'ethnologue ». L'anthropologue fixait ainsi définitivement le sens contemporain de ce livre, qui était au XVI^e siècle un pamphlet anticolonialiste et anticatholique, le soumettant aux finalités de fondation de la science de l'homme par excellence. Cf. A. Daher, *L'Oralité perdue*, *op. cit.*, p. 170-173.

¹³ *Ibidem*, p. 19.

¹⁴ Yves d'Évreux, *Suite de l'histoire*, *op. cit.*, p. 325.

J'ai esté curieux de hanter les François et de les ouyr. Je sais de mes ayeulx l'histoire de Noé [...] Noé fut notre Pere à tous. Je scay aussi que Marie a esté Mere du Toupan, & qu'elle n'a esté connue d'aucun homme, mais Dieu luy-même s'est faict un corps en son ventre. Et comme il fut grand, il envoya des Maratas, des Apostres, par tout : nos Peres en ont eu un, dont nous avons encore des vestiges¹⁵.

15. Ainsi, de par son propre discours, l'Indien chrétien deviendra le signe exemplaire de la Providence divine, orientée vers le mystère du salut de l'homme. Il n'est pas surprenant de voir que, lors de sa deuxième visite chez le Capucin quelques jours plus tard, *Pacamont* se montre, selon le père Yves, « [...] fort modeste, accompagné de peu de gens, sans avoir tant de plumacerie [...] »¹⁶.

16. Ces descriptions du changement de la complexion physique et de la disposition morale des Indiens accentuent l'effet de coupure temporelle – d'un passé de trêves à un avenir potentiellement français –, par le recours aux techniques *ekphrasiques*, d'après les *topoi* de personne appliqués selon l'opposition entre le beau et le laid, le bon et le mauvais, etc.¹⁷.

17. Cette « ethno-graphie de la similitude » capucine, tout comme l'ensemble des pratiques lettrées de la période moderne, était structurée par la représentation comme forme culturelle de la politique catholique, substantialisée dans l'*inventio* rhétorique qui unifiait métaphysique, théologie, éthique et politique. C'est-à-dire que dans ces discours l'attribut divin s'appliquait à la nature et à l'histoire, rendant les choses et les événements dans le monde similaires et convénients, malgré leur diversité apparente. Quant à la représentation de l'Indien et sa classification parmi les hommes, elles sont soumises à la relation entre le *même* et l'*autre*, dont l'historicité reste à établir.

II.

18. Dans le régime analogique de représentation de l'époque moderne, la notion d'altérité n'était pas commandée par l'idée de « différence culturelle », telle qu'elle est aujourd'hui, mais plutôt définie par des degrés de similitude. Inclus dans l'échelle hiérarchique des hommes, puisqu'ils étaient dotés d'une âme, donc *prochains*, les Indiens ne présentaient qu'un faible degré de similitude par rapport à la bonne humanité chrétienne. Leur conversion était celle du *même* au *même* : du Sauvage corrompu par la longue emprise du diable sur son âme à la vérité profonde de la nature humaine qui est la sienne, devenue proportionnellement plus proche de Dieu.

19. Sous la plume de Jean de Léry, l'accusation de l'incohérence du projet colonial français de 1555 est faite en parallèle avec la construction de l'image d'un Tupinamba implicitement déguisé en huguenot massacré. Pour Léry, l'*autre* sauvage, chamite et condamné, est donc le *même* dans le « phantasme d'identification » du huguenot persécuté, comme le suggère Frank Lestringant¹⁸.

20. Pour Claude d'Abbeville, le Tupinamba qu'il a rencontré un demi siècle plus tard, docile et disposé à la conversion, semble incarner par extension la victoire sur l'hérétique qui a motivé l'avancée de l'ordre

15 *Ibidem*, p. 327.

16 *Ibid.*, p. 340.

17 La matière de l'*ekphrasis* est justement la « présentation ou exposition de l'effet de présence de quelque chose absente ». D'après la définition de João Adolfo Hansen : « Pour tenir compte de cette matière, l'auteur applique les *topoi* épideictiques de l'*heuresis*, l'invention, et les mots appropriés de la *léxis*, l'élocution, connus du destinataire. Les *topoi* sont des arguments génériques pour exposer ou décrire des caractères, des passions, des actions ou des qualités des dieux, des hommes, des animaux et des choses, comme les *topoi* de personne – aspect physique, origine, patrie, ville, sexe, condition, âge, fortune, langue, habitude, éducation – appliqués selon l'opposition *kalón/aiskhron*, « beau/laid », et simultanément *agathón/kakón*, « bon/mauvais ». J. A. Hansen, « Categorias epidicticas da *ekphrasis* », *Revista Terra*, numéro 71, septembre-novembre 2006, p. 85-105.

