

MARTIN DE NANTES - PREDICATEUR CAPUCIN, MISSIONNAIRE APOSTOLIQUE DANS LE BRÉSIL PARMIS LES INDIENS APPELÉS CARIRIS

Clotilde GADENNE*

La présence des capucins au Brésil au dix-septième siècle fut le fruit de plusieurs événements. Une première fois, quatre d'entre eux, Ambroise d'Amiens, Arsène de Paris, Yves d'Evreux et Claude d'Abbeville, furent désignés pour accompagner, en 1611, l'expédition française dirigée par le Sieur de la Ravardière et l'amiral Razilly. Cette expédition avait pour double but de créer un comptoir et d'évangéliser les Tupinambas de la région du Maranhão. La colonie qui fut fondée dans ces circonstances ne dura que deux ans : en 1614, les 200 Français et les 1500 Tupinambas furent assiégés et délogés du Fort Saint-Louis par les troupes de Jérôme d'Albuquerque, alors Gouverneur du Brésil. Après cet épisode, seuls les missionnaires jésuites obtinrent la permission de résider dans les colonies espagnoles et portugaises¹.

Cependant, le conflit qui oppose le Portugal et la Hollande au milieu du siècle suscite l'occasion d'une nouvelle présence des capucins au Brésil. En effet, en 1641, les Hollandais prennent les possessions africaines des Portugais, notamment l'Angola, où plusieurs missions de capucins de Bretagne sont implantées. Quatre de ces missionnaires sont alors faits prisonniers et emmenés au Brésil comme otages. En 1654, la domination portugaise étant restaurée dans le Nordeste, ces prisonniers capucins reçoivent le droit de rester au Brésil et d'ouvrir un couvent à Olinda en remerciement de leur collaboration contre les Hollandais².

* Titulaire d'un DEA, spécialisation en histoire du Brésil, université de Paris-Sorbonne (Paris IV).

¹ Duviols Jean-Paul, 1978.

² En effet, en 1644, la situation au milieu des Hollandais change pour les capucins : Maurice de Nassau qui gérait jusque là les possessions hollandaises d'Amérique du Sud suivant une politique de liberté religieuse (il laisse par exemple les capucins prêcher), rentre en Hollande. Ce départ marque le début d'une lutte des capucins aux côtés des Portugais, jusqu'à la reconquête des territoires du Nordeste.

Quant à la mission du Père Martin de Nantes, elle s'inscrit dans le développement des missions capucines dans la région du rio São Francisco qui marque les trente dernières années du dix-septième siècle. Cette évolution est induite par le pape qui utilise les capucins français en tant que missionnaires apostoliques, c'est-à-dire directement placés sous son autorité, dans le cadre du Collège de la Propaganda Fide¹.

Ainsi, la présence du Père Martin de Nantes au Brésil est-elle marquée par son indépendance vis-à-vis du Roi du Portugal, et surtout, vis-à-vis de l'évêché brésilien. Le capucin, entré dans les ordres en 1659, est envoyé par le pape au Brésil en 1671, dans le but de créer une mission ; arrivé à Bahia le 3 août, il reste huit mois dans une *aldée*² sur le rio São Francisco, à 70 lieues de Pernambouc, puis pénètre plus loin dans l'intérieur et fonde la mission d'Aracapá (il écrit Ouracappa) où il reste 12 ans. En 1682, il est nommé Supérieur de l'Hospice de la Mission de Bahia. Son action au Brésil prend fin en 1688, date à laquelle il retourne en Europe, où il est nommé Responsable du Couvent de Quimper (1706) puis Supérieur de l'Hospice des capucins de Lisbonne (1712 à 1714).

Rédigée en 1687, sa *Relation Succinte et Sincère* est en réalité composée de deux relations : la première, écrite à l'intention de Monseigneur François de Coëtlogon, évêque de Cornouailles, est une sorte de court rapport sur le déroulement de la mission : elle est spécifiquement consacrée à l'histoire de la conversion des Indiens. A la demande de ce premier lecteur, Martin de Nantes écrit la *Seconde Relation*, en vue d'une publication, cette fois : il y fait le récit de tous les événements marquants des années de la Mission. Ainsi sont réunies dans le même ouvrage une relation d'ordre "spirituel" et une relation d'ordre plus "matériel".

Publiée en 1706 ou 1707 (la date exacte n'est pas établie), la *Relation* a été diffusée sinon en Europe, du moins en France, dès le début du XVIII^e siècle, ce qui prouve que sa valeur était déjà reconnue³.

¹ Sur la fondation du Collège de la Propaganda Fide en 1620, voir : Mgr. Delacroix (dir.), tome II, 1957.

² Martin de Nantes utilise le mot "aldée" pour désigner une "bourgade d'Indiens". Il faut entendre par là un village d'Indiens "soumis", par opposition aux Indiens dits "sauvages".

³ Martin de Nantes (Le P.), sans date.

Pourtant, son étude a été jusqu'ici "boudée" en France, où on ne trouve aucun article sur l'ensemble de l'ouvrage : alors que les Français se limitent à quelques allusions dans des ouvrages généraux, le Brésil compte plusieurs articles sur l'ouvrage de Martin de Nantes, ainsi que deux éditions de sa traduction en portugais, la seconde accompagnée de notes explicatives rédigées par Barbosa Lima Sobrinho (réédition de 1979)¹.

