



UNIL | Université de Lausanne

Unicentre

CH-1015 Lausanne

<http://serval.unil.ch>

Year : 2013

Alter orbis litterarum, ou
Une littérature coloniale historicisée :
Le statut des textes latins dans le
contexte missionnaire de
la Nouvelle-France (1608-1763)

Patrick Bapst

Patrick Bapst, 2013, *Alter orbis litterarum, ou Une littérature coloniale historicisée : le statut des textes latins dans le contexte missionnaire de la Nouvelle-France (1608-1763)*

Originally published at : Mémoire de maîtrise, Université de Lausanne

Posted at the University of Lausanne Open Archive.
<http://serval.unil.ch>

Droits d'auteur

L'Université de Lausanne attire expressément l'attention des utilisateurs sur le fait que tous les documents publiés dans l'Archive SERVAL sont protégés par le droit d'auteur, conformément à la loi fédérale sur le droit d'auteur et les droits voisins (LDA). A ce titre, il est indispensable d'obtenir le consentement préalable de l'auteur et/ou de l'éditeur avant toute utilisation d'une oeuvre ou d'une partie d'une oeuvre ne relevant pas d'une utilisation à des fins personnelles au sens de la LDA (art. 19, al. 1 lettre a). A défaut, tout contrevenant s'expose aux sanctions prévues par cette loi. Nous déclinons toute responsabilité en la matière.

Copyright

The University of Lausanne expressly draws the attention of users to the fact that all documents published in the SERVAL Archive are protected by copyright in accordance with federal law on copyright and similar rights (LDA). Accordingly it is indispensable to obtain prior consent from the author and/or publisher before any use of a work or part of a work for purposes other than personal use within the meaning of LDA (art. 19, para. 1 letter a). Failure to do so will expose offenders to the sanctions laid down by this law. We accept no liability in this respect.

Mémoire interdisciplinaire de Maîtrise universitaire ès Lettres
en Sciences de l'Antiquité et Histoire et sciences des religions

Alter orbis litterarum, ou
Une littérature coloniale historicisée :
le statut des textes latins dans le
contexte missionnaire de
la Nouvelle-France (1608-1763)

par
Patrick Bapst

Sous la co-direction des Professeurs
Danielle van Mal-Maeder (Université de Lausanne) et
Francesca Prescendi (Université de Genève)

Session d'automne 2013

SALVVM SVAM QVISQVE
✠ VINCAT ✠
OMNIBVS ADIVVANTIBVS

À Super-Zélia.

Image de couverture : détail de la *Tabula Novae Franciae Anno 1660* (in DU CREUX F. sj, *Historiae Canadensis sive Novae Franciae libri decem*, Paris, 1660), source : <http://content.wisconsinhistory.org/cdm/ref/collection/maps/id/217>, consulté le 29.10.13.

REMERCIEMENTS

Merci à mes deux directrices Danielle van Mal-Maeder et Francesca Prescendi, qui ont accepté de me suivre sur un chemin aventureux.

Merci à Jean-François Cottier, dont les recherches ont été à l'origine de ma curiosité pour ce sujet.

Merci à Claudette Commanda, de la nation algonquine (*Anishinabeg*), à Marcelo Saavedra-Vargas, de la nation aymara (*Aymaranaka*), et à Manon Tremblay, de la nation crie des Plaines (*Néhiyawak*), pour leurs apports inestimables lors de mon séjour à l'Université d'Ottawa.

Merci à Robert Bonfils, père archiviste des Archives de France de la Compagnie de Jésus (AFSI), à Vanves, et à Joanie Levasseur, archiviste aux Archives des Jésuites au Canada (AJC), à Montréal, pour leur aide dans la recherche de textes et manuscrits.

Merci au club-choc des mémorants de l'impossible – Mathilde Falzone, Marie Minger et Noemi Nanchen – pour leur soutien sans faille et toutes ces belles soirées de rires, de pleurs et de sueur à la Banane.

Merci à la famille Diebold pour son accueil sur les cimes.

Merci à mes relectrices et relecteurs – Irena Trujic, Adrien Bürki, Aline Desarzens, Antoinette Musard, Nathalie Bovay, Louise Pillet et Valentin Blein – pour leurs conseils détaillés et fort avisés.

Merci à Claire Diebold pour son aide précieuse à la réalisation de l'Annexe.

Et enfin merci (encore) à Valentin Blein pour son inspiration visible en couverture.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	5
INTRODUCTION.....	9
PREMIÈRE PARTIE : L'INVENTION DE L'AMÉRIQUE ET SES SOURCES ANTIQUES.....	21
1 LES EUROPÉENS FACE À L'AUTRE AMÉRICAIN.....	23
1.1. L'Amérique inventée.....	23
1.2. L'« Indien » européen.....	25
1.3. L'altérité des uns et celle des Autres.....	27
1.4. Civilisation <i>vs</i> sauvagerie.....	31
2 L'ANTIQUITÉ ET LA CONSTRUCTION D'UN IMAGINAIRE AMÉRICAIN.....	35
2.1. Christophe Colomb : le dernier homme médiéval ?.....	36
2.2. Géographie.....	39
2.2.1. Les cosmographies du XV ^e siècle.....	40
2.2.2. L' <i>otro mundo</i> et les Antipodes.....	42
2.2.3. L' <i>alter orbis</i> antique : un « autre monde » aux marges du nôtre.....	45
2.2.4. L' <i>alter orbis</i> au-delà de l'Antiquité.....	47
2.3. Littérature : Pierre Martyr et les épopées néo-latines sur les voyages de Colomb.....	50
2.3.1. La littérature imitée.....	50
2.3.2. La récupération de structures épiques.....	52
2.3.3. L'utilisation de motifs antiques : reconnaître et remodeler.....	54
3 CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE.....	61
SECONDE PARTIE : LA LITTÉRATURE LATINE DE NOUVELLE-FRANCE.....	65
4 CHERCHER LES LIMITES D'UNE LITTÉRATURE.....	67
4.1. Typologie générique.....	67
4.2. « Littérature » et politique.....	76

4.3. Le latin de Nouvelle-France : du patrimoine québécois ?.....	81
5 ÉTUDE DE CAS : LA LETTRE D’ISAAC JOGUES AU PROVINCIAL.....	87
5.1. Un « saint martyr » écrivain.....	87
5.2. La lettre au Provincial : état de la question.....	89
5.3. L’intertextualité classique dans la lettre au Provincial.....	94
5.3.1. « <i>Non cibus utilis aegro</i> ».....	98
5.3.2. « <i>Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor</i> ».....	101
5.3.3. L’intertextualité classique, façon missionnaire.....	106
6 LE LATIN COMME LANGUE COLONIALE.....	111
6.1. Le rôle du latin face aux langues vernaculaires.....	111
6.2. La grammatisation, outil de colonisation linguistique.....	113
7 CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE.....	119
7.1. Le projet des Jésuites : une France nouvelle.....	119
7.2. Une littérature doublement marginale.....	121
7.3. Le miroir de la colonisation : une littérature typiquement américaine ?.....	123
7.4. Conséquences et solutions.....	125
CONCLUSION.....	129
BIBLIOGRAPHIE.....	131
Sources jésuites de Nouvelle-France.....	131
Autres sources.....	132
Littérature secondaire.....	133
ANNEXE : LES MANUSCRITS DE LA LETTRE D’ISAAC JOGUES AU PROVINCIAL.....	143
Description des manuscrits.....	143
Liste des divergences dans l’édition de Campeau.....	144

INTRODUCTION

PARMI LA FOULE DE TÉMOIGNAGES ETHNOGRAPHIQUES abrités par le musée du quai Branly à Paris se cache un objet qui force l'étonnement : dans la section consacrée aux Amériques, en effet, repose derrière une vitrine un artefact ressemblant à un large bandeau, tissé de petites perles de porcelaine blanches et violet foncé et sur lequel on déchiffre : VIRGINI IMMAC HVR D·D¹. Pas de doute, la langue est latine et la forme de l'inscription – un destinataire au datif, l'émetteur de l'offrande et la formule consacrée *donum dedit/dederunt*, « fi(ren)t don » – l'est tout autant. Pourtant, on est bien dans un musée consacré aux arts des peuples extra-européens², ce que l'apparence de l'objet – plutôt exotique à nos yeux – ne semble d'ailleurs pas infirmer. Or, on peut bien feuilleter les manuels classiques d'épigraphie si l'on veut, on n'y trouvera nulle trace d'une quelconque abréviation en « hur ». À l'étonnement succèdent donc la curiosité et sa satisfaction la plus immédiate : la lecture de la notice. On apprend ainsi l'origine de l'objet et, du même coup, le développement de cette abréviation mystérieuse qui, ajouté à son allure inhabituelle, nous confirme le bien-fondé de son inclusion dans une telle collection : « hur » c'est pour *Hurones*, les Hurons, un peuple iroquoien originaire du sud de l'Ontario et aujourd'hui principalement établi dans la ville de Québec.

1 Musée du quai Branly, n° d'inventaire : 71.1878.32.155 ; dimensions (hauteur × largeur × profondeur, poids) : 9,3 × 77 × 0,8 cm, 392 g. La notice (avec image) de cet objet dans le « catalogue des objets » en ligne du musée ne dispose pas d'une adresse stable, mais on la retrouvera en effectuant la recherche « wampum » à l'adresse <http://www.quaibrantly.fr/cc/pod/recherche.aspx>, consultée le 21.07.13. V. aussi FEEST 2007 : 18, 85.

NB : à l'exception des auteurs anciens, pour lesquels on suivra l'usage (livre, vers, etc.), toutes les références à un article ou ouvrage présent en bibliographie suivront le standard utilisé ci-dessus. L'année indiquée correspond à celle de première parution, à moins qu'entre celle-ci et la réédition soient intervenues des modifications d'importance dont fait état une préface ou autre indication. Elle est précédée d'un astérisque lorsque les pages renvoient à une édition ultérieure, dont les références complètes figurent en bibliographie (v. *infra*, Bibliographie, pp. 131-142).

2 On est bien en mal aujourd'hui de trouver un objet officiel au musée du quai Branly : son projet n'étant pas défini dans son nom, il faut fouiller son site Internet pour trouver diverses expressions où il est question d'« arts » et de « cultures » ou « civilisations », qualifiés de « non européens », « non occidentaux » ou « extra-européens ». Pourtant, en réalité, on y apprend bien peu sur les cultures : fondé en 2006 sous le patronage de Jacques Chirac, alors président de la République française, le musée du quai Branly devait initialement faire référence aux « arts premiers » produits, logiquement, par les « peuples premiers ». Suite aux vifs débats entourant cette dénomination pour le moins ambiguë, héritière de la notion de « peuples primitifs » (v. CLÉMENT 2006 ; AMSELLE 2008 : 250-252), ainsi que le renoncement à la vocation ethnographique du musée de l'Homme, l'un des prédécesseurs dont le musée du quai Branly récupéra les collections (les nombreuses publications ayant participé à ces débats portent des titres éloquentes : *Le scandale des arts premiers. La véritable histoire du musée du quai Branly* [DUPAIGNE 2006] ; *Quai Branly : un Miroir aux alouettes ?* [DESVALLÉES 2007] ; *Au musée des illusions. Le rendez-vous manqué du quai Branly* [PRICE *2007]), ce nom fut finalement rejeté dès avant l'inauguration, même s'il est resté dans l'usage. Sur l'enracinement du projet du musée du quai Branly dans la notion d'« arts premiers », v. DE L'ESTOILE 2007 : 247-287.

Virgini immaculatae Hurones donum dederunt, « don des Hurons à la Vierge immaculée ». Un texte latin, signé collectivement par une nation autochtone du Canada... Une fois la surprise passée, on peut légitimement s'interroger sur l'origine d'une association si inattendue. Nouveau recours à la notice, qui caractérise l'objet comme « ceinture wampum », faite de coquillage, de cuir et de tendon, et l'attribue à la fin du XVII^e siècle³. Elle poursuit : « À l'instigation des missionnaires jésuites, les Hurons-Wendats convertis commencèrent à produire des wampums portant une invocation en latin à la Vierge. Cette pratique perdura jusqu'au 18^e siècle et fut adoptée par les membres christianisés d'autres nations [...] » Que sont ces « wampums » au juste, et quel lien avec les Hurons-Wendats ?

Semi-sédentaires comme les autres Iroquoiens, les Hurons, aujourd'hui habituellement appelés (Hurons-)Wendats, pratiquaient l'agriculture⁴. Pour cette raison, et du fait également de leurs relations privilégiées avec les colons français, pour qui ils jouaient le rôle d'intermédiaires commerciaux avec d'autres nations, ils furent considérés comme l'une des premières nations autochtones susceptibles d'être converties et francisées par les missionnaires, lesquels, après quelques incursions de Récollets dès 1623⁵, établirent en 1639 la résidence jésuite « permanente » (elle dura en réalité dix ans) de Sainte-Marie-au-pays-des-Hurons, ledit pays occupant une péninsule située entre les lacs Huron et Simcoe, dans le sud de l'Ontario actuel. Pour des raisons diversement interprétées par des générations d'historiens⁶, l'hostilité chronique entre les Wendats et les cinq nations de la Confédération iroquoise (mais plus particulièrement les Sénécas et les Mohawks) aboutit, entre 1648 et 1650, à ce que l'on a coutume d'appeler « la destruction de la Huronie », à l'issue de laquelle une grande partie des Wendats furent exterminés, les survivants connaissant des destins divers : les uns se disper-

3 Lainey, sur la base d'une étude semble-t-il non publiée d'André Sanfaçon (*Wampums chrétiens. Offrandes de colliers de porcelaine par les missions et réductions jésuites de la Nouvelle-France*), suggère la date de 1666 à Québec (v. LAINEY 2008 : 405). Becker donne une fourchette de 1654 à 1656, sur l'île d'Orléans, près de Québec (v. BECKER 2001 : 366).

4 Les Iroquoiens, dont font partie les Iroquois mais pas seulement (les Iroquois sont une confédération ou ligue de cinq ou six nations, selon l'époque dont il est question, et s'appellent eux-mêmes *Haudenosaunee*), constituent une famille linguistique partageant certains traits culturels, parmi lesquels l'habitation en « maisons longues » (*longhouses*) et la pratique de l'agriculture. Sur les peuples iroquoiens de manière générale, v. McMILLAN/YELLOWHORN 2004 : 67-101 ; sur les Wendats en particulier, v. McMILLAN/YELLOWHORN 2004 : 77-86 ; DELÂGE 1985 : 59-88 ; TRIGGER *1985 ; SIOUI 2008 : 79-80 (point de vue d'un Wendat sur son peuple).

5 Les Récollets (*ordo fratrum minorum recollectorum*) sont un ordre religieux franciscain. Appelés par Samuel de Champlain en 1615, ils précédèrent les Jésuites (actifs en Acadie entre 1611 et 1613) dans la vallée du Saint-Laurent, puis feront à leur tour appel à ceux-ci, dotés de meilleurs moyens humains et financiers, en 1625. Les deux ordres collaborèrent entre 1625 et 1629 (v. DESLANDRES 2003 : 234-266).

6 V. DELÂGE 1985 : 173-229 (les Hurons ont été principalement affaiblis par l'activité des Jésuites) ; TRIGGER *1985 : 709-772 (les Iroquois voulaient étendre au nord leurs territoires de chasse et de pillage des fourrures) ; CAMPEAU 1994 (=MNF 7) : 32*-45* (le destin des Hurons fut un énième exemple de la permanence de la souffrance dans la vie des hommes) ; SIOUI 1999 : 55-82 (les Iroquois ont voulu sauver leur race, suite aux ravages épidémiques) ; McMILLAN/YELLOWHORN 2004 : 85-86 (la rivalité dans le commerce de fourrures a renforcé l'inimitié traditionnelle).

sèrent, intégrant parfois des nations voisines, pendant que d'autres (environ trois cents) suivirent les pères jésuites jusqu'à leur base de Québec afin de s'établir à proximité⁷.

Quant aux ceintures de wampum, elles tirent leur nom de coquillages façonnés en perles bicolores, tissées en ceintures ou colliers pour former des motifs divers : formes géométriques, lignes, figures humaines ou animales⁸. Leur usage, après l'arrivée des Européens (la fabrication de masse des perles, sur la côte atlantique et en Europe, dépend des outils introduits par les colons), n'est chez les peuples iroquoiens ni vestimentaire ni décoratif, mais plutôt politique : donnés à l'occasion de chaque traité conclu avec un autre groupe, autochtone ou européen, les wampums scellent une alliance et jouent le rôle d'archives publiques⁹. En raison de leur rôle dans le commerce des fourrures, on dilue trop facilement cette fonction diplomatique subtile et complexe – plus qu'un simple support, il s'agit de la matérialisation, de l'objectivation de la parole donnée, d'où son rôle d'archive – dans l'assimilation des perles qui les constituent à une forme de monnaie. Elles ont effectivement endossé ce rôle, mais plus auprès des Européens – les Anglais leur donneront cours légal – que des peuples autochtones¹⁰.

Du fait de leurs conditions d'acquisition et de conservation par les musées, du fait aussi de leur usage même – la transmission d'un savoir oral souvent irrémédiablement perdu –, l'interprétation historique et muséographique de wampums tels que celui exposé au quai Branly est souvent problématique¹¹. Et l'attribution d'un texte latin, sous forme d'artefact indigène, à des auteurs autochtones

7 Après plusieurs déménagements, les Wendats s'établirent en 1697 à La Jeune-Lorette, aujourd'hui Wendake, « réserve indienne » (selon les termes de la *Loi sur les Indiens*, v. *infra*, p. 36, n. 63) enclavée dans la ville de Québec.

8 En français, le nom « wampum » (tiré de *wampumpeag*, « ficelles [de perles] blanches » dans les langues algonquiennes de la Nouvelle-Angleterre) est non comptable quand il désigne collectivement les perles, comptable quand il est synonyme de « ceinture (ou collier) de wampum » (v. LAINEY 2008 : 403).

9 V. LAINEY 2004 : 27-86 ; McMILLAN/YELLOWHORN 2004 : 90.

On peut voir encore aujourd'hui au Canada des collections de wampums présentées publiquement. C'est notamment le cas dans la réserve mohawk binationale et biprovinciale (elle est partagée entre le Canada [Québec et Ontario] et les États-Unis) d'Akwesasne, où des wampums établissant les normes de cohabitation entre Iroquois et Français (même si, sous l'effet du panindianisme, leur validité est de nos jours étendue à l'ensemble des nations autochtones) sont présentés comme ayant valeur égale à n'importe quel traité écrit, signé selon la coutume européenne. On y voit aussi l'un des wampums les plus connus, *Hiawatha*, dans lequel les Iroquois reconnaissent la Constitution de leur confédération, symbole identitaire et politique fort, aujourd'hui reproduit sur leur drapeau.

10 V. McMILLAN/YELLOWHORN 2004 : 90 ; LAINEY 2004 : 20-24.

11 À ce sujet, v. LAINEY 2004 : 191-219 ; LAINEY 2008. Il faut reconnaître cependant que cette interprétation est facilitée dans le cas des wampums chrétiens, destinés aux institutions religieuses françaises garantes de la consécration à la Vierge des « réductions » amérindiennes gérées par les Jésuites de Nouvelle-France, et dont la première caractéristique est d'avoir troqué les représentations imagées et symboliques pour l'écrit. Sanfaçon, principale source d'informations sur ces wampums chrétiens de nombre restreint, explique :

Pour aider la lecture immédiate de l'essentiel du message, les missionnaires ont pris l'habitude de remplacer par des mots écrits en toutes lettres les figures et symboles hurons et abénakis par lesquels ces nations « imprimaient » leurs paroles dans le collier de porcelaine. Les jésuites substituaient des signes de communication par d'autres, sur ce support d'art graphique amérindien qui conservait néanmoins l'essentiel de sa signification et de son usage, même ainsi transformé et adapté à la communication entre l'Amérique et l'Europe, entre deux mondes. SANFAÇON 1996 : 454.

Il reste que « malgré les mots latins aux lettres de forme européenne, malgré les conseils éventuels donnés pour sa confection et l'intention de christianisation, le collier dans son ensemble se réfère essentiellement à une culture

(ou plutôt, devrions-nous dire, à des *émetteurs* autochtones – un tel wampum votif, s’il est bien « confectionné par les Amérindiens concernés », l’est « en suivant les indications données par les jésuites » [SANFAÇON 1996 : 452]) est si parfaitement exceptionnelle qu’elle n’est pas l’objet du présent travail¹². Il reste que cette réalisation atypique met le doigt sur des questions destinées, quant à elles, à être traitées ici. Car l’étonnement qu’elle suscite ouvre favorablement un travail motivé lui aussi par un sentiment de surprise, celui qui naît lorsque l’on est confronté, tout formés que l’on est en tant qu’Européens à associer étroitement le latin à l’Europe – et bien plus, au *passé* de l’Europe –, à une littérature latine *hors* d’Europe. Du latin au Canada, qu’est-ce que cela peut bien venir faire dans l’histoire ? Quel statut lui accorder ? Or, deux des traits les plus fondamentaux de ce sujet transparaissent à travers cet objet muséal : d’une part, le latin du Canada est avant tout, comme la fabrication de wampums chrétiens à texte latin sous la houlette des Jésuites, que Sanfaçon qualifie de « stratégie des missionnaires pour exprimer et accélérer l’atteinte d’objectifs chrétiens dans le long processus de conversion en cours dans les réductions jésuites de la Nouvelle-France » (SANFAÇON 1996 : 457), un phénomène intrinsèquement lié à la présence de ces missionnaires sur les terres canadiennes : sans missionnaires, pas de latin en Amérique. D’autre part, qui dit missionnaires dit aussi missionnés, qui dit conversion dit aussi acculturation. De cela découle que les thématiques autochtones, et en premier lieu les rapports entre Jésuites et Premières nations, ne sont jamais loin quand on s’intéresse à une littérature dont les auteurs – les premiers – visaient principalement la conversion des seconds. On l’affirmera donc d’entrée de jeu : la littérature latine du Canada, peut-être plus encore que d’autres, demande à être étudiée de façon historiquement contextualisée, en lien avec la colonisation qui fut la condition première de son émergence.

La colonisation doit en effet être comprise comme un phénomène total, qui engage tous les pans de la culture européenne transportée par les colons ; la langue et ses usages en font évidemment partie. Car dès les premières rencontres avec des peuples inconnus, les questions linguistiques sont immédiatement et irrémédiablement liées au rapport qui s’installe entre colons et/ou missionnaires d’une part, et nations autochtones d’autre part, ce dont témoigne la part importante des textes linguistiques dans le patrimoine écrit colonial (v. ERRINGTON 2008 : 1-4) ; la parole, l’écrit, en tant que systèmes de sens, sont des armes de guerre et de conquête, mais aussi de défense et de contre-attaque¹³. Il devient par conséquent ardu si ce n’est absurde d’isoler l’intérêt pour la langue des ques-

autre qu’européenne par sa forme, ses matériaux, sa confection et ses significations » (SANFAÇON 1996 : 456-457).

Au sujet des wampums chrétiens, v. aussi LAINEY 2004 : 66-69 ; CLAIR 2008 : 241-308. Becker, qui y inclut aussi les wampums sans texte latin portant une croix chrétienne, en fait une sous-catégorie appelée « *religious* » ou « *ecclesiastical-convert wampum belts* » (v. BECKER 2001).

12 Pour un cas exceptionnel d’enseignement du latin à des autochtones (au Mexique), v. *infra*, chap. 6.1, pp. 111-113.

13 Pour le rôle essentiel des questions de communication dans la conquête de l’Amérique centrale, v. TODOROV 1982. Notons aussi que « pour tous les groupes amérindiens du nord-est de l’Amérique, l’art de la parole constituait

tions religieuses et anthropologiques, surtout dans le cas d'une culture européenne et d'une entreprise historique où la religion occupe bien souvent le premier rang dans le domaine des valeurs¹⁴. La littérature qui nous intéresse ici, en tant que production d'hommes insérés dans un certain contexte historique, géographique, intellectuel, idéologique et socio-culturel, fait comme toute littérature européenne des Amériques pour ainsi dire partie du processus colonial ; il convient d'accorder à cet aspect la place qu'il mérite.

Pour l'illustrer, effectuons un petit saut dans le temps. En 1967 débute la publication des *Monumenta Novae Franciae* (*MNF*), une collection intégrée à l'entreprise monumentale – c'est le cas de le dire – des *Monumenta Historica Societatis Iesu*, dans lesquels les Jésuites s'efforcent depuis 1893 de publier l'ensemble des sources ayant trait à l'histoire de leur Compagnie (v. *MNF* 1 : 53*-54*). Pour la Nouvelle-France, projet colonial d'une Amérique française qui dura de 1534 à 1763 (v. HAVARD/VIDAL 2008)¹⁵, c'est l'historien jésuite Lucien Campeau (1914-2003), professeur d'histoire à l'Université de Montréal de 1968 à 1980¹⁶, qui se charge d'une part de rééditer certains textes déjà publiés ou ayant connu une édition diplomatique¹⁷, et d'autre part d'éditer pour la première fois, sans traduction, des documents en langues originales (français, latin et italien) restés jusqu'alors inédits, disséminés dans les multiples fonds d'archives de la Compagnie de Jésus, que ce soit au Canada, quelque part en France ou à Rome.

Parmi les textes présentés comme inédits, on trouve dans le cinquième volume paru en 1990 une lettre en latin du père Isaac Jogues (1607-1646), adressée au père Jean Filleau, Provincial de France à Paris¹⁸, et dans laquelle il relate sa captivité en territoire mohawk¹⁹ (*MNF* 5.115 : 592-625). Le

l'apothéose de l'action politique, car c'était par la manipulation des mots que l'on pouvait persuader et contrôler d'autres peuples, et étendre l'influence de la communauté au-delà de ses frontières » (TURGEON 2005 : 26-27).

14 Pour Gasbarro, qui reprend l'expression du sociologue Marcel Mauss, les missions sont un « fait social total » et constituent la première « occidentalisation du monde » ; elles dépendent du rôle historique de la religion, en Europe, comme code de sens prioritaire (v. GASBARRO 2006 ; GASBARRO 2009a).

15 La date de 1534 – année de la première exploration du fleuve Saint-Laurent par le navigateur Jacques Cartier – comme début de la Nouvelle-France est plus symbolique que réaliste : même si l'idée d'une nouvelle France précède même l'expédition de Cartier (la première occurrence de l'expression – en latin : *Nova Gallia* – figure sur une carte de 1529 [v. CARPIN 1995 : 59]), la colonisation ne débutera réellement qu'en 1603 avec Samuel de Champlain et les projets de peuplement français (v. HAVARD/VIDAL 2008 : 22-29).

16 Pour plus d'éléments sur la vie de Campeau, v. TRÉPANIÉ 2003.

17 Particulièrement dans les *Jesuit Relations and Allied Documents* édités entre 1896 et 1901 par l'historien américain Reuben G. Thwaites (*JR*, 73 volumes, dont 71 de textes).

18 La Compagnie de Jésus est organisée en différentes provinces, correspondant généralement à des entités politiques établies. À la tête de chacune se trouve un père provincial, ou Provincial, lequel peut déléguer des Supérieurs dans les régions dont il a la charge (c'est le cas en Nouvelle-France). Le chef central de la Compagnie, à Rome, est quant à lui appelé Général.

19 Les Mohawks ou *Kanien'kehá:ka* – Agniers pour les Français, Maquas pour les Néerlandais – sont l'une des cinq nations composant la Confédération iroquoise historique (*Haudenosaunee*, v. *supra*, p. 10, n. 4 ; les Tuscaroras ne les rejoignent qu'en 1722). Depuis leur territoire situé autour de la rivière Mohawk, dans l'actuel État de New York, ils pouvaient atteindre facilement le bassin du Saint-Laurent par la rivière Richelieu ou le lac Ontario, où ils étaient coutumiers des attaques en embuscade et des pillages. C'est d'abord à travers ces incursions hostiles aux alliés innus

texte, original sur plusieurs points, gagne effectivement à être mieux connu grâce à l'édition de Campeau. Oui mais voilà : bien mal pris celui qui s'essaye à la traduction du texte qu'il a sous les yeux ! Car une lecture attentive révèle assez vite quelques problèmes au niveau du latin : phrases au sens bancal, ovnis syntaxiques, cas incohérents, mots inconnus au bataillon, formes verbales d'apparence fantaisiste... La lettre de Jogues donne l'impression d'un document de travail préliminaire plus que d'une édition achevée. Il est donc permis de s'interroger : à qui la faute ? À l'éditeur, au copiste ou à l'auteur lui-même ? Or, le type d'erreurs rencontré laisse deviner qu'il est fort peu probable qu'elles aient été reportées depuis le document de référence, un manuscrit cité en en-tête de l'édition²⁰. Surtout, ces erreurs auraient dû être signalées, voire corrigées par Campeau le cas échéant, selon ses propres règles d'édition exposées dans le premier volume (v. *MNF* 1 : 258*-261*), et comme il le fait d'ailleurs avec succès pour d'autres textes, tout au long des neuf volumes constituant les *MNF*²¹. De fait, la consultation dudit manuscrit confirme cette première analyse : les erreurs des *MNF* n'y figurent pas, autorisant du même coup l'établissement d'une liste de divergences entre la seule source identifiée par Campeau et l'édition qu'il en propose²². Si certaines erreurs sont clairement imputables à des problèmes de déchiffrement (*sezzae* – mot par ailleurs inexistant – pour *serrae*, *honoris* pour *horroris*, *neminem* pour *nimirum*) ou à la mauvaise lecture d'une abréviation (*primo* pour *primum*), et une lacune au moins (il y en a plusieurs) à un phénomène de saut du même au même (*maledicimur* et *patimur* coupés avant la désinence *-mur* sur deux lignes successives, provoquant l'oubli de la première), il est souvent difficile de connaître les raisons objectives derrière certaines de ces multiples petites erreurs, introduites par l'éditeur dans un texte qui n'en comportait pas.

Il serait d'ailleurs vain, au-delà de ces cas aisément explicables, de tenter de pénétrer l'esprit de feu le père Campeau, éditeur solitaire dont on ne connaît pas le protocole exact en matière de traitement des manuscrits. Il reste que cette analyse basique dénote un manquement dans les promesses des *MNF* : prévus pour compléter et – même s'il s'en défend (v. *MNF* 1 : 54*, 257*-258*) – remplacer les travaux éditoriaux précédents, en particulier les *Jesuit Relations* de Thwaites²³, ils fournissent

(montagnais), algonquins et wendats des Français qu'ils ont été connus de ces derniers. Leur christianisation ne débuta qu'en 1653, le temps d'une paix de cinq ans ; elle reprit ensuite en 1667 (v. DESLANDRES 2003 : 286).

20 « Copie contemporaine, ALSI, *Coll. Prat. anc. Compagnie* vol. 9 p. 359-392 » (*MNF* 5.115 : 592). Les archives de la province de Lyon (*Archivum Lugdunense Societatis Iesu*), où était conservée cette copie au moment des recherches de Campeau, sont à présent réunies aux autres archives françaises dans un unique *Archivum Franciae Societatis Iesu* (Archives de la province de France de la Compagnie de Jésus, AFSI), à Vanves près de Paris, où le document se trouve donc actuellement. La copie citée par Campeau (*Ms A*) est suivie d'une seconde copie (*Ms B*, pp. 395-432).

21 Il suffit de feuilleter les différents volumes pour s'en rendre compte. Parmi les plus éditions les plus complètes, v. par exemple *MNF* 1.77 : 203-225 (lettre du père Pierre Biard).

22 V. *infra*, Annexe, pp. 143-151. On y trouvera également des informations plus précises sur les manuscrits. Notons que certaines divergences correspondent à des corrections tout à fait justifiées, mais non indiquées comme telles.

23 L'historien Luca Codignola, convaincu, l'affirme : « *the battle is over* » (v. CODIGNOLA 1996) ! Il attribue en particulier aux *MNF* une supériorité que Campeau lui-même revendique, à savoir le recours aux originaux là où Thwaites

au chercheur inattentif, ou tout simplement piètre latiniste, un document de référence truffé de fautes et d'incohérences, amenant ainsi à s'interroger sur le crédit qu'il convient d'accorder à l'affirmation de Pierre Trépanier, nécrologiste de Campeau, lorsqu'il évoque un « latiniste de grande classe, capable de traduire *aperto libro*, [et qui] a donné de remarquables versions du latin au français » (TRÉPANIÉ 2003 : 22). Le document de travail fourni par Campeau, en effet, quand bien même un bon latiniste pourrait y apporter quelques corrections simples lui-même, ne permet même pas au lecteur de confronter le texte proposé à une autre version puisque, outre le manuscrit conservé à l'AFSI, le premier quart contenu dans le *Manuscrit de 1652*²⁴ et une traduction italienne de 1653, Campeau affirme avec assurance dans la préface à la lettre de Jogues qu'elle « paraît ici pour la première fois dans son texte latin original et intégral » (*MNF* 5.115 : 592). Et pourtant : il en existe au moins deux éditions, dans son intégralité et en latin, parues l'une en 1657 (ALEGAMBE 1657 : 616-642), l'autre en 1675 (TANNER 1675 : 510-525) ; toutes deux devaient être accessibles à l'éditeur de *MNF*²⁵.