18 F. Lestringant, *Jean de Léry ou l'invention du sauvage*, op. cit., p. 406-410.

missionnaire des Frères Mineurs Capucins dans les provinces françaises. Son correligionnaire Yves d'Évreux, à son tour, fournit dans son récit des preuves irréfutables des capacités de civilisation des Indiens, au travers d'une définition positive de leur « naturel », en soutenant par exemple qu'ils sont « plus aisés à civiliser que nos paysans de France »¹⁹. Pour les missionnaires capucins, l'*autre* tupinamba, en tant que *Sauvage convertible*, semble être, une fois de plus, le *même*, ou plutôt le *prochain*.

21. À l'intérieur de ce régime analogique qui commandait les modalités d'interaction et l'usage des dispositifs rhétoriques dans les discours, les conditions du rapport aux Indiens peuvent être analysées à partir des termes forgés et des lieux communs mobilisés dans leur designation. Ils permettent de déterminer l'ensemble de conventions symboliques distinctives qui servaient à conférer ou à soustraire de la similitude plutôt qu'à désigner les individus empiriques auxquels ils étaient appliqués, en présupposant le fondement de la représentation, c'est-à-dire, la position hiérarchique²⁰.

22. Depuis la première édition de son livre en 1578, Jean de Léry fait usage des termes « Sauvages », « Barbares », « Américains », « Brésiliens ». Le terme « Sauvage » est utilisé, comme dans les récits français en général, sous la forme de substantif et apparaît de façon dominante. L'adjectivation chez Léry fait référence, de manière toujours générique, à l'idée de « Brute » par opposition à celle d'« homme », d'après le *De Officiis* de Cicéron. C'est ainsi que Léry écrit dans le chapitre XVI de son *Histoire* : « Comment doncques, dira maintenant quelqu'un, se peut-il faire que, comme bestes brutes, ces Américains vivent sans aucune religion ? »²¹. En tant que « bestes brutes », les Sauvages de Rio de Janeiro sont, sous la plume de Léry, « pauvres » et « misérables », signe de la condamnation qui résulte de la malédiction chamitique, déclarée dans le même chapitre XVI : « [...] ce sont pauvres gens issus de la race corrompue d'Adam »²².

23. Chez Claude d'Abbeville, le dispositif de dénomination des Indiens est saturé par répétition du nom « Sauvage », à l'intérieur du même champ sémantique de son prédécesseur français. La nature des « bêtes brutes » n'apparaît pas substantivée dans son récit, mais elle est affirmée dans les passages où sont décrites les coutumes indigènes que Claude d'Abbeville a paraphrasés de l'*Histoire* de Jean de Léry. Dans le chapitre XLVI, consacrée à la nudité des Indiens tupinamba, le capucin assume ainsi la forme élocutive du huguenot : « Il est ainsi que ceste coutume de marcher nud est merveieusement difforme & deshonneste, ressentant infiniment sa brutalité »²³.

24. Les effets de l'identification entre le missionnaire et l'Indien sont opérés dans le récit du père de Claude à travers le même adjectif « misérable », employé dans les *topoi* de la modestie affectée par les Frères Mineurs Fanciscains et Capucins, ainsi que dans la designation de la condition sauvage : dans les lettres écrites depuis le Maragnan, le père Claude étend la *valedictio* couramment utilisée par les Frères Mineurs Capucins, basée sur le *topos* de l'humilité, et appose la formule suivante : « Votre petit frère et serviteur en Nostre Seigneur, frère Claude d'Abbeville, Capucin indigne et Indien et pour le présent »²⁴.

25. Les Indiens sont encore désignés comme « Maragnans » ou « Barbares » et unifiés comme « nation » ou « peuple ». Soumis à l'emprise du diable, ils sont considérés par Claude d'Abbeville comme un « miserable peuple qui a toujours esté sien [du diable] comme barbares, cruels & yvrognes, ne prenant plaisir qu'à danser & Caouinner [...] »²⁵.

26. Dans le véritable programme colonial élaboré dans le récit de son coreligionnaire Yves d'Évreux se trouve également la référence à la « nation barbare », côte à côte avec les designations les plus courantes,

19 Yves d'Évreux, *Suite de l'histoire*, op. cit., p. 79.

20 Cf. J. A. Hansen, « Representações da cidade de Salvador no século XVII », disponible en ligne.

21 J. de Léry, *Histoire d'un voyage*, op. cit., p. 233.

22 *Ibidem*, p. 261.