L'ouvrage de Martin de Nantes est particulièrement intéressant car il fait état de la vie d'un homme, à un moment précis, inscrit dans l'histoire, dans un pays qui n'est pas le sien, au milieu des Indiens, ce qui implique la rencontre de deux cultures très différentes : ce récit présente donc des intérêts d'ordres sociologique, ethnographique et historique.

La *Relation* présente d'abord l'intérêt d'être un témoin de la société européenne du XVII^e siècle : le chapitre intitulé "*Effets merveilleux du baptême*"² de la *Première Relation* est très intéressant à ce sujet : nous y trouvons en effet le récit d'une épidémie de "peste"³ pendant laquelle une femme enceinte "de 6 ou 7 mois", atteinte par la maladie, accouche ; mais elle et son bébé survivent le temps de leur baptême. Martin de Nantes écrit en commentaire :

«Il est évident que l'une et l'autre n'attendaient que le baptême pour sortir de ce monde, et que Dieu ne conserva la vie à la mère que pour ce sujet».

Ce "miracle" est significatif de l'idée des XVI^e et XVII^e siècles qu'il est nécessaire de mourir baptisé, sans quoi le mort est condamné à une errance éternelle. Nous rappelons que c'est à cette même période de l'Histoire que l'on "invente" les sanctuaires à répit, qui permettent de baptiser les enfants mort-nés en les faisant revivre le temps du baptême, ceux-ci n'étant plus condamnés à errer dans les limbes, mais au contraire, devenant immédiatement des anges⁴.

Nous retrouvons dans ce même chapitre le concept de punition divine, également très marqué à cette période. Martin de Nantes voit en effet, la

¹ Martin de Nantes, 1952 ; 1979.

² Martin de Nantes, 1888, p. 31-36.

³ Martin de Nantes comme ses contemporains entend par "peste" une maladie contagieuse donnant lieu à une épidémie.

⁴ Sur les pratiques et l'idéologie religieuses de la France d'Ancien Régime, on peut consulter : Aries Philippe, 1977 ; Delumeau Jean, 1978 ; Muchembled Robert, 1987.

marque de la colère de Dieu dans une invasion de la mission par des rats : la solution qu'il met en oeuvre est équivalente à celle qu'un ecclésiastique du dix-septième siècle apporterait à un village français : il ordonne trois jours de jeûne collectif, des processions, asperge les maisons d'eau bénite ... les rats disparaissent¹.

Cependant, nous ne trouvons pas dans le récit du capucin, associée pourtant habituellement à cette idée de colère divine, la peur de l'au-delà qui marque profondément les pratiques religieuses du dix-septième siècle. Cela est d'autant plus remarquable que l'apprentissage de cette crainte tient une place considérable dans la catéchisation des Indiens par les Jésuites à la même époque². Ceux-ci utilisent, en effet, de nombreuses images, non seulement verbales, mais aussi iconographiques dans le but de modeler la conscience indienne, pratiques que nous ne retrouvons pas chez Martin de Nantes.

En dehors du chapitre intitulé "Miracles", le récit du missionnaire porte d'autres marques de l'idéologie religieuse propre à l'époque moderne. Ainsi, la conversion d'un calviniste pendant la traversée de l'Océan, qui compose les premières lignes de la *Seconde Relation*, ne nous semble pas avoir été placée là innocemment³ : l'événement, relaté en tout début de récit, peut être la marque que la mission du Père Martin de Nantes est "complète", en ce sens qu'elle comprend la conversion, à la fois des "infidèles" (les Indiens) et des "hérétiques" (ici, un calviniste). D'autre part, on peut y voir une preuve de la grande superstition des marins de l'époque pour lesquels la vie religieuse à bord tenait une grande place⁴. Dans ce contexte, et les calvinistes devenant vite des boucs-émissaires, la pression en faveur de la conversion a pu être forte, notamment si le navire s'est trouvé en difficulté. Nous retrouvons ici la peur de la colère divine que nous avons mentionnée plus haut, qui serait suscitée par la présence du calviniste à bord.

Apparaît également dans le récit, l'idée d'une relation entre le corps et l'âme : pour le religieux du XVII^e siècle, on peut percevoir le reflet de l'âme sur le corps. Ainsi, Martin de Nantes explique-t-il que les Indiens convertis, et surtout baptisés, perdent leur "apparence bestiale". Il écrit :

¹ Martin de Nantes, 1888, p. 36-37.

² Chinard G., 1970.

³ Martin de Nantes, 1888, p. 56.

⁴ Ibid. p. 55.

«La grâce de Dieu et ses effets se sont répandus jusque sur les corps des Indiens, selon l'aveu des Portugais, aussi bien que la remarque des Indiens eux-mêmes : leurs enfants naissant plus beaux et ayant plus d'esprit. Les adultes chrétiens ont perdu cet air affreux qu'ils avaient auparavant, et qui était comme le caractère de la bête, je veux dire du démon, sous l'empire duquel ils vivaient. Ils l'ont changé en un air gracieux et une manière affable et honnête ; de sorte que, même sans les connaître, on les distingue facilement des autres tribus»¹.