Que Campeau comprît bien le latin ne fait évidemment pas de doute malgré l'absence de traductions : ses nombreuses notes explicatives (ou, bien trop souvent, apologétiques : certaines « introductions générales » sont de véritables exposés théologiques que les documents, alourdis de notes souvent du même acabit, viennent ensuite illustrer) témoignent de sa connaissance des textes qu'il édite²⁶. Plutôt que ses compétences linguistiques, c'est son aptitude à fournir, comme il le souhaite,

et son équipe se contentaient toujours de copies, souvent erronées. Codignola se fie cependant un peu trop aux déclarations de principe contenues dans l'introduction du premier volume en saluant dans la foulée les « *highest standards in terms of both transcriptions and scholarly annotations* » que Campeau s'est fixés (CODIGNOLA 1996 : 7-8).

24 Le père Paul Ragueneau, missionnaire en Huronie aux côtés de Jogues et devenu en 1650 Supérieur des Jésuites à Québec, a rassemblé dans ce manuscrit (intitulé *Mémoires touchant la Mort et les Vertus des pères Isaac Jogues, Anne de Nouë, Anthoine Daniel, Jean de Brébeuf, Gabriel Lalemant, Charles Gamier, Noël Chabanel et un séculier, René Goupil*) certains textes de ses collègues missionnaires martyrisés par les Iroquois dans les années précédentes, en prévision d'un potentiel procès en canonisation (v. ROUSTANG 1961 : 26, n. 2 ; *MNF* 5.115 : 592 ; LAFLÈCHE 1988 : 92-95 ; LAFLÈCHE 2000 : 51-52). Il est aujourd'hui conservé aux Archives des Jésuites au Canada (AJC), à Montréal. Cette version apparemment tronquée constituerait pourtant selon Laflèche un tout entier, et non pas simplement un extrait de la lettre complète ; seule cette version serait cependant parvenue à Québec (v. LAFLÈCHE 1989 : 133).

25 J'ai pu moi-même consulter l'édition d'Alegambe de 1657, dont un exemplaire est conservé aux AJC. Aujourd'hui situées à Montréal, elles étaient sous leur ancienne forme, avant 2009 (Archives des Jésuites du Canada français [ASJCF]), situées à Saint-Jérôme (au nord-ouest de Montréal), où Campeau a effectué une partie de ses recherches.

26 Notons toutefois, pour le texte qui nous intéresse, l'existence d'une traduction française largement accessible (ROUSTANG 1961 : 199-239). Campeau, même s'il ne l'évoque pas à l'endroit de cette lettre de Jogues, a forcément dû lire le livre sur les *Jésuites de la Nouvelle-France* du père François Roustang qui, dès la première note de la première page, tient à « remercier le P. CAMPEAU [...] qui a bien voulu [l']encourager et [le] guider tout au long de [son] travail » (ROUSTANG 1961 : 7, n. 1). Roustang, quelques années après la publication de cet ouvrage, fut révoqué par la Compagnie de Jésus et quitta l'Église, avant de se marier et de devenir psychanalyste, puis hypnothérapeute (v. ROUDINESCO 1986 : 218) ; aurait-ce pu être là un motif d'ignorance délibérée de ses travaux de la part de Campeau, son ancien maître ? Le fait toutefois que ce livre ait été cité – pour des textes de Jogues – dans les deux volumes précédents des *MNF* ne fait qu'épaissir le mystère (v. *MNF* 3.96 : 500-504 ; *MNF* 4.24 : 44)...

À la traduction de Roustang s'ajoute celle du père Félix Martin, premier Supérieur des Jésuites au Canada après la restauration de la Compagnie et leur retour en 1842, dans sa traduction parue en 1852 de la *Relation abrégée* du père François-Joseph Bressani, rare missionnaire non français (il est italien) en Nouvelle-France et auteur de la traduction italienne de la lettre de Jogues citée par Campeau (v. MARTIN 1852 : 183-237). Malgré le projet initial de tra-

une « édition soignée et aussi complète que possible » (*MNF* 1 : 54*) qui nous semble devoir être reconsidérée. Car si, comme on l’a écrit, il est tout à fait capable de fournir des éditions dotées de tout l’apparat critique nécessaire – leçons divergentes, propositions de corrections, mais aussi bibliographie et liste d’éditions antérieures et de traductions –, force est de constater avec l’exemple de cette lettre de Jogues que cette attention n’est malheureusement pas systématique. Conséquence de cela, c’est aussi l’opportunité pour un historien jésuite d’avoir été seul responsable d’une entreprise éditoriale monumentale à l’usage non seulement des Jésuites eux-mêmes, mais aussi des historiens et de la communauté intellectuelle dans son ensemble (v. *MNF* 1 : 54*) – y compris, nouvellement, des latinistes – qui se trouve mise en question. De manière générale, les problèmes posés par l’édition de Campeau nous semblent être l’indice d’une problématique plus large, qui concerne le statut de la littérature d’expression latine en Nouvelle-France²⁷.

Le statut d’une littérature, voilà l’objet principal du présent travail. Dans cette recherche, « statut » et « identité » apparaissent comme des équivalents. Et si Françoise Waquet, autrice selon son expression d’une « histoire culturelle du latin à l’époque moderne » (du XVI^e au XX^e siècle, v. WAQUET 1998 : 11), n’use pas de ces termes, ils correspondent bien au programme poursuivi dans son ouvrage, qui fait du latin un « objet historiographique » (WAQUET 1998 : 9). Pour cette historienne, le latin est un signe au sens saussurien et structuraliste du terme, c’est-à-dire un complexe présentant deux faces : un signifiant – c’est ici la langue latine elle-même – et un ou plusieurs signifiés – ce sont les sens qui lui ont été attribués. Étudié par Waquet dans sa dimension diachronique,

duire Bressani, Martin précise lorsqu’il en vient à cette lettre qu’il a préféré traduire le texte latin, la traduction de Bressani lui ayant « paru un peu trop libre » (MARTIN 1852 : 188, n.1). Il s’est donc, tout comme Roustang (v. ROUSTANG 1961 : 177-178), reposé en partie sur le *Manuscrit de 1652*, en partie sur l’édition d’Alegambe de 1657. Pour une liste de ces textes (manuscrits, éditions et traductions), v. *infra*, p. 90.

27 Les critiques prononcées jusqu’ici contre les *MNF* se sont concentrées sur d’autres aspects : si Laflèche relève un cas au moins où Campeau, contre ses prétentions, recopie l’édition de Thwaites plutôt que de recourir à l’original, il s’efforce surtout de critiquer le projet des *MNF* dans son ensemble, en insistant sur la faiblesse des règles d’édition et les prises de position idéologiques anachroniques de Campeau, « intégriste des bonnes causes jésuites et grand pourfendeur d’Iroquois, d’Indiens infidèles, de libertins et d’historiens libéraux » – pas à leur place dans un travail éditorial –, de même que sur l’absence de traductions, autant d’éléments qui dénotent selon lui « une volonté délibérée de retenir l’information le plus longtemps possible » et de « restreindre l’analyse ou l’interprétation [des documents], faute de la contrôler » (LAFLÈCHE 1999 : 84 ; v. aussi LAFLÈCHE 1988 : 148-149). Le reproche de ce dernier aux règles d’édition n’est pas le nôtre : en effet, il critique le choix même de fournir une édition qui ne soit pas de type diplomatique, c’est-à-dire reproduisant le document original pour le mettre à disposition des spécialistes, sans intervention directe de l’éditeur ; or ce choix, tout relatif, dépend notamment du statut que l’on attribue aux textes édités – plutôt documents historiques ou textes littéraires (paradoxalement, Campeau est historien tandis que Laflèche est un littéraire) ? Notre position ne porte donc pas sur le choix d’une édition de type philologique, mais plutôt sur l’incapacité de l’éditeur à s’y tenir.

La critique contre le fond apologétique des *MNF* est également portée par Codignola, qui en relativise cependant la portée face à la qualité de l’édition (v. CODIGNOLA 1996 : 7-8), et par Paschoud, qui reconnaît « un travail [...] solide sur le plan philologique » (PASCHOUD 2012 : §2). Avant eux, Deslandres, qui le relevait aussi, affirmait pourtant que cela ne devait pas poser problème dès lors que la couleur est toujours annoncée d’avance avec les Jésuites ; sans aborder la question de l’édition elle-même, elle lance dans la foulée à Laflèche la même critique que lui-même fait à Campeau, à savoir le mélange indu entre science et opinions (v. DESLANDRES 1995 : 120-124).

on voit le signe latin – en fait surtout ses signifiés – se modifier et s’adapter au cours du temps et des circonstances qui avec lui varient. Mais à ce signe il faut reconnaître aussi une dimension géographique, laquelle est, consciemment et non sans raison, laissée de côté par Waquet : dans un travail d’envergure chronologique colossale, c’est l’histoire du signe latin « à l’échelle de l’Occident moderne » – lequel inclut bien sûr l’Europe entière (Russie comprise) mais aussi, par extension, l’Amérique – qui est prise en considération afin d’en dégager des « ensembles significatifs » faisant du latin une « question de civilisation » (WAQUET 1998 : 12). Ce que Waquet entend bien montrer à partir surtout de l’exemple français, selon elle extrapolable (v. WAQUET 1998 : 17), c’est comment le latin, au moment même où se constituent les États-nations européens, unifie pourtant l’Occident à travers des institutions à vocation « universelle » : l’école, l’Église et le monde savant.

Nourris aux fruits de cet effort généralisant, nous prendrons pourtant ici le pied inverse, celui de la différenciation. Car l’Amérique est-elle vraiment une simple extension de l’Europe et de ses représentations symboliques et culturelles ? Waquet, sans la pousser, laisse la porte entrouverte à la perception d’une situation distincte sur les deux bords de l’Atlantique (v. WAQUET 1998 : 58-59, 215-216) ; c’est ce pas supplémentaire que nous effectuerons ici, en suivant la suggestion de Yasmin Haskell, pour qui l’inclusion de l’Amérique dans une vision unitaire, « occidentale », de la pédagogie latine mériterait une méticuleuse mise à l’épreuve historique : « ... *what is missed in Waquet’s synoptic account are microhistories of their adaptation to contexts radically alien to Europe* » (HASKELL 2010a : 7). Afin de pallier ce manque, nous voulons montrer dans ce travail que si le latin, comme nombre d’institutions et complexes culturels européens, a bien été transporté dans les cales des différents explorateurs, colons et missionnaires, cette volonté qui les agite de simple extension, de transposition du monde connu dans l’ailleurs, prend un tour singulier une fois concrètement mise en œuvre dans un espace géographique autre²⁸. Ainsi, l’identité acquise par le latin en Nouvelle-France, pas tout à fait équivalente à son statut en Europe ni dans d’autres contextes coloniaux, y compris en Amérique, dépend autant de certaines contingences historiques que des volontés politiques et du « projet » qu’on a voulu faire porter à la colonisation. Elle diffère donc, dans notre idée, de l’identité de ses auteurs, comme aussi de leurs intentions, même si elle est modelée par elles. Rechercher l’identité d’une littérature, ce n’est donc pas simplement analyser ce que disent ses auteurs, mais plutôt s’efforcer de circonscrire dans l’histoire les facteurs entourant son émergence et sa production, afin de pouvoir par la suite, armés d’une meilleure compréhension *contextuelle*, porter un regard renouvelé sur les œuvres constituant le corpus de cette littérature, ses réalisations *textuelles*. La recherche effectuée ici est donc, comme celle de Waquet, résolument historique. La littérature qu’elle prend pour objet²⁹ est perçue

28 Sur la reproduction des rapports sociaux et institutions européens en Amérique, v. DELÂGE 1985 : 307-337.

29 Pour la notion de « littérature » appliquée aux écrits de Nouvelle-France, v. *infra*, chap. 4.2 et 4.3, pp. 75-85.

avant tout comme un artefact culturel, une construction humaine résultant de certaines conditions et dont on peut faire l'histoire, puis déterminer la signification dans son contexte particulier ; qu'on peut, en un mot, « historiciser ». « *Put simply*, écrit Haskell, *a sign will mean something different when displayed by different people in different contexts* » (HASKELL 2010a : 7) ; les « gens » déployant ce signe seront ici des Jésuites, le « contexte » celui de la Nouvelle-France des XVII^e et XVIII^e siècles.

Quelle voie emprunter afin d'explorer au mieux ce statut et ainsi mieux comprendre l'origine des problèmes éditoriaux auxquels nous confrontent les *MNF* de Campeau ? La démarche différentielle qui est la nôtre nous amène très naturellement à adopter une perspective théorique bien adaptée au contexte de l'Amérique coloniale et missionnaire : celle du postcolonialisme (ou études postcoloniales, *postcolonial studies*). Le domaine de la pensée postcoloniale est vaste et a été fort débattu depuis son apparition dans les années 80 ; nous en retiendrons quelques caractéristiques fondamentales³⁰.

Premièrement, le postcolonialisme n'est pas une catégorie historique : ses objets ne sont pas nécessairement « post-coloniaux » eux-mêmes, c'est-à-dire postérieurs à la décolonisation générale opérée au XX^e siècle, même si la pensée qui le gouverne s'est fait jour dans ce contexte³¹. Toute réalité coloniale mérite d'être étudiée depuis cette perspective, même s'il faut veiller à ne pas assimiler toutes les situations historiques à un modèle unique : les empires coloniaux nés aux XV^e et XVI^e siècles ne sont pas ceux des XIX^e et XX^e siècles, la colonisation britannique n'est pas la française, et le Canada n'est pas l'Algérie. Toutes ces situations cependant, qu'elles aient pris la forme d'une colonie d'implantation ou d'une domination politico-économique, procèdent d'une certaine idéologie et d'un certain discours eurocentrés imposés dans l'ailleurs à travers les siècles ; c'est ce positionnement idéologique, dont le premier avatar colonial sera brossé dans le premier chapitre du présent travail, qui fait l'objet des études postcoloniales. Le postcolonialisme est une nébuleuse plutôt qu'une doctrine, un « registre de pensée critique et de questionnement » (POUCHEPADASS 2007 : 186) observant des processus historiques tout en reposant sur une base éthique claire, que José Rabasa définit en ces termes : « Le postcolonialisme implique une attitude qui refuse de formuler et qui même cri-

30 V. POUCHPADASS 2007 ; AMSELLE 2008 ; ZECCHINI 2011.

31 Outre les entités figurant sur la liste de l'ONU des « territoires non autonomes » à décoloniser (v. <http://www.un.org/fr/decolonization/nonselvgovterritories.shtml>, consulté le 31.07.13), certains pays n'ont d'ailleurs jamais été décolonisés et ne le seront jamais si l'on identifie le processus de décolonisation à sa réalisation africaine, où les populations indigènes – une très large majorité – étaient sous le joug d'une autorité coloniale européenne ultra-minoritaire (le contre-exemple sud-africain, tout relatif, est exceptionnel). La plupart des pays américains sont de ceux-là (il est évident que leur indépendance déjà ancienne, acquise au profit des colons et des populations créoles vis-à-vis de la métropole, ne s'apparente pas à une décolonisation). Là-bas, comme aussi dans les pays où la décolonisation politique et militaire a été mise en œuvre par des personnes ayant largement intégré les valeurs et la culture des colonisateurs (v. POUCHPADASS 2007 : 179-181), la décolonisation est surtout affaire de prise de conscience historique, donc d'éducation, et de révision des lois coloniales qui n'ont jamais cessé de peser sur les populations autochtones devenues minoritaires, à travers des réflexions sur des concepts tels que la souveraineté, la gouvernance ou l'autodétermination (v. par exemple MONTURE-ANGUS 1995 ; ALFRED 1999).

tique toute variation sur le thème “ôtez-vous de là que je m’y mette car ma mission civilisatrice est la bonne !” » (RABASA *1993 : 9). Cela explique sa sensibilité pour les questions de rapports de pouvoir (il est proche des *subaltern studies*, courant né en Inde, sensible à l’histoire des couches populaires, et des *cultural studies* qui en ont pris le relais aux États-Unis). De plus, né comme une théorie littéraire dans le cadre d’une littérature anglaise et comparée influencée par les travaux de ce que les Anglo-Saxons ont nommé la *French theory*³², le postcolonialisme considère la littérature comme un vecteur d’histoire et de pensée ; il s’intéresse particulièrement aux thèmes liés aux langues et à l’identité :

Le discours crée une réalité. Les textes ne sont pas seulement des archives ou des documents, mais aussi des énonciations, voire des interventions. Les *postcolonial studies* montrent que la domination coloniale, par l’imposition d’une langue et d’une culture (et d’une culture *par* une langue), colonise aussi les systèmes de pensée et les imaginaires et que la violence épistémique du colonialisme crée une hiérarchie des sujets et des savoirs. Le postcolonial n’est *pas* une catégorie historique. Il ne s’agit pas simplement d’explorer le moment, l’événement ou l’État colonial, ni de figer les sociétés postcoloniales dans un héritage intangible, mais bien d’étudier la relation proprement historique du présent par rapport à un passé qui n’est pas dépassé, le recouvrement d’une histoire pour le présent. ZECCHINI 2011 : 9³³.

Pour ces raisons, les études postcoloniales – et c’est peut-être la principale raison pour laquelle il faut préférer cette tournure à un « postcolonialisme » d’allure dogmatique – montrent une forte tendance à la transdisciplinarité, dans laquelle il s’agit de voir une richesse de points de vue plutôt qu’une suspecte « ambivalence disciplinaire »³⁴.

Ce travail, donc, sans faire l’étude exhaustive de la littérature latine de Nouvelle-France mais en retraçant son histoire, son contexte d’émergence, et à travers eux son identité, tentera de contribuer à donner une orientation générale à l’étude de ces textes. À travers l’application à cette science encore jeune d’un cadre bien établi dans d’autres domaines, nous mettrons le doigt sur quelques éléments problématiques qui, selon nous, rendent cette orientation nécessaire ; « étudier la relation proprement historique du présent par rapport à un passé qui n’est pas dépassé », comme l’écrit Zecchini, voilà notre objectif. C’est ainsi que, conformément à l’usage habituel dans les études postcoloniales, la vocation de ce mémoire est profondément pluridisciplinaire : il a fallu en effet se reposer sur une bibliographie large et variée, permettant de composer à partir d’éléments d’intérêt divers et d’analogies fécondes, puisés dans plusieurs domaines transversaux. Constitué de deux parties, chacune ponctuée d’un chapitre de conclusion, il suit la progression suivante :

La première partie est principalement consacrée au rôle de l’Antiquité dans la construction d’un imaginaire américain, l’Amérique étant comprise comme une invention européenne. Le thème,

32 Ce courant produit à vrai dire par la pensée américaine rassemble des auteurs postmodernes tels que Lévi-Strauss, Derrida, Foucault et Deleuze.

33 Le numéro de page renvoie à la version PDF de l’article, téléchargeable sur la page indiquée en bibliographie.

34 BAYART J.-F., *Les études postcoloniales, un carnaval académique*, Paris : Karthala, 2010, p. 16, cité par ZECCHINI 2011 : 3.

vaste et très étudié, y sera déblayé pour en retenir plus particulièrement certains aspects porteurs pour notre sujet, ayant trait à la géographie et à la littérature ; il fournira ainsi un cadre et quelques principes utiles à sa compréhension. La seconde partie nous plongera directement dans le contexte spécifique de la Nouvelle-France et de ses écrits en langue latine. Nous procéderons par étapes à la singularisation de cette littérature particulière en fonction des pôles qui la définissent : une *littérature* (ou des *écrits*) qui est à la fois *latine* et *de Nouvelle-France*. Qu'implique chacun de ces termes pour le statut général de cette littérature ? Au cours d'analyses de première main et de comparaisons à visée contrastive – d'abord de l'ensemble du domaine latin de Nouvelle-France avec les écrits français de même origine, puis du texte de Jogues présenté plus haut avec d'autres textes appartenant à la même catégorie déjà étudiés ailleurs et à certaines œuvres poétiques néo-latines de facture européenne –, on s'attachera particulièrement à repérer les traces du contexte colonial et missionnaire dont on a déjà dit, un peu rapidement, qu'il est la condition *sine qua non* de l'existence de cette littérature. Nous verrons, à cette occasion, quel fut dans ce contexte le rôle pratique de la langue latine. Au terme de ce parcours au cours duquel on aura pu percevoir la littérature latine de Nouvelle-France dans toute sa singularité, on s'interrogera sur l'opportunité de développer certaines affinités de la philologie néo-latine d'Amérique avec d'autres domaines du savoir, en particulier historiques.

PREMIÈRE PARTIE :
L'INVENTION DE L'AMÉRIQUE ET SES SOURCES ANTIQUES

1 | LES EUROPÉENS FACE À L'AUTRE AMÉRICAIN

1.1. L'AMÉRIQUE INVENTÉE

LES IDÉES ONT UNE HISTOIRE : un début, un développement, et souvent une fin. Comme toute autre idée, il faut alors que l'Amérique soit née un jour. Or, même s'il est rarement aisé de dater les débuts d'un concept avec précision (v. BINDER JOHNSON 1976 : 617), on peut assez bien situer la date et le lieu de naissance de celui qui nous intéresse : né entre 1492 et les quelques décennies qui suivirent, sous l'effet des voyages et relations d'explorateurs et colonisateurs agissant au nom des royaumes coloniaux de la côte atlantique (Portugal, Espagne, France, Angleterre), il entre très vite dans le patrimoine intellectuel d'une Europe certes multiple mais dont les élites, rassemblées en une « république des Lettres » se jouant des frontières politiques, en ont commun une culture écrite largement partagée (v. *infra*, p. 111, n. 243). Dès lors et dans les siècles ultérieurs, ce concept connaît un développement prodigieux qui ne se cantonne pas aux pays les plus actifs dans la colonisation de l'Amérique mais concerne, du moment qu'ils participent à cette culture commune par la lecture et l'écriture, tous les Européens³⁵.

Bien sûr, le continent qu'on appelle « Amérique » aujourd'hui, une étendue séparée physiquement, depuis le creusement du canal de Panama achevé en 1914, en deux entités – l'Amérique du Nord et celle du Sud –, et culturellement en quatre ensembles majeurs – l'Amérique latine, l'anglo-saxonne, la française et, on l'oublie souvent, l'autochtone³⁶ – n'est pas si jeune. Les deux Amériques sont issues de la dislocation, il y a des millions d'années, de deux supercontinents : respectivement le Gondwana (pour l'Amérique du Sud) et la Laurasia (pour l'Amérique du Nord). Elles se rejoignent

35 Heinz Hofmann, à la suite d'O'Gorman (*La invención de América* [1958]), fixe le « baptême » de l'Amérique à 1507, année de publication, à St-Dié-des-Vosges, de la *Cosmographiae Introductio* dont le texte, rédigé par Matthias Ringmann, et le planisphère, œuvre de Martin Waldseemüller – deux Allemands –, sont les premiers documents à simultanément proposer de façon argumentée et faire figurer le premier nom propre du « Nouveau monde », destiné à perdurer : Amérique. D'abord attribué à la seule Amérique du Sud, alors bien mieux connue, le nom est étendu au Nord sur une carte du monde de Mercator datant de 1538 (v. HOFMANN 1995 : 43-44, y compris n. 125). Il n'est utilisé par l'Espagne et le Portugal qu'à partir du XVIII^e s. (v. RANGLES 1994 : 52-53). Ne peut-on pas logiquement en inférer que la « naissance » dut avoir lieu quelque temps avant l'établissement de son certificat de baptême ?

36 Pour une perspective autochtone sur les « quatre Amériques, superficiellement différentes à cause de leur couleur linguistique et culturelle européenne respective », distinguant entre l'hispanophone et la lusophone et excluant donc l'autochtone marquée par un sentiment d'unité, ainsi que sur l'« américisation » de l'Amérique, v. SIOU 2008 : 215-221.

il y a environ 3 millions d'années lorsqu'apparut l'isthme de Panama³⁷. Si l'histoire géologique de l'Amérique ne débute donc pas au XV^e siècle, cela n'est pas moins vrai de son histoire humaine. Le peuplement des Amériques pourrait selon certains remonter à plus de 60 000 ans, date que le consensus académique ramène avec certitude archéologique entre 12 000 et 15 000 ans avant notre ère, avec le passage de populations sibériennes par le pont terrestre de la Béringie, rendu possible par les glaciations ; la date, comme l'itinéraire, restent débattus au-delà de ce plus petit dénominateur commun³⁸.

Et pourtant, on peut affirmer qu'avant 1492, l'Amérique n'existait pas. Car si le concept historiographique de « découverte » de l'Amérique a été radicalement remis en question depuis quelques décennies dans le cadre d'un mouvement à la fois politique et académique, et largement remplacé par celui d'« invasion » et de « conquête » militaire et culturelle³⁹, le concept même d'« Amérique », avec le nom qui lui est attaché, reste lui aussi analysable comme le produit de l'histoire intellectuelle européenne. À défaut de « découverte », on peut donc parler d'une « invention », par les Européens, de l'Amérique, qui s'apparente bien plus à un processus qu'à un événement⁴⁰. Ainsi, pour les premiers « Américains », point d'Amérique. Pour eux aussi, celle-ci a commencé d'exister au moment seulement où des visiteurs venus de l'Est les ont inclus dans une construction intellectuelle à la fois géographique et culturelle, destinée à prendre place dans la représentation générale du monde connu des Européens. Mais pourquoi culturelle ? Parce que ces premiers habitants, que la pratique francophone actuelle et les textes internationaux qualifient généralement d'autochtones ou d'indigènes, et qui s'appliquent eux-mêmes de préférence leur autoethnonyme précolonial, ont été soumis,

37 V. NASA Earth Observatory, « Panama: Isthmus that Changed the World » (31 décembre 2003), <http://earthobservatory.nasa.gov/IOTD/view.php?id=4073>, consulté le 02.08.13.

38 On peut aussi supposer un peuplement en plusieurs vagues successives. Sur les différentes théories de peuplement des Amériques, v. McMILLAN/YELLOWHORN 2004 : 27-32. Comme exemple de chronologie longue disputée (présence de l'homme au Brésil depuis plus de 60 000 ans), v. PEYRE/GRANAT/GUIDON 2009.

39 Parmi les titres éloquentes, on trouve par exemple *La conquête de l'Amérique* (1982) de Tzvetan Todorov, qui fait de la découverte le « premier épisode de la conquête » de l'Amérique (TODOROV 1982 : 67, mes italiques), et *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America* (1986) de James Axtell.

40 L'expression existe depuis le XVI^e siècle : Hernán Pérez de Oliva l'utilise alors, en espagnol, dans le sens du latin *invenire*, « trouver, découvrir ». Aussi, lorsqu'il écrit son *Historia de la invención de las Yndias*, n'est-il en rien révolutionnaire vis-à-vis de son époque (on trouve un usage linguistique similaire dans les textes allemands, où les Indes sont *erfunden* et non *entdeckt*). Mais la récupération de cette même expression par l'historien-philosophe mexicain Edmundo O'Gorman, auteur en 1958 de *La invención de América*, marque le début d'une réelle révolution historiographique, à partir de laquelle la découverte se distinguera de l'invention, l'événement de son interprétation. Plusieurs auteurs l'ont ainsi réutilisée, telle quelle mais dans des acceptions pas toujours identiques, jusqu'à très récemment (par exemple RABASA *1993, *Inventing America* dans son édition originale). Sur cette expression, v. RABASA *1993 : 15-16.

Cette première remise en cause de l'usage habituel trouvera un allié favorable dans le courant de l'ethnohistoire, qui lui aussi tendra à refuser l'idée de « découverte » et son arrière-fond eurocentriste, afin de mettre en avant la bilatéralité de l'événement. « Rencontre », « conquête », « invasion » font partie du vocabulaire – variable selon le degré d'importance accordé au rapport de domination institué entre premiers peuples et nouveaux arrivants – de ce courant. Sur ces expressions, v. RABASA *1993 : 18-19 ; sur l'ethnohistoire, v. *infra*, pp. 127-127.

eux aussi, à ce processus de ré-interprétation, de re-création au sein de l’imaginaire européen⁴¹. En même temps que l’Amérique, et toujours à partir de leur outillage mental préexistant, les Européens inventèrent les « Indiens »⁴².

1.2. L’« INDIEN » EUROPÉEN

Le malentendu à l’origine de cet ethnonyme est bien connu : Christophe Colomb, dont les expéditions transatlantiques (1492-1504) répondaient au projet d’ouvrir une route occidentale vers « les Indes » – l’Asie extrême-orientale – et leurs richesses légendaires, garantie de pouvoir financer une nouvelle croisade en Terre Sainte et, à terme, de propager l’Évangile (v. TODOROV 1982 : 19-22), s’est efforcé de les trouver effectivement ; les habitants de ces nouvelles terres reçoivent donc, conformément à la logique qui est la sienne, le nom d’Indiens. Les réalités du terrain auquel Colomb se confronte se voient par lui modelées intellectuellement, de façon à coïncider avec une représentation du monde héritée d’un environnement intellectuel pourtant totalement indépendant du contexte

41 La *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* (en anglais : *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*), préparée par l’Instance permanente de l’ONU sur les questions autochtones, a été adoptée en 2007 (v. <http://social.un.org/index/indigenousfr/Home.aspx>, consulté le 08.04.13). « Autochtones » est aussi le nom officiellement en usage dans les textes de lois du Canada, où il inclut trois catégories légalement distinguées : les « Premières nations » (*First nations*) soumises à la *Loi sur les Indiens* (le ministère « Affaires autochtones et Développement du Nord Canada » s’appelait jusqu’à récemment « Affaires indiennes et du nord Canada », mes italiques) – un texte trouvant son origine au XIX^e siècle et qui régit de nombreux aspects de la vie des Premières nations, y compris leur droit à prétendre à ce statut, et dont la jurisprudence a montré qu’il prime sur la Constitution canadienne –, les Inuits, et les Métis, ces derniers étant issus du métissage entre Français et femmes des Premières nations lorsque les coureurs des bois parcouraient l’Ouest (v. <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/>, consulté le 08.04.13). L’équivalent légal anglais au français « autochtone » est *Aboriginal*, mais *Indigenous*, qui a l’avantage de favoriser la synergie avec d’autres groupes à l’international, est très souvent préféré dans les contextes d’activisme politique et culturel. Le français « aborigène » n’est en revanche que très rarement en usage dans le contexte nord-américain.

La pratique adoptée ici est de réserver l’usage des majuscules aux ethnonymes, qui correspondent généralement à une identité vécue par ceux qui soit s’auto-définissent, soit sont définis ainsi, en tant que peuple. Or, « autochtones » et « indigènes », qu’on rencontre parfois avec des majuscules, constituent avant tout des catégories descriptives de type historique, non essentialistes, définissant, de façon parfois critiquable (la *Déclaration* citée plus haut ne fournit d’ailleurs aucune définition), les peuples les plus variés et de n’importe quelle région du monde, réunis dans une catégorie commune pour l’unique raison qu’ils étaient présents sur un territoire donné avant l’arrivée d’un ou plusieurs autre(s) peuple(s) colonisateur(s), assimilés dans le cas qui nous intéresse aux Européens (mais des peuples comme les *Ādivāsī* d’Inde, par exemple, sont aussi considérés comme autochtones vis-à-vis des Indiens culturellement issus de la conquête indo-aryenne – leur nom hindi, formé sur *ād-* « origine » et *vās-* « habiter », signifie d’ailleurs sensiblement la même chose que nos « autochtones », « indigènes » ou « aborigènes »). C’est selon ce principe que j’écris aussi dans la suite du travail « Chrétiens », à comprendre non pas comme une catégorie exclusivement religieuse, comme on l’entendrait de nos jours, mais comme étant chargée d’une connotation identitaire dépassant dans certaines conditions, pour les Européens d’alors forcément tous chrétiens, la diversité de leurs allégeances politiques et identités locales.