23 Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission*, op. cit., p. 271.

24 Id., *L'Arrivée des peres capucins en l'Inde Nouvelle appelée Maragnon [...]*, Paris, Abraham Le Febvre, 1612, p. 16.

25 Id., *Histoire de la mission*, op. cit., p. 304.

« Sauvages », « Barbares » et « Maragnans ». L'adjectivation est restreinte au vocabulaire propre à la théologie franciscaine, comme « pauvres Sauvages », dès les toutes premières pages du livre. Elle concerne également l'hypothèse de la descendance maudite des Tupinamba, ce qui n'entraîne pas l'idée de leur inconvertibilité pour le Père Yves : « Ceste nation des Sauvages – dit-il – est issue d'un mesme Pere que ceste Chananee, ses enfans sont possédez des Demons par l'infidelite ».

27. En somme, c'est la condition de « pauvreté » ou de « misère » qui définit rhétoriquement, sémantiquement et pragmatiquement les Tupinamba dans ce *corpus* de récits. Cependant, c'est précisément autour de cela que se structurent les deux arguments divergents sur les rapports aux Indiens, tous les deux conçus sous le signe de la *sympathie* : le pessimisme primitiviste du huguenot Jean de Léry et la projection utopique capucine.

28. Frank Lestringant a montré que, pour Jean de Léry, ce nouvel Éden des hommes libres, mais misérablement réfractaires à la Parole, était condamné à une destruction imminente, comme on peut le lire dans l'*Apocalypse*²⁶. Dans *Histoire d'un voyage*, la dénonciation de la violence luso-espagnole cède la place à un « sentiment d'urgence apocalyptique »²⁷, dans lequel le misérable Sauvage est condamné, non seulement pour son origine maudite, mais aussi par la destruction de l'Amérique par les puissances catholiques. Au milieu de ce théâtre en ruines, Jean de Léry écrit le récit de son exil parmi les Indiens au cours de l'expérience malheureuse de colonisation française d'une Amérique qui, à ce moment-là, cesse d'être la terre promise des réformés.

29. En contrepartie, pour Claude d'Abbeville²⁸ et Yves d'Évreux, il s'agit de répondre à l'appel pathétique des Indiens, projetant l'alliance entre les Français et les Tupinamba dans un avenir prospère. Dans leurs récits, les capucins soutiennent ainsi « l'union étroite entre la religion et la loi »²⁹, qui transforme l'amitié en la figure qui opère cette communion dans la nouvelle France Equinoxiale. Menant les Indiens à une forme civile plus proportionnellement proche d'une *respublica*, la colonie correspondrait, de façon utopique, à un espace dans lequel la participation des Indiens dans le corps politique et social, comme sujets du roi de France, se réalisait moralement et politiquement.

III.

30. La fortune de la notion de *sympathie*, côte à côte avec son contraire, l'*antipathie*, est manifeste dans l'histoire même de la France Équinoxiale. L'expérience coloniale française de Maragnan fut éphémère : ladite cordialité des relations franco-tupi, la familiarité des Français avec la côté nord du Brésil et le caractère ouvertement missionnaire de l'entreprise n'ont pas suffi pour assurer une longue vie à la colonie. Les Français se sont implantés dans la région au début du XVII^e siècle, avec le soutien de la reine régente de France. Cependant, le soutien de la monarchie française à la France Equinoxiale a été progressivement menacé, sous la pression croissante du « parti espagnol » pour que la France quitte le projet de colonisation de Maragnan en fonction des mariages royaux, entre Louis XIII et l'Infante Anne d'Autriche et entre l'Infant Felipe et Élisabeth de France.

26 J. de Léry, *Histoire d'un voyage*, *op. cit.*, p. 257 : « Voila le texte lequel, quant à la lettre, approche fort du dire et de ce que pratiquent nos *Toïpinambaouls* ».

27 F. Lestringant, *Jean de Léry ou l'invention du sauvage*, *op. cit.*, p. 98.

28 Claude d'Abbeville se permet de paraphraser le livre de Jean de Léry, en particulier les passages relatifs aux coutumes sauvages. La paraphrase, en tant qu'appropriation catholique d'un écrit réformé, rend évident le but d'exhortation à la colonisation et de propagande de l'œuvre missionnaire dans le Maragnan, cependant le Sauvage du père Claude sera nécessairement convertible. Sans doute, en paraphrasant Léry, le capucin cherchait à assurer une plus grande diffusion de son livre, et même un certain contrôle de sa réception, dans horizon d'attente des lecteurs de l'*Histoire d'un voyage*. Mais surtout il adopte l'attitude tolérante du huguenot à l'égard des Tupinamba, représentant ainsi l'entente amicale entre les Français et les Sauvages. Cf. A. Daher, *Les singularités de la France Equinoxiale*, *op. cit.*, p. 226-238.