Pour ce qui est de l'image du Brésil et des Indiens que peuvent avoir les Européens au XVII^e siècle, l'oeuvre de Martin de Nantes apporte là encore des éléments : M. Chinard écrit à propos des Jésuites : «...il faut reconnaître qu'en allant chez les sauvages, les bons prêtres croyaient qu'ils allaient se prendre corps à corps avec Satan, non plus un Satan symbolique qui n'est que la personnification des péchés et des erreurs, mais, si j'ose dire, avec un Satan en chair et en os, toujours présent, agissant et acharné»². Nous retrouvons cette idée du Brésil, "Royaume du Démon" chez Martin de Nantes : il dit, par exemple, avoir eu des difficultés à atteindre son but missionnaire et l'explique ainsi : «... le démon ne manqua pas de me susciter des obstacles de toutes part, ce dedans et dehors, parce que je voulais détruire son royaume»³.

De même, dans son chapitre intitulé "Sans Gouvernement", il écrit :

«Les femmes, ordinairement, dominaient leurs maris ; les enfants ne respectaient point leurs père et mère, et n'en étaient jamais châtiés»⁴.

Le capucin décrit ainsi un "royaume" où les lois sont l'exact contraire de celles que préconise la Bible : c'est le monde inversé donc diabolique !

A cela s'ajoute la question de la nudité des Indiens. Loin de rapprocher ceux-ci de l'état d'innocence "d'avant la faute", elle est interprétée comme la marque de nouveaux péchés.

Claude d'Abbeville écrivait, cinquante ans avant Martin de Nantes : *Les Topinambous* "ayans été faits participans de la coulpe d'Adam et héritiers de son péché n'ont pas hérité en même temps de la honte et vergongne ainsi qu'ont fait les autres nations du monde." Il en donnait pour explication :

¹Ibid. p. 42.

² Chinard G.,1970, p 134.

³ Martin de Nantes, 1888, p. 73-74.

⁴ Ibid. p. 21.

«...ils n'en ont pas eu connaissance, ayans toujours les yeux fermés aux plus profondes ténèbres du paganisme»¹.

Martin de Nantes établit à son tour un rapport entre la nudité et l'état de péché des Indiens : «Comme ils étaient extrêmement abrutis, et que leur nudité leur avait fait perdre la honte naturelle, il n'y a sorte de dérèglement contre la pureté qu'ils ne commissent, jusque dans des âges si tendres, que cela pourrait paraître incroyable. En un mot, c'était un désordre effroyable...»².

Cette image d'un Brésil royaume de Satan et d'un Indien sans règle de vie confère à l'action du capucin toute sa dimension salvatrice. Il est d'ailleurs intéressant de relever la construction de la *Première Relation*, séparée en deux parties, la première étant consacrée à la situation des Cariris avant l'arrivée de Martin de Nantes : on y trouve dans l'ordre les chapitres suivants :

- I - L'idée de la religion des Cariris
- II - Sans gouvernement
- III - Erreurs pernicieuses
- IV - Homicides fréquents
- V - Cas étranges
- VI - Leur nudité et ses effets
- VII - Leurs augures et observations

Faisant face à cette première partie, la seconde est consacrée à la conversion des Indiens. La progression dans la christianisation des Indiens apparaît clairement structurée et semble suivre un plan établi. Remarquons également le parallèle qui peut être fait entre les chapitres consacrés aux effets de la christianisation sur la vie des Indiens, et ceux qui constituent la première partie, dans laquelle le capucin souligne les désordres engendrés par le paganisme :

- I - Ecritures
- II - Commencement de gouvernement
- III - Effets merveilleux du baptême

¹Claude d'Abbeville, *Histoire de la Mission des Pères capucins*. Paris, F. Huby, 1614, cité par Chinard Gilbert, 1970, p. 10. Sur la vision de l'Amérique par les premiers capucins, voir son premier chapitre intitulé : Les "isles" et l'Amérique méridionale au commencement du XVII^e siècle.

² Martin de Nantes, 1888, p. 23.

- IV - Autres effets merveilleux du baptême
- V - Confession et communion
- VI - Le chapelet
- VII - Pour la fête de Pâques
- VIII - Effets des sacrements
- IX - Justice et subordination
- X - Préparation pour le baptême
- XI - Visites des Révérends Pères Jésuites
- XII - Missions nouvelles
- XIII - Persécution

Le processus de christianisation qui apparaît, en partie, ici constitue le dernier intérêt d'ordre sociologique que nous étudierons.

Martin de Nantes commence au bout d'un mois de mission à appeler à la messe au son d'une clochette, puis il apprend à ses Indiens le signe de croix, puis les trois principales prières du christianisme : le *Pater*, l'*Ave Maria*, le *Credo*, mais en langue portugaise, car il ne connaît pas encore assez la langue cariri.

Il explique aussi : «*Je compris d'abord que si je pouvais gagner l'affection des Indiens, je viendrais facilement à bout de tout avec le secours de la grâce de Dieu. C'est pourquoi je n'omis rien de ce qui pouvait leur faire comprendre que je les aimais sincèrement, et que le seul amour de leur salut m'avait amené parmi eux*»¹.

Il semble donc faire d'une pierre deux coups en leur offrant comme présents du drap et de la toile : «*... en sorte que peu à peu ils furent tous déceimment couverts pour venir à l'église*», écrit-il².

Puis il apprend leur langue : il établit un dictionnaire cariri, un «rudiment de doctrine chrétienne», un «modèle d'examen pour la confession», traduit la vie de quelques saints, des cantiques spirituels et jusqu'à des mystères. Cette étape est très importante pour lui : il explique en effet ne pas vouloir faire ressembler les Indiens de la Mission «à des singes ou à des perroquets»³.

¹ Ibid., p. 72.

² Ibid., p. 72.

³ Ibid., p. 71.