42 C’est à l’historien Lucien Febvre qu’on doit le concept d’« outillage mental » : « À chaque civilisation son outillage mental : bien plus, à chaque époque d’une même civilisation, à chaque progrès, soit des techniques soit des sciences, qui la caractérise – un outillage renouvelé, un peu plus développé pour de certains emplois, un peu moins pour d’autres. Un outillage mental que cette civilisation, que cette époque n’est point assurée de pouvoir transmettre, intégralement, aux civilisations, aux époques, qui vont lui succéder ; il pourra connaître des mutilations, des retours en arrière, des déformations d’importance. Ou des progrès au contraire, des enrichissements, des complications nouvelles. Il vaut pour la civilisation qui l’a su forger ; il vaut pour l’époque qui l’utilise ; il ne vaut pas pour l’éternité, ni pour l’humanité : pas même pour le cours restreint d’une évolution interne de civilisation » (FEBVRE 1942 : 141-142).

géographique en présence, mais auquel l'expérience de la réalité est subordonnée (v. ZINNI 2008 : 22-77). La création, et surtout la pérennité de la nouvelle catégorie anthropologique des « Indiens » est le meilleur témoignage de cette dépendance aux représentations européennes antérieures. Cette invention sera répétée, élargie à mesure que les terres et les peuples nouvellement arrivés dans l'univers mental des Européens s'accumulent, pour finalement englober la totalité des divers premiers peuples habitant les Amériques (à la notable exception des peuples de l'Arctique, qui reçoivent le nom d'« Esquimaux »), cela bien que l'erreur initiale de Colomb ait été corrigée bientôt après : dès 1503 et la publication de son *Mundus novus*, le Florentin Amerigo Vespucci (1454-1512) gagne la réputation de premier navigateur à avoir établi que ces terres constituent un continent distinct ; cela lui vaudra, dans la *Cosmographiae Introductio* de Ringmann et Waldseemüller parue en 1507, dont l'essentiel du texte consiste dans la reproduction d'une de ses lettres (la *Lettera a Soderini*, sous le titre *Quattuor Americi Vesputii Navigationes*), l'attribution de son nom au nouveau continent (v. *supra*, p. 23, n. 35)⁴³. Tandis que les Indes *occidentales* seront dès lors de plus en plus souvent distinguées des Indes orientales, et que la volonté de reconnaître d'autres réalités, attendues *a priori*, dans celles effectivement rencontrées fera peu à peu place à l'empirisme de l'expérience de terrain, les « Indiens », quant à eux, resteront des « Indiens ».

Cette pléthore de nations partage certes bien souvent, dans des espaces géographiques communs, des liens culturels ou commerciaux étroits. Mais le plus souvent, elles sont séparées par des milliers de kilomètres, si bien qu'il devient difficilement défendable aujourd'hui d'inclure Pirahãs d'Amazonie, Incas andins et Naskapis de la péninsule du Labrador dans une même catégorie culturelle⁴⁴. On a bien cherché à sortir du malentendu la pratique introduite par Colomb en rétablissant un semblant de correction géographique, avec l'introduction de la désignation d'« Amérindiens », dès lors plus clairement distingués des Indiens d'Inde ; l'expression, apparue en anglais en 1897 comme

43 Le *Mundus novus* relate l'expédition portugaise de 1501 à laquelle Vespucci prit part ; c'est une réécriture d'une de ses lettres. Suivi par la *Lettera a Soderini* en 1505 ou 1506, qui évoque quatre voyages, ces textes circulent alors très largement en Europe, mais posent des problèmes multiples. D'abord, la *Lettera* pourrait être un faux. Ainsi, de ces quatre voyages dont Vespucci paraît être l'acteur principal – il aurait en réalité toujours été un simple accompagnateur –, seuls deux sont documentés par d'autres sources. Pour Beers Quinn, Vespucci a inventé le voyage de 1497-1498 pour voler à Colomb le prestige d'avoir découvert un continent lors de son troisième voyage (v. BEERS QUINN 1976 : 639-640 ; LUZZANA CARACI 1992 : 337-341 ; RANGLES 1994 : 49-52). Colomb lui-même crut toujours avoir été en Asie (ou près du Paradis terrestre, v. *infra*, chap. 2.1 et 2.2, pp. 36-49).

L'incertitude quant à l'identité de ces terres – asiatiques ou parfaitement nouvelles ? – persistera toutefois au-delà de l'affirmation de Vespucci : Giovanni da Verrazzano et Jacques Cartier, qui voyagent vers l'Amérique du Nord en 1524 et 1534 respectivement, pensent d'abord encore que leur voyage les mène en Asie (v. WECKMANN-MUÑOZ 1976 : 203).

44 À travers notamment le panindianisme, les peuples autochtones des Amériques se reconnaissent souvent, de nos jours, comme étroitement liés les uns aux autres (v. SIOUI 2008 : 211-215). Ce fait me semble cependant être d'abord le résultat – heureux à de nombreux égards – d'un front commun de circonstance (ou nécessité ?) constitué face à l'opposant colonial. À ce titre, les qualificatifs de nature historique que sont « autochtones » et « indigènes » sont particulièrement revendiqués par eux (v. *supra*, p. 25, n. 41).

mot-valise tiré d'« *American Indian* », a été transposée en français depuis au moins 1930⁴⁵. Cette superficielle adaptation ne constitue cependant pas un renoncement à l'imaginaire proprement européen autour des peuples autochtones américains qui, forgé par la colonisation et nourri préalablement par l'héritage intellectuel de l'Europe et ses modèles d'appréhension, les contemple comme un tout. Sur la base d'une représentation géographique erronée et reconnue comme telle depuis longtemps, on continue en effet, en les nommant et en se les représentant collectivement, d'occulter la diversité exceptionnelle représentée par les cultures et langues autochtones des Amériques : on trouve, rien qu'au Canada, onze familles linguistiques différentes, dont trois isolats, autant éloignées les unes des autres que la famille indo-européenne l'est de la famille sino-tibétaine, et donc le français du cantonais⁴⁶.

1.3. L'ALTÉRITÉ DES UNS ET CELLE DES AUTRES

Évidemment, cette façon d'appréhender et d'interpréter la nouveauté en fonction d'un système de pensée et de références préalables n'a rien de spécifiquement européen. Tous les peuples sont ethnocentriques⁴⁷ et, lorsqu'ils sont confrontés à une réalité inconnue, s'efforcent de lui attribuer du sens et une place dans un système déjà établi. Même lorsque des catégories nouvelles, qu'on rechigne longtemps à établir, sont rendues nécessaires, elles ne sortent pas du néant et prennent racine dans des modèles préexistants. Logiquement, les autochtones des Amériques ont eux aussi été amenés à gérer l'arrivée et la confrontation avec les Européens d'après ces modèles. Toutefois, pour l'ethnohistorien James Axtell, c'est la capacité de chacun de ces systèmes à assimiler intellectuellement de nouveaux acteurs humains qui a pour beaucoup déterminé les rapports de force entre autochtones et colons. Et dans cette confrontation, c'est ce qui aurait pu apparaître comme une faiblesse du système européen en matière d'intégration qui s'est avéré être sa force, au sens brutal du terme. En effet, les peuples autochtones (Axtell parle en fait surtout de peuples nord-américains) étaient prédisposés à recevoir assez facilement, sans trop de dégâts dans leur univers mental, une nouvelle humanité avec laquelle ils soient susceptibles d'entretenir des rapports équitables (ce qui n'implique pas qu'ils fussent nécessairement amicaux). Du fait de leur isolement, sur le continent américain, vis-à-vis d'humanités physiquement très différentes d'eux, les catégories ethnographiques auxquelles ressortissait l'altérité des peuples autochtones des Amériques étaient d'après lui limitées à deux : d'une part les peuples voisins, alliés ou ennemis, assez semblables à eux-mêmes ; d'autre part

45 V. <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/am%C3%A9rindien>, consulté le 08.04.13.

46 Les isolats sont des langues dont on n'a pas pu établir avec certitude la parenté avec une quelconque autre langue, passée ou présente ; le basque en est l'exemple le plus connu en Europe. Sur les langues autochtones du Canada, v. McMILLAN/YELLOWHORN 2004 : 5-9.

47 L'expression de l'ethnocentrisme passe souvent par des autoethnonymes exprimant la seule vraie authenticité de son propre groupe (v. LÉVI-STRAUSS *1952 : 15-20 ; AXTELL 1992 : 30-33).

les êtres spirituels, dont la puissance potentielle est inconnue et donc redoutée et qui peuvent prendre des formes diverses – humaines, animales ou autres encore. Les Européens, avant de rejoindre la première catégorie, sont parfois aussi – surtout dans les contacts précoces – rangés parmi les seconds (v. AXTELL 1992 : 25-74). Les Aztèques, nous dit le sémiologue Tzvetan Todorov, ne peuvent réagir différemment face à l'étrangeté radicale des Espagnols rencontrés :

Ne parvenant pas à les intégrer dans la case des Totonèques [un peuple voisin, allié aux Espagnols lors de leur montée sur la capitale aztèque Tenochtitlan] – porteurs, ceux-ci, d'une altérité nullement radicale [les Aztèques disent d'eux qu'ils parlent une langue barbare mais mènent une vie civilisée] –, les Aztèques renoncent, face aux Espagnols, à leur système d'altérités humaines, et se trouvent amenés à avoir recours au seul autre dispositif accessible : l'échange avec les dieux. TODOROV 1982 : 100⁴⁸.

Cette erreur, nous dit-il, ne fera pas long feu mais durera « juste assez, cependant, pour que la bataille soit définitivement perdue, et l'Amérique soumise à l'Europe » (TODOROV 1982 : 100). Il reste que les rapports entretenus avec ces Autres, au nord comme au sud, sont impérativement réglés par des cérémonies formelles dans le cadre desquelles les autochtones des Amériques sont préparés à rencontrer des êtres potentiellement très différents d'eux ; pas inférieurs, juste différents.

Ces « Indiens » seraient-ils donc pétris de toutes les qualités ? Précisons, avant de passer au côté européen, que cette brève esquisse ne vise pas à prêter aux uns une bonté inconditionnelle et essentielle qui ferait foncièrement défaut aux autres : il ne s'agit pas de distribuer les bons et mauvais points sur un plan moral – les rapports conflictuels entre peuples peuvent être aussi violents dans l'Amérique autochtone qu'en Europe : pensons aux tortures que les Iroquois infligeaient à certains de leurs prisonniers de guerre, dans lesquelles Sioui ne parvient pas, malgré ses efforts, à nous faire reconnaître des preuves de l'humanité de la pensée autochtone (v. STOUI *1989 : 71-78) – mais de relever, au niveau des schémas à travers lesquels on perçoit l'Autre, des traits ayant déterminé les relations entre les deux parties. Car la différence-clef est là, qui guide l'économie des rapports entre autochtones et Européens. À ce titre, qu'il nous soit permis de parler en termes généraux : sans

48 On notera cependant une différence majeure entre la vision du monde aztèque et celle des peuples d'Amérique du Nord : le monde des premiers obéit à une hiérarchie intérieure selon laquelle « les *autres* sont ceux qu'on subordonne, parmi lesquels on recrute – ou non – les victimes sacrificielles » (TODOROV 1982 : 100, ses italiques). Mais à la différence des Européens dont la hiérarchie, aussi universelle que prétend le devenir la religion chrétienne, traduit immédiatement toute différence en termes de supériorité/infériorité (v. *infra*), c'est précisément la différence trop radicale des Espagnols qui empêche les Aztèques de leur étendre leur propre hiérarchie. Pour Todorov, leur supériorité dans le domaine de la communication interhumaine valut aux Européens leur victoire si inattendue : « La conquête de l'information conduit à celle du royaume » (TODOROV 1982 : 135). Il écrit, au sujet des présages qui toujours, dans le discours des peuples mésoaméricains, précèdent l'arrivée des Espagnols et leur victoire :

Au lieu de percevoir ce fait comme une rencontre purement humaine – l'arrivée d'hommes avides d'or et de pouvoir – mais, il est vrai, inédite, les Indiens l'intègrent dans un réseau de relations naturelles, sociales et surnaturelles, où l'événement perd, du coup, sa singularité : il est en quelque sorte domestiqué, absorbé dans un ordre de croyances déjà existant. Les Aztèques perçoivent la conquête – c'est-à-dire la défaite – et en même temps la surmontent mentalement, en l'inscrivant dans une histoire conçue selon leurs exigences (ils ne sont pas les seuls à en faire autant) : le présent devient intelligible, et en même temps moins inadmissible, dès l'instant où l'on peut le voir déjà annoncé dans le passé. TODOROV 1982 : 97.

On verra au chapitre 2 (pp. 35-63) que les Européens n'agirent pas autrement face à la nouveauté américaine.

mettre en doute la diversité intrinsèque aux nations des Amériques (cela serait malvenu, après le chapitre précédent !), ni celle des peuples, classes sociales et courants intellectuels européens, il est des tendances, générales justement, autrement dit majoritaires – en particulier chez les personnes ou groupes de personnes activement engagées dans le processus de colonisation –, qui ont bon an mal an, au bout du compte, prioritairement déterminé l'histoire de ces rapports.

Car en face des autochtones se trouvent des Européens disposant, du fait de leur fréquentation pluriséculaire de peuples variés vivant sur trois continents jamais complètement ignorés (Europe, Afrique et Asie), d'une expérience de la diversité humaine bien plus étendue et, partant, d'un large imaginaire ethnographique hérité et conservé dans la tradition historiographique européenne. Cet imaginaire a pour théâtre un monde à la géographie partiellement fixée, si ce n'est sacrée, laissant la place auxdits trois continents constituant le monde connu – l'*orbis terrarum*⁴⁹ – et à leurs peuples, mais où les Européens, ou plutôt les Chrétiens – une identité qui alors les unit face aux altérités non chrétiennes –, occupent la première place. Le monde et l'humanité des Européens sont hiérarchisés, et leurs Autres leur sont toujours inférieurs.

Aussi, lorsqu'ils entrent en contact avec les autochtones des Amériques et saisissent que, ceux-ci n'étant pas les « Indiens » qu'ils s'attendaient à trouver par-delà la Mer Océane, ils sont de fait absents de leur horizon des possibles, le choc épistémologique est-il bien plus violent pour eux que pour les autochtones – pour ces derniers, c'est le choc humain qui sera non seulement violent mais dévastateur. Ces nouveaux hommes constituent pour les Européens une altérité radicale, un inconnu qu'il faut pouvoir penser. Car à la différence de toutes les autres nations connues, aussi exotiques soient-elles, celles-ci semblent exister en dehors de la Révélation chrétienne, et de ce fait même mettent en péril l'autorité des Écritures. « *No more tragic event can be imagined than the collision of a beautiful theory with an inconvenient fact* », dit le biologiste Thomas Huxley (cité par GRAFTON 1992 : 5). Or, la religion constitue en Europe le code de sens prioritaire à l'aune duquel le monde et les autres cultures doivent être interprétés⁵⁰. Et la découverte de l'existence des autochtones d'Amérique, en sapant des autorités perçues comme absolues, risque d'entraîner l'effondrement de tout un système basé sur le respect de ces mêmes autorités⁵¹ ; on prend conscience qu'à l'encontre de la pensée pré-

49 V. *infra*, chap. 2.2.1, pp. 40-42, en particulier n. 73.

50 Autrefois par le prisme biblique, aujourd'hui à travers l'histoire « des religions » (v. GASBARRO 2006 ; *supra*, p. 13, n. 14).

51 Pour Deslandres, le défi intellectuel représenté par la compréhension et l'acceptation de l'existence de l'Autre américain se voit complexifié par le fait que, jusqu'au XVII^e siècle y compris, siècle d'apparition du cartésianisme (le *Discours de la méthode* de Descartes est publié en 1637), prévaut en Europe une pensée analogique fondée sur le respect des *auctoritates*. Il n'est pas question de douter hors de soi, mais de se conformer à des autorités traditionnellement établies : la *Bible* – avant tout – ainsi que les philosophes de l'Antiquité gréco-latine, deux courants dont la philosophie scolastique s'efforce au Moyen-Âge de réaliser la synthèse (v. DESLANDRES 2003 : 19-21).

valant au Moyen-Âge, le message chrétien n'a pas été diffusé partout⁵², et que la généalogie biblique, qu'on déroule volontiers depuis Adam, semble avoir oublié une partie de ses rejetons (v. GLIOZZI *1977). Le champ des possibles ouvert par une telle inconformité avec le modèle en vigueur est pour l'esprit chrétien aussi inacceptable qu'effrayant. On cherchera donc à l'annuler, tantôt en niant l'humanité des habitants du « Nouveau monde »⁵³, tantôt en forçant leur intégration dans une construction intellectuelle fidèle au canon chrétien et européen, quitte à ce que cela se fasse à leur frais, par exemple en les accusant d'avoir perdu une Révélation qu'ils devaient nécessairement avoir reçue, ou en leur attribuant une place dans la tradition classique (v. *infra*, ch. 2, pp. 35-63)⁵⁴, et à terme en for-

52 C'est Paul de Tarse qui affirme, en citant le Psaume 19, que le message chrétien a atteint le bout du monde (*Rom.* 10.18).

53 Gliozzi souligne, en relativisant la portée du vertige intellectuel provoqué par l'altérité américaine, que jamais il ne fut réellement question, chez les Espagnols du début du XVI^e siècle, d'une appartenance à une espèce zoologiquement différente de celle des hommes, tous issus d'Adam (c'est la conception dite monogénique) : l'accusation de « bestialité » fut lancée en Nouvelle-Espagne par des conquistadors désireux de justifier leur libre disposition et exploitation des autochtones comme serfs (sous le régime d'*encomienda*, justifié entre autres à partir de la théorie aristotélicienne [ARISTOTE, *Politique* 1.1254b] des « esclaves par nature » devant être commandés pour leur plus grand bien [v. TODOROV 1982 : 193-194]), tout en rejetant toute possibilité de conversion, point de vue anti-missionnaire opportuniste parfois même adopté par des religieux, mais fermement condamné par les autorités ecclésiastiques. Paradoxalement, les termes de cette accusation, loin de soutenir une réelle croyance dans leur bestialité zoologique (laquelle a selon Gliozzi été caricaturalement exagérée par ses pourfendeurs), réaffirment au contraire l'humanité des autochtones de Nouvelle-Espagne : la bestialité, qui les rend *semblables* et non égaux à des bêtes incapables de recevoir aucune instruction dans la foi chrétienne, « n'est [...] pas une donnée naturelle et originelle, mais [...] le fruit du péché » (GLIOZZI *1977 : 247) – ce sont leurs pratiques idolâtres et sataniques qui a privé les « *indios* » de leur rationalité humaine et les ont dégradés dans une attitude de transgression des lois de la nature – et la condition de serfs est l'instrument de leur punition ; or les vrais animaux, eux, ne pèchent pas et ne sont donc pas punis. Ainsi, si la théorie d'Aristote est ce qui se rapproche le plus d'une conception naturelle de la bestialité, et bien qu'elle soit très souvent mise en avant, elle est toujours limitée par la conception monogénique chrétienne, qui en affirmant l'ascendance adamique commune cantonne la prétendue bestialité des premiers Américains à une dimension morale. C'est pour cela aussi que l'*encomienda*, institution d'inspiration féodale impliquant une humanité partagée mais soumise à des rapports de domination, fut appliquée alors même que l'esclavage, défendu par certains et qui favorise une vision polygénique, donc « naturellement » inégalitaire, resta interdit en Nouvelle-Espagne (v. GLIOZZI *1977 : 243-253).

Contre ces théories légitimant la cupidité des colons, trois bulles pontificales successives viennent réaffirmer en 1537 la position de l'Église sur cette question. Dans *Veritas ipsa* (2 juin 1537), le pape Paul III soutient ainsi que

[l'adversaire du genre humain = Satan] incita certains de ses serviteurs à soutenir partout et sans honte, pour satisfaire leur cupidité, que les Indiens de l'Ouest et du Sud, et d'autres peuples dont nous avons eu connaissance ces derniers temps, sous prétexte qu'ils n'ont pas part à la foi catholique, devraient être placés à notre service comme des bêtes brutes ; ils les réduisent en esclavage en leur infligeant des maux qu'ils oseraient à peine infliger à leurs bêtes domestiques.

[*generis humani aemulus*] quosdam suos satellites commovit, qui suam cupiditatem adimplere cupientes occidentales et meridionales Indos et alias gentes quae temporibus istis ad notitiam nostram pervenerunt, sub praetextu, quod fidei catholicae expertes existant, uti bruta animalia ad nostra obsequia dirigendos esse, passim asserere praesumant et eos in servitutum redigunt tantis afflictionibus illos urgentes quantis vix bruta animalia illis servientia urgeant. METZLER 1991 : 365.

Mais, considérant que « les Indiens, étant véritablement des hommes, sont non seulement capables de recevoir la foi chrétienne, mais que, selon [ses] informations, ils accourent vers cette foi avec empressement » (*Indos ipsos, ulpote veros homines, non solum christianae fidei capaces existere, sed ut nobis innotuit ad fidem ipsam promptissime currere*), il conclut avec l'interdiction de leur réduction en esclavage et la nécessité de les convertir au moyen de la prédication et du bon exemple (v. METZLER 1991 : 365-366, mes trad.).

On peut reconnaître un prolongement de la vision bestiale des « Indiens » dans l'assimilation des autochtones du Canada à des « Sauvages », ces habitants des forêts qu'on oppose aux civilisés et que le sens commun associe facilement aux animaux de même qualificatif, mettant ainsi en doute, en pratique, leur pleine humanité. Pour l'origine et le destin des dénominations de « sauvages » et « civilisés », v. *infra*, chap. 1.4, pp. 31-33, y compris n. 57.

54 Pour une liste des peuples d'Europe ou d'Asie auxquels les habitants de l'Amérique ont été assimilés à un moment ou un autre, v. HOFMANN 1995 : 28.

mant le projet – et quel projet que celui qui fonde la colonisation des hommes ! – de les ramener, nous dit Deslandres, « à la chrétienté à laquelle – ils ont eu le tort de l’oublier ou bien ils sont les victimes d’une énigmatique ignorance – ils appartiennent de toute éternité » (DESLANDRES 2003 : 20). De manière générale, la nécessité s’impose d’inventer cet Autre pour justifier son existence dans un monde qu’on croyait sans surprises ; parallèlement, c’est peu à peu l’entier du paysage intellectuel de l’Europe qui sera révolutionné par les suites de l’entrée des Amériques dans son univers.

On comprend donc en quoi les rapports entre Européens et autochtones, dont ces derniers réclament aujourd’hui encore qu’ils obéissent à une logique « de nation à nation » conforme à leur disposition vis-à-vis des premiers à l’époque du contact déjà, sont largement tributaires du cadre hiérarchique sans lequel les Européens, armés d’un outillage intellectuel christianocentriste où une religion universalisante agit comme clef des rapports avec les Autres, étaient incapables de les envisager, et dans lequel eux-mêmes occupent le rang supérieur. L’Autre peut atteindre ce rang ; mais pour cela, il lui faut – précisément – y laisser son altérité, pour devenir le même que l’Européen, donc intégrer le « peuple » des Chrétiens (v. *supra*, p. 25, n. 41).

1.4. CIVILISATION VS SAUVAGERIE

Une série de quasi-synonymes exprime le processus d’intégration à ce « peuple » : selon les locuteurs et les époques, on dit des peuples autochtones qu’ils ont été européenisés, christianisés, ou – formule favorite en des temps révolus – « civilisés ». La « civilisation » a connu un long parcours depuis l’Antiquité romaine où elle prend origine, et derrière ce concept affleure tout un pan de l’histoire intellectuelle de l’Occident. Forgé en Europe, d’abord par les Romains, il correspond forcément à l’idée que les Européens se font d’eux-mêmes. Ainsi, dans un premier temps, la civilisation ne peut être qualifiée ; elle n’est pas romaine, ni égyptienne, ni chinoise, mais intrinsèquement européenne. Dire d’autres peuples qu’ils sont civilisés revient à observer qu’ils ressemblent à des Européens, qu’ils possèdent certaines qualités – dites civilisées – qu’on tient pour pleinement réalisées dans la société chrétienne européenne. Si l’on arrive ainsi à considérer les Chinois comme un peuple civilisé⁵⁵, il n’en sera pas de même lors de la confrontation inédite avec les peuples autochtones d’A-

55 Pour le Jésuite Athanasius Kircher (1602-1680), la Chine ressemble à une gigantesque cité : « *Solum Sinarum Regnum videas innumeris, usque florentissimis Urbibus ita instructum, ut earum quamque si integram dixeris Provinciam, haud absurdum dixeris : ita frequentibus excultum Oppidis, Castellis, Villis, Delubris, Fanis, ut si muro illo trecentarum leucarum omnibus saeculis memorabili undequaque clausum foret, China tota quanta quanta non Regnum, sed una Civitas non immerito dici posset [...]* » (KIRCHER 1667 : *dedicatio* [fac-similé : 10-11], ses italiques). Si le fondement de sa *China illustrata* est évidemment missionnaire (les Chinois, comme les Perses, Indiens et Japonais, sont des « idolâtres » héritiers des paganismes antiques qu’il faut évangéliser), Kircher procède, dans les parties 4 à 6, à l’exposition de leur admirable « *politica disciplina* », de leurs villes remplies d’érudits, de leur architecture et de leur écriture complexes (v. KIRCHER 1667 : 164-236). Sur les défis que pose l’existence d’une « civilisation » chinoise aux missionnaires, v. GASBARRO 2009a : 42-48.

mérique. Dans le cadre de la colonisation de l'Amérique du Nord, en effet, la civilisation apparaît comme l'un des deux termes d'un couple antagoniste à valeur identitaire forte, où la civilisation s'oppose à la sauvagerie, et les Chrétiens aux Sauvages. À partir de là, la sauvagerie, cette modalité de l'altérité dont l'histoire précède la conquête, partagera très étroitement son destin avec l'expérience américaine (v. *infra*, pp. 92-93, y compris n. 199).

En effet, dans le rapport avec les autochtones entre en jeu l'une des qualités fondamentales de la civilisation, héritée de sa définition romaine : son inclusivité. Celle-ci découle de la définition même de l'identité romaine, une construction historique parfaitement originale et basée, en rupture avec son bassin culturel et son époque, sur le statut non ethnique du *civis*, le citoyen. À la suite d'un développement historique où la *civitas* prend le pas sur la *gens*, ce n'est plus par le sang que le Romain est lié à son peuple, le *populus Romanus*, mais en vertu de la relation – culturelle plutôt que naturelle – que lui et ses concitoyens entretiennent avec une fiction politique : la *res publica*, l'État (v. SABBATUCCI 1975)⁵⁶. Ainsi l'opposition civilisation/sauvagerie ne doit-elle pas – en théorie du moins⁵⁷ – être considérée comme irréductible, puisque la civilisation ne sépare pas de façon essentielle ceux qui sont civilisés de ceux qui ne le sont pas, mais plutôt ceux qui le sont *déjà* et ceux qui ne le sont *pas encore* (v. GASBARRO 2009a). Le christianisme, parallèlement à son développement au sein de l'*imperium Romanum*, adoptera une vision similaire : lui aussi s'émancipe assez tôt du carcan ethnique juif pour poursuivre sa vocation universaliste auprès des populations de l'empire – pensons notamment à Paul de Tarse, citoyen romain revendiqué (v. *Actes des Apôtres* 22.24-29), et à son rôle essentiel dans la propagation de la foi chrétienne parmi les païens. Mais le christianisme, parce qu'il se veut universel et égalitaire, est aussi forcément intolérant à la diversité⁵⁸, et de cette synthèse entre identité

56 L'Etat sacralisé fonde également la religion romaine, justement dite civique car elle concerne d'abord les rapports du citoyen avec la collectivité. Rappelons-nous que les relations conflictuelles ayant prévalu parfois entre la Rome impériale et les premiers Chrétiens furent causées principalement par le refus de ces derniers de se plier aux impératifs rituels (culte public, sacrifices) que rendait obligatoires le statut de citoyens romains. Le citoyen qui se refuse à accomplir ses devoirs religieux est, selon la logique romaine, une source de désordre politique, d'où la prise de mesures qui sont *politiques* et non religieuses au sens moderne, lequel dépend intimement de la définition chrétienne de la « religion » et n'est donc pas apte à décrire un phénomène romain antérieur à la conversion de l'empire (sur le changement de sens de *religio*, v. SABBATUCCI *1990 : 285-286 ; SACHOT 1991 ; BORGEAUD 2004 : 249-253). Cette opposition entre devoirs civiques et religieux sera résolue dans la constitution d'un nouveau système conceptuel répondant aux exigences historiques des Chrétiens romains, et dans lequel sont établies deux sphères, l'une civile et l'autre religieuse, entre lesquelles s'institue une dialectique (c'est depuis ce moment qu'on peut parler de la « religion », dans le sens commun, qui ne peut exister qu'en tant qu'elle complète un domaine reconnu comme étant « civil »). Les dialectiques public/privé et sacré/profane, qui se recouvrent pour la Rome préchrétienne, deviennent subalternes l'une à la sphère civile, l'autre à la sphère religieuse. Dès lors, les institutions romaines, attribuées à la sphère civile, peuvent subsister (v. SABBATUCCI 1975 : 163-214 ; SABBATUCCI *1990 : 76-77).

57 En réalité, les rapports conflictuels existant encore aujourd'hui entre Nord-Américains d'origine européenne et populations autochtones révèlent souvent un préjugé remontant à cette opposition civilisation/sauvagerie. C'est en effet souvent aux « Sauvages » que s'attaquent les discours racistes modernes (v. *supra*, p. 30, n. 53).

58 Cette causalité qui peut paraître surprenante est explicitée par Todorov : « L'égalitarisme du christianisme est solidaire de son universalisme : puisque Dieu convient à tous, tous conviennent à Dieu ; il n'y a pas à cet égard de différences ni entre les peuples ni entre les individus. Saint Paul a dit : "Là, il n'y a plus de Grec ou de Juif, de circoncis ou de prépuce, ni de barbare, de Scythe, d'esclave ou d'homme libre, mais le Christ est tout et en tout" »

civique romaine et christianisme naît la conviction que civiliser, c'est christianiser. Aussi le colon, et surtout le missionnaire débarquant dans les Amériques, notamment en Nouvelle-France, considère-t-il comme étant de sa responsabilité de forger à son image et à celle de l'Europe les terres où il aborde. Il s'agit alors, dans le cas d'hommes trouvés « à l'état de nature », de les cultiver comme on cultive le sol, d'extirper la forêt des Sauvages, repaire diabolique⁵⁹, pour établir à la place la Cité des citoyens chrétiens, la *civitas Dei* développée par Augustin. L'Europe chrétienne, où la « civilisation » agit comme code subalterne mais concomitant à celui de la « religion », est véritablement, en ce sens, une « civilisation missionnaire » (v. GASBARRO 2009a : 24-33). Les Jésuites, dans leur façon de penser et de pratiquer cette position théorique, firent notamment appel à un auteur classique – Virgile – qui dans ses *Géorgiques*, ouvrage de poésie didactique qui se présente comme un traité d'agriculture, développe la métaphore de la cultivation de la terre comme moyen d'extraire de la nature son esprit « sauvage »⁶⁰. Mais le rôle de l'Antiquité ne s'est pas réduit à cela.

(*Coloss.*, 3, 11), et : “Il n’y a pas de Juif ni de Grec ; il n’y a pas d’esclave ni d’homme libre ; il n’y a pas de mâle ni de femelle, car tous vous êtes un dans le Christ Jésus” (*Galat.*, 3, 28). Ces textes indiquent bien dans quel sens est à entendre cet égalitarisme des premiers chrétiens : le christianisme ne lutte pas contre les inégalités (le maître restera maître, et l’esclave esclave, comme s’il s’agissait là d’une différence aussi naturelle que celle entre homme et femme) ; mais il les déclare non pertinentes, face à l’unité de tous dans le Christ » (TODOROV 1982 : 138-139).

59 Le mot « sauvage » provient du latin *silvestris*, « (habitant) de la forêt », celle-ci étant dans la représentation romaine le domaine des bêtes, logiquement opposé à la cité, domaine des hommes (v. GALLUCCI 2012 : 26-27). Sur la perception chrétienne de la forêt comme lieu diabolique, v. GASBARRO 2009b.

60 V. GALLUCCI 2012 : 28-31. Sur l’influence de cette œuvre de Virgile sur la façon dont les Jésuites conçoivent l’Amérique et ses habitants (dans le cadre de leur rapport à la poésie latine didactique en général), v. HASKELL 2003 : 48-50, 315-320.

ON L'AURA COMPRIS, c'est bien la référence à la chrétienté qui mène le bal idéologique de la conquête de l'Amérique. Mais à côté de l'inévitable référent biblique, d'autres sources, moins dogmatiques mais tout aussi essentielles à l'auto-définition des Européens, sont à l'œuvre dans le processus d'invention de l'Amérique et de ses premiers habitants. L'identité et l'altérité, sans forcément devoir se construire selon un schéma d'opposition hostile, existent toujours l'une *par rapport* à l'autre, selon une logique de contraste faisant intervenir certains critères d'identification ; on est soi car on n'est pas autre chose. Dans un contexte où l'on cherche d'abord à éviter de reconnaître une altérité trop radicale, il n'y a aucune surprise à ce que l'Antiquité gréco-romaine occupe, parmi ces sources, une place à la mesure de son importance dans la construction identitaire européenne. Traditions classique et biblique jouent ainsi à parts égales dans un processus qui, comme nombre d'études dans divers domaines l'ont montré depuis les années 40, compense l'incapacité à conceptualiser la nouveauté en tant que telle en appréhendant le nouveau sous les atours de l'ancien⁶¹, en ramenant l'altérité radicale des Amériques à une altérité atténuée – une variation de l'identité européenne en somme –, comme si à la distance géographique entre l'Europe et le *nouveau* monde correspondait la distance temporelle qui la sépare de l'*ancien* monde : son passé⁶².