29 Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission*, *op. cit.*, p. 165 : « Il y a une si estroite union entre la Religion & la Loy [...] ».

31. Dans l'abondante correspondance officielle émise par les agents de la bureaucratie hispanique, l'usage du *topos* de « l'amitié et la bonne correspondance des deux couronnes », faisant référence à l'amitié franco-espagnole, est fréquent, en particulier dans les termes qui introduisent la *valedictio* des lettres³⁰.

32. Au sein de la tension politique qui ressort des termes de cette même correspondance, toute une série d'œuvres ont été publiées en France et en Espagne pour soutenir, de façon polémique, « l'antipathie naturelle » entre les Français et les Espagnols. La plus exemplaire est sans doute *La oposición y conjunción de los dos grandes luminares de la tierra. Obra apacible y curiosa en la cual se trata de la dichosa Alianza de Francia y España. Con la Antipathía entre Españoles y Franceses*, imprimée à Paris par François Huby en 1617, et réimprimé avec le titre emblématique *Antipatia de los franceses y españoles*, de nombreuses fois, tout au long du XVII^e siècle, en français, espagnol, italien, allemand et anglais. Sa très large diffusion a garanti, sans aucun doute, la longévité du *topos* de l'antipathie, basée sur le modèle relationnel des Français et des Espagnols, de par l'incompatibilité entre l'humeur colérique des premiers et flegmatique des seconds.

33. Au XVII^e siècle, en France, la présence de ce *topos* persiste dans des pamphlets et des ouvrages controversés, dont beaucoup sont de caractère satirique³¹. Il ressort particulièrement du titre du livre que La Mothe le Vayer, sous le pseudonyme de Campolini, publiait en 1636, *Discours de la contrariete d'humeurs qui se trouve entre certaines Nations, & singulièrement entre la Française & L'Espagnole*³². Dans ce livre se trouve l'argument de l'incompatibilité des humeurs qui assure, une fois pour toutes, l'entrée du terme « antipathie » dans les dictionnaires, les ouvrages polémiques, les traités et les recueils historiques en France³³.

34. La *Dissertation historique et politique sur l'Antipathie qui se trouve entre les Français et les Espagnols*, de 1688, est un autre ouvrage polémique, clairement tributaire des deux précédents, ceux de Garcia et de La Mothe Le Vayer. Dans ce livre, le terme « antipathie » quitte le sous-titre pour accéder à la valeur d'objet d'un mémoire historique et politique. Partant de l'argument qui oppose la souffrance des uns au bonheur des autres, les premières lignes du discours apportent une liste d'antipathies, parmi lesquelles figure le suivant : « *Les Cannibares du Brésil sont ennemis jurés des Toupinambours, & les Tapouyes font tous les jours les courses sur les autres Indiens* »³⁴. Si le système d'alliances entre les tribus de la côte du Brésil ne pouvait pas manquer à l'intérieur de la logique qui oppose, d'un côté, « amitié et bonne correspondance », et de l'autre, « antipathie », l'inventaire de la *Dissertation* culmine inévitablement avec la plus grande de toutes les antipathies, la franco-espagnole, marquée par « un souverain degré » sur toutes les autres³⁵.

35. Les dictionnaires français confirment le fait que les usages de la notion d'« antipathie » tout au long du XVII^e siècle ont fait que le caractère « polémique » l'emporte sur sa simple équivalence par opposition à « sympathie », selon les théories naturalistes des humeurs. Ainsi, si le terme « sympathie » est maintenu depuis la définition de Nicot³⁶, de 1606, comme « similitude et comme conjonction de nature », « antipathie », à son tour, devra signifier plus directement les passions colériques. Il y a, en ce sens, une discordance discernable entre les définitions de « sympathique » et d'« antipathie » qui se trouvent dans le dictionnaire de l'Académie Française de 1694, où seul le second terme apparaît sous la forme substantivée. En tout cas, il y a aussi une divergence dans le détail des deux notions :

30 Un exemple se trouve dans la note de chancellerie de 1621 : « [...] *executando las [graves penas a La Ravardière] sino lo cumpliero como se espera de la amistad y buena correspondencia de ambas coronas, y bien cierto es q. V. S. en cosa tan justa hara los offi^{os} devidos a su mucha bondad y buena intencion. Nro Sr gu^{de} a V.S. como desseo, en Madrid, a 7 de Mayo, 1621* », dans A. Daher, *Papéis da conquista do Maranhão*, Rio de Janeiro, Academia Maranhense de Letras, 2010, p. 78.