Il est d'ailleurs particulièrement scrupuleux dans sa volonté de leur donner une idée complète du christianisme, ce qui lui joue parfois des tours, comme lors de l'épidémie dont nous avons parlé plus haut : n'ayant pas voulu baptiser les Indiens avant de les avoir entièrement formés au christianisme, il administre pourtant ce sacrement au hommes "en péril évident de mort". Les Indiens établissant un lien de cause à effet entre les deux événements refusent alors de se faire baptiser, par crainte de mourir à leur tour !

Martin de Nantes a aussi d'autres difficultés, notamment quant aux réticences des Indiens à abandonner leurs anciennes pratiques ; il écrit à ce propos :

«Souvent, sous prétexte d'aller à la chasse, ou chercher du miel dans les bois, ils se dérobaient de l'aldée pour faire en cachette leurs cérémonies. Il fallut donc en venir à la rigueur, et châtier les coupables, ce qui ne se put faire sans bien du péril pour nous, spécialement dans une occasion, où ils se soulevèrent et pensèrent nous tuer. Enfin, avec le secours de Dieu nous en vînmes à bout. Ils nous livrèrent leurs idoles, leurs habits de cérémonies, et tout fut traîné et brûlé publiquement»¹.

Voici donc un aperçu de ce qu'a pu être le processus de christianisation des Indiens Cariris. Martin de Nantes y ajoute une formation qui semble originale : il envoie quelques uns de ses Indiens à Bahia : «...pour s'informer là par leurs yeux, sans quoi ils n'auraient jamais pu se former une idée vraisemblable ni de maisons, ni de palais, ni d'églises magnifiques, ni de républiques, n'ayant jamais rien vu de tout cela. Ainsi ils ne savaient ce que c'était que beauté, magnificence, grandeur, ni même quantité, autrement que par la vue : ils ne comptaient que par les doigts de leurs mains et de leurs pieds, sans pouvoir former un nombre ; et pour marquer une multitude, ils montraient les cheveux de leur tête. Il était donc très difficile, avec une telle ignorance, de leur donner une idée des choses spirituelles et invisibles, ne pouvant s'élever à leur connaissance par la beauté des choses sensibles, qu'ils ne connaissaient pas»².

On le voit, l'idée que se fait le capucin des "sauvages" est loin des conceptions des XVI^e et XVIII^e siècles. Martin de Nantes ne se rapproche pas non plus de ses contemporains jésuites qui, d'après G. Chinard³, se

¹ Ibid., p. 82.

² Ibid., p. 28.

³ Chinard G., 1970.

montrent admiratifs des Indiens “bons et heureux de nature”, et critiquent les “civilisés” corrompus. En effet, on peut lire dans le récit du capucin :

«...il faut supposer que ces pauvres Indiens, n’ayant ni foi, ni lois, ni rois, ni arts, qui sont les aides et les guides d’une vie raisonnable et politique, étaient tombés dans tous les désordres que peut causer ce défaut général. Il étaient tellement abrutis par leur manière de vie très grossière, et toute dans les sens, qu’on peut dire qu’ils n’avaient que la figure d’homme et les actions de bête»¹.

Ce genre de jugement n’encourage certes pas à lire la *Relation Succinte et Sincère* selon une grille ethnographique. Cependant, même si le capucin n’y voit que “superstitions et diableries”, des pratiques religieuses et culturelles des Indiens apparaissent en filigrane dans son ouvrage et nous permettent cette lecture. En effet, nous trouvons, généralement associé à une désapprobation de la part du religieux, l’ébauche d’une description de certaines données ethnologiques, comme on le voit dans cet extrait du récit :

«Leur culte à l’égard des dieux qu’ils s’étaient imaginés, était aussi ridicule et honteux que les choses qu’ils adoraient (...). Ils avaient un dieu qui présidait aux légumes que la terre produit, un autre à la chasse, un autre aux rivières et aux poissons ; (...). Ils leur présentaient quelque espèce de sacrifice des mêmes choses qu’ils en recevaient avec des cérémonies peu différentes, qui consistaient en danses, peintures sur leurs corps, et presque toujours impudicité, faisant peu de cas, dans ces occasions, des adultères-mêmes»².

Une autre coutume cariri mentionnée par Martin de Nantes est celle qui veut que la femme ne mange que des légumes après l’accouchement, jusqu’aux dents de lait de l’enfant (le capucin les en dissuade).

Ainsi, nous pouvons recueillir au fil du texte quelques bribes d’informations, même partielles et partiales, sur les moeurs d’une tribu aujourd’hui disparue.

D’autre part, apparaissent aussi dans la *Relation*, deux mythes cariris qui ont pu être utilisés par les anthropologues de l’école structuraliste, notamment par Claude Lévi-Strauss³. Celui-ci utilise, en comparaison avec les mythes Mundurucú, la partie du récit de Martin de Nantes intitulée : *Suit un récit succinct d’une tradition de ces pauvres Indiens, dont ils faisaient un point de leur foi et de leur religion, qui fait voir l’extravagance de leur esprit, et qu’ils ne se servaient point de leur raison sur ce sujet, ni en la*

¹ Martin de Nantes, 1888, p. 20.

² Ibid. p. 20.

³ Lévi-Strauss C., 1964.