On a pu voir dans le rôle joué par le couple antagoniste civilisation/sauvagerie, construit à partir de concepts fondateurs de l'identité romaine, une première occurrence du rôle de l'Antiquité dans l'idéologie dirigeant le processus historique de colonisation des Amériques. Or, il faut reconnaître que cette disposition sous-tend la façon même de penser des Européens, susceptible de se réaliser dans le discours, mais aussi et surtout dans les actes – la réalité de la conquête des hommes et des âmes est là pour en témoigner. Elle est, par-delà la mosaïque de cultures régionales et de groupes socio-culturels qui la composent, profondément constitutive d'une « civilisation » chrétienne parta-

61 « *Als gemeinsames Ergebnis dieser Studien läßt sich festhalten, daß sie auf verschiedenen Wegen – linguistischen, ethnologischen, juristischen, wissenschaftsgeschichtlichen, historischen oder literarischen – herausgearbeitet haben, wie sehr diese frühen Berichte, vor allem in den Aufzeichnungen von Columbus selbst, eine europazentrierte Sichtweise verraten, also die Unfähigkeit, das Neue in andere Begriffe zu fassen als ausschliesslich in solche des Alten. Dieses sprachliche und mentale Unvermögen führte zu einem Prozeß der Integration statt zu einer Konzeptualisierung des Neuen als etwas Neuem und verhinderte das Erkennen des Anderen, der spezifischen Züge der Natur und der menschlichen Gesellschaftsformen in den neuentdeckten Ländern: man beschrieb ex negativo, was dort im Vergleich mit Europa fehlte, nicht, was an dessen stelle positiv vorhanden war* » (HOFMANN 1995 : 19-20).

62 V. aussi à ce sujet ELLIOTT 1976 ; BEERS QUINN 1976 : 635-638.

gée, aux racines antiques. En effet, derrière les débats d'opinions – tel peuple est ou n'est pas « civilisé », pour telles ou telles raisons –, la nécessité pour tous de se positionner en fonction de ce couple révèle que tout avis sur la question ne peut en être qu'une variation : comme certains trous noirs, placés au centre des galaxies, les structurent toutes entières, la « civilisation » et son pendant « sauvage », comme corollaires intrinsèques de la « religion », sont situés au centre des codes culturels européens et l'on n'y échappe pas⁶³. Bien plus qu'un simple motif, la « civilisation » agit donc comme une structure centrale de la pensée, historiquement déterminée et inconsciemment intégrée, qu'on n'a que très récemment, avec le décentrement progressif – toujours en cours – de l'Occident vis-à-vis de la religion, été en mesure de soumettre à la critique, et ce avant tout dans des cercles académiques encore très restreints.

De ce couple, le *je* européen remplit le premier terme, dont il n'est donc nul besoin d'aller chercher un avatar ailleurs qu'en soi. Mais l'Européen – du moins l'érudit qui écrit et invente l'Amérique – ne pouvant se reconnaître dans la sauvagerie, il devient nécessaire d'insérer dans cette catégorie structurelle des contenus, des images donnant non plus seulement à la penser, mais à la voir. L'Antiquité gréco-romaine endossera, pour les agents de la colonisation, ce rôle de réservoir d'images participant à la construction d'un imaginaire américain ; pour illustrer les structures, elle fournira des motifs. Et ce rôle est loin d'être anecdotique : l'utilisation de l'héritage classique remonte aussi loin que les débuts de la colonisation elle-même, et son application s'étend à nombre de domaines, souvent trop intriqués pour qu'on puisse tracer entre eux des lignes claires de démarcation. Parmi eux nous retiendront tout particulièrement la géographie et la littérature.

2.1. CHRISTOPHE COLOMB : LE DERNIER HOMME MÉDIÉVAL ?

Il est significatif de constater que le premier promoteur de l'Antiquité dans le « Nouveau monde » est le personnage qui cristallise tous les fantasmes sur sa « découverte », celui qui par son nom seul suffit à la symboliser : Christophe Colomb (1451-1506). Le navigateur génois entré au service des Rois Catholiques, Isabelle de Castille et Ferdinand d'Aragon, s'offre, il faut dire, le luxe d'être doublement exemplaire, puisqu'il est à la fois auteur et, très vite après, personnage : créateur de discours, il est l'objet du discours des autres. On l'a vu plus tôt, Colomb est le premier responsable du malentendu, vite dissipé mais au destin pérenne, quant à l'identité des terres abordées et de ses habitants (v. *supra*, chap. 1.2, pp. 25-27). Todorov attribue son interprétation fautive à la menta-

63 Pensons à la « controverse de Valladolid » qui opposa en 1550, dans l'esprit du débat sur le statut des « *indios* » (v. *supra*, p. 30, n. 53), le théologien Juan Ginés de Sepúlveda, partisan de leur réduction en esclavage, au Dominicain Bartolomé de Las Casas, lui-même ancien colon de l'île d'Haïti puis évêque au Chiapas, au sud du Mexique (v. TODOROV 1982 : 193, 193-204 [argumentaire de Sepúlveda], 204-212 [argumentaire de Las Casas] ; GLIOZZI *1977 : 247-253, 295-296, n. 60). Même si on veut souvent voir dans Las Casas le grand champion de la cause des Indiens, son discours n'échappe pas à cette pensée et ses visées restent avant tout missionnaires.

lité de Colomb, qu'il qualifie de médiévale. Mais Colomb, venu d'Italie, le berceau d'une Renaissance précoce qui amorce dès le XIII^e ou XIV^e siècle le déclin du Moyen-Âge, peut-il être « médiéval » ? Certains traits de sa pensée semblent l'indiquer. Ainsi,

Colon [*sic*⁶⁴] pratique une stratégie « finaliste » de l'interprétation, à la manière dont les Pères de l'Église interprétaient la Bible : le sens final est donné d'emblée (c'est la doctrine chrétienne), ce qu'on cherche c'est le chemin qui relie le sens initial (la signification apparente des mots du texte biblique) avec ce sens ultime. Colon n'a rien d'un empiriste moderne : l'argument décisif est un argument d'autorité, non d'expérience. Il sait d'avance ce qu'il va trouver ; l'expérience concrète est là pour illustrer une vérité qu'on possède, non pour être interrogée, selon les règles préétablies, en vue d'une recherche de la vérité. TODOROV 1982 : 27.

C'est aussi à cette mentalité que l'on doit selon lui la « découverte » même de l'Amérique :

L'interprétation des signes de la nature que pratique Colon est déterminée par le résultat auquel il lui faut aboutir. Son exploit même, la découverte de l'Amérique, relève du même comportement : il ne la découvre pas, il la trouve là où il « savait » qu'elle serait (là où il pensait que se trouvait la côte orientale de l'Asie). TODOROV 1982 : 34.

Le principe qui guide Colomb est prophétique ; il ne fait, de son propre aveu, que réaliser ce qui devait nécessairement arriver selon les vœux de la Providence et les révélations des prophètes⁶⁵. En cela, Colomb n'est finalement rien d'autre qu'un produit de son temps, pris entre deux eaux. L'époque des « découvertes » des XV^e, XVI^e et XVII^e siècles est une période charnière de l'histoire intellectuelle européenne pendant laquelle s'effectue, non sans quelques dilemmes et accrochages, le passage progressif d'une pensée médiévale dont l'allégeance va prioritairement aux arguments d'au-

64 Dans son ouvrage, Todorov utilise systématiquement cette graphie, tirée de l'orthographe espagnole : *Colón*. Dans la perspective sémiologique qui est la sienne, cet usage permet d'insister sur l'intérêt particulier qu'avait Colomb pour les noms propres et leur supposée adhérence immédiate au projet des individus les portant, que Todorov rapproche de la passion du navigateur pour l'observation de la nature (les noms propres « à certains égards sont ce qui s'apparente de plus près aux indices naturels »). Son propre nom, qui agit selon Las Casas comme un programme, répond à cette vision : Christophe Colon, c'est à la fois l'évangélisateur, celui qui « porte le Christ » (sens étymologique de Χριστοφόρος ; on possède de nombreux autographes de Colomb signant « XPO FERENS »), et le colonisateur, « deux traits dignes de figurer jusque dans son nom » (v. TODOROV 1982 : 37-39).

65 « Cette conviction est bien antérieure au voyage lui-même ; Ferdinand et Isabelle le lui rappellent dans une lettre qui suit la découverte : “Ce que vous nous aviez annoncé s'est réalisé comme si vous l'aviez vu avant de nous en avoir parlé” (lettre du 16.8.1494). Colon lui-même, après coup, attribue sa découverte à ce savoir *a priori*, qu'il identifie avec la volonté divine et avec les prophéties (en fait très sollicités par lui dans ce sens) : “J'ai déjà dit que pour l'exécution de l'entreprise des Indes, la raison, les mathématiques et la mappemonde ne me furent d'aucune utilité. Il ne s'agissait que de l'accomplissement de ce qu'Isaïe avait prédit” (“Préface” au *Livre des prophéties*, 1501) » (TODOROV 1982 : 34). Ce *Livre des prophéties*, collection de citations tirées principalement de la littérature biblique et patristique et dédiée aux Rois Catholiques, constitue la preuve la plus évidente de la volonté très forte de Colomb de s'inscrire dans une tradition qu'il ne cherche aucunement à révolutionner, malgré l'interprétation qui sera faite *a posteriori*, dans un contexte intellectuel différent, de son entreprise :

Christopher Columbus's attitude thus was completely different from the attitude that will inspire Campanella's philosophical polemic [Tommaso Campanella (1568-1639), philosophe dominicain plusieurs fois condamné pour hérésie, fait de Colomb l'exemple de la victoire de l'expérience sur la spéculation théologique pure d'Augustin ou Lactance]. *On the contrary, he was deeply committed to remaining within the limits of perfect orthodoxy (Columbus gives an interpretation of the discovery that is still undeniably Christian and medieval, instead of Campanella's interpretation which is wholly a part of the Renaissance). The Scriptural citations in which he sees a prophetic premonition of the Descubrimiento follow, in the Libro de las Profecías, this obvious legitimizing intention.* MORETTI 1994 : 279.

Cette « intention légitimante » tout à fait médiévale s'ajoute aux conceptions géographiques qui font dire à Weckmann-Muñoz : « *In his geographical ideas Columbus was the last of the great medieval travellers rather than the first of the modern explorers of America* » (WECKMANN-MUÑOZ 1976 : 202). V. aussi GRAFTON 1992 : 75-82.

torité tirés des traditions classique et biblique (même si le canon, au XVI^e siècle, varie plus que jamais entre tenants de la scolastique, de l'humanisme et de la Réforme [v. GRAFTON 1992 : 28-35]), à une pensée empirique moderne prenant racine dans l'expérience⁶⁶. L'Amérique, pourtant, quand bien même elle concourt à provoquer ce basculement d'un mode de pensée à l'autre – l'historiographie prend bien souvent la date de 1492 comme marquant symboliquement la fin du Moyen-Âge⁶⁷ –, reste dans un premier temps inscrite dans les limites d'une pensée destinée à péricliter, dans le sillage de son « découvreur », dont Todorov nous dit que « c'est [...], paradoxalement, un trait de la mentalité médiévale [...] qui lui fait découvrir l'Amérique et inaugurer l'ère moderne [...], comme si celui qui allait donner naissance à un monde nouveau ne pouvait pas, déjà, lui appartenir » (TODOROV 1982 : 22)⁶⁸. En interprétant ce qu'il en rencontre à travers ce que Rabasa appelle une « sémiotique de l'errance », consistant dans un mouvement constant du familier vers le non familier, Colomb inaugure de nouveaux thèmes (v. RABASA *1993 : 65-69) ; mais de ce « monde nouveau » il ne mesure probablement pas la portée. La conceptualisation de l'Amérique et de ses habitants – l'« invention de l'Amérique » dont il a été question plus haut – est alors exclusivement déterminée par la tradition à la fois théologique, littéraire et scientifique européenne, une tradition dont le pan classique fournit non seulement au Moyen-Âge ses modèles d'appréhension, mais inspire également à la Renaissance et à l'humanisme leur représentation du monde ; voilà qui autorise Hofmann à parler de « la naissance de l'Amérique à partir de l'esprit de l'Antiquité »⁶⁹.

Mais à la naissance succède la maturation, et, si les Européens se voient incapables de conceptualiser la nouveauté en tant que telle, quelque chose de nouveau émerge malgré tout d'un imaginaire américain qui, certes composé de matériaux européens, constitue au final, en soi, une construction originale. Cette construction à son tour, dans un intéressant mouvement de retour, joue un rôle prégnant dans l'histoire intellectuelle européenne⁷⁰. Le rôle de l'Antiquité est ainsi double : mise à

66 V. HOFMANN 1995 : 20-21 ; GRAFTON 1992 : 61-93. Elliott fait remarquer qu'« *if Authority weighed heavily on Renaissance Europe, experience also had its proper place* » (ELLIOTT 1976 : 17).

67 Pour Todorov, par exemple, « c'est bien la conquête de l'Amérique qui annonce et fonde notre identité présente ; même si toute date permettant de séparer deux époques est arbitraire, aucune ne convient mieux pour marquer le début de l'ère moderne que 1492, celle où Colon traverse l'océan Atlantique [...] Depuis 1492 nous sommes, comme l'a dit Las Casas, “en ce temps si neuf et à nul autre pareil” (*Historia de las Indias*, I, 88). Depuis cette date, le monde est clos (même si l'univers est infini), “le monde est petit”, comme le déclarera péremptoirement Colon lui-même (“Lettre rarissime”, 7.7.1503 [...]) ; les hommes ont découvert la totalité dont ils font partie tandis que, jusqu'alors, ils formaient une partie sans tout » (TODOROV 1982 : 13-15).

68 On le rappelle souvent, Colomb crut jusqu'à sa mort avoir abordé les Indes. Ayant manqué le coche de la « fin du Moyen-Âge », on peut dire qu'il resta en deçà de la révolution renaissante :

... until his death in 1506, the Discoverer, Christopher Columbus, remained firmly anchored in the Old World [...] He was the major influence in preventing Europeans from regarding the new western discoveries as anything more than an extension of the Old World [...] Yet he was constantly referring the New World to the Old—not to establish that what he saw was different from the Old World but to emphasize that it was, for all intents and purposes, the same. BEERS QUINN 1976 : 637.

69 « *Die Geburt Amerikas aus dem Geist der Antike* », titre de HOFMANN 1995. V. en particulier HOFMANN 1995 : 44.

70 Non seulement les modèles cosmographiques sont-ils transformés sous l'effet de la lente conceptualisation de l'Amérique (v. RANDES 1994), mais on repense également le passé européen en prenant les habitants des

contribution pour la simple raison que l’outillage mental européen l’exige, elle fournit, aux côtés de la référence chrétienne, un canevas, un modèle dans lequel *intégrer* la nouveauté, la « faire rentrer » absolument ; c’est ce qui détermine les préconceptions, les attentes des Européens avant même leur débarquement en terres américaines, et parmi lesquelles on rangera en particulier les conceptions géographiques et ethnographiques. Puis, dans un second temps, et en relation directe avec l’expérience cette fois, elle donne aussi des motifs servant à exprimer cette nouveauté et, toute expression étant également création, à la *construire* : réactualisés, dans une certaine mesure, d’après l’expérience, ce sont ces motifs antiques qui permettent de reconnaître l’altérité, même s’il faut pour cela, comme pour l’adoucir, la reformuler au passé.

2.2. GÉOGRAPHIE

Colomb recherchait une terre qu’il savait exister, et trouva les Antilles à la place de l’Asie. L’action de Colomb étant guidée par son attachement indiscutable à certaines autorités, c’est sous cette emprise qu’il aborde un *otro mundo*, un « autre monde » qui pourtant reste encore, à tous les niveaux, une extension de l’ancien. Cette qualification, utilisée par Colomb dans une lettre qu’il adresse, le 31 août 1498, aux souverains espagnols (v. *infra*, p. 44), pourrait en effet à tort être comprise comme le signe qu’il avait, malgré tout ce qu’on peut dire, perçu la différence radicale de ces terres. Or, comme on l’a souligné, Colomb n’a dans sa propre perception de son action – laquelle devient pour dix ans celle de tous les Européens, dépendants de ses récits – rien « découvert » (v. BEERS QUINN 1976 : 639)⁷¹ ; il a trouvé, là où elles devaient, précisément, *se trouver*, des régions du monde sinon pratiquées du moins « connues » par l’intermédiaire de certaines autorités ; il a constaté par l’expérience la conformité de la géographie réelle avec le savoir cosmographique classique, et complété la connaissance de l’écoumène, le monde habité, et de ses trois parties constituantes : l’Europe, l’Asie et l’Afrique. Si cet « autre monde » n’est donc pas encore un *nouveau monde*, le *mundus novus* d’Amerigo Vespucci (v. *supra*, p. 26, n. 43), absent jusque là de l’horizon du savoir européen et irréductible à une quelconque région de l’écoumène, connue ou imaginée, dont quelque auteur ancien aurait fait mention, alors à quel type d’altérité Colomb faisait-il référence ? Quelle représentation du monde régit sa perception ? Il faut, pour s’en faire une idée, se pencher à la fois sur les conceptions cosmographiques en vigueur de son temps et sur l’arrière-plan de l’expression « *otro mundo* », chez Colomb, ses contemporains et leurs prédécesseurs.

Amériques comme référence ; les très célèbres dessins d’autochtones de la Virginie réalisés par l’Anglais John White en 1585 seront réutilisés pour dépeindre les Pictes et anciens Bretons (v. ELLIOTT 1976 : 19-20 ; AXTELL 1992 : 67-70).

71 Arrivé sur Cuba, Colomb refuse de poursuivre vers l’ouest la navigation qui lui montrerait, comme le soutiennent les habitants rencontrés, qu’il se trouve sur une île. À la place, il fait prêter serment à tous ses marins, sous peine d’amende, qu’ils se trouvent bel et bien sur la terre ferme et que les Chinois civilisés ne sont pas loin (v. TODOROV 1982 : 33-34).

Au XV^e siècle, plusieurs modèles cosmographiques cohabitent et se confrontent, parfois se fondent les uns dans les autres ; tous remontent à des théories parfaitement antiques et acceptent le principe depuis longtemps établi d'un monde sphérique⁷². Le modèle géométrique dit T-O, dont les représentations sont prépondérantes dans les manuscrits médiévaux, cache ses antécédents classiques derrière une forte valeur symbolique chrétienne. Il montre un monde circulaire, par convention plus que par volonté de réalisme (on trouve des représentations semblables de forme carrée), centré sur Jérusalem et divisé en trois parts (l'O d'*orbis* contenant le T de *terrarum*) représentant les trois parties – on ne parle pas encore de continents – de l'écoumène, cette île entourée d'un gigantesque Océan⁷³ : l'Asie en occupe une moitié, tandis que l'autre est également partagée entre l'Europe et l'Afrique. Mais à ce modèle archétypal caractéristique de la pensée scolastique et de la culture des universités médiévales, et dont les vertus illustratives perdureront, vient se confronter une nouvelle autorité qui s'impose très rapidement dans le contexte humaniste : la *Géographie* de Ptolémée, cartographe alexandrin du II^e siècle, atteint enfin l'Europe occidentale lorsqu'elle est traduite en latin, au tout début du XV^e siècle. Posant le principe de terres habitables proportionnellement bien plus étendues que dans le modèle scolastique et d'une surface océanique d'autant réduite, la *Géographie* ptolémaïque est elle aussi, par nécessité, centrée sur l'écoumène, dont elle passe cependant sous silence les marges méridionale (l'Océan Indien est supposé fermé sur tous ses côtés) et extrême-orientale, inconnues, justifiant du même coup, sur les cartes accompagnant ses multiples éditions, leur rejet hors du cadre. Ces cartes, justement, font clairement le deuil de toute représentation gouvernée par une géométrie providentielle et visent, dans les limites des méthodes de calcul de position alors disponibles (le calcul des latitudes est par exemple très bien maîtrisé, alors que celui des longitudes reste approximatif), le réalisme géographique. Explicitement et visuellement incomplètes, perfectibles à la faveur des mesures et explorations à venir, elles contribuent à fonder une science géographique nouvelle, une vraie « arme de conquête intellectuelle de la Terre » permettant le développement de concepts neufs, prélude à l'inclusion des Amériques dans une représentation du monde rompant avec les modèles anciens (v. BINDER JOHNSON 1976 : 620). Alors que les deux théories s'affrontent encore, c'est aussi la vision ptolémaïque, renforcée par les explorations portugaises de la fin du XV^e siècle, qui encourage Colomb dans la conviction, formée – par l'intermédiaire de l'*Imago Mundi* (1410) du théologien Pierre d'Ailly, qu'il annote abondamment – à partir d'Aristote

72 Sur l'histoire de ces différents modèles de manière générale, v. RANGLES 1994.

73 « Écoumène » provient du grec οἰκουμένη, participe présent moyen-passif du verbe οἰκέω et qui signifie « le monde habité » (avec ellipse de γῆ). Ce concept est persistant dans la culture européenne, depuis le monde plat d'Homère, qui l'introduit, en passant par l'*orbis terrarum* des Romains avec lequel il coïncide, et jusqu'à sa réévaluation et son abandon à la lumière des découvertes européennes des XV^e, XVI^e et XVII^e siècles (v. RANGLES 1994).

(*Du ciel*, 2.14.298b) et de Roger Bacon, selon laquelle l'Océan est si étroit entre l'Inde et les colonnes d'Hercule (c'est-à-dire le détroit de Gibraltar) que la navigation entre ces deux extrêmes de l'écoumène est réalisable en peu de temps (v. RANGLES 1994 : 43-49).

Un autre modèle, très ancien lui aussi, jouera un rôle quelque peu différent dans l'intégration de la nouveauté dans une vision européenne systématique du monde. Le modèle dit cratésien remonterait au moins au grammairien stoïcien Cratès de Mallos (II^e s. AEC⁷⁴) et découle de la théorie des zones climatiques, supposément développée par Parménide (V^e s. AEC) avant d'être défendue par Aristote⁷⁵. Il postule l'existence sur le globe terrestre de quatre masses continentales symétriques, séparées par deux océans perpendiculaires empêchant l'intercommunication, et réparties dans les deux zones climatiques considérées comme habitables, celles situées entre les zones inhospitalières des extrêmes Nord et Sud, glaciaux, et de la zone torride située au niveau de l'équateur. L'écoumène entière, telle que représentée dans les modèles vus plus haut, formerait l'une de ces masses, et les habitants de la zone diamétralement opposée seraient appelés antichtones ou, à partir de Platon, antipodes⁷⁶.

Tandis que la théorie des zones climatiques reste courante tout au long du Moyen-Âge, son raffinement que constitue le modèle cratésien, après avoir dominé entre les IX^e et XIII^e siècles à travers son exposition chez Cicéron, explicitée par son commentateur Macrobe⁷⁷, n'est remis au goût du jour qu'au XV^e siècle. Entretemps, ce sont les débats entourant l'un de ses traits fondamentaux – l'idée d'une terre et de nations antipodes – qui contribuent à le garder vivant et justifient son retour ultérieur, dans le contexte des « Découvertes ». Dans un modèle évacuant les deux autres masses, les Antipodes en viennent à désigner tantôt une hypothétique quatrième partie du monde complétant – en général au sud de l'océan torride, mais parfois aussi à l'ouest – les trois parties de l'écoumène, tantôt l'hémisphère sud en tant que tel. Elles deviennent le support du débat, dominé par l'affirmation d'impossibilité d'Augustin (*Cité de Dieu* 16.9), autour d'une humanité existant hors de la Révélation chrétienne, sur des terres inaccessibles à l'apostolat et donc privées du salut univer-

74 « Avant l'ère commune » correspond à « avant Jésus-Christ ».

75 Moretti fait d'Eratosthène (276 à 195 AEC) le principal responsable de la popularisation à l'époque hellénistique de la théorie des quatre zones habitables symétriques. Le poème qu'elle cite (*Hermès*, cité par Achille Tatius) ne semble pourtant faire référence qu'à la théorie des cinq zones climatiques, certes étroitement liée mais pas identique, puisqu'elle ne repose que sur deux zones habitables, l'une septentrionale, l'autre méridionale (v. MORETTI 1994 : 244-245).

76 Du grec ἀντίχθονες et ἀντίποδες (PLATON, *Timée* 63a). Les deux autres zones sont parfois appelées antèque (grec ἄντοιχοι : même longitude, hémisphère sud) et périèque (grec περίοικοι : même latitude, hémisphère ouest), mais la terminologie technique varie selon les auteurs et les dénominations se confondent parfois (v. RANGLES 1994 : 10-12 ; MORETTI 1994 : 242-246).

77 CICÉRON, « Songe de Scipion », *République* 6.20 ; MACROBE, *Commentaire au Songe de Scipion* 2.5. La terminologie cicéronienne fait des habitants de la zone antipode des *adversi*, de ceux de la zone antèque des *transversi*, et de ceux de la zone périèque des *obliqui*.

sel, qui contreviendrait au principe biblique d'unicité du genre humain. Parallèlement, sous la coupe d'un amalgame linguistique rendu fréquent à partir des *Étymologies* d'Isidore de Séville, les Antipodes, quelque peu galvaudées⁷⁸, deviennent le lieu de projection de la tradition des humanités monstrueuses vivant aux marges du monde, héritée de la tradition grecque d'écriture au sujet des peuples non grecs, et en particulier de ses descriptions de l'Inde (v. GRAFTON 1992 : 35-48). Le modèle cratésien reviendra temporairement, moyennant quelques ajustements⁷⁹, suite à une double constatation : non seulement ces terres australes existent bel et bien, mais rien même n'empêche d'y accéder – l'équateur est dépassé par les Portugais en 1483, au niveau des côtes africaines, et le cap de Bonne-Espérance est atteint cinq ans plus tard. Ce modèle, après avoir disposé les esprits européens à accorder, aux cotés de l'écoumène, une place à des Antipodes à géométrie variable, constitue alors l'une des tentatives d'intégration dans une représentation géographique classique, donc acceptable, de ses avatars empiriques (l'Afrique subéquatoriale et le « Nouveau monde ») et de leur déstabilisante nouveauté⁸⁰.

2.2.2. *L' otro mundo et les Antipodes*

Revenons à présent au point de départ de ces considérations de cosmographie historique. Dans une analyse interne et synchronique éclairante, Ilaria Luzzana Caraci s'intéresse à la valeur de *l' otro mundo* de Colomb face au *mundus novus* de Vespucci, au *novus orbis* de Pierre Martyr d'Anghiera et aux expressions équivalentes, latines et vernaculaires, chez d'autres auteurs contemporains. Elle montre ainsi que les expressions dérivées du latin *alter mundus* sont déjà en usage chez les auteurs européens avant l'entrée des Amériques dans leur horizon, et ne servent alors encore qu'à désigner la simple altérité : une réalité humaine, géographique, naturelle, tellement différente du monde européen qu'elle paraît être un « autre monde ». Cet « autre monde », sans rapport direct avec les théories cosmographiques, n'est pas un lieu géographique déterminé ; il ne fait que souligner la différence vis-à-vis d'une réalité familière, en Afrique, en Inde ou ailleurs dans le monde connu (v. LUZZANA CARACI 1992 : 341-343).

78 Isidore donne trois définitions du mot : (1) les Antipodes comme des humains difformes aux plantes des pieds inversées et aux seize orteils, vivant en Libye (11.3.24), (2) les Antipodes comme la quatrième partie australe du monde évoquée plus haut (14.5.17), et (3) les Antipodes comme les habitants de ce quatrième continent (9.2.133). La confusion à partir de la construction parallèle, bien que de sens différent, de *Sciapodes* (ceux qui s'ombragent avec leurs pieds) et *Antipodes*, apparaît déjà à la fin du II^e siècle chez Tertullien (*Aux nations* 17). Au sujet de ce glissement, v. MORETTI 1994 : 266-267.

79 La vision de l'écoumène classique comme l'une des quatre masses cratésiennes ne tient plus face à l'expérience, qui montre l'étendue de l'Afrique – donc d'une partie de l'écoumène – loin dans l'hémisphère sud. Face à cette nouvelle donnée, la compréhension de la théorie est légèrement modifiée et les quatre parties du monde deviennent des orientations abstraites, plus vagues, sans référence à l'écoumène, ou éventuellement des rapports relatifs entre régions du monde, plutôt que des continents forcément séparés les uns des autres (v. RANGLES 1993 : 56-61).

80 Au sujet des théories cosmographiques classiques et de leur rôle dans le processus d'invention de l'Amérique, v. RANGLES 1994 ; pour le cas particulier des Antipodes, v. MORETTI 1994 et LECOQ 1998.

C'est donc une autre expression qui sert, dans les tout premiers temps de son existence littéraire, à désigner le futur « Nouveau monde » en tant qu'entité géographique. Dans sa lettre à son bienfaiteur Giovanni Borromeo, datée du 14 mai 1493, deux mois seulement après le retour de Colomb de son premier voyage, Pierre Martyr d'Anghiera, alors chroniqueur officiel du Royaume d'Espagne, écrit que le Ligure « est revenu des Antipodes occidentales »⁸¹. Cette définition est certes encore vague (et en cela fidèle au développement du concept d'Antipodes évoqué plus haut), mais elle semble s'appuyer sur la géographie ptolémaïque et faire référence à la partie du monde que cette dernière ne représente pas. D'ailleurs, il précise bientôt les termes géographiques de sa définition : dans une lettre du 13 septembre de la même année, Martyr associe directement ces Antipodes occidentales à un « nouvel hémisphère terrestre »⁸², une association d'idées qui s'impose pour longtemps dans ses écrits. En parlant de « l'autre hémisphère récemment découvert à l'Occident » (décembre 1494) ou des « différentes côtes de l'autre hémisphère » (juin 1495), en déclarant sa satisfaction que « la moitié cachée du globe vienne à la lumière » (octobre 1493)⁸³, il vient renforcer, à travers un usage conforme au sens étymologique du latin *alter* (l'un et l'autre de deux) – atténué dans les langues romanes par la convergence, au sein des seuls rejets linguistiques du premier, des sens d'*alter* et d'*alius* (un autre parmi plusieurs) – l'idée de deux hémisphères dont l'un correspondrait à celui décrit par Ptolémée, donc à l'écoumène connue, et l'autre à ce qui demeurerait hors du cadre, notamment au-delà des côtes espagnoles, permettant ainsi le basculement des Antipodes *méridionales* à des Antipodes *occidentales*.

C'est sur cet arrière-fond que Colomb, lors de son troisième voyage qui le voit accoster pour la première fois en 1498 le continent sud-américain, raffine ses théories géographiques et conçoit, tout en veillant bien sûr à affirmer son respect des théories établies, un modèle cohérent avec son expérience. Dépassant l'idée d'un *otro mundo* simplement autre, il investit l'expression d'un sens géographique nouveau, très similaire au concept d'Antipodes occidentales esquissé par Martyr, mais emprunt d'une originalité autrement plus complexe. S'étant heurté, en effet, au sud des Antilles déjà parcourues lors de ses deux précédents voyages, à une masse continentale qu'il comprend être à la mesure de la puissance de l'Orénoque, grand fleuve capable de repousser le sel de la mer à grande distance de son delta d'eau douce, il déclare aux souverains espagnols, dans sa lettre datée du 31

81 « ... rediit ab Antipodibus occiduus Christophorus quidam Colonus vir ligur ... » (cité par MORETTI 1994 : 275).

82 « Meministis Colonom ligurem instituisse in castris apud Reges de percurrando per occiduos Antipodes novo terrarum hemisperio [sic] ... » (cité par MORETTI 1994 : 276).