31 Cf. M. Bureau, *L'univers de la satire antiespagnole en France de 1590 à 1690*, Paris, École pratique des hautes études, Section des sciences historiques et philologiques, 1969, 2 vols.

32 [La Mothe le Vayer], *Discours de la contrariete d'humeurs qui se trouve entre certaines nations, & singulièrement entre la Française & L'Espagnole [...]*, Paris, E. Richer, 1636.

33 Cf. H. Méchoulan, « L'Espagne le miroir des textes français », *L'État baroque. Regards sur la pensée politique de la France du premier XVII^e siècle (1610-1652)*, éd. H. Méchoulan, Paris, Vrin, 1985, p. 421-446.

34 *Dissertation historique et politique sur l'Antipathie qui se trouve entre les Français et les Espagnols*, s. l., 1688, p. 9.

35 *Ibid.*, p. 10.

36 Cf. J. Nicot, *Le Thresor de la langue francoyse, tant Ancienne que Moderne [...]*, Paris, David Douceur, 1606.

SYMPATHIQUE. adj. de t. g. Qui a de la sympathie. Ces choses là ne sont pas sympathiques.

ANTIPATHIE. s. f. Contrariété d'inclinations, de qualitez. Il se dit des personnes, des animaux, & des choses inanimées. Antipathie naturelle, invincible, grande, furieuse. avoir de l'antipathie à quelque chose ou contre quelque chose. par antipathie. il y a bien de l'antipathie entre ces deux personnes. l'antipathie qui est entre le loup & la brebis, entre le crapaud & la belette, entre le fresne & les serpents³⁷.

36. Bref, si « sympathie » et « antipathie » étaient des notions étymologiquement opposées, se référant aux « inclinations naturelles », leurs usages depuis les dernières décennies du XVI^e siècle ne les opposaient pas diamétralement, la notion d'antipathie étant plus immédiatement appropriée à des fins politiques. Les deux notions convergent, en tout cas, vers ce que Crucé écrit en 1623, après avoir énuméré les discordes entre Turcs et Perses, Français et Espagnols, Chinois et Tartares, etc. : « la similitude du naturel [est] le vrai fondement d'amitié et société humaine »³⁸.

37. À partir de ces fondements, il est possible d'établir le sens de la notion de sympathie en tant que marque des « codes relationnels Franco-Tupi » dans les récits français.

38. Chez Jean de Léry, la sympathie affichée pour l'Indien tupinamba s'appuie, plus radicalement, sur le courant anti-catholique qui alimente la polémique pamphlétaire, prônée par les réformés hostiles à la domination des Habsbourgs³⁹. Dans ce cas, on peut dire qu'elle n'est pas fondée sur la « compatibilité des humeurs », mais elle se définit par opposition au *topos* de l'antipathie entre Ibériques et Français, telle une « anti-antipathie ». Elle serait ainsi pleinement justifiée dans le cadre des accusations des crimes commis en Amérique par les Espagnols contre les Indiens, portées par les calvinistes en France. En bref, les notions de sympathie et d'antipathie ont un sens tout à fait particulier sous la plume du huguenot, au sein des luttes de représentation dans lesquelles les groupes réformés prétendent imposer l'image de la destruction de l'Amérique basée sur l'idée de l'adversité naturelle entre les peuples⁴⁰.

39. Dans les récits des capucins il y a une élaboration rhétorique-théologique-politique faite à partir de ces mêmes codes relationnels basés sur une « sympathie » supposée envers les Indiens, mais qui avance dans le sens de l'argument de la compatibilité des humeurs entre la nation Tupinamba et les Français.

40. En observant les signes divins dans les choses et en les ordonnant sémantiquement dans leur prédication, les missionnaires capucins devaient affecter la volonté et la raison des Sauvages-catéchumènes à Maragnan. De cela dépendait le triomphe de la politique catholique de France, « fille aînée de l'Église ». En ce sens, dans leurs récits, le *topos* de la prédication douce est basé sur l'argument de la compatibilité entre le « naturel sauvage » et l'humeur française, de façon à promouvoir l'acceptation volontaire, innocente et consentie de la foi catholique par les Indiens.