*plupart des autres qui regardaient leur culte*¹, récit que nous retranscrivons ici :

«Ils m’ont conté plusieurs fois que le grand Dieu du ciel, qu’ils appelaient Touppart, avait envoyé en terre un sien grand ami pour demeurer avec eux. Il paraissait vieux, et ne sentait aucune faiblesse de la vieillesse. Ils s’apercevaient, de fois à autre, que la rède où il couchait était fort belle et blanche, quoiqu’elle parût semblable aux autres de jour. Ils l’appelaient leur Grand-Père ; ils avaient recours à lui pour tous leurs besoins, et il y pourvoyait.

Un jour, il leur prit envie de manger des pourceaux sauvages, ou sangliers de ces lieux-là, que nous appelons en France marcassins. Ils en demandèrent à leur Grand-Père, qui leur en promit. Ils sortirent tous de leurs maisons, et furent, à leur ordinaire, chacun à son petit travail, laissant seulement les enfants sous dix ans avec ce Grand Père. Il les appela tous, les uns après les autres : “Venez à moi, mes petits enfants.” Ils vinrent tous ; puis, leur frappant de la main sur la tête, il en fit des marcassins ; il les congédia. Leurs pères et mères retournèrent sur le midi, et, ne trouvant plus aucun de leurs petits enfants, ils se doutèrent que leur Grand Père avait fait quelque chose ; mais ils n’osèrent lui demander où étaient leurs enfants, parce qu’ils le craignaient beaucoup. Pour lors, il leur dit : “Vous m’avez demandé des marcassins (dans leur langue c’est Malanhoua) ; allez à la chasse, et vous en trouverez.” Ils furent à la chasse ; mais le Grand Père les prévint, et fit monter tous ces marcassins dans le ciel par un grand arbre qu’ils rencontrèrent, qui touchait jusqu’au ciel, et le Grand Père monta avec eux. Ceux-ci s’aperçurent que les marcassins étaient montés au ciel par cet arbre. Ils y montèrent aussi après eux ; mais il leur fallut beaucoup de temps. D’abord qu’ils furent entrés, ils rencontrèrent quantité de marcassins ; ils coururent après, et en tuèrent bon nombre. Cependant, le vieillard, les ayant aperçu dans le ciel, à la chasse des marcassins, commanda aussitôt aux fourmis d’abattre ce grand arbre, par où ils étaient montés. Elles se mirent aussitôt en devoir d’obéir. C’est une espèce de fourmis rouges, qui ont deux petits becs, ou cornes, à la tête, avec lesquelles elles coupent facilement les feuilles des arbres. Les crapauds s’assemblèrent pour empêcher les fourmis ; ils ceignirent l’arbre de leurs bras. Les fourmis, pour leur faire quitter prise, les piquèrent rudement sur le dos, et ils quittèrent prise en effet, à cause de la douleur de la piqûre, et c’est de là que les crapauds ont la peau rude et comme boursouflée sur le dos. Ces fourmis jetèrent donc ce grand arbre en bas ; de sorte que les Cariris, leur chasse faite, voulurent descendre du ciel par le même arbre ; mais le trouvant renversé, ils furent fort étonnés et fort en peine. Ils tirèrent plusieurs coups de flèches à cet arbre pour le faire relever. Il faisait, en effet, des efforts, et se relevait à demi, mais retombait tout aussitôt.

Ils se résolurent donc d’attacher leurs ceintures bout à bout, pour en faire une corde pour descendre ; mais, la corde étant trop courte, ils tombèrent les uns après les autres, et se brisèrent les os. C’est de là, disent-ils, que nous avons les

¹ Martin de Nantes, 1888, p. 172-175.

doigts des mains et des pieds rompus en tant d'endroits, et que nous plions le corps, par les ruptures que nos parents souffrirent en cette chute. Enfin, ils retournèrent dans leurs maisons tout rompus. Chargés de chasse, ils firent grande chère aux dépens de leurs enfants changés en marcassins. Ensuite ils prièrent leur Grand Père de retourner avec eux ; mais il n'en voulut rien faire, et leur donna le tabac pour tenir sa place ; ils l'appellent Batzé. C'est pourquoi ils font des offrandes au tabac en certaines occasions»¹.

Comme on peut le voir dans ce texte ajouté en "annexe" de la *Relation*, Martin de Nantes donne quelques informations sur les mythes qu'il est venu détruire par la catéchisation. On peut se demander quelles étaient les motivations du capucin pour leur retranscription : son ouvrage constitue en tous cas un témoignage précieux.

De la même façon, il permet de localiser les Indiens présents dans la région au XVII^e siècle, par exemple les Tamaquiús, dont les traces disparaissent par la suite. En partie grâce à cette *Relation*, Rodolfo Garcia a ainsi pu retracer les mouvements probables de la tribu des Cariris, depuis la région allant du Paraguaçu et du São Francisco jusqu'au rio Itapicuru, vers l'ouest : lorsque les Portugais commencèrent à occuper le nord et le Nordeste du pays, les Cariris auraient pénétré dans les Serras da Borborema et se seraient installés sur les rives des rios Acaraçu, Jaguaribe, Açú, Apodi et São Francisco².

Quant au travail de Martin de Nantes sur le vocabulaire cariri, à sa composition d'un catéchisme, à sa traduction de vies de saints en langue cariri, etc., ils n'ont pas fait l'objet d'une publication, mais ont été repris par son successeur à la Mission d'Aracapá, Bernard de Nantes, qui a publié pour sa part, en 1709, un *Katecismo indico da lingua Kiriri*³. Cet autre capucin avait également rédigé une histoire de ses propres années de mission : on croyait ce manuscrit perdu jusque dans les années 1960, années au cours desquelles il fut retrouvé dans le Catalogue de la Librairie Orientale et Américaine, dans le Quartier Latin à Paris. Il fut racheté par un industriel brésilien et n'a pas encore été étudié. Pourtant, l'analyse de ce récit aurait un intérêt particulier, notamment s'il est mis en parallèle avec celui de Martin de Nantes : elle permettrait peut-être, par exemple, des recoupements historiques.