83 « ... de nuper altero ab Occidente hemisperio reperto scripserim » ; « Diversi navium ductores ad diversa alterius hemispherii littora missi sunt » ; « Nobis satis, quod latens dimidia orbis pars, in luce veniat » (cité par VOGEL 1995 : 400, nn. 26-27).

août 1498, qu'« esta [tierra] de acá es otro mundo en que se trabajaron Romanos y Alexandre y Griegos, para la aver, con grandes exerciçios » (COLÓN : 207)⁸⁴, et en vient à formuler sa nouvelle théorie :

Yo sempre leí qu'el mundo, tierra e agua era espérico e<n> las auctoridades y esperiençias que Ptolomeo y todos los otros qu'escriuieron d'este sitio davan e amostraban para ello [...] Agora vi tanta disformidad como ya dixen; y por esto me puse a tener esto del mundo, y fallé que no era redondo en la forma qu'escriuen, salvo que es de la forma de una pera que sea toda muy redonda, salvo allí donde tiene el peçón que allí tiene más alto, o como quien tiene una pelota muy redonda y en lugar d'ella fuesse como una teta de muger allí puesta, y qu'esta parte d'este peçón sea la más alta e más propinca al cielo, y sea debaxo la línea equinoçial, y en esta mar Ocçéana, en fin del Oriente (llamo yo fin de Oriente adonde acaba toda la tierra e islas) [...] Así que d'esta media parte non ovo notiçia Ptolomeo ni los otros que escriuieron del mundo, por ser muy ignoto. Solamente hizieron raiz sobre el hemisperio adonde ellos estavan, qu'es redondo espérico, como arriba dixen [...] Y así me afirmo qu'el mundo no es espérico, salvo que tiene esta diferençia, que ya dixen, la cual es en este hemisperio adonde caen las Indias e la mar Occeana, y el extremo d'ello es debaxo la línea equinoçial [...]

... creo que allí es el Paraíso Terrenal, adonde no puede llegar nadie salvo por voluntad divina. Y creo qu'esta tierra que agora mandaron descubrir Vuestras Altezas sea grandíssima y aya otras muchas en el Austro, de que jamás se ovo notiçia. Yo no tomo qu'el Paraíso Terrenal sea en forma de montaña áspera, como el escribir d'ello nos amuestra, salvo qu'él sea en el colmo, allí donde dixen la figura del peçón de la pera, y que poco a poco andando hazia allí desde muy lexos se va subiendo a él [...] Grandes indiçios son estos del Paraíso Terrenal, porqu'el sitio es conforme a la opinión d'estos sanctos e sacros theólogos [...]

... Y digo que, si no procede del Paraíso Terrenal, que viene este río y procede de tierra infinita, pues<ta> al Austro, de la cual fasta agora no se a avido notiçia. Mas yo muy assentado tengo el ánima que allí, adonde dixen, es el Paraíso Terrenal, y descanso sobre las razones y auctoridades sobre escriptas.

... No saben que entreponer a mal dezir d'esto salvo que se haze gasto en ello, y porque luego no enbiaron los navíos cargados de oro [...] sin considerar que ningunos Prínçipes de España jamás ganaron tierra alguna fuera d'ella salvo agora, que Vuestras Altezas tienen acá otro mundo, de adonde puede ser tan acreçentada nuestra santa fê, y de adonde se podrán sacar tantos provechos. COLÓN : 215-220⁸⁵.

84 « Cette terre est un autre monde : celui que les Romains, Alexandre et les Grecs s'efforcèrent d'obtenir avec de grandes armées » (ma trad.).

85 « J'ai toujours lu, dans les autorités et expériences que donnaient et montraient Ptolémée et tous les autres qui écrivirent à ce sujet, que le monde – terre et eau – était sphérique [...] Mais je vis une très grande irrégularité, comme j'ai déjà dit, et pour cette raison j'en arrivai à penser ceci du monde : je trouvai que le monde n'était pas rond de la manière qu'on le décrit, mais de la forme d'une poire qui serait toute très ronde, sauf à l'endroit où se trouve la queue qui est le point le plus élevé ; ou bien encore comme une balle très ronde sur un point de laquelle serait posé comme un sein de femme, et que cette partie de cette queue fût la plus élevée et la plus voisine du ciel, et située sous la ligne équinoxiale en cette mer Océane, à la fin de l'Orient (j'appelle la fin de l'Orient l'endroit où finissent toute la terre et les îles) [...] Donc de cette moitié, ni Ptolémée ni les autres qui écrivirent au sujet du monde n'eurent connaissance, car on le connaissait très mal. Ils se basèrent seulement sur l'hémisphère où ils se trouvaient, qui est rond et sphérique comme j'ai dit plus haut [...] Et ainsi j'affirme que le monde n'est pas sphérique, mais qu'il a cette différence que j'ai dite, laquelle est dans l'hémisphère où se trouvent les Indes et la mer Océane, et son point extrême est sous la ligne équinoxiale...

... Je crois que là est le Paradis terrestre, où personne ne peut arriver, si ce n'est par la volonté divine. Et je crois que cette terre que Vos Altezas me chargèrent maintenant de découvrir est très grande, et qu'il y en a beaucoup d'autres au sud dont on n'eut jamais connaissance.

Je ne conçois pas que le Paradis terrestre ait la forme d'une montagne abrupte, comme les écrits à son propos nous le montrent, mais bien qu'il est sur ce sommet, en ce point que j'ai dit, qui figure la queue de la poire, où l'on s'élève, peu à peu, par une pente prise de très loin [...] Ce sont là de grands indices qui signalent le Paradis terrestre, car l'endroit se conforme à l'opinion de ces saints et sacrés théologiens...

... Et je dis que, s'il ne provient pas du Paradis terrestre, ce fleuve provient d'une terre infinie, placée au sud, dont on n'eut pas connaissance jusqu'à maintenant. Mais quant à moi je suis bien assuré dans mon opinion que là où j'ai dit est le Paradis terrestre, et je me repose sur les raisons et autorités citées plus haut.

[Ceux qui critiquent les résultats du voyage] ne savent pas quoi décocher pour critiquer cela si ce n'est qu'on y mit des frais, et qu'on ne renvoya pas immédiatement des navires chargés d'or [...] sans prendre en considération qu'aucun prince d'Espagne n'avait jamais gagné aucune terre en dehors d'elle jusqu'à maintenant, que Vos Altezas ont ici un autre monde, d'où l'on peut tant accroître notre sainte foi, et d'où l'on pourra tirer tant de profits » (en partie ma trad., en partie tirée de TODOROV 1982 : 26-27).

Le monde de Colomb, à partir de 1498, est donc de forme irrégulière : un hémisphère – le nôtre, celui de l'écoumène – est parfaitement rond, tandis que l'autre, qui coïncide explicitement avec la part inconnue de la géographie ptolémaïque (dont il rejette toutefois du même coup la conception d'un monde sphérique), prend l'apparence d'une queue de poire. Il abrite ainsi non seulement la marge extrême-orientale de l'Asie, celle qui comme on l'a vu restait en dehors du cadre des représentations ptolémaïques, mais aussi, au centre de son élévation progressive, juste au sud de l'équateur, un grand continent n'appartenant pas à l'Asie et dans lequel Colomb reconnaît le Paradis terrestre ; il l'a même approché de très près, dans le Golfe de Paria près du delta de l'Orénoque. Cette localisation par Colomb de l'Éden d'où Adam et Eve furent déçus à la suite du péché originel n'est pas en soi originale : une tradition le précède qui place le jardin biblique aux Antipodes, et même à l'exact opposé de Jérusalem, le centre de l'écoumène, et sur laquelle il a pu se reposer⁸⁶. Au sein de ce modèle, l'*otro mundo* de Colomb n'est pas, ne *peut pas* être le nouveau continent habitable dont on a souhaité parfois faire de lui le « découvreur ». S'il évoque cette possibilité, il la rejette instantanément au profit de son idée du Paradis terrestre, jamais vu auparavant mais où nul, de toute manière, ne peut se rendre sans l'assentiment divin. Quant aux lieux qui l'intéressent, ils sont plus au nord : ce sont les Indes, cette région aux marges de l'Asie qu'il a rejointe par l'Ouest et qui, bien qu'appartenant à l'*otro mundo*, n'était pas inconnue des Européens – Grecs et Romains avant lui tentèrent sans succès de la conquérir, autant d'échecs passés que Colomb compte bien renverser pour le compte des Rois Catholiques⁸⁷.

2.2.3. *L'alter orbis antique : un « autre monde » aux marges du nôtre*

Venons-y justement, à ces Grecs et à ces Romains ! L'analyse de l'*otro mundo* par Luzzana Caraci peut en effet s'enrichir d'une perspective historique proprement tournée vers l'Antiquité, époque à laquelle le sens véhiculé par cette expression est sous certains aspects comparable, mais aussi distinct des significations évoquées plus haut, y compris de sa spécialisation sous la plume de Colomb ; sur celle-ci il jette pourtant une lumière intéressante, qui agit comme prélude à des réflexions fécondes pour notre sujet⁸⁸. On constate ainsi que les occurrences d'*alter mundus* ou *alter orbis (terrarum)*⁸⁹, chez des auteurs classiques comptant parfois parmi ceux ayant marqué de leur poids les théories cosmo-

86 Le Moyen-Âge associe les Antipodes avec le topos des lointains pays paradisiaques et du *locus amoenus* (îles des Bienheureux), ainsi qu'avec le Jardin d'Éden (l'épée de feu chassant Adam et Ève correspondrait à la zone torride interdisant toute communication). C'est dans la *Divine Comédie* de Dante (1265-1321) qu'il est situé à l'opposé de Jérusalem, au sommet de la montagne du Purgatoire plantée au milieu de l'océan, dans l'hémisphère austral (v. MORETTI 1994 : 268-271). Sur les inspirations de la conception de Colomb, v. aussi RABASA *1993 : 76-80.

87 Pour la conclusion de son analyse, v. LUZZANA CARACI 1992 : 349-350.

88 Cette attention à la tradition classique est esquissée par Hofmann (v. HOFMANN 1995 : 16).

89 Le mot *orbis* est toujours resté ambigu en latin. Cercle et sphère à la fois, il peut signifier, dans le même passage, le globe terrestre ou l'une de ses parties, y compris dans une perspective bidimensionnelle (v. RANGLES 1994 : 12-14).

graphiques ultérieures, concernent presque toujours non pas un monde parfaitement nouveau, mais des îles (ou des régions alors perçues comme telles⁹⁰) atteignables par la navigation, parfois très éloignées et parfois moins, mais toujours situées aux marges de l'*orbis terrarum*, l'écoumène au sens romain. Aussi le pays des Hyperboréens⁹¹, la Grande-Bretagne⁹², la Scandinavie⁹³ et la Taprobane (Sri Lanka)⁹⁴ sont-ils autant d'« autres mondes » – ou presque. Car leur altérité reste d'une certaine manière irréalisée, comme en suspens. C'est d'abord leur marginalité qui justifie leur statut. Tout intégrées qu'elles sont à la représentation écouménique, ces îles restent avant tout plongées dans l'Océan infini, séparées de l'*orbis terrarum* continental. Or l'Océan, inconnu et redouté, refuge des monstres marins, est lui-même un *alter orbis*⁹⁵. Visuellement d'abord, il est sur les cartes T-O l'anneau – un second (*alter*) cercle – entourant l'écoumène ; conceptuellement ensuite, dans la théorie aristotélicienne des éléments, il est la sphère de l'eau, au-dessus de laquelle doit d'une façon ou d'une autre émerger celle de la terre, et avec elle l'écoumène⁹⁶. Ainsi, après avoir chez Florus conquis « ce monde » (*hic orbis*), c'est vers la mer que César se tourne pour en trouver un autre (*alterum*), et c'est alors la Grande-Bretagne que, sans qu'il soit besoin de plus d'explications (un simple *igitur*, « donc », suffit), il entreprend de rapprocher de son *orbis* à lui, et d'intégrer ainsi au domaine romain de la civilisation (v. n. 92). Par ailleurs, du fait précisément de leur situation marginale, les îles océaniques sont généralement mal connues, y compris quant à leur forme et leurs dimensions, une ignorance

90 D'après Gautier Dalché, s'ajoute au manque d'informations exactes sur les régions éloignées le fait que le concept d'île n'est pas toujours bien défini dans l'Antiquité et au Moyen-Âge, une ambiguïté qui se cristallise dans la *Vulgate*, où « le terme *insulae* [...] désigne en effet tous les rivages lointains, qu'ils soient continentaux ou insulaires » (GAUTIER DALCHÉ 1986 : 222).

91 « *Quaqua tamen viseres, colore vario circumnotatis insignibar animalibus; hinc dracones Indici, inde grypes Hyperborei, quos in speciem pinnatae alitis generat mundus alter* » (APULÉE, *Met.* 11.24).

92 « *Cum deinde inmanis res vix multis voluminibus explicandas C. Caesar in Gallia gereret nec contentus plurimis ac felicissimis victoriis innumerabilibusque caesis et captis hostium milibus etiam in Britanniam traiecisset exercitum, alterum paene imperio nostro ac suo quaerens orbem, vetus par consulum, Cn. Pompeius et M. Crassus, alterum iniere consulatum* » (VELLÉIUS PATERCULUS, 2.46.1) ; « *Omnibus terra marique captis, respexit Oceanum; et, quasi hic Romanis orbis non sufficeret, alterum cogitavit. Classe igitur comparata, Britanniam petit* » (FLORUS, 3.10.16) ; « *Finis erat orbis ora Gallici litoris, nisi Britannia insula non qualibet amplitudine nomen paene orbis alterius mereretur* » (SOLIN, *Polyhistor* 22.1) ; « *Nam si verum quaeramus, ut supra diximus, terra ipsa infra Romanum imperium est, supra quam progressa Romana virtus ultra oceanum alterum sibi orbem quaesivit et in Britania sibi remotam a confinio terrarum novam invenit possessionem* » (PSEUDO-HÉGÉSIPPE, *Histoire* 2.9).

93 « *Mons Saevio ibi, immensus nec Ripaeis iugis minor, inmanem ad Cimbrorum usque promunturium efficit sinum, qui Codanus vocatur, refertus insulis, quarum clarissima est Scatinavia, incompertae magnitudinis, portionem tantum eius, quod notum sit, Hillevionum gente quingentis incolente pagis: quare alterum orbem terrarum eam appellant* » (PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* 4.96).

94 « *Taprobanen alterum orbem terrarum esse diu existimatum est Antichthonum appellatione. Ut insulam liqueret esse Alexandri Magni aetas resque praestitere* » (PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* 6.81) ; « *Taprobane aut grandis admodum insula, aut prima pars orbis alterius † ipparchius † dicitur, sed quia habitatur nec quisquam circum eam isse traditur, prope verum est* » (POMPONIUS MELA, 3.70).

95 Sur la persistance des conceptions antiques dans l'attitude médiévale face à la mer et le développement de la perception des îles comme d'un *alter orbis*, v. GAUTIER DALCHÉ 1986, en particulier pp. 221-224.

96 Aristote n'a lui-même pas résolu le paradoxe d'une sphère de l'eau devant englober une sphère terrestre plus petite mais de même centre (qui coïncide avec le centre de l'univers) et de l'existence – évidente – de terres au-dessus des eaux (v. RANGLES 1994 : 8-10). Le rapport de ces sphères entre elles et avec le centre de l'univers a fait tout au long des siècles ultérieurs l'objet de nombreuses réflexions (retracées en détail par la suite de l'article de Rangles), parfois mises en avant dans les débats sur l'existence des Antipodes, et visant à déterminer ce qui permet à l'écoumène de surflotter par-dessus l'élément aquatique.

qui laisse facilement place aux fantasmes de grandeur : pour Solin, sa grande taille ferait « presque » mériter à la Grande-Bretagne le nom d'« autre monde » (v. *supra*, p. 46, n. 92). Quant à la Taprobane, souvent surestimée quant à sa taille et positionnée sous l'équateur, plus au sud qu'elle ne l'est en réalité, elle a semble-t-il durant un certain temps fait le lien entre l'idée d'« autre monde » et le thème des Antipodes auquel on a vu qu'était très lié l'*otro mundo* de Colomb, jusqu'à ce que preuve ait été faite – anciennement déjà selon Pline – de son insularité, contredisant du même coup une telle appellation (v. *supra*, p. 46, n. 94). Au final, aucune de ces terres n'est, pour de vrai, un *alter orbis*... mais toutes le sont « presque ».

C'est donc la situation à la fois marginale et nimbée d'inconnu de ces îles et pays, tantôt réels tantôt mythiques, qui appuie l'altérité du concept d'*alter orbis*. Bien loin d'anticiper la possibilité d'un quatrième continent, celui-ci affirme au contraire l'unicité de l'écoumène, dont l'identité est renforcée par l'effet de contraste que produit le rapport à ses marges (pén)insulaires, ces « lieux privilégiés du prodige et du monstre » qui « participent du domaine du non-humain » (GAUTIER DALCHÉ 1986 : 223), ce monde autre qu'elle n'est pas ; la netteté de l'*orbis terrarum* apparaît d'autant plus clairement qu'il baigne dans un environnement flou et instable. Pourtant, la perception des îles et régions marginales comme d'« autres mondes » laisse peu à peu place à leur intégration dans une écoumène dont les limites finissent par être élargies, placées, parfois dès le XI^e siècle, au-delà du Groenland. Il est alors permis à un homme du Moyen-Âge tel que Gervais de Tilbury de considérer au XII^e siècle que « les îles Orcades, l'Islande, le Gotland et l'ultime Thulé sont dans les limites de l'Europe »⁹⁷.

2.2.4. L'alter orbis au-delà de l'Antiquité

Le glas a-t-il sonné pour l'imaginaire de l'*alter orbis* ? Apparemment pas encore. Giraud de Barri, parfaitement contemporain du précédent, peut encore écrire dans son ouvrage sur l'Irlande que « l'Hibernie est si éloignée du reste du monde – elle forme presque un autre monde [*quasi alter orbis*] – qu'elle semble presque, par les phénomènes inconnus du cours ordinaire de la nature, être un réceptacle singulier de trésors naturels, où elle a mis en réserve ses secrets les plus précieux et les plus remarquables »⁹⁸. De la même manière, les questionnements qui persistent encore ultérieurement sur l'identité de Thulé – réelle ou mythique ? en Europe ou « dans les recoins les plus reculés,

97 « *Verumptamen Orcades insulas, Islandiam, Gothlandiam, et Vltimam Tylum intra fines Europes censemus* » (GERVAIS DE TILBURY, *Otia imperialia* 2.11, cité par BOULOUX 2004 : n. 31).

98 « *Quae videlicet Hibernia, quanto a cetero et communi orbe terrarum semota, et quasi alter orbis esse dignoscitur, tanto rebus quibusdam solito naturae cursui incognitis, quasi peculiaris ejusdem naturae thesaurus, ubi insignia et pretiosiora sui secreta reposuerit, esse videtur* » (GIRAUD DE BARRI, *Topographia Hibernica* 1.2, cité et traduit par BOULOUX 2004 : §13 et n. 24, trad. adaptée).

au plus loin de l'océan boréal »⁹⁹ – suggèrent qu'on peine à s'en défaire si facilement. « C'était, nous dit Gautier Dalché, que le modèle clos de l'*orbis terrarum*, même étendu loin de ses limites antiques, avait derechef provoqué l'apparition d'un nouvel au-delà, situé dans l'inconnu d'*ultimaefines*, sans doute indispensable encore à la psychologie des habitants de l'Europe » (GAUTIER DALCHÉ 1986 : 228). Au lieu de la disparition de l'*alter orbis*, on assiste donc au simple recul des frontières de l'écoumène, avec toujours, au-delà de l'ultime Thulé, la possibilité d'une île *extra orbem*, d'un Autre géographique inconnu, immensurable, et propice à la projection de tout l'imaginaire traditionnellement lié à l'à-peu-près lointain et à la situation en marge¹⁰⁰. Tout nouvel *alter orbis* sera une presqueterre virtuellement inatteignable, forcément peuplée de presque-hommes et le théâtre de toutes les *mirabilia*, ces choses admirables et étonnantes, ambivalentes par définition.

Il n'y a pas de hasard : lorsqu'au terme des quatre voyages vers ses Indes – c'est-à-dire, on l'a vu, la marge extrême-orientale de l'Asie, dans l'*otro mundo* de l'hémisphère occidental – il rédige son *Livre des prophéties* aux accents messianiques et eschatologiques, à travers lequel il s'efforce de réserver à ses entreprises une place toute particulière au sein de l'histoire du salut chrétien (v. *supra*, p. 37, n. 65), Colomb, au milieu d'extraits tous tirés d'œuvres bibliques et patristiques, ne peut s'empêcher de citer un célèbre morceau en forme de prédiction tirée de la *Médée* de Sénèque, un natif de l'Espagne. Y intervient Thulé, île nordique au statut flou et abstrait, propice, dès son apparition au IV^e s. AEC dans une œuvre (*De l'Océan*) – disparue mais au large écho – du voyageur Pythéas de Marseille, aux développements mythiques. Celle qui, particulièrement depuis Virgile et son expression au succès pérenne – *ultima Thule*¹⁰¹ –, incarne « pour les poètes latins de l'empire romain et des premiers royaumes barbares [...] la limite septentrionale de l'écoumène, au-delà de laquelle surgit l'inconnu, l'inhumain » (MUND-DOPCHIE 1990 : 81), elle dont on se sert « du toponyme comme image pour désigner le bout du monde qui marquait la fin du territoire de l'Empire ou tout simplement celle du règne de l'humain et fixait la limite, peut-être momentanée, atteinte par le progrès de la science ou par l'expansion de la "culture" (*humanitas*) » (MUND-DOPCHIE 2009 : 82¹⁰²), y apparaît, replacée dans le contexte dans lequel Colomb la cite, comme une extrémité toute éphémère, une borne pas si ultime que ça, qu'il a de toute évidence réussi à dépasser¹⁰³ :

99 « ... in ultimis et extremis borealis oceani secessibus... » (GIRAUD DE BARRI, *Topographia Hibernica* 2.17, cité par GAUTIER DALCHÉ 1986 : 228).

100 V. GAUTIER DALCHÉ 1986 ; BOULOUX 2004 : §17.

101 « an deus immensi venias maris ac tua nautae | numina sola colant, tibi serviat ultima Thule » (VIRGILE, *Géorgiques* 29-30).

102 Sur Thulé à l'Antiquité de manière générale, v. MUND-DOPCHIE 2009 : 23-82.

103 Si l'on en croit ses biographes – Las Casas et son fils Fernando Colomb, qui le citent – il aurait explicitement affirmé l'avoir dépassée, cette ultime Thulé, et ce bien avant son premier voyage aux Indes occidentales : « L'an 1477 au mois de février, je naviguai au-delà de l'île de Tile, dont la partie méridionale est à 73° de l'équateur et non à 63°, comme le veulent certains ; et elle ne se trouve pas à l'intérieur de la ligne qui comprend l'Occident de Ptolémée, mais elle est beaucoup plus occidentale » (cités par MUND-DOPCHIE 2009 : 154). Mund-Dopchie précise au même endroit que « cette expédition de Colomb est malheureusement l'objet d'une controverse », alors que

... *Venient annis
saecula seris quibus Oceanus
vincula rerum laxet, et ingens
pateat tellus, Tiphysque novos
delegat orbes, nec sit terris
ultima Thule.*
SÉNÈQUE, *Médée* 375-379¹⁰⁴.

À la suite du Génois et dans un mélange de nécessités cognitives et de calculs politiques, on assimilera ces nouvelles terres (*novos orbes*, une expression que Colomb ne récupère pas par ailleurs) à nombre de pays que la tradition, depuis l'Antiquité, situe aux marges de l'*orbis terrarum* : en premier lieu, bien sûr, l'Inde – et surtout les îles placées à son orée et parmi lesquelles on compte Cipangu, le Japon – qui reste à cette époque une entité encore largement floue et imaginée. Outre diverses îles que la tradition place entre l'Europe et l'Asie orientale, on notera la prééminence du mythe platonicien de l'Atlantide (et de la terre ferme que Platon situe au-delà)¹⁰⁵. Autant d'identifications qui obéissent à un principe largement illustré ici : donner du sens à la nouveauté dans le respect de la tradition établie à travers des siècles de production symbolique et littéraire.

Romm soupçonne qu'elle aurait pu être forgée *a posteriori* (v. ROMM 1994 : 90, n. 46). V. aussi MUND-DOPCHIE 2009 : 288-289, 332-334.

104 « Un temps finira par venir où l'Océan ouvrira les barrières du monde et où l'on découvrira une terre immense ; Tiphys révélera de nouveaux mondes et Thulé ne sera plus alors la dernière des terres » (trad. adaptée).

Au vers 378, Colomb lit *Tiphysque* avec la famille de manuscrits A. La variante *Thetysque* (Téthys, la mer, répondant à l'Océan) de la famille E remplace dans la pratique philologique moderne celle retranscrite par Colomb, mais l'effet de cette erreur de transmission sur la formation du mythe de Colomb est important : Tiphys est en effet le pilote du mythique Argo, premier navire à avoir jamais fendu les flots sous le commandement de Jason, en route vers la Colchide et sa toison d'or. Dans la lecture de Colomb, explicitée par la traduction-adaptation qu'il fournit lui-même (« *um nuebo marinero como aquel fué guya de Jasón* »), le pilote mythique lui est identifié et prophétise donc sa propre découverte de *novos orbes*, contribuant à forger l'image quasi-messianique par la lentille de laquelle il se perçoit lui-même (v. CLAY 1992 ; ROMM 1994 : 81-90 ; MUND-DOPCHIE 2009 : 285-290). Notons avec Moretti et Romm que la présence de Sénèque dans un recueil à l'arrière-fond chrétien peut s'expliquer par le développement, au cours du Moyen-Âge, de l'image d'un « Sénèque chrétien » (v. MORETTI 1994 : 278 ; ROMM 1994 : 100-104).

De manière intéressante, Moretti reconnaît dans ce passage un lien entre, d'une part, la doctrine des Antipodes (à laquelle elle identifie les *novos orbes*) et, d'autre part, la navigation comme prélude à l'unification du monde (c'est-à-dire la fin de l'âge d'or) et à l'idéologie romaine de conquête impériale (Sénèque répondant à VIRGILE, *Énéide* 1.279-287, où Jupiter prophétise le destin conquérant de Rome), qui se réalisera pleinement dans l'impérialisme espagnol (v. MORETTI 1994 : 257-261). Sur la fortune ultérieure de cette valeur prophétique profondément chrétienne que Colomb est le premier à attribuer au morceau de Sénèque et de son utilisation parfois même contre Colomb, v. ROMM 1994. Notons encore, en passant, la célèbre annotation de son fils Ferdinand dans son édition de Sénèque : « *Haec prophetia expleta est per patrem meum Cristoforum Colon admirantem anno 1492* » (« Cette prophétie a été réalisée par mon père, l'amiral Christophe Colomb, en 1492 », cité par HOFMANN 1995 : 17-18, y compris n. 16).

105 Sur l'importance de l'Atlantide, v. GLIOZZI *1977 : 155-209. On compte parmi les nombreux tenants de cette assimilation les auteurs suivants : Gerolamo FRACASTORO, *Syphilis sive morbus Gallicus* (1530 ; v. HOFMANN 1995 : 27), Francisco LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia general de las Indias* (1552 ; v. GLIOZZI *1977 : 160-166), le Flamand Juste LIPSE, *De constantia* (1584) et *Physiologiae Stoicorum* (1604 ; l'Amérique y est un continent plus lointain, pour lequel l'Atlantide, avant d'être engloutie, aurait servi de passerelle au peuplement, v. GLIOZZI *1977 : 180-184), ou l'Anglais Roger BACON, *New Atlantis* (1627 ; v. GLIOZZI *1977 : 188-196). Cette identification sera si efficace qu'elle se maintiendra sur certaines cartes jusqu'au milieu du XVIII^e siècle (v. ROMM 1994 : 79, n. 5).

2.3.1. *La littérature imitée*

La géographie prend dans l'Antiquité l'apparence d'un genre littéraire, d'un espace de narration plutôt que d'une branche scientifique descriptive comme elle a pu le devenir dans notre Occident moderne (une posture qui naît avec la redécouverte de Ptolémée) ; elle fait donc partie de cette production et demande à être lue comme telle (v. ROMM 1992 : 3-8). Or, la littérature est le véhicule privilégié de l'opération d'attribution de sens à la nouveauté dont il est question dans ce chapitre. On a déjà dit que Colomb était significatif autant comme producteur que comme objet de discours, et ce très tôt : la première des huit *Décades du nouveau monde* (*De orbe novo decades*) de Pierre Martyr d'Anghiera paraît en 1511 (elles ne paraissent sous ce titre qu'à partir de 1516, et dans leur totalité en 1530) ; compilations de lettres écrites entre 1493 et 1526 et première production littéraire sur les voyages de Colomb qui ne soit pas de la propre main du navigateur, ces *Décades* deviennent immédiatement l'œuvre de référence pour les auteurs ultérieurs. On a aussi évoqué le fait que l'Antiquité fournissait dans le processus d'invention de l'Amérique à la fois des structures et des motifs, servant simultanément et respectivement à faciliter une intégration de la nouveauté, et à exprimer – donc lentement construire – l'altérité reconnue dans les termes de l'ancien. Ce genre de processus, s'il était dans ce qui précède avant tout la conséquence d'une certaine nécessité intellectuelle, peut également être le résultat d'une production littéraire volontaire qui, en digne héritière des pratiques littéraires antiques, maîtrise et manie habilement ces ressorts classiques que sont l'*imitatio* et l'*aemulatio*. C'est ainsi que le personnage-Colomb devient, sous la plume de plusieurs auteurs néo-latins des trois siècles suivant ses voyages, le héros épique de nouvelles *Énéides* qui reprennent, renouvellent, remodelent les structures textuelles et motifs de leur prototype. Étudiés en détail par Heinz Hofmann, cinq poèmes épiques font de ces voyages leur sujet principal : les *De navigatione Christophori Columbi libri IV* de Lorenzo GAMBARA (1581), les *Columbeidos libri priores duo* de Giulio Cesare STELLA (1585), l'*Atlantis relecta sive De navigatione prima Christophori Columbi in Americam* de Vincentius PLACCUS (1659), le *Columbus. Carmen epicum* d'Ubertino CARRARA (1715) et le *Plus ultra* de Johann C. A. MICKL (env. 1730, édité pour la première fois en 1902)¹⁰⁶. De ces épopées, Hofmann écrit :

[Die lateinischen Epen über die Entdeckung der Neuen Welt] sind freilich nichts als Palimpseste im Sinne von Gérard Genette, die in ihren vielfältigen textuellen Beziehungen sowohl auf Ilias und Odyssee als auch auf die römische Epik von der Aeneis über Ovids Metamorphosen bis zu Lucan, Statius und den panegyrischen Epen von Claudius Claudianus verweisen und deren Bauformen, Szenen und Handlungssequenzen, aber auch deren ideologische, affirmative, propagandistische, panegyrische oder invektive Tendenzen übernehmen. HOFMANN 2007 : 230-231.

106 Pour une revue complète de la figure de Colomb dans ces poèmes, v. HOFMANN 1994.

En suivant le renvoi à Gérard Genette et à ses « palimpsestes », on reconnaîtra donc dans le prototype évoqué plus haut, l'*Énéide*, œuvre majeure de Virgile et référence épique fondamentale dans l'Europe d'héritage latin, le principal « hypotexte » des auteurs épiques néo-latins¹⁰⁷. Ceux-ci réservent à Virgile un traitement similaire à celui que le Romain réserva autrefois aux épopées homériques dont il s'inspira par le ressort de l'imitation : tous, en effet, créent du nouveau à partir de matériel littéraire – formes, motifs – existant. Cette imitation est forcément celle d'un « genre » au sens de Genette, c'est-à-dire d'une « manière de faire » qui peut coïncider avec n'importe quel style, qu'il soit celui d'un genre littéraire au sens commun ou celui d'un auteur ou même d'une œuvre singulière : tout corpus, en tant que code propre, peut être traité comme un genre. Mais avant de pouvoir imiter, il faut extraire, à partir d'un ou plusieurs modèles dont on généralise les thématiques et traits stylistiques, une structure virtuellement reproductible à l'infini. C'est ainsi que Genette nous parle, justement, de Virgile et de son modèle :

... Virgile ne transpose pas, d'Ogygie à Carthage et d'Ithaque au Latium, l'action de l'*Odyssée* : il raconte une tout autre histoire (les aventures d'Énée, et non plus d'Ulysse), mais en s'inspirant pour le faire du type (générique, c'est-à-dire à la fois formel et thématique) établi par Homère dans l'*Odyssée* (et, en fait, également dans l'*Iliade*), ou, comme on l'a bien dit pendant des siècles, en *imitant* Homère. L'imitation est sans doute elle aussi une transformation, mais d'un procédé plus complexe, car [...] il exige la constitution préalable d'un modèle de compétence générique (appelons-le épique) extrait de cette performance singulière qu'est l'*Odyssée* (et éventuellement de quelques autres), et capable d'engendrer un nombre indéfini de performances mimétiques. Ce modèle constitue donc, entre le texte imité et le texte imitatif, une étape et une médiation indispensable, que l'on ne retrouve pas dans la transformation simple ou directe. Pour transformer un texte, il peut suffire d'un geste simple et mécanique [...] ; pour l'imiter, il faut nécessairement en acquérir une maîtrise au moins partielle : la maîtrise de tel de ses caractères que l'on a choisi d'imiter ; il va de soi, par exemple, que Virgile laisse hors de son geste mimétique tout ce qui, chez Homère, est inséparable de la langue grecque. GENETTE 1982 : 14-15¹⁰⁸.