41. Claude d'Abbeville raconte un épisode qui se déroule dans le village d'*Eussaouâp*, au moment du Carbet, l'assemblée indigène, lorsque le *truchement* Migan fait une harangue au nom des Français, afin de démontrer la différence entre ceux qui venaient trafiquer dans le passé et les grands *Bourovichâves*, les « braves guerriers » envoyés de France à Maragnan pour défendre la nation tupinamba contre leurs ennemis, les Portugais [*Pero*], et vivre parmi les Indiens comme de « bons amis » (« vivre avec vous autres comme bons amis »). Après avoir rappelé les lois intrinsèques du troc, Migan définit le « naturel », c'est-à-dire le tempérament français :

[il n'est pas] en leur puissance [aux Français] de rien faire contre leur bon naturel, qui ne les porte qu'à toute sorte de biens & de douceur. Penses tu qu'il y aye nation au monde qui s'approche de la bonté des François ? Non, non⁴¹.

37 Cf. *Le Dictionnaire de l'Académie française [...]*, Paris, Veuve de Jean-Baptiste Coignard, 1694.

38 É. Crucé, *Nouveau Cynée ou discours d'Etat représentant les occasions et moyens d'establir une paix générale et la liberté de commerce pour tout le monde*, Paris, J. Villery, 1623, p. 440.

39 Cf. F. Lestringant, *Le huguenot et le sauvage*, Paris, Aux amateurs de livres, 1990.

40 Rappelons que l'*Histoire d'un voyage* ne doit pas être considérée comme une histoire univoque, puisque Jean de Léry interfère dans le texte, dans ses différentes éditions, ce qui exacerbe son caractère volontairement « historique ».

41 Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission*, op. cit., p. 155.

42. Le « naturel » tupinamba – bien que corrompu par l'action du diable jusqu'au moment de l'arrivée des Français – sert aussi à qualifier les relations d'amitié entre les Indiens, comme on peut le lire dans *l'Histoire de la mission* :

C'est une chose bien admirable, que les Indiens *Topinamba*, n'estans conduits que par leur naturel, quelque corrompu qu'il soit, s'entrayment néanmoins d'un amour si cordial et fraternel [...] comme s'ils estoit tous d'une mesme famille & parenté⁴².

43. Si pour les missionnaires capucins la douceur était le seul moyen légitime de conversion des âmes sauvages, tous les efforts de Claude d'Abbeville se conjuguent pour montrer l'efficacité de ce modèle pastoral. Tandis qu'en France, dans les missions de l'intérieur, l'offensive capucine s'employait contre l'ignorance comme un terrain propice au développement de l'hérésie, à Maragnan la conversion des Tupinamba, exempts du poison de l'hérésie – « ignorants de tout », mais pas du vrai Dieu, *Toupan* – exigeait le modèle de la douceur. Bernard Dompnier a montré que cette pastorale avait eu une certaine unité théorique tout au long du XVII^e siècle, compte tenu des résonances entre les différents textes normatifs, en particulier les œuvres des théologiens de l'ordre de ces Frères Mineurs⁴³.

44. Yves de Paris, théologien capucin célèbre au XVII^e siècle, s'est consacré à l'apologétique et à la théologie morale, selon sa proposition d'une « théologie naturelle »⁴⁴. Les termes qu'il emploie dans *La conduite du Religieux*, de 1653, en se référant à ceux pour qui « la nature semble nous donner moins de sympathie », sont à la base de sa représentation de l'action idéale du Religieux dans des situations hypothétiques, autorisée par Saint Thomas et nécessairement liée à la pastorale de la douceur :

[...] si l'on vient à la concurrence, ceder sur tout aux humeurs altieres qui se piquent d'estre mises en comparaison : en cela vous faites un double bien, d'entretenir la paix, & de satisfaire votre humilité. S'il se propose quelque question où l'on attende vos sentimens, les dire & les appuyer de raisons avec une modestie qui excuse les opinions contraires ; si vous troves des opiniastres à ne point ceder, gardez vous de tomber dans cette vanitez pedantesque qui condamne de fausseté, d'ignorance d'heresie, tout ce qui ne s'accorde pas à son dire : pour ne point venir dans l'aigreur, laissez plutost la chose indécise, & faites quelque agreable diversion des discours⁴⁵.