¹ Suit le récit d'un autre mythe explicatif de l'existence des femmes.

² Rodolpho Garcia, 1942.

³ Bernard de Nantes, 1709 ; 1896.

En effet, la *Relation* comporte également le récit d'événements qui ont permis de compléter les connaissances historiques que l'on pouvait avoir sur le Brésil du XVII^e siècle.

Lorsque Martin de Nantes fait référence à des "Portugais"¹ installés dans la région du São Francisco, par exemple, cela permet de situer la progression du peuplement de cette région vers l'intérieur : en l'occurrence, celui-ci atteint à la fin du XVII^e siècle, le rio Salitre.

Ces données s'insèrent aujourd'hui dans les ouvrages d'historiens contemporains, comme Orlando da Rocha Pinto² : celui-ci écrit, en effet, que c'est à partir de 1650 que l'on se tourne vers la pénétration du Sertão pour se procurer de nouveaux pâturages pour les éleveurs de bétail, surtout dans la vallée du rio São Francisco, et ensuite dans d'autres directions facilement accessibles. Il fait référence à la toponymie de l'intérieur (Campo Grande, Campinas, Curral d'El Rei, Vacaria...) pour souligner que les villes modernes tiennent leur origine de l'expansion vers l'ouest des rancheiros et des éleveurs de bétail.

A travers le récit de Martin de Nantes, nous pouvons percevoir les modalités de cette expansion vers l'ouest, notamment les problèmes de propriété et de droit sur la terre qui opposaient les rancheiros aux Indiens, ceux-ci apparaissant comme séparés en deux catégories.

En effet, nous trouvons dans la *Relation* le récit de plusieurs épisodes marquants de la lutte entre les Indiens et le *coronel* Francisco Dias de Avila, potentat de la Casa de Torre, sesmaria de quatre-vingt lieues le long du rio São Francisco à l'origine, et agrandie au fur et à mesure (le Père Martin de Nantes parle, lui, de cent trente lieues)³.

Le premier événement marqué par cette rivalité et auquel participe Martin de Nantes a lieu en 1675. Dans le courant de cette année, plus de huit cents Indiens affamés, révoltés contre l'invasion de leur territoire et la multiplication des élevages sur leurs terres, se soulevèrent, détruisant le bétail

¹D'après Barbosa Lima Sobrinho qui a rédigé les notes de l'édition brésilienne de 1979, Martin de Nantes utilise le terme de "Portugais" chaque fois qu'il ne s'agit pas d'Indiens, de Noirs, ou d'esclaves, dénomination qui peut être employée pour des Indiens comme pour des Africains.

² Pinto Orlando da Rocha, 1987.

³ Cf. Faria Francisco Leite (de), 1965, Sur la lutte entre Dias de Avila et les Indiens de la mission cariri.

et tuant les habitants des fermes, dans la région du rio Salitre, un affluent du rio São Francisco. Le Gouverneur Général ayant reçu les plaintes violentes de Francisco Dias de Avila, et craignant une généralisation du conflit et le soulèvement d'autres tribus, ordonna une expédition punitive, appelée depuis *Campanha do Salitre*. Martin de Nantes participa à cette expédition avec les Indiens de quatre missions capucines, et en fait le récit dans son chapitre intitulé :

«Relation d'une guerre où il me fallut aller, par ordre du gouverneur de la Baye, avec nos Indiens, pour réprimer la fureur des sauvages, qui, dans une nuit, tuèrent sur le fleuve de Saint-François, quatre-vingt-cinq personnes, tant portugaises que nègres, dans leurs propres maisons»¹.

Comme on le voit dans ce cas, le capucin et les Indiens de sa mission se placent du côté du *coronel* Dias de Avila. Martin de Nantes doit en effet compter avec la méfiance des autorités portugaises, pour lesquelles les religieux apostoliques théoriquement incontrôlables sont une menace, et qui peuvent, pour cette raison, essayer d'entraver par des moyens matériels, l'action des capucins.

Quelles qu'en soient les motivations réelles, avant de voir en détail les rapports de Martin de Nantes avec le Gouverneur et leurs conséquences sur le bon fonctionnement de la mission, notamment dans le cadre de la lutte du capucin contre Dias de Avila, il est intéressant de noter la justification que donne le Père de sa lutte : dans le titre du chapitre, Martin de Nantes met l'accent sur le caractère "sauvage" des Indiens combattus et sur leur cruauté. De la même façon, le récit qu'il fait ensuite de la bataille proprement dite est lourd de partialité :

«On les chargea sans beaucoup d'effet, parce que les Indiens, en se battant à coups de flèches, sont dans un continuel mouvement, et ils voltigent avec tant de légèreté, qu'on ne peut les mirer avec un fusil : ils ont toujours l'oeil sur l'arme qui les menace, et changent subitement de situation»².