De façon tout à fait parallèle (et ce bien que les modalités de la relation hypertextuelle diffèrent parfois¹⁰⁹), on peut donc dire que les auteurs épiques néo-latins, s'ils ne transposent pas en Amérique l'histoire d'Énée, imitent le modèle épique fourni par Virgile afin de raconter une autre histoire, celle de Christophe Colomb débarquant en Amérique.

107 À côté entre autres de l'intertextualité, qui désigne « la présence effective d'un texte dans un autre » (citations, plagats, allusions), la typologie de la transtextualité de Genette inclut l'hypertextualité, c'est-à-dire la relation de dérivation, par simple transformation ou imitation, unissant un texte à un (ou plusieurs) autre(s). L'« hypotexte » y est la source de la dérivation, dont le fruit est appelé « hypertexte ». Pour les définitions de ces catégories, v. GENETTE 1982 : 7-19.

108 Sur l'imitation, v. GENETTE 1982 : 104-111.

109 Les épopées néo-latines ne constituent par exemple pas vis-à-vis de l'*Énéide*, comme celle-ci vis-à-vis de l'*Iliade*, des « continuations » comblant une « lacune latérale » (v. GENETTE 1982 : 249) du texte de Virgile (l'*Énéide* suit les pérégrinations d'Énée, héros troyen survivant de la guerre de Troie et dont on ignore le destin, de la même façon que l'*Odyssée* suit les tribulations d'Ulysse, qui a participé à la même guerre) ; les personnages, le contexte historique sont clairement distingués et n'ont aucun lien autre qu'hypertextuel avec le modèle des œuvres. À l'inverse, elles partagent avec l'*Énéide* des affinités que celle-ci n'avait pas avec son modèle : elles sont en particulier rédigées dans la même langue, ce qui facilite, comme témoin et indice du rapport hypertextuel, une intertextualité littérale.

Même si un rapport de dépendance s'établit nécessairement entre l'hypertexte et son hypotexte, l'un et l'autre ne sont pas identiques pour autant puisque la nouvelle production prend une valeur originale ancrée dans le contexte historique, idéologique et identitaire alors spécifiquement en vigueur. Et tandis que Virgile vise, à partir de matériel prenant origine dans une culture orale archaïque, à refonder au I^{er} s. AEC l'identité romaine sous l'aune impériale d'Auguste, nos auteurs néo-latins, sans être des précurseurs¹¹⁰, s'attachent pour leur part à intégrer une réalité d'apparence nouvelle à la tradition – donc à l'identité – européenne. Récupération, re-création : voilà des procédés qui nous sont devenus bien familiers. De cette volonté d'enracinement passant par la pratique mimétique résulte logiquement la présence, chez les auteurs d'épopées « colombiennes », de quelques parallèles récurrents avec la poésie épique antique, parmi lesquels on observera trois phénomènes particuliers : (1) l'emprunt des structures textuelles du genre épique antique ; (2) l'usage de comparaisons assurant ce que Hofmann appelle le *Wiedererkennungseffekt* (effet de reconnaissance) ; et (3) la création sous forme antique de motifs spécifiquement américains.

2.3.2. La récupération de structures épiques

Le genre épique se distingue entre autres dans la façon dont le poète, en ouverture, expose son sujet. L'exemple fourni par *l'Énéide* est resté célèbre :

*Arma virumque cano, Trojae qui primus ab oris
Italiano fato profugus Laviniaque venit
litora, multum ille et terris jactatus et alto
vi superum saevae memorem Junonis ob iram,
multa quoque et bello passus, dum conderet urbem
inferretque deos Latio, genus unde Latinum
Albanique patres atque altae moenia Romae.*
VIRGILE, *Énéide* 1.1-7¹¹¹.

L'un des points saillants de ce proème est le thème de la primauté d'Énée, ce « *vir qui primus* », lequel est si évidemment applicable au récit colombien que les poètes néo-latins ne se privent pas, par le jeu de l'intertextualité, d'affirmer à travers lui leur inspiration virgilienne. Ainsi, Gambarà veut célébrer « *Christophorus, magnae qui primus littora Cubae | attingit et primus nostris incognita nautis | aequora*

110 Les poètes néo-latins ne font que participer à un relativement lent mouvement général d'intégration des récentes découvertes à la production littéraire, à laquelle la poésie épique ne fait pas exception. Mais le premier poète néo-latin à fournir un traitement épique des voyages de Colomb, Girolamo Fracastoro, ne fait paraître son poème didactique *Syphilis sive de morbo Gallico* qu'en 1530, et il ne s'agit pas là même encore d'en faire le thème principal, qui est l'origine de la syphilis ; la première épopée complète sur ce sujet, celle de Gambarà, paraît quant à elle dans sa première édition en 1581. Pendant ce temps, les productions en vernaculaires augmentent plus sensiblement (v. HOFMANN 1994 : 422-427).

111 « Je vais chanter la guerre et cet homme qui, le premier, ayant fui les rivages de Troie, vint en Italie poussé par le destin, aux côtes de Lavinium. Brassé, remué sur terre comme sur mer, il endura les coups des dieux d'en haut à cause de la colère rancunière de la cruelle Junon, et souffrit beaucoup aussi par la guerre, jusqu'au moment où il put fonder une ville et installer ses dieux au Latium, origine de la nation latine, des Albains nos pères et des murailles de l'imposante Rome » (ma trad.).

depressumque polum novaque astra rexit | et ter felices Cancri sub sidere terras »¹¹². À sa suite, Stella, dans un parfait parallélisme, allant jusqu'à imiter syllabe par syllabe les sonorités du premier vers de Virgile, commence sa *Colombéide* par les vers suivants : « *Bella ducemque cano, terris qui primus Iberis | axis ad oppositi populos immensa Quiqueiae | littora fecit iter secretaque regna rexit* »¹¹³ ; puis Carrara : « *Primus ab Europa Solis qui viserit urnam | perque prophanatum velis mare maxima regna | regibus Hispanis orbemque adjecerit orbi, | sit mihi materies operis...* »¹¹⁴ ; et enfin Mickl, chez qui le parallèle avec le début de l'*Énéide* intervient un peu plus loin dans le proème : « *Hesperias igitur palmas aususque Columbi | magnanimos cantare lubet, qui primus Ibero | Marte potens, pietate gravis, celebrandus utroque | per tantas Scyllae rabies pelagique furores | auspiciis venit superum veloque secundo | hactenus...* »¹¹⁵. Après ces ouvertures explicites, les parallèles avec l'hypotexte virgilien se multiplient : description des difficultés traversées par le héros, invocation traditionnelle à la Muse (remplacée par une prière à la Vierge chez Stella et Mickl), et surtout affirmation du destin de fondateur du héros, initiateur d'un futur plus brillant pour son peuple : comme autrefois chez Virgile Énée fonda (*conderet*) une ville en Hespérie – c'est-à-dire à l'ouest de la Grèce¹¹⁶ –, d'où (*unde*) devaient émerger Albe et la puissance romaine (v. VIRGILE, *Énéide* 1.5-7, cité *supra*, p. 52), Colomb établit (*conderet*) chez Stella des rites à travers lesquels (*unde*) se répand la foi chrétienne dans un nouvel empire espagnol, à l'ouest de l'Europe¹¹⁷... Bref : le processus d'imitation est à son comble, et la place de l'entreprise de Colomb au sein d'une histoire et d'une tradition européennes déroulées depuis l'Antiquité affirmée. Et si Virgile garde une primauté de référence rendue évidente par son omniprésence dans les incipits, les éventuels efforts pour s'en démarquer restent inclus dans un standard épique. Ainsi, quand Gambarà, dans sa préface en prose, rejette les « fables » hors de son histoire « très vraie »¹¹⁸, refusant de faire intervenir des éléments

112 « Christophe, qui le premier atteignit les rives de la grande Cuba, et le premier dévoila des mers inconnues de nos marins, une étoile polaire abaissée et de nouveaux astres, et des terres trois fois heureuses sous la constellation du Cancer » (GAMBARA, *De navigatione* 2-5, 1^{ère} éd. [1581], cité par HOFMANN 1994 : 433, ma trad.). Les éditions suivantes, abandonnant le premier vers (« *Moenio cum sit celebrari carmine dignus* »), ont « *Granwellane [Perenotte dans l'édition de 1585, v. DEMERSON 1981 : 241], virum referam, qui littora primus | ingentis tetigit Cubae novaque astra rexit | et freta tot quondam nostris incognita nautis | nuper et inventas Cancri sub sidere terras* » (v. HOFMANN 1994 : 449, n. 93).

113 « Je chante les guerres et le commandant qui, le premier, depuis les terres d'Espagne fit route vers les peuples qui sont sous le ciel en face du nôtre, vers les côtes immenses de Quiqueia [Haïti], et dévoila des royaumes reculés » (STELLA, *Columbeis* 1-3, cité par HOFMANN 1994 : 458, ma trad.).

114 « Le premier qui venu d'Europe vit la tombe du Soleil, et à travers la mer profanée par les voiles offrit de très grands royaumes aux rois d'Espagne et ajouta un monde au monde, voilà la matière de mon œuvre » (CARRARA, *Columbus* 1.1-4, cité par HOFMANN 1994 : 498, ma trad.).

115 « Il me plaît donc de chanter les palmes remportées à l'Occident et les nobles faits d'audace de Colomb qui, le premier, puissant de l'armée d'Espagne mais noble de sa piété, pour ces deux qualités digne d'être célébré, après avoir traversé les si grandes rages de Scylla et fureurs de la mer, vint jusqu'à cet endroit sous les auspices des dieux d'en haut et sous un vent favorable » (MICKL, *Plus ultra* 23-31, cité par HOFMANN 1994 : 585, ma trad.).

116 « *Est locus, Hesperiam Grai cognomine dicunt, | terra antiqua, potens armis atque ubere glebae; | oenotri coluere viri; nunc fama minores | Italiam dixisse ducis de nomine gentem: | hae nobis propriae sedes, hinc Dardanus ortus | Iasiusque pater, genus a quo principe nostrum* » (VIRGILE, *Énéide* 3.163-168).

117 « *...dum tecta locaret | tuta suis ritusque pios moremque sacrorum | conderet, unde novas passim venerata per aras | in summos nunc religio successit honores* » (STELLA, *Columbeis* 7-10). À ce sujet, v. HOFMANN 1995 : 24-25.

118 « [...] *ut posteritati verissimam et admirabilem historiam, abiectis fabulosis aliis poematibus, ...scriptam relinquerem* » (cité par HOFMANN 2007a : 232 ; v. aussi DEMERSON 1981 : 239).

mythologiques dans le récit qu'il fait dire par Colomb lui-même, il ne fait que se placer dans le sous-courant classique de l'épopée historique, à la manière de Lucain et de sa *Guerre civile*.

D'autres épisodes typiques de l'épopée, et de Virgile en particulier, se voient calqués de la même façon. Dans la *Colombéide* de Stella, on voit Colomb, successivement, rencontrer le pacifique roi indigène d'Haïti, Narilus, comme Énée rencontra le roi Latinus lors de l'arrivée des Troyens au Latium¹¹⁹ ; puis lui offrir un casque dont la description, une ecphrasis sur la dernière étape de la *reconquista* espagnole (achevée en 1492), répond à celle du bouclier d'Énée annonçant l'histoire de Rome jusqu'à la bataille d'Actium¹²⁰ ; et enfin inspirer à Anacaona, sœur de Narilus, une passion dévorante aboutissant à une scène dramatique où, comme la Didon de Virgile et d'Ovide (suicide final excepté – mais le poème s'arrête là et son destin ultérieur est inconnu), comme Ariane laissée par Thésée sur le rivage de l'île de Dia, la princesse indigène est abandonnée sur la plage par un Colomb poussé, comme Énée, par un destin supérieur à poursuivre son voyage¹²¹.

2.3.3. *L'utilisation de motifs antiques : reconnaître et remodeler*

Les voyages de Colomb, on ne peut le nier, appartiennent d'abord à l'histoire européenne, et leur mise en récit sur la base des modèles traditionnels, épiques ou autres, n'a par conséquent rien d'étonnant. Les effets de l'entrée d'un nouveau monde dans la conscience européenne sont par contre inédits et amènent à s'interroger sur le traitement des réalités rencontrées en Amérique, dont on peut s'attendre à ce qu'elles ne trouvent pas nécessairement d'équivalent direct dans le monde européen. Deux phénomènes touchant aux motifs plutôt qu'aux structures sont mis en action pour permettre l'entrée de ces réalités dans une tradition fermement établie mais étrangère à elles.

Il s'agit d'abord du processus déjà mentionné de transmission de l'inconnu à travers le connu, où le nouveau se voit exprimé dans les termes familiers de l'ancien ; il prend surtout, dans les textes, la forme de comparaisons et d'assimilations de scènes ou de personnages à des exemples antiques, démontrant en cela une créativité littéraire limitée compensée par une efficacité immédiate en termes de confort intellectuel du lecteur. Selon Martyr, l'auteur des *Décades du nouveau monde*, on dit des habitantes de l'île de Madadino (la Martinique) qu'elles sont régulièrement visitées par les Can-

119 STELLA, *Columbeis* 2.137 ss. ; VIRGILE, *Énéide* 7.45-285 (v. HOFMANN 1994 : 461-465).

120 STELLA, *Columbeis* 2.182-269 ; VIRGILE, *Énéide* 8. 626-731 (v. HOFMANN 1995 : 25-26). L'ecphrasis à partir d'une description de bouclier ou d'une autre arme, pour laquelle Virgile avait lui-même imité l'exemple homérique du bouclier d'Achille (*Iliade* 18.478-608) est une constante chez les poètes épiques néo-latins (v. HOFMANN 2007b).

121 STELLA, *Columbeis* 2.508-581 ; VIRGILE, *Énéide* 4 (Didon) ; OVIDE, *Héroïdes* 7 (Didon) et 10 (Ariane) ; CATULLE, 64.52-201 (Ariane). À ce sujet, v. HOFMANN 1994 : 466-468.

nibales afin de produire pour les unes des filles, pour les autres des fils, comme faisaient autrefois les Amazones et les Thraces¹²². Du contexte politique rencontré sur Hispaniola (Haïti) il peut dire :

Varios ibi esse Reges, hosque illis atque illos his potentiores inveniunt, uti fabulosum legimus Aenean in varios divisum reperisse Latium, Latinum puta Mezentiumque ac Turnum et Tarchontem, qui angustis limitibus discriminabantur, et hujuscemodi reliqua per tyrannos dispartita. Sed Hispaniolos nostros insulares illis beatiore esse sentio, modo religionem imbuant, quia nudi sine ponderibus, sine mensura, sine mortifera denique pecunia, aurea aetate viventes, sine legibus, sine calumniosis iudiciis, sine libris, natura contenti vitam agunt, de futuro minime solliciti. Ambitione et isti tamen imperii causa torquentur et se invicem bellis conficiunt; qua peste auream aetatem haudquaquam credimus vixisse immunem. Quin et eo tempore « cede – non cedam » inter mortales pererraverit. MARTYR : 52-53 (Décades 1.2.20)¹²³.

Les jeunes filles sont belles comme les nymphes des bois et des sources dont parle l'Antiquité¹²⁴, et les spectacles de bienvenue que les hommes effectuent pour les Espagnols dans une sorte de théâtre évoquent un *ludus troicus*, référence au *lusus Trojae* clôturant chez Virgile les jeux funèbres en l'honneur d'Anchise, père d'Énée¹²⁵. Chez Gambara, dont l'épopée consiste en grande partie dans une versification des *Décades* de Martyr, sa source principale (reconnue comme telle en postface, v. HOFMANN 1994 : 432), on voit un village indigène décrit comme une ville aux rues pavées, autour d'un forum où se réunissent les citoyens¹²⁶. Ailleurs, telle éruption volcanique rappelle celles de l'Etna¹²⁷, les îles des Caraïbes sont disposées « à la façon des Cyclades »¹²⁸, et la mer tempétueuse n'est « pas autrement que lorsqu'un gros orage survient depuis la Libye »¹²⁹. De ces exemples tirés de Gambara (mais cela s'applique aux autres également) Hofmann écrit :

122 « *Ad nostrorum aures primo itinere de hac insula fama devenerat: ad eas haud secus Canibales certis anni temporibus concedere creditum est atque ad Amazonas Lesbicas transfretasse Thraces retulit antiquitas, et eodem modo filios ad genitores mittere ablactatos, feminas autem apud se retinere* » (MARTYR : 43 [Décades 1.2.8]). Au sujet de cet exemple, des suivants et de quelques autres, v. HOFMANN 1995 : 23.

123 « Nos hommes découvrent qu'il y a dans cette île différents rois, plus puissants les uns que les autres, de même que le légendaire Énée avait trouvé, à ce que nous pouvons lire, le Latium partagé entre divers souverains, par exemple Latinus et Mézence, Turnus et Tarchon, voisins très proches, et les autres territoires répartis entre des tyrans. Mais à mon avis nos insulaires d'Hispaniola sont plus heureux que ces peuples-là, pour peu qu'ils s'imprègnent de religion, puisqu'ils vivent nus, sans poids ni mesures, sans non plus ces richesses qui causent la mort, connaissant un âge d'or sans lois, sans juges chicaniers, sans livres, satisfaits de la nature, sans se soucier aucunement du futur. Cependant même ces hommes sont tourmentés par l'ambition qui les pousse à commander, et ils se battent entre eux ; mais nous pouvons penser que l'âge d'or n'était pas du tout protégé contre ce fléau. Bien au contraire, à cette époque aussi, le "cède – je ne céderai pas" a existé parmi les mortels » (trad. tirée de la même source). À comparer avec VIRGILE, *Énéide* 8.314-368.

124 « *Virgines enim capillis per humeros sparsis, frontibus tamen vitta ligatis, nullam sui corporis partem cooperiunt. Faciem, pectora, mammas, manus ceteraque subalbido colore praedicant fuisse pulcherrima. Dryades formosissimas aut nativas fontium nymphas de quibus fabulatur antiquitas, se vidisse arbitrati sunt* » (MARTYR : 119 [Décades 1.5.6]).

125 « *Altero die, ad eam domum quam sibi loco theatri construunt nostri ducuntur. Ibi post multas variasque choreas et saltationes, in latam planiciem duae ex insperato ingentes armatorum acies descendunt, quas ludi et delectationis gratia, ut apud Hispanos ludus troicus, idest harundineus, saepius instruitur, Rex apparari jusserat* » (MARTYR : 119 [Décades 1.5.7]). Cf. VIRGILE, *Énéide* 5.545-603.

126 « ... *dehinc ipse per urbem, | urbem florentem pueris, a milite belli | signum deferri jubeo, passimque viarum | strata per atque forum corun instrepuere recurvo | et totam implevere novis clangoribus urbem | [...] | Urbemque hanc parvam sine caede et sanguine regnis | Hesperiae primum adjunxi; namque ordine cives | acta palam assensu vario populusque probarunt* » (GAMBARA, *De navigatione* 334-338, 343-345, cité par HOFMANN 1995 : 30-31).

127 « *Non secus Aetna solet luce expirare cavernis | Sicaniis volucres fumos, et noctibus ignes* » (GAMBARA, *De navigatione* p. 65, cité par DEMERSON 1981 : 243 [Demerson ne donne pas de références en vers, mais en pages de la troisième édition de 1585]).

128 « ... *in morem Cycladum ...* » (GAMBARA, *De navigatione* p. 40, cité par DEMERSON 1981 : 243, n. 35).

129 « *haud aliter quam cum [...] Libyae de parte supervenit imber | maximus ...* » (GAMBARA, *De navigatione* p. 95, cité par DEMERSON 1981 : 244, n. 35).

In all diesen Fällen werden aber [...] keine neuen Mythen erzählt, sondern die Gegebenheiten der Neuen Welt gleichsam zur Erhöhung des Wiedererkennungseffekts für seine Leser mit antiker historischer und mythologischer Überlieferung verglichen, wie er es bereits bei seinem Vorbild Petrus Martyr vorfand. HOFMANN 2007a : 236.

Faut-il comprendre que l'on peut aussi rencontrer, à côté des simples comparaisons, des mythes d'aspect parfaitement nouveau ? Oui, sous forme antique évidemment. Car après la comparaison, un deuxième processus peut intervenir qui, au-delà d'une mise en parallèle, effectue une hybridation entre éléments d'origine européenne et américaine ; certains mythes sont le résultat d'un tel processus, dont la littérature néo-latine traitant des voyages de Colomb ne représente que les balbutiements¹³⁰. Mais entre le XVI^e et le XVII^e siècle, pendant lesquels se répandent de plus en plus largement les connaissances sur les nations d'Amérique centrale et leurs complexes mythico-rituels, les auteurs européens se sentent peu à peu autorisés à les intégrer et à les mêler à leur propre héritage mythologique¹³¹. Les débuts d'une littérature américaine ?

Parmi les trois récits mythiques inventés – tous à caractère étiologique – contenus dans le *Columbus* du Jésuite Carrara, dernier auteur de la liste établie par Hofmann, seul le dernier intervient en contexte américain. Raconté à Ferdinand fils de Colomb par Vasilinda, sœur d'Androphagus roi des Caraïbes (peuple connu dans les récits sur le « Nouveau monde » pour être anthropophage et dont le nom est à l'origine du nom de « cannibales »), ce récit expose en 179 vers (CARRARA, *Columbus* 10.784-962) où elle est mise en relation avec l'apparition de la succession du jour et de la nuit, irréciliables à jamais, l'origine de l'hostilité existant entre le peuple de Vasilinda et celui des Cubains : parmi les prétendants de la Nuit se trouvait le dieu-Soleil Apollon qui, frustré de ce que son aimée semblât fuir vers l'ouest à chaque fois que, venant de l'est, il la suivait déguisé en berger, s'en remit à l'aide de la Terre, mère de la Nuit et redevable des bienfaits qu'il lui apportait. Priant la Terre de le vanter auprès de sa fille, lui dont la sœur, la Lune, était d'ailleurs bonne amie avec la Nuit – justifiant ainsi leur alliance encore plus –, il lui confia un beau vêtement à remettre à l'objet de son assiduité. Celle-ci, déclarant que vivre avec lui signifierait sa mort, rejeta la demande et déchira le vêtement, ce qui déclencha la mue de l'amour du Soleil en une haine absolue. Quittant

130 Ce n'est d'ailleurs pas le cas de tous les mythes inventés dans les récits ayant trait à Colomb et au « Nouveau monde ». D'autres, aussi innovants soient-ils, consistent en effet seulement dans la restructuration de motifs foncièrement européens ; ceux, chez Carrara, qui relèvent de ce type de construction n'ont d'ailleurs très justement pas pour cadre l'Amérique, mais les îles Canaries (v. HOFMANN 2007a : 236-245).

131 « Die Kenntnis der mesoamerikanischen religiösen und mythologischen Vorstellungen war im 16. und 17. Jahrhundert in Europa weit verbreitet, vor allem durch die schon mehrfach genannten Decades de orbe novo und Briefe von Petrus Martyr, die Relación von Fray Ramón Pané, die Berichte von Hernán Cortés und die Schriften spanischer Autoren, die teils selbst die Neue Welt bereisten, teils ihre Informationen von anderen Reisenden und Kolonisatoren erhielten: Dazu gehören Bernal Díaz del Castillos Werk über die Entdeckung und Eroberung von Mexiko 1517-1521, die Historia general e natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano von Gonzalo Fernández de Oviedo, die Historia general de las Indias von Francisco López de Gomara, die Historia de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Oceano von Antonio de Herrera y Tordesilla und andere vergleichbare Werke mit wichtigen Nachrichten über Religion und Mythen der Indi, aus denen Carrara sich leicht informieren konnte » (HOFMANN 2007a : 246-247).

son itinéraire habituel pour poursuivre la Nuit, il manqua alors de provoquer une catastrophe cosmique, la forçant à se réfugier dans le Tartare, où elle s'unit à Dis dieu de l'enfer. C'est donc depuis cet épisode que les peuples vénérant qui le Soleil – les Cubains –, qui la Nuit – les Caraïbes –, prolongent la haine de leurs divinités tutélaires dans les guerres qui les opposent.

On identifie facilement les références classiques du mythe de Carrara, tirées surtout des *Métamorphoses* d'Ovide : Apollon et Daphné y côtoient le couple mère-fille formé par Cérès et Proserpine, ainsi que l'histoire de Phaéton¹³² (v. HOFMANN 2007a : 246). Mais après avoir dans un premier travail affirmé qu'on ne pouvait relier ce mythe à des sources indigènes¹³³, Hofmann pense pouvoir trouver dans le premier rôle attribué au couple formé par le Soleil et la Nuit des échos des représentations mythologiques des peuples d'Amérique centrale. En effet, l'opposition jour/nuit (ou son avatar Soleil/Lune) apparaît comme fondamentale dans les pensées mythiques aztèque et maya, les mieux connues à cette époque, et ces figures et notions sont souvent associées à des mythes de création ; le Soleil et la Lune, généralement divinisés comme un homme et une femme associée au royaume des morts, sont des figures centrales de tous les peuples d'Amérique centrale¹³⁴, et les Mayas Q'eqchi' du Guatemala racontent entre autres l'histoire du Soleil courtisant une jeune fille qui, au terme de quelques péripéties, deviendra la Lune (v. HOFMANN 2007a : 247-249)... Mais il s'agit bien là d'une première. Et comme souvent dans le cas des premières tentatives, la construction hybride due à Carrara, ce « mythe syncrétique » dont la part d'inspiration autochtone reste toutefois discrète et limitée, moins facilement identifiable que ses multiples références classiques, lesquelles « donnent le ton » et garantissent un air bien plus antique qu'américain, ne se pérennisera pas sous la forme d'un motif récurrent de l'imaginaire américain¹³⁵. Si un tel mythe, rencontré pour la pre-

132 OVIDE, *Métamorphoses* 1.452-567 (Apollon et Daphné) ; 5.341-408 (Cérès et Proserpine) ; 2.1-271 (Phaéton).

133 « *The Sun-god's unfulfilled love for Night and her refusal to yield to him mainly resemble Apollo's love for Daphne (Ovid Metam. 1, 452 ff.) and smack to a Hellenistic epyllion, although neither direct classical nor indigenous pre-Columbian sources for it can be pointed out* » (HOFMANN 1994 : 554, n. 372).

134 La seule indication de type mythico-religieux que donne Martyr des Cannibales et autres peuples rencontrés dans les Antilles est d'ailleurs qu'ils adorent le ciel et ses astres : « *Quid utraque gens praeter caelum atque ejus lumina adoret, non satis exploratum habuerunt* » (MARTYR : 25 [*Décades* 1.1.13]).

135 « *Dennoch betreffen diese Übereinstimmungen nur einzelne Aspekte und können nicht die Struktur des ganzen Mythos erklären. Insbesondere übersieht man leicht, daß die genannten mesoamerikanischen Mythen von Sonne und Mond als den zentralen Gegensätzen ausgehen, während eine Personifikation der Nacht, die Carrara zur Hauptperson neben dem Sonnengott gemacht hat, nicht belegt ist, ja diese auch in der antiken Mythologie kaum ausgebildet ist* » (HOFMANN 2007a : 249). Suit une proposition d'explication de ce rôle exceptionnel attribué à la Nuit, dont les exemples se trouvent difficilement même dans la tradition classique et qui dériverait plutôt, selon Hofmann, de l'observation d'un relief de sarcophage de la Villa Médicis à Rome, représentant le jugement de Pâris et datant du II^e siècle (v. HOFMANN 2007a : 250-257). Il arrive ainsi à la conclusion suivante :

Angeregt vielleicht durch dieses Relief, das er bei seinen sicher wiederholten Besuchen in der Villa Medici immer wieder betrachtet und studiert haben wird, hat er dessen Darstellungen mit anderen antiken Vorgaben namentlich bei Ovid und dem, was ihm von den mesoamerikanischen Mythen bekannt geworden war, verschmolzen und so einen synkretistischen Mythos konstruiert, der das spärliche indianische Material in eine durch antike Traditionen bestimmte Geschichte integriert. Trotz solcher Bemühungen um die Einbeziehung amerikanischer Materials in die antike europäische Tradition bleibt die antike Mythologie auch in den neuen Mythen der Neuen Welt tonangebend: Deshalb erzählt auch die Anthropophagenprinzessin Vasilinda dem Columbussohn Ferdinand letztlich einen Mythos, der eher aus der Alten Welt als aus der Karibik stammt. HOFMANN 2007a : 257.

mière fois dans la dernière des épopées « colombiennes », illustre bien, en contraste avec les écrits néo-latins vus précédemment, moins tardifs (Pierre Martyr précède Carrara de près de deux siècles), la différence entre la simple comparaison à visée explicative et la création littéraire à partir de matériel disparate, d'autres rejets de la rencontre entre tradition classique et réalités d'Amérique connaîtront un destin plus durable.

On a vu, parmi les exemples de comparaison à valeur illustrative chez Pierre Martyr, apparaître le thème de l'âge d'or : époque rêvée du passé gréco-romain où les hommes vivaient sans vices ni cupidité – donc sans lois – dans une profusion perpétuelle assurée par une nature généreuse, c'est à partir de cette référence que l'historien donne au lecteur une idée de la vie menée par ces peuples nus d'Amérique¹³⁶. Or cet usage, auquel Colomb lui-même avait ouvert la porte avant Martyr¹³⁷, quittera bientôt le domaine des comparaisons : à travers son entrée en dialogue avec les réalités du terrain, il évoluera dans le contexte américain en un nouveau motif spécifique, aussi connu qu'étudié par la suite : le « bon sauvage ». On parle généralement aujourd'hui du « mythe du bon sauvage », et c'est bien d'un mythe qu'il s'agit là : malgré les apparences, on ne peut pas considérer le « bon sauvage » comme le résultat d'une observation ethnologique attachée à une réalité historique objective, à la manière (attendue du moins) des pratiques anthropologiques modernes, et qui contrasterait avec l'âge d'or antique, pure fiction intellectuelle touchant un passé imaginaire. Bien qu'à la différence de l'âge d'or il s'applique effectivement à des populations réelles, contemporaines de ses tenants, ce mythe reste avant tout le résultat de la projection sur ces populations d'une fiction européenne préexistante dont on cherche – certes sans succès mais presque toujours en lien avec l'Amérique – à prouver la véracité (v. CRO 1994 : 380-381). À ce titre, le « bon sauvage » est aussi imaginaire qu'un mangeur de glands sous le règne de Saturne (v. JUVÉNAL, *Satires* 7).

L'intervention du thème de l'âge d'or et l'émergence du mythe du bon sauvage dans le contexte américain, bien qu'étroitement apparentées – l'une a entraîné l'autre –, ne sont donc pas équivalentes : la première, qui est un recours ponctuel à un passé mythique européen, sert à faire comprendre, ou plus prosaïquement à *faire passer* une nouveauté en la présentant comme familière de la culture européenne, à travers son volet antique ; la seconde tient bien plus d'un discours sur l'Autre¹³⁸, résultat de l'entrée en résonance des motifs anciens et de l'expérience du terrain, où le

136 V. *supra*, p. 55. Parmi les principales sources classiques sur l'âge d'or, intégré au mythe des cinq âges de l'humanité, on trouve : HÉSIODE, *Les travaux et les jours* 108-201 ; VIRGILE, *Bucoliques* 4 ; VIRGILE, *Énéide* 6.788-794 ; HORACE, *Épodes* 16 ; OVIDE, *Métamorphoses* 1.89-150. C'est surtout la version d'Ovide qui fera perdurer ce thème à travers le Moyen-Âge et la Renaissance. Au sujet des racines antiques du mythe du bon sauvage, v. CRO 1994.

137 « *Esta gente es muy mansa y muy temerosa, desnuda como dicho tengo, sin armas y sin ley* » (COLÓN : 51). Sur l'origine du bon sauvage de Colomb, v. CRO 1994 : 390-395 ; RABASA *1993 : 75-82.

138 Le précurseur, à cet égard, des tenants du mythe du bon sauvage est Tacite, qui dans sa *Germanie* relie pour la première fois les motifs développés par le mythe de l'âge d'or à une réalité historique – celle des Germains –, établis-

connu se voit remodelé sous l'influence de l'inconnu, contribuant ainsi à créer un nouveau modèle, et participant de ce fait activement au processus d'invention de l'Amérique.

sant ainsi une catégorie ethnologique à distinguer de celle des Romains corrompus (v. CRO 1994 : 384-385).