45. Au-delà des limites de ce modèle pastoral, l'œuvre du Père Yves de Paris s'inscrit parfaitement dans les cadres des traités franciscains de son temps, visant à formuler des préceptes sur le gouvernement des rapports d'*amour* ou d'*amitié*, en tant que penchants naturels des hommes, de sorte qu'ils puissent atteindre ensemble le but du bien commun. Dans les préceptes recueillis par Yves de Paris dans *L'Agent de Dieu dans le monde*, de 1656, les fondements providentiels de l'État monarchique sont identifiables dans l'union de ces penchants naturels :

[...] quand vous voyez que les peuples jaloux de leur liberté la luy souzmettent sans contrainte & par inclination, il faut conclurre que cette vertu dominante, dont il ne se trouve aucun fondement en la personne, vient de Dieu. Il a fait naistre les hommes avec de grandes affections pour la société, afin que les graces particulières qu'il leur distribuë devinsent communes & que chacun fust éclairé par les lumières, soulagé par la vertu, riche par l'abondance des autres & dautant que cette grande multitude ne peut subsister sans un pouvoir qui domine, non plus que les nombres sans l'unité, les elemens sans le Ciel, les Cieux sans un premier mobile, la divine providence pourvoit les estats d'un Prince ou d'un Sénat qui les gouverne⁴⁶.

46. Partant du principe que c'est par *amour*, comme aptitude de la volonté, et non pas par la raison, que les élus s'unissent à Dieu – car la volonté, selon la conception augustinienne, en tant que l'une des facultés de l'âme, surpasse l'autre, l'intellect, qu'elle meut –⁴⁷, Yves de Paris reconnaît, par extension, que c'est aussi par amour qu'elle se tourne activement vers sa finalité, le bien, ou plutôt le bien commun :

42 Ibid., p. 284 v.

43 B. Dompnier, « Pastorale de la peur et pastorale de la séduction : la méthode de conversion des missionnaires Capucins », *La Conversion au XVII^e siècle. Actes du XII^e Colloque du Centre Méridional de Rencontres sur le XVII^e siècle* (1982), Marseille, CMR, 1983, p. 257-273.

44 Yves de Paris, *La théologie naturelle [...]*, Paris, N. Buon, 1633-1638, 4 tomes.

45 Id., *La conduite du religieux [...]*, Rennes, P. Garnier, 1653, p. 452.

46 Id., *L'agent de Dieu dans le monde [...]*, Paris, Denis Thierry, 1656, p. 196-197.

Si chacun ayme les autres comme soy mesme, il ne leur fera point de mal, il leur souhaitera tout le bien possible, il estouffera toutes les injustes convoitises de l'amour propre, & luy donnera des estendues qui s'accorderont parfaitement avec les inclinations naturelles que nous avons de vivre en societé⁴⁸.

IV.

47. Le premier discours du chef *Japy Ouassou* proféré dans l'île de Maragnan devant les Français est clairement basé sur la constatation de l'état de misère dans lequel se trouvait son peuple. Dans le discours, le partage spatial (la France et la France Equinoxiale, *par deçà* et *par delà*) et temporel (l'indigence d'avant et le bonheur d'après) instaure l'inégalité entre les Tupinambá et les Français, leurs « bons amis », et fait présupposer la reconnaissance de la nécessité de protection des premiers par les seconds.

Je suis très-ayse (vaillant guerrier) de ce que tu es venu en cette terre pour nous rendre heureux, & nous defendre de nos ennemis. Nous commencions desjà à nous ennuyer tous, de ne voir venir des François guerriers sous la conduite d'un grand *Bourouwichave* pour habiter cette terre [...] Estans resolu de passer le reste de nos jours privez de la compagnie des François nos bons amis [...] & nous remettre à l'ancienne & miserable vie de nos Ancestres [...]⁴⁹.

48. Les conditions de cette « alliance inégale » entre la nation française et la nation tupi ressemblent à celles que Jean Bodin prévoyait dans le premier des *Six Livres de la République* : pour le cas de « ceux qui ne sont point ennemis, [...] l'un reçoit l'autre en protection », reconnaissant « leurs protecteurs en tout honneur ». Bodin souligne, cependant, qu'il y a une « différence entre ceux qui sont en protection simplement, et ceux qui tiennent en foi et hommage ». Et il rajoute : « Quand je dis foi et hommage, j'entends le serment de fidélité, la soumission, le service et devoir du vassal envers le seigneur »⁵⁰.