Martin de Nantes ne saurait affirmer qu'il a participé, au moins par les Indiens de sa mission interposés, à un massacre. Il tente donc par ce paragraphe, de renverser les rapports de forces que l'on ne peut pourtant imaginer qu'en faveur des fusils ! Il s'empresse également de condamner les suites de cette bataille qui paraissent donner lieu, quant à elles, à un véritable

¹ Martin de Nantes, 1888, p. 90.

² Ibid., p. 94.

massacre, sans justification, et auxquelles Martin de Nantes précise qu'il n'a pas participé :

«Ils (les Indiens ennemis) se rendirent, à condition qu'on leur laisserait la vie ; mais les Portugais, leur ayant fait rendre les armes, les lièrent, et, à deux lieues de là, tuèrent de sang-froid tous les hommes d'armes, au nombre d'environ cinq cents et firent esclaves leurs femmes et leurs enfants. Par bonheur pour moi, je ne fus pas présent à ce carnage ; je ne l'aurai pu souffrir, comme injuste et très cruel, après la parole donnée de leur sauver la vie»¹.

Nous pouvons voir dans ce passage un moyen commode pour le capucin de condamner une guerre à laquelle, par ailleurs, il était tenu de participer pour préserver ses bonnes relations avec les autorités portugaises au Brésil, et par là même, le bon fonctionnement de sa mission. Nous pouvons le voir à travers le récit qu'il fait ensuite de son voyage à Bahia, voyage dont il profite pour rencontrer quatre Maîtres-de-Camp et le Chancelier, le Gouverneur étant absent :

«Ces Messieurs me reçurent avec bien de la civilité, et me remercièrent du service que je venais de rendre à l'Etat dans cette guerre, dont je leur fis le détail. Mais, après ce remerciement, un d'eux dit que, quoiqu'il fut vrai que nous rendions beaucoup de services à Dieu dans nos missions, et aussi à l'Etat, néanmoins ils avaient sujet à craindre que nous ne tournassions contre l'Etat le grand crédit et l'autorité que nous avons sur les Indiens, en faveur du Roi de France»².

Cet argument de la possible trahison des missionnaires apostoliques constitue le seul moyen de pression des Portugais à l'encontre des capucins. Il marque non seulement, comme nous venons de le voir, les relations de Martin de Nantes avec les autorités, mais est aussi utilisé par le *coronel* Dias de Avila lorsque celui-ci se met à convoiter les terres appartenant aux Indiens de la mission cariri³.

Il est intéressant de noter que, dès lors que les Portugais s'attaquent aux Indiens des missions, la guerre apparaît injuste dans le discours du capucin, alors qu'elle semble suivre le même processus que celle dont nous parlions plus haut. Martin de Nantes écrit en effet, à propos d'attaques contre les Cariris de la mission jésuite de Canabrava :

¹ Ibid., p. 96.

² Ibid., p. 97.

³ Cf. Edelweiss Frederico G., 1973, Sur les relations de Martin de Nantes avec les autorités portugaises et Francisco Dias de Avila.

«Il ne faut donc pas s'étonner si ceux qui vivent avec peu de religion et de conscience, étant en grand nombre, trompent les Gouverneurs, qui ne peuvent savoir, des lieux éloignés de la ville, que ce qu'on leur rapporte ; par conséquent, il se fait des injustices. Ces malintentionnés, ayant appris le succès de la guerre contre les sauvages, et sachant que les Portugais y avaient fait beaucoup d'esclaves, furent bien aise de trouver un prétexte pour en faire autant aux Cariris de Canabrava.

Ils exagérèrent donc au Gouverneur le tort qu'ils en avaient reçu, sans dire l'occasion qu'ils en avaient donné, les faisant passer pour des révoltés, qui ne assassinaient s'ils ne les prévenaient point. Le Gouverneur, sur leurs informations, ordonna qu'on leur ferait la guerre. On la leur fit, en effet, avec avantage, parce que les armes étaient inégales, et qu'ils sont faciles à tromper»¹.

Nous observons en comparant ce passage avec le récit de la première guerre que nous mentionnions plus haut, que les idées s'opposent presque terme à terme pour définir une guerre juste et une guerre injuste.

Il est également intéressant de relever l'idée que le Gouverneur ne paraît pas responsable, du moins directement, des injustices commises.

Enfin, le texte du capucin donne beaucoup d'éléments de compréhension du processus de colonisation et de la mise en valeur des terres au Brésil au dix-septième siècle. Il donne en particulier un aperçu de ce qu'ont pu être les ruses utilisées par les colons pour contourner l'obligation qu'ils avaient de réserver une partie de leurs terres à la subsistance des Indiens "soumis".

Martin de Nantes a, en effet, vécu lui-même une lutte très longue contre Francisco Dias de Avila dans le cadre de cette bataille pour la terre. Nous retrouvons dans le récit de cette lutte, l'usurpation de l'île d'Aracapá par les fermiers du *coronel* pour faire paître leurs chevaux qui mangent les cultures des Indiens auxquels cette terre est normalement réservée. Puis Francisco Dias de Avila tente de discréditer le capucin aux yeux du gouverneur :

«Il disait que j'avais un si grand crédit sur les Indiens, qu'on pouvait craindre que je ne m'en servisse dans quelque occasion contre l'Etat lui-même»². Suivent plusieurs événements à rebondissements dans lesquels le capucin déploie une grande force de persuasion pour détromper le Gouverneur sur ses intentions et préserver sa mission³.

¹ Martin de Nantes, 1888, p. 99.

² Ibid., p. 107.

³ Ibid., p. 112 et suivantes.