3 | CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

MALGRÉ L'ASSOCIATION EXCLUSIVE ET SPONTANÉE que nous tendons à faire entre l'Europe et son Antiquité, il apparaît que cette époque de notre histoire est omniprésente au moment où il s'agit pour les Européens du tournant du XVI^e siècle d'attribuer du sens à l'imprévu de l'histoire et de la géographie que représente la « découverte » de ce qui apparaît peu à peu de plus en plus comme un « nouveau monde ». Mais est-ce vraiment si paradoxal ? Il n'y a là en vérité rien d'incohérent, puisque l'Amérique, en tant que concept, est elle-même comme on l'a vu une construction européenne, dont le processus de formation est donc nécessairement soumis aux traditions dont dépendent les penseurs et auteurs européens, leurs catégories de pensée et leur répertoire imaginaire. Une Amérique sans rien d'antique, voilà qui aurait été bien plus difficile à expliquer !

L'influence exercée par l'Antiquité classique touche tous les domaines : en plus de ceux longuement traités ici – modes de pensée, géographie, littérature –, d'autres aussi auraient mérité un portrait plus détaillé. L'ethnologie classique, en particulier, gagnerait à être traitée distinctement comme telle. Toutefois, la forte intercohérence des thèmes et domaines en action, qui en s'accompagnant et se soutenant les uns les autres rendent souvent malaisée la compartimentation des champs du savoir, nous en a fait apercevoir quelques reflets : l'opposition civilisation/sauvagerie, qui agit au niveau des structures mentales, la thématique de la marginalité, qui s'applique autant aux hommes qu'aux terres et restera très productive tant que perdurera la part de mystère de la géographie terrestre, et le mythe de l'âge d'or, dont le développement en mythe du « bon sauvage » marquera durablement le discours sur les autochtones américains, sont autant de contributions antiques – d'ailleurs elles-mêmes très fortement interreliées – aux façons européennes de percevoir les habitants des territoires inopinément découverts à l'ouest, et qui participeront du même coup activement au processus de conquête suivant immédiatement cette découverte.

De domaines aussi intriqués l'on peut attendre qu'ils obéissent à des principes semblables. Or justement, en donnant un aperçu du rôle de l'Antiquité dans le processus d'invention de l'Amérique, la première utilité de ce chapitre – nous en listerons deux – aura été de préciser son fonctionnement, d'où l'on peut tirer un cadre théorique extensible plus tard au thème général de ce travail. L'Anti-

quité y endosse deux fonctions : elle est, d'une part, un cadre d'intégration de la nouveauté dans des modèles hérités de l'âge classique et restés en place à travers le Moyen-Âge ; mais elle est aussi, d'autre part, un réservoir de motifs alimentant l'imaginaire américain en cours de construction. Pour parler en termes sémiotiques, disons avec Rabasa que « les textes de référence servent de cadre sémiotique au factuel, tout en procurant en même temps des éléments et des critères pour la production de signes nouveaux » (RABASA *1993 : 85). On a parlé au début de ce chapitre du choc épistémologique induit par l'entrée de l'Amérique dans l'horizon européen ; peut-être est-il maintenant temps de mettre de l'eau dans notre vin. L'analyse qu'effectue Elliott sur les rapports entre l'Amérique et la Renaissance montre comment ce rôle attribué à l'héritage classique, s'il est provoqué par le choc de la rencontre, constitue également le rempart à ce dernier¹³⁹ :

Rather than pointing Europe in totally new directions, the discovery of America emphasized and strengthened certain elements in European civilization at the expense of others. This happened because the Judeo-Christian and classical traditions were themselves so rich and varied that they made it possible both to interpret and absorb a substantial part of what America had to offer without provoking a seismic shock in the European system. ELLIOTT 1976 : 17.

Ainsi, à travers son action comme structure intégrante, l'Antiquité permet à l'Europe de recevoir et accepter, doucement, sans bouleversements, ce qui n'apparaît être qu'une fausse nouveauté : si l'expérience est neuve, elle avait été prévue par la tradition et prend place dans un univers géographique attendu. Or pourquoi donc être bousculé par ce qui, de toute évidence, appartient de tout temps à la tradition ? À la *conceptualisation* proprement dite des données nouvelles, l'Europe renaissante, aux références si multiples et variées et qui rechigne à créer de nouvelles catégories, préfère l'*intégration* de celles qui s'accrochent le mieux avec son système protéiforme¹⁴⁰.

À force d'y projeter son passé, mythique ou réel, l'Europe parle finalement si peu des réalités américaines, dont elle fait son miroir déformant, et tellement plus de sa vision d'elle-même (v. ELLIOTT 1976 : 20). On comprend dès lors que se dissipe le paradoxe qui semblait apparaître lorsque la première fonction de l'Antiquité – nier la nouveauté par l'intégration – était opposée à la seconde qui, en permettant au contraire d'exprimer cette nouveauté, fait émerger dans la foulée de nouveaux modèles et motifs. En effet, la nouveauté qui émerge alors n'est-elle pas essentiellement un renouvellement de la culture européenne ? L'altérité de l'Amérique, progressivement reconnue dans des termes cependant pas américains du tout, est le pivot décentré d'une révolution qui concerne

139 Dans la relativisation de ce choc, ELLIOTT 1976 est suivi par GLIOZZI *1977 (v. *supra*, p. 30, n. 53). Sur l'apport de leur ligne « révisionniste », v. GRAFTON 1992 : 5-7.

140 « ... across the range of experience, from its vision of the world to its vision of art and aesthetics, Europe passed America through a selective screening process, which enabled it to reject images that were too far out of alignment with its own preconceptions. These preconceptions derived from the fusion of classical and Christian values and beliefs, and were in many instances being filtered through the lens of Renaissance humanism. But the values and beliefs were themselves sufficiently rich, diversified, and sometimes self-contradictory to leave space for the partial and relatively painless incorporation of new facts and impressions into an image of the world and of mankind that was neither entirely rigid nor entirely exclusive » (ELLIOTT 1976 : 21).

l'Europe avant tout ; elle devient symbolique de l'avènement d'un *Weltbild* nouveau mais toujours eurocentré, qui marque la sortie du Moyen-Âge européen et l'entrée dans une ère qu'on appellera moderne (v. HOFMANN 1995 : 44). Refuser totalement de parler de choc cognitif serait exagéré, mais c'est surtout par l'entremise de modèles qu'elle y avait elle-même exportés que l'Europe, par un mouvement de retour, a senti la nécessité de restructurer son savoir ancien ; la révolution eut donc bien lieu, mais ce fut une révolution lente, sous forme de continuum plutôt que de rupture¹⁴¹. L'Europe a tout fait pour ne pas être aliénée par l'Autre, et le meilleur antidote qu'elle a trouvé à cette aliénation fut de s'exporter en masse, sous tous ses aspects, dans l'espace occupé par cette altérité menaçant son édifice culturel. Dans ce processus par lequel elle refuse de reconnaître autre chose qu'elle-même, elle se réinvente pourtant, passant, en même temps qu'elle aborde un nouveau continent, d'une ère à une autre de sa propre histoire.

Quant à la seconde utilité de ce chapitre, on peut pour l'instant se contenter de l'esquisser : retons que, dans le contexte tout juste exposé, la thématique de la marginalité fut bien commode pour les Européens. Importée dans le contexte américain – ou plutôt : une fois ce contexte interprété à son aune –, elle autorise la reconnaissance d'une partielle altérité s'appliquant aux terres comme aux hommes, tout en garantissant à travers toute la tradition qu'elle transporte que leur appréhension reste inscrite dans les limites des modèles établis. Peut-on imaginer que, dans toute l'ambiguïté qui la définit, jouant subtilement entre identité et altérité, elle puisse caractériser plus encore ? Cela fera partie des pistes explorées quand on s'intéressera plus précisément au statut de la littérature latine produite en Nouvelle-France.

141 On rejoint sur ce point la ligne médiane défendue par Grafton, entre les auteurs évoqués plus haut (v. *supra*, p. 62, n. 139) et, par exemple, DESLANDRES 2003 (v. *supra*, p. 29, n. 51) : « *A revolution in the forms of knowledge and expression took place in early modern Europe. But it resulted as much from contradictions between and tensions within the texts as from their confrontation with external novelties. The ancient texts served as both tools and obstacles for the intellectual exploration of new worlds. These remained vital—and defined author's representations and explanations of what they found as Europe moved out to West and East—until well into the seventeenth century. This account, then, will hew fairly close to the revisionists', arguing that the actual pace of change was slower and the power of inherited authority more durable and more complex than many historians have acknowledged* » (GRAFTON 1992 : 6-7).

SECONDE PARTIE :
LA LITTÉRATURE LATINE DE NOUVELLE-FRANCE

DE QUOI PARLE-T-ON AU JUSTE lorsqu'on écrit « littérature latine de Nouvelle-France » ? Cette question va guider la suite du travail. Car par-delà l'apparente univocité de l'expression, il vaut la peine, en littérature comme dans toute science humaine, de s'interroger sur le sens et les implications des définitions dont on use et de leurs composantes ; certains aspects – pour nous ici ce qui les relie à une perspective coloniale – se révèlent ainsi au grand jour à travers leur analyse et contextualisation. En explorant cette littérature non seulement dans ses réalisations, mais en fonction de sa langue, de ses auteurs et de son contexte historique, nous allons être amenés à préciser le sens à donner à chacun des termes définissant cet objet, une littérature qui est à la fois latine et de Nouvelle-France. Une fois fixées ses frontières, une fois « définie » au sens étymologique, c'est-à-dire bornée, nous pourrons la situer vis-à-vis d'autres littératures, la placer pour ainsi dire sur la carte des identités littéraires. Commençons par en dresser un portrait général, en lien avec la notion de littérature.

4.1. TYPOLOGIE GÉNÉRIQUE

Les textes latins de Nouvelle-France sont un objet d'étude récent. En effet, si certains d'entre eux n'ont jamais été ignorés – il en figure, en langue originale et traduction anglaise, dans la collection de textes de R. G. Thwaites, au tournant des XIX^e et XX^e siècles (*JR*, v. *supra*, p. 13, y compris n. 17) –, ils n'étaient pas jusqu'ici considérés comme un objet propre à étudier dans sa dimension proprement latine ; ainsi le choix très restreint de Thwaites (31 documents latins répartis parmi 71 volumes de textes) est-il gouverné par un intérêt historique, et la majorité des textes appartenant à ce corpus sont restés dans l'ombre jusqu'à nos jours. Conséquence de cette nouveauté, il n'existe encore aucun recensement complet de ces écrits¹⁴². Pour cette raison, il est encore aujourd'hui malaisé d'en fournir une typologie. Heureusement, en l'absence d'une base de données exhaustive, la littérature secondaire offre quelques ressources. Mis à part quelques articles antérieurs isolés, les principaux exemples d'étude de ces textes dans leur latinité sont contenus dans deux séries d'articles

142 V. COTTIER 2010b : 13, n. 16. Mais le même auteur souligne plus tard qu'il espère « pouvoir présenter bientôt un premier catalogue raisonné des écrits latins de Nouvelle-France, en collaboration avec Guy Laffèche, et poursuivre la recherche de nouveaux textes, l'édition de manuscrits déjà repérés, l'étude des textes du corpus en allant jusqu'à un élargissement aux autres textes latins de Nouvelle-Angleterre et de Nouvelle-Espagne » (COTTIER 2012a : 7).

publiés en 2010 et 2012 dans la revue d'études littéraires *Tangence* (Université du Québec à Rimouski, numéros 92 et 99), sous la direction de Jean-François Cottier, l'un des principaux avocats de leur revalorisation. De tels travaux de détail permettent d'avoir une idée des types d'écrits qui constituent cette littérature : les relations de Jésuites et les grammaires de langues autochtones sont ainsi les principaux textes analysés¹⁴³. Mais si l'on cherche à obtenir une vue d'ensemble plus systématique de sa typologie, il faut compter principalement sur deux ressources : d'une part, pour cette littérature en particulier, l'article où Cottier effectue un « premier état de la question », « première étape », selon lui, « de l'établissement d'une bibliographie des écrits latins de Nouvelle-France » (COTTIER 2010b : 12) ; d'autre part, dans une démarche contrastive, les recherches ayant vu le jour au sujet des productions littéraires de Nouvelle-France – celles-ci, sans qualification supplémentaire, sont toujours d'expression française – dont les spécialistes de littérature québécoise et canadienne Maurice Lemire et Jack Warwick ont tenté de fournir des typologies. Le contraste entre ces littératures d'expression différente, une fois son point d'articulation identifié, donnera l'impulsion au processus de singularisation de la littérature latine de Nouvelle-France que nous tentons d'effectuer ici.

Voyons d'abord la typologie proposée par Warwick. Pour lui, la littérature de la Nouvelle-France, une fois certains critères de définition établis, peut être répartie entre cinq genres caractéristiques, parfois entremêlés (v. WARWICK 1977 : 240-261) :

- (1) les récits de voyages et de découvertes (par ex. les écrits de Champlain, Cartier, Sagard) ;
- (2) les histoires et descriptions du pays (par ex. par Lescarbot, Sagard et les Récollets, les Jésuites) ;

143 On comprend généralement toutes sortes de textes sous l'expression « relations des Jésuites ». On distinguera ici entre les « relations » de manière générale, quasi-synonyme de « récits de voyage » et rédigées entre autres par des Jésuites à l'intention de destinataires divers – tous les documents de ce type rédigés par des Jésuites jusqu'en 1661 sont à présent édités dans les *Monumenta Novae Franciae (MNF)* de Lucien Campeau –, et les *Relations* ou *Relations des Jésuites*, ces textes adressés au roi, publiés chez l'éditeur parisien Cramoisy et largement diffusés en France au XVII^e siècle. En plus de la série ininterrompue entre 1632 et 1673 (pour l'année 1672), on inclut souvent dans cette catégorie les deux relations de 1611 (parue en 1616) et 1626 (v. ROUSTANG 1961 : 21-25 ; PROFFET 1997 : 293-295 ; LAFLÈCHE 2000 : 54-56). Reprenons *in extenso* la caractérisation qu'en fait Paschoud :

Composée de missives de longueur variable, accompagnée de divers documents, la collection des *Relations de ce qui s'est passé en la Nouvelle France* [...] obéit concurremment à plusieurs objectifs. S'adressant d'abord et avant tout à un lectorat composé de dévots, de prêtres, de religieuses, elle poursuit – et cela est évident – des visées apologétiques : zèle et ferveur des missionnaires, conversions exemplaires, miracles, prodiges, intervention de la Providence, sanctification des martyrs, etc., sont autant d'appels à la foi. Mais les *Relations* sont également diffusées auprès d'un public plus large : lettrés, savants, administrateurs royaux, parlementaires provinciaux, financiers, marchands. Ces lecteurs y cherchent des informations relatives aux potentialités de la colonisation en Nouvelle France ; ils répondent en cela aux sollicitations du pouvoir royal (celui-ci, par l'entremise de Richelieu, entend en effet favoriser l'accroissement démographique et économique de la Nouvelle France). Mais ce lectorat est également friand d'exotisme : les mœurs et coutumes « sauvages », ainsi que les données relatives à la faune, à la flore, aux configurations géographiques, au climat combient ainsi un attrait pour les « singularités » du « Nouveau monde », et alimentent bien des spéculations sur l'homme primitif, la loi de nature, l'origine et le développement de la société, la croyance... Le succès de la collection est du reste considérable, du moins durant les vingt premières années de sa parution. PASCHOUD 2012 : n. 1.

Notons que la tradition jésuite d'intercommunication entre missionnaires, à laquelle répondent les *Relations*, a été souhaitée par Ignace de Loyola lui-même, fondateur de la Compagnie. Au sujet des *Relations*, v. aussi LAFLÈCHE 1999.

- (3) les annales et chroniques (surtout les *Relations* des Jésuites) ;
- (4) les lettres et journaux intimes ;
- (5) les œuvres de circonstance (poésie, théâtre).

Les écrits latins peuvent être regroupés de diverses manières. Une typologie basée sur les types identifiés par Cottier pourrait se présenter sous la forme suivante (v. COTTIER 2010b : 20-25) :

- (1) les *Relations* et lettres de missions des Jésuites, qui constituent à la fois une vaste majorité et le fondement de nombreux écrits. Le latin y est principalement utilisé dans les correspondances avec le Général de Rome ;
- (2) d'autres lettres et documents connexes produits par les Jésuites, parmi lesquels :
 - récits,
 - biographies,
 - histoires¹⁴⁴ ;
- (3) les compositions musicales liturgiques des religieuses ursulines, qui fondent un couvent (également école pour jeunes filles) à Québec en 1639¹⁴⁵ ;
- (4) des documents d'archives, tels que les registres paroissiaux ;
- (5) des textes pédagogiques ;
- (6) des textes sur les langues autochtones¹⁴⁶.

Par-delà ces différents types, Cottier voit se dessiner deux tendances générales, à la fois thématiques et chronologiques : dans les premiers temps de la colonie (XVII^e siècle), les écrits latins relèveraient plutôt des domaines du spirituel et de l'histoire, alors que le siècle suivant (XVIII^e siècle) se tournerait vers des sujets à caractère plus scientifique.

On constate vite, en comparant ces deux typologies, qu'elles se recoupent grandement, et ce notamment dans les genres les plus importants¹⁴⁷ ; les non-recouvrements sont dus en partie à l'exclusion, par Warwick, des documents administratifs, non « littéraires » (v. WARWICK 1977 : 240). Il en découle par conséquent qu'aucun des types identifiés par Cottier n'est, en soi, nécessairement latin.

144 Les catégories (1) et (2) sont largement éditées dans les *MNF* pour ce qui court jusqu'à l'année 1661, et, pour certains documents importants, jusqu'en 1756 dans les *Jésuit Relations*.

145 Il semble que ce genre de compositions – dont on peut entendre des extraits sur le CD *Le chant de la Jérusalem des terres froides* (Montréal : Les Chemins du Baroque, 1995), par la Chambre de musique ancienne de Montréal – ne soient pas le propre des Ursulines : Paul-André Dubois a fourni une étude de la pratique du chant liturgique dans les missions françaises de Nouvelle-France (v. DUBOIS 1997).

146 Les catégories (5) et (6) sont dans l'article de Cottier principalement représentées par les écrits de Potier et de La Brosse. Des éditions (agrémentées d'une étude) ont depuis été fournies pour des textes linguistiques : les *Montanicae linguae elementa* de de La Brosse (v. COTTIER 2011) et les notes linguistiques du père Louis André (v. COTTIER 2012b). Pour une liste des travaux linguistiques rédigés en latin par des Jésuites, v. COTTIER 2012b : 109-110.

147 Cottier le soulignait déjà : « ... la moisson de textes latins est abondante et touche les mêmes domaines que la littérature vernaculaire sur laquelle elle apporte des lumières nouvelles et importantes : relation, récit de voyage, histoire, chronique, textes spirituels, scientifiques, linguistiques, liturgiques... » (COTTIER 2010b : 12).

Le latin est en Nouvelle-France toujours une langue de choix, de circonstance, et non pas celle d'un genre en particulier. Une telle équivalence autorise à étendre aux textes latins certaines observations faites au sujet des textes français, en particulier celles liées à la définition de leurs bornes et à leur statut de « littérature », un sujet qui a souvent occupé les spécialistes. Ainsi, Lemire souligne en ce qui concerne les écrits français de Nouvelle-France que le corpus en lui-même est, pour diverses raisons liées par exemple à des questions d'édition et de disponibilité, encore mal défini (v. LEMIRE 2000 : 6). Or, on entrevoit un problème similaire dans le cas des écrits latins. Lorsqu'on examine le corpus que Cottier prend en compte dans son étude, par exemple, on remarque qu'en adoptant implicitement un critère de définition partiellement thématique, il inclut des textes ayant été rédigés en France, par des auteurs n'ayant jamais posé le pied en Amérique mais qui, sur la base des témoignages de première main qui circulaient alors en Europe, ont pu rédiger une œuvre traitant de la Nouvelle-France ; c'est le cas des *Historiae Canadensis libri decem* (1664) du père François du Creux, commandées par des Jésuites alors en mal de notoriété internationale (v. LEMIRE 2006 : 31), et du *De regione et moribus Canadensium* (1616) que Cottier attribue au père Joseph de Jouvancy, lequel l'édite en 1710 (v. COTTIER 2010b : 20)¹⁴⁸.

La tentation serait forte d'adopter, à l'instar de Warwick pour la littérature française de Nouvelle-France, une définition plus rigoureuse et d'exclure systématiquement tout ce qui fut le fait d'auteurs jamais présents en Nouvelle-France ; c'est d'après ce critère que Warwick, en plus de ne pas prendre en considération les documents purement administratifs ou non rédigés en français (il donne l'exemple du père Bressani, qui écrivit en italien), exclut très précisément les textes (en français) du père du Creux (v. WARWICK 1977 : 240). Et comme lui, les historiens de la littérature ne semblent généralement pas avoir eu l'idée d'intégrer à ce corpus des textes écrits ailleurs¹⁴⁹. Mais il serait risqué d'éliminer trop rapidement et trop machinalement de notre horizon tous les textes ne répondant pas à ce type de critères. En effet, le statut de certaines productions, suspendu à celui de leurs auteurs, est parfois ambigu, voire susceptible d'être réévalué. En témoigne parfaitement le résultat des dernières recherches ayant porté sur le texte évoqué ci-dessus et que Cottier attribue au père de Jouvancy. L'étude que Fannie Dionne a fournie du *De regione et moribus Canadensium* a en effet montré que ce texte, dont de Jouvancy, un Jésuite toujours resté en Europe, ne revendique nulle part la paternité, semble bien avoir été écrit en Nouvelle-France, mais par un colon, et en français. La tra-

148 Cottier, puis Dionne après lui (v. DIONNE 2012), écrivent « Jouvancy ». Selon de Dainville, les signatures autographes montrent qu'il faut préférer la graphie « Jouvancy » (v. DE DAINVILLE 1978 : 209, n. 2)

149 On peut sans doute y voir le résultat de la perspective québécoise dans laquelle s'inscrivent souvent les études sur les écrits de Nouvelle-France. Pour Biron, Dumont et Nardout-Lafarge, les écrits de la Nouvelle-France sont « tout autant un rejeton de l'histoire littéraire de la France qu'une préhistoire de la littérature québécoise ». Ils sont partie prenante d'un « ensemble de référence proprement québécois » (BIRON/DUMONT/NARDOUT-LAFARGE 2007 : 14). Sur le statut littéraire des *Historiae Canadensis libri decem* du père du Creux, v. HAMEL 2011.

duction en latin de l'original perdu aurait ainsi été réalisée plus tard par un Jésuite, en France ou en Italie, avant que de Jouvancy ne l'exhume des archives près d'un siècle plus tard (v. DIONNE 2012 : 11-12). Perdus entre critères linguistiques, géographiques ou d'auteur, on se trouve donc face à un texte au statut ambigu de tous points de vue. Or, dans le cas d'un champ de recherche à peu près neuf comme celui des écrits latins de Nouvelle-France, dont même les outils de base sont encore en phase de développement, le risque n'est pas nul qu'un tel « accident » se reproduise ailleurs, et une sélection trop étroite, trop tôt, pourrait donc compromettre le processus de reconnaissance des textes méritant d'appartenir au corpus général. Le critère géographique sera donc ici certes considéré comme déterminant dans la définition de ce qu'est la littérature latine de Nouvelle-France ; on constatera ainsi que, sur les 846 documents latins édités par Campeau selon un critère thématique – les *MNF* étant un recueil de sources et non une anthologie littéraire¹⁵⁰ –, un grand nombre sont des correspondances envoyées depuis l'Europe, souvent Rome ou Paris¹⁵¹. Mais il conviendra aussi de rester souple, et de ne pas frapper d'anathème tout texte qui ne répondrait pas immédiatement aux critères posés en théorie : même la langue, critère le plus évident ici, peut, comme on le voit dans le cas du *De regione et moribus Canadensium*, être sujette à discussion¹⁵².

Comme l'écrit Warwick, les genres qui s'illustrent en Nouvelle-France, souvent, s'entremêlent. Lemire s'appuie sur cette relative indétermination pour proposer une catégorisation dont le point focal est situé à un autre niveau : plutôt que de chercher à délimiter avec peine des genres qui ne s'embarrassent pas de frontières aussi claires que l'on souhaiterait, ou de rassembler les textes selon un critère chronologique qu'il considère comme fortuit, il privilégie leur perception sous l'angle de leur contexte, plus particulièrement de leurs auteurs et destinataires. Or, un tel angle d'approche s'avère porteur pour la perspective à partir de laquelle, dans ce travail, nous considérons cette littérature : ce sont bien les auteurs qui sont au centre de cette étude. La typologie par auteurs de Lemire identifie ainsi deux larges groupes : les explorateurs laïques d'une part, les religieux d'autre part. Au sein de ces deux groupes, entre eux et les genres qu'ils pratiquent, s'établissent de nombreux et étroits rapports d'intertextualité, d'autant plus fréquents que l'on avance dans le temps

150 « Les *Monumenta Novae Franciæ* contiendront les sources relatives à l'histoire des missions des Jésuites français en Amérique du Nord, durant le dix-septième siècle » (*MNF* I : 54*).

151 Dans le vol. 1 des *MNF*, 50 documents en latin précèdent ainsi le premier qui ait été rédigé en Nouvelle-France (à Port-Royal, en Acadie), à savoir une lettre du père Ennemond Massé, l'un des deux premiers Jésuites actifs en Nouvelle-France (l'autre étant Pierre Biard), au Général de la compagnie Claude Aquaviva et datée du 10 juin 1611 (*MNF* 1.62 : 121-123).

152 Le document suivant immédiatement le premier texte latin de Nouvelle-France (*MNF* 1.63 : 123-151) constitue un cas similaire : il existe selon Campeau trois manuscrits de cette lettre du père Biard au Provincial de France, Christophe Balthazar, datée du 10 juin 1611 également : deux en français (M et R) et un en latin (T), dont on sait qu'il est une traduction du français. Tous semblent toutefois contemporains de l'auteur (v. *MNF* 1.63 : 123-125).

et selon une logique qui rappelle fortement les principes vus dans la première partie de ce travail et qui régissaient l'attitude des Européens face à la nouveauté de l'Amérique :

Seules [les pièces du système formé par les écrits de la Nouvelle-France] véritablement situées en amont jouissent d'une autonomie relative. La majeure partie de celles qui se situent en aval doivent être interprétées en considérant la place qu'elles occupent par rapport aux premières [...] Mêmes si les voyageurs sont souvent les premiers à rendre compte d'une réalité nouvelle, ils sont peu portés à utiliser la méthode inductive pour ce faire. Ils préfèrent trouver chez d'autres plus reconnus une caution morale. La preuve d'autorité leur paraît encore supérieure à celle qu'ils obtiennent par l'observation. LEMIRE 2000 : 165-166.

La même idée, lorsqu'on l'applique aux textes latins, aboutit à un résultat très clair : de deux groupes l'on passe à un, puisque leurs auteurs se comptent exclusivement parmi les religieux. Les Récollets qui figurent dans la typologie de Lemire en sont même absents, ce qui fait des Jésuites les seuls rédacteurs du latin de Nouvelle-France à côté, de façon très marginale, des Ursulines. Ce fait conduit-il la réflexion dans une impasse ? Bien au contraire, c'en est le meilleur point de départ, car cette limitation à une catégorie unique de rédacteurs est loin d'être anodine. On a dit que le latin était une langue de choix et de circonstance plutôt que celle d'un genre. Mais la possibilité même de ce choix, justement, et les circonstances susceptibles de le provoquer, sont directement liées au statut particulier des auteurs de cette littérature, d'abord en Europe puis dans le contexte historique de la colonisation du Canada. C'est là le point saillant de cette littérature, celui en fonction duquel on peut le mieux la singulariser¹⁵³. On y reviendra à plusieurs reprises au cours de cette seconde partie.

On peut déjà sur cette base revenir sur l'un des aspects de la typologie proposée par Cottier, à savoir les deux tendances propres l'une – les textes spirituels et historiques – au XVII^e, l'autre – les textes scientifiques – au XVIII^e siècle. Une telle distinction mérite en effet d'être remise en question à la lumière de ces quelques réflexions sur la définition du corpus de la littérature latine de Nouvelle-France et l'identité de ses auteurs. Comme exemples de produits de ce XVIII^e siècle scientifique, il cite en premier lieu les notes et travaux des pères Pierre Potier (1708-1781) et Jean-Baptiste de La

153 Dans la typologie de la littérature de Nouvelle-France proposée par Guy Laflèche, les Jésuites sont aussi à l'honneur. C'est cependant en tant qu'auteurs *principaux* et non pas *uniques* qu'ils méritent une catégorie propre et homogène, dans laquelle c'est selon lui la Compagnie de Jésus, comme institution, qui s'exprime par la main de ses membres, auxquels on ne peut prêter une réelle individualité d'auteurs. Les « écrits des Jésuites de/sur la Nouvelle-France » sont toutefois pour lui une subdivision de la catégorie plus générale des « écrits de/sur la Nouvelle-France », lesquels s'opposent à la « littérature coloniale de la Nouvelle-France », c'est-à-dire aux textes proprement canadiens, embryon d'une littérature nationale émancipée des intérêts français. La distinction n'étant pas toujours limpide, Laflèche évoque comme meilleur critère objectif, s'il en faut un, celui de la publication sous forme d'imprimé : l'absence d'imprimerie en Nouvelle-France assure que tout texte imprimé, ayant dû l'être dans la métropole, avait pour finalité d'être lu en France (v. LAFLÈCHE 2000 : 7-8, 17). Nous verrons que l'importance que nous accordons, dans ce travail, à la nature précisément coloniale de la présence et de l'activité des Jésuites en Nouvelle-France ne nous permet pas de nous appuyer sur le canevas fourni par Laflèche, puisque l'adjectif y garde son sens habituel de « relatif aux colonies et aux colons ». Or, ce qui est « colonial », dans la perspective postcoloniale adoptée ici, c'est avant tout ce qui est « relatif au colonialisme » ; la nuance est capitale. Si nous devions adopter et adapter ce modèle, notre intérêt porterait sur le pan latin des « écrits coloniaux des Jésuites de la Nouvelle-France », catégorie absente chez Laflèche.

Brosse (1724-1782), parmi lesquels les travaux linguistiques sont le plus à l'honneur. À ceux-là il ajoute le *De philosophia Canadensium populi in America septentrionali balbutiente dissertatio* (1707) de l'Allemand Jonas Conrad Schramm et le récit du voyage effectué en Nouvelle-France en 1749 par le Finlandais Pehr Kalm, dont les remarques botaniques sont souvent rédigées en latin (v. COTTIER 2010b : 22-25). Or, cela suffit-il à qualifier de scientifique la latinité de ce siècle ? Notons d'abord que l'un de ces textes ne peut, selon les lignes générales définies plus haut, appartenir à notre corpus : Schramm, en effet, auteur du traité sur la « philosophie balbutiante des Canadiens », n'a jamais été en Amérique, et rien ne laisse imaginer que le statut de son texte pourrait devoir être réévalué à la façon dont celui du *De regione et moribus Canadensium* l'a été récemment¹⁵⁴. Il est vrai, du reste, que la parution des *Relations* annuelles, qui font le récit détaillé des efforts d'évangélisation des Jésuites, cesse en 1673 (*Relation de 1672*), bien avant le XVIII^e siècle ; d'ailleurs, Campeau prévoyait cette date comme limite de son entreprise d'édition de tous les documents des Jésuites de Nouvelle-France¹⁵⁵. Cette position de la part du responsable de la collection destinée à devenir la référence en matière de documents jésuites de Nouvelle-France, ajoutée au fait même de l'interruption, d'apparence si significative, n'encourage pas à envisager que le travail des missionnaires ait pu se poursuivre au-delà, et la limite ainsi créée semble tout sauf arbitraire. Mais cela n'est pas si simple¹⁵⁶.

On aurait tort, en effet, d'assimiler l'interruption des *Relations* à une baisse de l'intérêt religieux en Nouvelle-France. En français comme en latin, les Jésuites n'arrêtent pas d'écrire en 1672 ; ils seront présents en Nouvelle-France jusqu'après la fin du régime français et y poursuivront leur travail, comme missionnaires ou professeurs au collège qu'ils fondent en 1634 – les documents édités par Thwaites s'étendent ainsi jusqu'en 1791. La cessation de parution des *Relations* n'est donc pas le résultat d'un essoufflement dans la volonté et l'activité missionnaire, mais plutôt celui d'un concours

154 Melançon, dans son compte-rendu de la *Bibliographie littéraire de la Nouvelle-France* de Guy Laflèche, s'interroge même sur le statut du texte de Pehr Kalm : « Et Pehr Kalm, le botaniste finlandais, de passage dans la colonie en 1749, qui publie ses notes de voyage en Suède entre 1753 et 1761. Quel lien le rattache à la littérature de la Nouvelle-France? » (MELANÇON 2004 : 101).