49. La marque de l'« alliance inégale » entre la pauvre nation de *par delà* et le grand royaume de *par deçà* est manifeste aussi dans le discours prononcé en langue tupi par l'ambassadeur *Itapoucou* (appelé Louis Marie après son baptême) devant le roi de France au Palais du Louvre en 1614, et ainsi traduit par le Père Claude :

Grand Monarque, tu as eu agreable de nous envoyer des grands personnages avec des Prophetes pour nous enseigner la Loy de Dieu & nous maintenir contre nos ennemis. A jamais nous t'en serons redevables : d'autant que jusqu'à present nous avons mené une vie miserable [...] J'admire ta grandeur te voyant le Monarque d'une telle nation & d'un si grand païs. Et suis honteux de me presenter icy devant toy, reconnoissant la difference qu'il y a entre les enfans de Dieu, que vous estes, & les enfans de Jeropary [Diable] que nous avons toujours esté. [...] les Principaux de nostre païs nous ont icy envoyé au nom de toute nostre nation pour faire hommage à ta grandeur telle que nous devons [...], protestans qu'à jamais nous demeurerons tes subjects & tes serviteurs treshumbles & très-fideles amis de tous les François⁵¹.

47 Pour le thomisme, en ce qui concerne les puissances de l'âme – mémoire, intellect et volonté – ce qui importe sont leurs relations mutuelles, car elles sont à un niveau métaphysique d'égalité. L'augustinisme, repris dans les œuvres de plusieurs philosophes à partir du XIV^e siècle, avance l'idée de l'assujétissement de la volonté à l'entendement. Selon Émile Bréhier, « Pour les Franciscains, les puissances de l'âme ne sont pas, on le sait, distinctes de son essence, mais elles l'expriment d'une manière plus ou moins profonde, et la volonté est plus près de l'essence que l'entendement ». Avec saint Paul (par exemple, chez Henri de Gand, depuis le XIII^e siècle) la supériorité de l'amour sur le savoir, tout comme celle du bien sur le vrai, serait reconnue, « car l'amour est une aptitude de la volonté et le savoir, de l'intelligence ». É. Bréhier, *La philosophie du Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1949, p. 358.

48 Yves de Paris, *L'agent de Dieu dans le monde*, op. cit., p. 190-191.

49 Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission*, op. cit., p. 68.

50 J. Bodin, *Six Livres de la République* [...], Paris, Jacques du Puys, 1576, Livre premier, p. 138-139.

51 Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission*, op. cit., p. 341 v-342. Miglietti propose une interprétation des rapports entre les propositions de Bodin sur l'amitié et celles d'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* dans S. Miglietti, « Amitié, harmonie et paix politique chez Aristote et Jean Bodin », *Astérion*, 7, 2010 [En ligne].

50. Les termes qui inaugurent cette harangue soulignent, encore une fois, l'effet de coupure entre le passé sauvage des ténèbres et l'avenir français de la révélation, par l'utilisation de techniques d'amplification, selon des *topoi* rhétoriques appliqués au travers d'oppositions (le bien et le mal, Dieu et *Jeropary*, la misère et la grandeur, etc.). Autrement dit, dans ce discours qui aurait été prononcé par *Itapoucou* devant le roi de France, la coupure temporelle et spatiale établissant le passé dissolu des Tupinamba est précisément ce que permet la projection, en 1614, de l'avenir français des Indiens de Maragnan, au sein de l'éthique chrétienne de l'amour et de l'amitié et conformément à la volonté divine qui perpétue la concorde en tant qu'adhésion aux lieux hiérarchiques de la monarchie catholique française.

51. Apparemment, ces discours solennellement prononcés par les Indiens portent les marques de « l'assujétissement, [du] service et [de] l'obéissance » au Prince qui découlent des conclusions de Jean Bodin sur la « vraie marque de la Monarchie Royale », à savoir,

[...] quand le Prince se rend aussi doux, et ployable aux lois de nature, qu'il désire ses sujets lui être obéissants : ce qu'il fera, s'il craint Dieu sur tout, s'il est pitoyable aux affligés, prudent aux entreprises, hardi aux exploits, modeste en prospérité, constant en adversité, ferme en sa parole, sage en son conseil, soigneux des sujets, secourable aux amis, terrible aux ennemis, courtois aux gens de bien [...]⁵².

52. Le drame de la conversion de la nation tupinamba, unie dans l'amour de Dieu et l'amitié entre les hommes, est visiblement analogue à celui de la nouvelle France de l'Équinoxe qui n'existerait jamais. Si le *topos* de l'amitié franco-tupi était à la base de la formulation de l'argument colonialiste français, il corrobore, dans le même mouvement, l'invention du *Sauvage convertible* des capucins, intégré à travers son propre discours à la perspective eschatologique de l'histoire des hommes. C'est dans cette condition qu'il viendra intégrer, par sa bonté, définitivement affirmée près de deux siècles plus tard en France, le mythe des origines les plus lointaines de l'Homme.

Andréa DAHER

Université Fédérale de Rio de Janeiro

⁵² J. Bodin, *Six livres de la République*, op. cit., p. 125.