En définitive, l'ouvrage du Père Martin de Nantes mérite bien toute l'attention qu'on lui prête au Brésil. Il constitue, en effet, une source d'information importante pour l'histoire de ce pays à une époque pour laquelle les renseignements restent rares. De plus, le statut même de l'auteur confère au texte une valeur supplémentaire : sa qualité de missionnaire, apostolique de surcroît, fait de Martin de Nantes un témoin original des événements, d'autant que l'histoire des capucins au Brésil prend fin peu de temps après son retour en Europe.

En effet, et la *Relation* conclut sur ces faits, le fragile équilibre que nous avons pu déceler entre les missionnaires apostoliques et les autorités portugaises, fut rompu au tout début du dix-huitième siècle. Martin de Nantes écrit :

«La cour de Portugal exigeait de tous les missionnaires étrangers un serment de fidélité qui, au commencement, était très légitime dans sa forme, et même dû de droit naturel et divin. Dans la suite, on apporta mal à propos du délai à le faire ; la cour de Portugal en conclut quelque défiance, et y ajouta des circonstances tellement onéreuses, que la Sacrée Congrégation défendit de le prêter. Ainsi, tous nos missionnaires, qui étaient venus de France au nombre de huit, furent obligés, comme moi, de s'en retourner».

En réalité, le Roi de Portugal interdit le renouvellement de la présence des capucins français au Brésil : les huit dont parle Martin de Nantes ne furent donc pas expulsés, mais, obligés de revenir en France plus ou moins rapidement, les uns malades, les autres épuisés, ils n'eurent pas de successeurs. Ainsi, la présence des capucins au Brésil peut-elle être considérée comme épisodique et courte.

Références bibliographiques

ARIES, Philippe (1977) : *L'homme devant la mort*, Paris.

CHINARD, Gilbert (1970) : *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècles*, Slatkine Reprints, Genève, (réimpression de l'édition de Paris, 1913).

DELACROIX, [Mgr, dir] (1957) : *Histoire Universelle des Missions Catholiques*, tome II, Paris.

DELUMEAU, Jean (1978) : *La peur en Occident, XIV-XVIII^e siècles*, Paris.

DUVIOLS, Jean-Paul (1978) : *Voyageurs français en Amérique*, Paris, Bordas.

EDELWEISS, Frederico G., (1973) : «Frei Martinho de Nantes, capuchinho bretão, missionário e cronista em terras baianas», (in) *La Bretagne, le Portugal, le Brésil : actes du cinquantenaire de la création en Bretagne de l'enseignement du portugais*, Université de Haute Bretagne/Université de Bretagne Occidentale/Université de Nantes.

FARIA, Francisco Leite [de] (1965) : *O Padre Bernardo de Nantes e as missões dos Capuchinhos franceses na região do Rio S. Francisco*, separata do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, Coïmbra5.

GARCIA, Rodolfo (1942) : Préface de Luis Vincencio Mamiani, *Catéchisme Kiriri*, Rio de Janeiro.

LEVI-STRAUSS, Claude (1964) : *Les Mythologiques : Le Cru et le Cuit*, Paris, éd. Plon, tome I.

MUCHEMBLED, Robert (1987) : *Sorcières, justice et société aux XVI et XVII^e siècles*, Paris.

NEMBRO, Metódio [de] (1958) : *Storia dell'attività missionaria dei Capuccini nel Brasile 1538-1889*, Roma, Institutum Historicum Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum.

PINTO, Orlando da Rocha (1987) : *Cronologia da construção do Brasil 1500-1889*, Lisboa, ED. Livros Horizonte.

REGNI, Pietro Vittorino (1988) : *Os Capuchinhos na Bahia*, Salvador/Porto Alegre, Casa Provincial dos Capuchinhos/Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes.

STUDART, Barão [de] (sans date) : «O Padre Martin de Nantes e o Coronel Dias de Avila», *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, Fortaleza, XLV, p. 37-52.

Éditions de l'ouvrage du Père Martin de Nantes

MARTIN de NANTES, [Le P.] (sans date) : *Relation Succinte et Sincère de la Mission du Père Martin de Nantes, Prédicateur capucin, Missionnaire Apostolique dans le Brezil parmy les Indiens appelés Cariris*, Quimper, éd. Jean Périer.

MARTIN de NANTES, [Le P.] (1888) : *Histoire de la Mission du Père Martin de Nantes, Prédicateur capucin, ...*, réimpression par R.P. Apollinaire de Valence, Rome, Archives Générales de l'Ordre des capucins.

MARTIN de NANTES, [Le P.] (1952) : *Relation Succinte et Sincère de la Mission du Père Martin de Nantes, Prédicateur capucin ...*, edição fac-

símile, prefaciada e anotada por F.G. Edelweiss, Salvador, Tipografia Beneditina.

MARTINHO de NANTES, [Pe.] (1979) : *Relação de uma Missão no Rio São Francisco*, tradução e comentários de Barbosa Lima Sobrinho, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

Editions de l'ouvrage du Père Bernard de Nantes

BERNARD de NANTES, [Le P.] (1709) : *Katecismo indico da Lingua Kariris, acrescentado de varias Praticas doutrinaes et moraes adaptadas ao Genio et Capacidade dos Indios do Brasil*, Lisboa, na officina de V. da Costa.

BERNARD de NANTES, [Le P.] (1896) : *Catecismo da Lingua Kariris, publicado de novo por Julio Platzmann*, edição fac-similar, Leipzig, B.G. Teubner.