155 « La tranche de documentation présentement envisagée s'étend jusqu'à 1672, année où cessa la publication des *Relations des Jésuites*. On verra plus tard de quelle manière il conviendra de publier les sources plus récentes » (*MNF* 1 : 54*). Cet objectif devait être atteint en 15 volumes. En réalité, seuls les documents jusqu'à 1661 sont parus, Campeau n'ayant encore pu assurer la publication que du neuvième volume des *MNF* en 2003 avant sa mort survenue la même année. D'après Trépanier, auteur d'une nécrologie de Campeau, « trois autres titres, en bonne voie mais non achevés, ont été envoyés à Rome, en l'état, pour servir aux chercheurs. Les éditions Fides se proposent de les publier. Le tome X s'intitulera *Incertitudes et espoirs (1662-1666)* » (TRÉPANIÉ 2003 : 25). À ce jour, rien n'est paru.

156 Remarquons aussi la transformation des relations – celles des voyageurs, pas celles des Jésuites – au XVIII^e siècle, dont parle Lemire. Sous l'influence des Lumières, celles-ci prennent de plus en plus l'aspect d'essais ou de traités philosophiques ou ethnographiques, visant plus à tirer des lois générales qu'à renseigner les décideurs (v. LEMIRE 2000 : 10-11). Le traité de Schramm correspond probablement à une telle évolution mais on a vu qu'il ne ressortait pas à notre domaine. Quant aux exemples produits par Lemire, ils n'appartiennent évidemment pas au corpus latin. On ne peut donc pas dire des textes latins de Nouvelle-France qu'ils soient représentatifs d'une telle transformation.

de circonstances. Alors que les auteurs récents de travaux sur les *Relations* s'abstiennent généralement d'expliquer cet arrêt brusque, Lemire évoque très brièvement comme cause la prise de conscience de l'engagement de long terme que nécessitera la conversion des autochtones (v. LEMIRE 2006 : 30). La crainte de donner une (à leurs yeux) fausse impression de sur-place aurait-elle atteint les Jésuites ? Il est vrai que les conversions ne vont pas à un rythme aussi soutenu qu'attendu. Pourtant, une telle crainte paraît peu probable si l'on prend en compte que l'une des caractéristiques des *Relations* – aussi l'une des principales critiques adressées au discours développé par les Jésuites, ce dès une époque ancienne – était la mise en avant de quelques cas de conversion et personnages exemplaires si ce n'est spectaculaires, et donc édifiants. Les Jésuites excellaient à l'art de bien choisir des arbres qui, à défaut de cacher une forêt inexistante, laissaient voir des branches solides et des fruits brillants, et suffisaient ainsi à encourager auprès des lecteurs l'appui aux « arboriculteurs ».

Au lieu de cela, les raisons semblent être à vrai dire externes au contexte de la Nouvelle-France : dans le cadre de la Querelle des rites chinois, épisode polémique de l'histoire des missions extra-européennes opposant interprètes rigoristes de la liturgie catholique et partisans d'une certaine tolérance vis-à-vis des rites à caractère civique tels que pratiqués par les Chinois confucéens, parmi lesquels les Jésuites, le pape Clément X promulgue un bref apostolique (*Credite nobis caelitus*, 6 avril 1673) interdisant à tous les ordres religieux de l'Église, sous peine d'excommunication, la publication d'écrits ayant trait aux missions et n'ayant pas obtenu le visa préalable de la Congrégation de la Propagande, organe responsable de coordonner toutes les missions depuis 1622. Or, la France, attachée au statut particulier de l'Église gallicane, partiellement autonome vis-à-vis de la papauté – particulièrement en matière d'autorité temporelle –, ne peut souffrir de ne devoir autoriser cette publication qu'en seconde main, une fois le visa romain apposé. Soumis à une double allégeance vis-à-vis du pouvoir royal français et de la Propagande sise à Rome, les Jésuites renoncent à faire imprimer les *Relations* des années suivantes dans l'attente d'une issue favorable au conflit¹⁵⁷ – les *Relations* des années 1673 à 1679 paraîtront pour la première fois en 1861 (v. MARTIN 1861). Cette résolution n'arrivant pas, ces documents publics dont l'intérêt pour les Jésuites dépendait de leur circulation en France ne seront plus rédigés. Ce sont ainsi des considérations politiques, trouvant leur origine bien loin de l'Amérique et donc sans prise directe avec la pratique missionnaire des Jésuites sur le terrain, qui déterminent l'interruption des *Relations*, regrettée autant à l'époque par certains agents de la colonisation que par les historiens aujourd'hui.

La fin des *Relations* n'étant pas symptomatique d'un changement dans la pratique missionnaire, que dire des travaux linguistiques qui forment la principale masse des textes dont parle Cottier ?

157 V. DE ROCHEMONTEIX 1895 : xxvii-lxiii. L'explication est reprise par POULIOT 1940 : 9-15.

Peuvent-ils réellement être considérés comme les représentants d'un effort principalement scientifique ? Il est vrai que l'on peut parfois être en présence de simple curiosité linguistique, laquelle est selon Couffignal et Jourde « dotée d'une valeur en elle-même » :

Cette curiosité ne se réduit pas [...] aux seules nécessités d'une communication intéressée (commerce, alliances...). Elle participe d'une attention à la diversité des expériences humaines, attention qui peut se traduire dans une démarche « savante », selon les critères élaborés par l'histoire des sciences du langage, ou non. COUFFIGNAL/JOURDE 2012 : 26.

Les textes de Nouvelle-France témoignent-ils d'une « linguistique aventurière » de cette sorte¹⁵⁸ ? Couffignal et Jourde notent que celle-ci « précède souvent la constitution d'une "linguistique missionnaire" à proprement parler, dont les méthodes et les visées lui demeurent étrangères » (COUFFIGNAL/JOURDE 2012 : 26). Or, il faut bien nous souvenir de qui nous parlons : Potier, de La Brosse et les autres auteurs de textes sur les langues autochtones font partie de ces missionnaires jésuites qui détiennent l'apanage du latin de Nouvelle-France. Or, l'intention et le projet derrière l'intérêt des Jésuites pour les langues autochtones, et donc les textes qui en ont résulté, principaux exemples proposés par Cottier d'écrits à caractère scientifique, sont tout ce qu'il y a de plus religieux. Les Jésuites restent des Jésuites et la valeur qu'ils accordent aux langues est rarement désintéressée : meilleur vecteur de l'évangélisation, elles sont moins des témoins curieux de la diversité humaine que des outils de négation, à travers la christianisation que doit permettre leur maîtrise, de celle-ci ; « comment, écrit en effet le père Paul Le Jeune, peut un muet prescher l'Évangile » (*MNF* 2.167 : 408)¹⁵⁹ ? Si « le processus même d'enregistrement de la diversité linguistique [...] n'est pas réductible à des principes de domination ou d'appropriation » (COUFFIGNAL/JOURDE 2012 : 26), on peut néanmoins affirmer qu'il l'est, effectivement, dans le contexte de la Nouvelle-France. Potier a beau être « très actif sur le plan intellectuel » comme Toupin le souligne, « il ne se pose aucune question sur les "idées" nouvelles à l'époque des Lumières ». Pour lui, en effet, « il était plus urgent de se consacrer à l'œuvre missionnaire que de répondre aux nouveaux défis de la pensée » (TOUPIN 1996 : 9)... La place des travaux sur les langues autochtones parmi les témoins du processus colonial et missionnaire, et le rôle du latin en particulier, seront clarifiés encore dans un chapitre ultérieur (v. *infra*, chap. 6.2, pp. 114-118).

4.2. « LITTÉRATURE » ET POLITIQUE

Ces questions liées au statut *générique* des textes font écho à l'incertitude générale autour du statut *littéraire* de la catégorie des écrits de Nouvelle-France dans son ensemble : peut-on en parler comme

158 Couffignal et Jourde reprennent l'expression de DEMONET M.-L., UETANI T., « Les langues des Indes orientales entre Renaissance et âge classique », *Histoire Épistémologie Langage* 30/2, 2008, pp. 113-140.

159 Sur l'effort d'apprentissage des langues par les missionnaires, v. DUBOIS 1997 : 57-73.

D'autres canaux sont toutefois aussi importants. Au sujet, par exemple, de l'importance des images dans le processus missionnaire, v. DESLANDRES 2003 : 332-355.

de littérature ? On constate en effet que, si les spécialistes usent naturellement de qualifications neutres telles que « textes » ou « écrits », celle de « littérature » ne va jamais sans une mise au point : « Ce dernier terme ne va pas de soi, tant il renvoie à une définition particulièrement fluctuante du canon esthétique » (MOTSCH/HOLTZ 2011 : 9). Pour Melançon, « le mot de littérature est ancien, mais son sens n'a cessé de se transformer : on évoque des réalités très diverses lorsqu'on parle de littérature grecque, de littérature médiévale, de littérature moderne » (MELANÇON 2011 : 34). Ainsi Lemire, dans *Les écrits de la Nouvelle-France*, récuse-t-il initialement un tel statut : « Même si nous ne pouvons pas encore parler de littérature au sens strict du terme, nous considérons ce corpus comme un ensemble d'œuvres qui atteignent leur signification dans leur mise en rapport les unes avec les autres » (LEMIRE 2000 : 8). Mais pourquoi tant d'hésitation à user de cette dénomination ? L'accès d'une œuvre au statut de littérature est selon Lemire directement associé à sa réception (v. LEMIRE 2000 : 15-16) : plus que les caractéristiques internes du texte lui-même, plus que les intentions de son auteur, c'est ce que Melançon appelle l'« attitude de lecture », laquelle varie d'époques en cultures, qui définit ce qui est digne d'appartenir au canon littéraire et ce qui ne l'est pas. « Dire qu'un texte est "littéraire", c'est lui attribuer une valeur, le mettre à part du tout-venant de l'imprimé », écrit-il (MELANÇON 2011 : 37), faisant de la littérature un « principe de tri » qui est tout sauf universel et transhistorique. D'une manière comparable, pour Todorov, la notion de littérature est fonctionnelle et non structurale : si – son existence même en témoigne – on ne peut que reconnaître qu'elle « fonctionne » bien au sein du système plus large que constitue la société, elle n'est pas pour autant distinguable de son pendant négatif par des propriétés à la fois communes et exclusives à tout ce qu'on qualifie de « littéraire » – seuls les genres, « types de discours » pouvant être considérés comme « littéraires » ou « non littéraires » mais obéissant avant tout à certaines règles systématisables, sont analysables sous l'angle structural (v. TODOROV 1987 : 9-46). Ainsi, le lecteur peut intégrer *a posteriori* à cette catégorie bricolée, conformément à son horizon d'attente, des textes qui au moment de leur production n'en relevaient pas : « C'est notre regard, c'est notre lecture qui réunit ces objets divers, les situe les uns par rapport aux autres et constitue ainsi l'art, la littérature » (MELANÇON 2011 : 36).

Or, avant qu'intervienne le regard de lecteurs modernes, c'est d'abord un caractère utilitaire qu'on reconnaît à la grande majorité des écrits de Nouvelle-France¹⁶⁰. Au moment de leur rédaction,

160 Lemire relève malgré tout, au XVIII^e siècle, quelques récits de voyages marqués par leur « gratuité » : « Le récit de voyages pourrait se distinguer de la relation de voyage par le fait qu'il vise d'abord à raconter le voyage dans ses diverses péripéties, sans motivations politiques ou apostoliques [...] Certains écrits de la Nouvelle-France se rapprochent plus du récit de voyages au sens moderne du terme que de la relation, car le narrateur prend la plume pour consigner ses aventures, ses observations et ses souvenirs tantôt pour le seul plaisir du lecteur, tantôt par souci ethnographiques » (LEMIRE 2000 : 119). Ces récits, en sollicitant l'imagination, versent plus facilement dans la fiction (v. LEMIRE 2000 : 14-15, 119-131).

leur valeur est conditionnée par un but immédiat et jamais, ni par leurs auteurs ni par leurs destinataires, perçue par la lentille de la littérature. Les récits d'exploration d'un Cartier ou d'un Champlain – deux personnages souvent considérés comme les premiers « fondateurs » de la Nouvelle-France – sont adressés aux souverains et n'ont d'autre but que de rendre compte des résultats d'une tâche qui leur a été confiée, d'évaluer la faisabilité du projet colonial et de fournir des renseignements utiles à la pratique du commerce¹⁶¹ ; les histoires, souvent, servent à soutenir telle ou telle option parmi les scénarios de poursuite de la colonisation (v. LEMIRE 2000 : 91-118). Même les *Relations*, pièce monumentale parmi ces écrits, n'ont jamais visé à simplement raconter l'histoire des missionnaires. L'objectif de leur publication annuelle, résultat d'une synthèse faite par le Supérieur des Jésuites à Québec sur la base des relations rendues par chaque missionnaire alors présent en Nouvelle-France, était d'édifier le lectorat français et de le sensibiliser au travail d'évangélisation effectué dans la colonie afin de lever auprès des fidèles les fonds nécessaires à sa poursuite¹⁶². C'est par exemple suite à la lecture de la *Relation* de 1635 que la duchesse d'Aiguillon décidera de financer la fondation d'un hôtel-Dieu à Québec¹⁶³.

Du fait de ce caractère utilitaire, la valeur de ces textes est également limitée dans le temps :

Aucune histoire littéraire en France n'a retenu les noms de quelque relateur. Même Lahontan et Lafitau, qui ont pourtant exercé une influence perceptible au XVIII^e siècle, ne figurent pas dans le corpus canonique. Il semble bien que l'épisode colonial en Nouvelle-France ait été appelé à disparaître des annales françaises. LEMIRE 2000 : 16.

La situation, sous le régime français, était donc plutôt claire : nulle littérature, nulle ambition d'ailleurs d'en produire. C'est alors dans des circonstances ultérieures qu'il faut rechercher les raisons des débats autour de la littérarité de ces textes, nécessairement dus à un changement dans l'attitude de lecture. Un premier mouvement intervient avec la construction des États nord-américains sur des territoires partiellement marqués autrefois par l'influence coloniale française : diverses initiatives d'édition et de revalorisation de ces écrits, aux États-Unis et au Canada, témoignent de la naissance au XIX^e siècle d'un nouvel intérêt dépassant l'utilité première, désormais périmée, de ces textes. Motivée par la volonté de ces pays d'affirmer leur place dans l'histoire mondiale, cette revalorisation est dès l'origine liée à un intérêt nationaliste. De leur côté, les Jésuites dont la Compagnie, bannie de France en 1764 et supprimée par le pape en 1773, est rétablie en 1814, et qui reviennent au Canada en 1842, soutiennent également des entreprises qui remettent en lumière leur activité missionnaire et contribuent à redorer leur blason ; des archives (devenues aujourd'hui « Archives des Jésuites au Canada ») sont fondées en 1848 à Montréal et la première réédition des *Relations*

161 V. WARWICK 1977 : 242-245 ; LEMIRE 2000 : 8-10, 21-65.

162 V. LEMIRE 2000 : 12-13, 67- 74 ; LEMIRE 2006 : 30.

163 V. LEMIRE 2000 : 69 ; DESLANDRES 2003 : 361.

annuelles, en 1858, est le résultat d'une collaboration impliquant historiens laïques et religieux – Jésuites et prêtres séculiers –, le tout « sous les auspices du gouvernement canadien » comme l'indiquent les pages de titre des trois volumes¹⁶⁴. C'est désormais pour leur valeur documentaire, de témoins de l'histoire en construction, que ces écrits sont pris en considération. La somme monumentale de Thwaites (*JR*), parue entre 1896 et 1901, se situe ainsi tout à fait dans ce contexte. Suite à l'édition de nombreux textes et à leur nouvelle disponibilité vis-à-vis de la diversité des lectures, la porte est ouverte à un second mouvement au cours duquel ces textes peuvent répondre aux attentes de nouvelles attitudes de lecture. Détachés à la fois de l'objectif utilitaire originel et de la valeur documentaire seule considérée au XIX^e siècle, ils sont soumis dans les années 60 aux premières études cherchant à débusquer la littérature derrière les archives (v. LEMIRE 2000 : 15-19).

Pour la seconde fois, ce sont des intérêts nationalistes qui amènent un changement dans la façon de percevoir ces textes. Les années 60 coïncident en effet avec ce qu'on appelle au Québec la « Révolution tranquille » : les revendications identitaires de la minorité francophone du Canada se cristallisent géographiquement dans l'assise territoriale fournie par la province de Québec, et la société dans son ensemble se voit chamboulée : les élites anglophones sont remises en cause et l'État s'autonomise vis-à-vis de l'autorité religieuse catholique, jusqu'alors centrale dans la vie des Québécois. Ces derniers, selon le point de vue, se désolidarisent des autres « Canadiens-français »¹⁶⁵, ou invitent ces derniers à réaliser leur destin national au sein du Québec. Or, comme on vient de le voir avec les États-Unis et le Canada, les nations en construction aiment à se doter d'une histoire. À cela s'ajoute aussi le désir d'un certain prestige culturel, à même de soutenir et justifier les revendications politiques. Ainsi, le Québec se doit d'être dépositaire de sa propre littérature, une littérature qui soit à même de plonger ses racines dans un passé fondateur. C'est ainsi qu'à partir de la Révolution tranquille, « de nombreux chercheurs littéraires », comme l'écrivent Biron, Dumont et Nardout-Lafarge, « après les historiens, consacrent [...] d'importants travaux à cette période et présentent ces textes comme à la fois littéraires et québécois » (BIRON/DUMONT/NARDOUT-LAFARGE 2007 : 19).

Un mouvement comparable de fondation d'une littérature nationale était déjà né au XIX^e siècle sous le signe de l'identité canadienne-française¹⁶⁶. Il faut dire que, comme pour toute « petite littérature », « l'histoire littéraire du Québec s'accompagne inévitablement de la référence nationale, peu importe si on parle de littérature *canadienne*, de littérature *canadienne-française* ou, comme ce sera le cas

164 Au sujet de cette réédition, v. GIGUÈRE 1954 ; LEMIRE 2000 : 73-74.

165 Les ethnonymes sont, tout particulièrement au Canada, emprunts de significations politiques. Cette expression sert jusqu'alors à désigner les Canadiens de langue française à côté de ceux qui se nomment simplement « Canadiens » (seuls les « Canadiens-français » s'appelaient ainsi auparavant) et que les francophones nomment « Canadiens-anglais ». Au sujet de l'évolution – complexe – de l'ethnonyme « Canadien », v. CARPIN 1995.

166 Au sujet de ce mouvement, v. GRUTMAN 1997 : 93-96 ; TRUJIC 2011 : 1-6.

à partir du milieu des années 1960, de littérature *québécoise* » (BIRON/DUMONT/NARDOU-LAFARGE 2007 : 12, leurs italiques). Mais ce mouvement-là n'avait pas impliqué de revalorisation des textes de la Nouvelle-France au-delà de la valeur documentaire qu'on leur reconnaissait à cette époque. La perspective que l'abbé Casgrain, l'un des principaux promoteurs de ce mouvement, révèle dans son article sur « le mouvement littéraire en Canada » part en effet d'un modèle historique à tendance évolutionniste : il est un temps pour tout dans l'histoire d'une nation, et la nation canadienne-française n'avait eu que faire, jusqu'alors, de se constituer une identité littéraire, toute prise qu'elle était dans les nécessités matérielles qui précèdent le développement d'une culture intellectuelle nationale :

Jusqu'alors, plus occupée à donner de la besogne à l'histoire qu'à l'écrire, [la nation canadienne] n'avait eu que le temps, entre deux coups d'épée, de marquer sur son bouclier le nombre de ses victoires. L'action avait absorbé la pensée. Mais à l'heure du repos, elle éprouve le besoin de chanter ses exploits, et de se créer une patrie dans le monde des intelligences aussi bien que dans l'espace. C'est l'époque de la littérature. Il semble que l'époque actuelle marque, pour le peuple canadien, cette seconde phase d'existence. Le réveil littéraire, qui se manifeste de toutes parts, en fait pressentir l'avènement, ou, du moins, en laisse naître l'espérance. CASGRAIN 1866 : 2.

Pour Casgrain, c'est dans son propre siècle et dans ceux à venir qu'une littérature, si superflue à l'époque où les colons construisaient la nation, doit enfin prendre vie pour répondre au génie national ; il n'est pas question pour lui de réévaluer la dimension littéraire de textes antérieurs, soumis à une dynamique historique qui n'y était pas favorable. En cela, il rejoint implicitement, lui-même historien, la pratique des historiens de son temps. De plus, résolument tourné vers un présent et un avenir francophones, Casgrain a beau porter aux nues la « race latine » – les Canadiens-français – dont le destin est selon lui, en vertu d'une « supériorité incontestée dans l'ordre moral et intellectuel, dans le domaine de la pensée », d'insuffler à l'Amérique du Nord son âme intellectuelle et artistique, il ne fait nulle part mention de la langue qui donne son nom à cette « race » (CASGRAIN 1866 : 27)¹⁶⁷. Autre différence vis-à-vis du mouvement parallèle à la Révolution tranquille, le sentiment patriotique qui doit accompagner la littérature nationale rêvée de Casgrain, prêtre de son état, est profondément et nécessairement ancré dans la foi catholique qui, en plus de la langue commune, rassemble alors tous les Canadiens-français : « [La littérature canadienne] sera le miroir fidèle de notre petit peuple, dans les diverses phases de son existence, avec sa *foi ardente*, ses nobles aspirations, ses élans d'enthousiasme, ses traits d'héroïsme, sa généreuse passion de dévouement » (CASGRAIN 1866 : 26, mes italiques). La « mission » de la littérature nationale, écrit encore Casgrain, est de « favoriser les saines doctrines, de faire aimer le bien, admirer le beau, connaître le vrai, de moraliser le peuple en ouvrant son âme à tous les nobles sentiments ... », autant de priorités datées, bien loin des préoccupations de la Révolution tranquille et de son esprit laïciste.

167 Sur le rôle des citations latines, toutefois présentes, et, de manière générale, de l'intertextualité classique dans les productions littéraires canadiennes-françaises du XIX^e siècle, v. GRUTMAN 1997 : 114-125 ; TRUJIC 2011 ; TRUJIC 2012.

Car face aux intérêts croisés du XIX^e siècle – des historiens canadiens en quête de documents montrant l’histoire du Canada dans son ensemble, avec ses composantes anglaise et française, et des Canadiens-français tels que l’abbé Casgrain souhaitant voir s’établir une littérature nationale, catholique et édifiante –, l’intérêt du Québec, à partir des années 60, se focalise avant tout sur la langue : les documents sont d’intérêt en tant qu’ils sont *en français* et donc fondateurs de l’identité culturelle et linguistique québécoise. Cette nouvelle attitude née dans le sillage du nationalisme québécois et qui associe en quelque sorte les axes de chacun des deux courants précédents – recours aux écrits de la Nouvelle-France et attention à la littérarité – a deux conséquences principales dans le champ de la littérature : d’une part, le développement des études proprement littéraires des écrits français de Nouvelle-France, dans la perspective longue d’une « histoire de la littérature québécoise » ; d’autre part – corollaire logique mais néanmoins paradoxal –, l’absence d’intérêt pour les textes en d’autres langues que le français. Bien qu’ils s’efforcent désormais de faire remonter leur tradition littéraire à une littérature de Nouvelle-France, la part latine de cette dernière n’est en effet pas revendiquée par les Québécois comme part constitutive de leur tradition. Toute littérature québécoise, miroir de l’identité éponyme, se doit d’être d’expression française et ce indépendamment, à la rigueur, de l’origine ethnique de ses auteurs. Le latin est loin de satisfaire à ce modèle : il n’a certes été en Nouvelle-France le fait que de Français – cela n’est déjà pas un critère en soi –, mais il a à cette époque pour principale vertu, comme on le verra plus loin, d’être « universel », ce qui signifie paneuropéen ; de fait, son usage est souvent justifié par la nécessité de communiquer avec des non Français (typiquement, le Général des Jésuites à Rome). De plus, symbole de l’Église et de l’élitisme, le latin est éliminé des cursus scolaires par la Révolution tranquille (v. COTTIER 2010a : 5-6). C’est par conséquent exclusivement par le prisme historique introduit au XIX^e siècle et la collection de Thwaites qui en a résulté – donc dans une mince proportion vis-à-vis de leur totalité –, que certains textes latins seront considérés, principalement en traduction anglaise.

On aura compris que la question de la littérarité des écrits de Nouvelle-France dépend directement d’attitudes de lecture découlant de contextes politico-culturels postérieurs, très différents de celui de la Nouvelle-France : la reconnaissance d’une telle qualité procède des réflexions récentes sur l’identité du Québec et de ses habitants, sur leur culture propre à laquelle ils cherchent des racines, un socle solide, sous la forme d’un « patrimoine québécois ». C’est pourquoi il est rare depuis les années 60 que les travaux d’auteurs québécois n’évoquent pas cette problématique toujours très actuelle, et ne se situent pas d’un côté ou de l’autre. Melançon, à partir des exemples fournis par les études récentes sur les *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724) du père Joseph-François Lafitau (v. MELANÇON 2011 : 38-42) et sur la *Relation de ce qui s’est passé en la*

Nouvelle France en l'année 1634 par le père Paul Le Jeune (v. MELANÇON 2011 : 42-43), a relativisé l'intérêt que pouvait représenter pour leur compréhension les efforts dépensés pour « littériser » ces productions bien particulières. Ainsi conclut-il :

Les écrits de la Nouvelle-France peuvent être transformés en textes littéraires si on y cherche les traits caractéristiques d'œuvres qui constituent pour nous la littérature, soit le roman et la poésie, autrement dit si on s'efforce de gommer ou de minimiser tout ce qui les distingue de « l'idée moderne de littérature ». Si séduisante que paraisse une telle entreprise, elle appauvrit ou travestit ces textes en y projetant rétrospectivement des éléments de contenu et de forme qui appartiennent à notre culture. Il est plus fécond, et sans doute plus difficile, d'y chercher ce qui s'y trouve, qui diffère sensiblement de ce que nous en attendons lorsque nous entreprenons de les lire. Une herméneutique, doublée d'une enquête historique, peut nous amener à comprendre tout ce que l'idée que nous nous formons aujourd'hui de la littérature comporte de partiel et de daté, à comprendre aussi que, loin d'ouvrir un accès aux textes de la Nouvelle-France, elle fait sans doute obstacle à leur lecture. MELANÇON 2011 : 44.

Et pourtant : quelle meilleure voie, dans le contexte auquel s'oppose Melançon, que celle du patrimoine – une notion qui fait le lien entre Québec moderne et Nouvelle-France –, lorsqu'on cherche à faire entrer à nouveau le latin, en particulier pris dans sa dimension littéraire, dans l'horizon d'intérêt des Québécois ? C'est bien logiquement celle empruntée par Cottier.

4.3. LE LATIN DE NOUVELLE-FRANCE : DU PATRIMOINE QUÉBÉCOIS ?

Lorsqu'il fait l'état de la question, Cottier parle d'« écrits latins en Nouvelle-France (1608-1763) »¹⁶⁸. Mais le programme général de recherche qu'il dirige et dans lequel s'inscrit son article porte quant à lui sur le « patrimoine latin du Québec (1608-1968) »¹⁶⁹. En effet, il s'agit pour lui de faire le point sur le statut et les usages du latin dans une perspective longue, qui va de la colonisation française au Québec moderne, où le latin ne perd sa place qu'avec la Révolution tranquille des années 60. Les fourchettes chronologiques retenues montrent donc que le second domaine englobe le premier, et que la Nouvelle-France constitue le chapitre d'ouverture de l'histoire du latin au Québec (v. COTTIER 2010b : 9), tout en ressortissant nominalement à une autre entité géopolitique, absolument antérieure à toute émergence de l'idée du « Québec » comme d'une unité culturelle et politique au sein du Canada. On remarque cependant aussi que, malgré des dates recoupantes, il n'y a point de confusion puisque Cottier s'est efforcé dans le cadre de ce programme de distinguer ces domaines sur une base historique ; la date de fin pour le moins précise qu'il attribue au domaine des écrits latins de Nouvelle-France est là pour en témoigner¹⁷⁰.

168 Titre de COTTIER 2010b.

169 C'est le nom de la journée d'étude organisée le 2 octobre 2009 par le *Centre interuniversitaire de recherche sur la littérature et la culture québécoises* à l'Université de Montréal (v. http://www.crilcq.org/colloques/2009/patrimoine_latin.asp, consulté le 24.05.13).

170 Le programme de la journée d'étude du 2 octobre 2009 le montre aussi clairement, v. n. précédente.

Il va de soi, en effet, qu'il serait anachronique de parler, pour la période 1608-1763, de patrimoine québécois : le Québec, en tant qu'entité politique et culturelle, n'émerge qu'avec la conquête britannique, laquelle correspond très précisément à la fin de la Nouvelle-France, en 1763. La *Province of Quebec* née cette année-là occupe brièvement, entre 1774 et 1791 – année de la scission en un Haut-Canada majoritairement anglophone et un Bas-Canada majoritairement francophone – la totalité du bassin du Saint-Laurent, Grands Lacs y compris. Une province nommée « Québec » ne réapparaît qu'à la fondation de la Confédération canadienne en 1867 ; c'est sous cette forme qu'elle servira de base territoriale au passage déjà évoqué d'une identité canadienne-française à une identité québécoise, lequel s'accompagne d'un développement significatif au niveau linguistique : d'une *province de Québec* (comprendre : « de la ville de Québec », sa capitale – c'est toujours le nom officiel), on en vient de plus en plus à parler *du Québec*, appellation la plus courante actuellement, une véritable nation dont la cohérence découle de bien plus que de la dépendance vis-à-vis d'une capitale commune, qui lui donne son nom¹⁷¹.

Pourquoi alors ne pas parler de littérature latine du *Canada* ? Contrairement au cas de « Québec », cette appellation serait historiquement parfaitement sensée, et d'une certaine manière même plus adaptée que celle de Nouvelle-France. Les deux sont du temps de la colonisation française souvent utilisées comme des quasi-synonymes : alors que la Nouvelle-France en vient à désigner l'ensemble des possessions françaises dans une Amérique du Nord dont elle recouvre – de façon concrète ou virtuelle – une grande partie (répartie de nos jours entre le Canada et les États-Unis), c'est le Canada (région dont la vallée du Saint-Laurent constitue la colonne vertébrale) – par la suite l'une de ses parties aux côtés de l'Acadie et de la Louisiane (c'est-à-dire tout le bassin du Mississippi) – qui porte en premier ce nom, étant à la fois le berceau et le plus important foyer de colonisation de la Nouvelle-France, là où l'influence française effective est la plus grande¹⁷². Alors que la synonymie va donc de soi jusqu'à l'annexion de la Louisiane (1682)¹⁷³, on continue souvent, même plusieurs décennies après cette date, à dire Nouvelle-France pour dire Canada. En témoignent quelques textes et documents, tels que le *De regione et moribus Canadensium seu Barbarorum Novae Franciae*

171 V. *Terminium Plus*, la banque de données terminologiques et linguistiques du gouvernement du Canada (<http://www.btb.termiumplus.gc.ca/tpv2alpha/alpha-fra.html?lang=fra&i=&index=alt&index=alt&srchtxt=qu%E9bec&comencsrch.x=0&comencsrch.y=0>, consulté le 23.05.13). L'expression « province du Québec », quant à elle, est toujours considérée comme fautive.

172 L'expression « Nouvelle France » apparaît pour la première fois en latin (*Nova Gallia*) sur une carte de 1529, puis en français dans un texte paru en 1536 ou peu après. Elle devient plus fréquente que « Canada » sur les cartes dès environ 1560, puis dans les textes aux alentours de 1600 (v. CARPIN 1995 : 59-60, 65). En 1616 déjà, le père Biard critique la confusion entre les deux : pour lui, le Canada, limité aux rives du Saint-Laurent et de son golfe, est bien une partie de la Nouvelle-France (v. *MNF* 1.162 : 464 [*Relation de 1616*] ; GALLUCCI 2012 : 22, y compris n. 11).

173 V. par exemple la carte du *Canada, ou Nouvelle France, &c.* (Nicolas Sanson, Paris, 1656) ; Bibliothèque et Archives nationales du Québec (BAnQ), cote : G 3400 1656 S35 CAR, visible à l'adresse : <http://services.banq.qc.ca/sdx/cep/document.xsp?id=0002663301> (consultée le 21.05.13).

édité par le père de Jouvancy en 1710¹⁷⁴, ou la parution simultanée d'une *Carte du Canada et de la Louisiane qui forment la Nouvelle France* (Jean-Baptiste Nolin, Paris, 1756) et d'une autre présentant la *Partie Orientale de la Nouvelle France ou du Canada* (Tobias Conrad Lotter, Augsbourg, 1756)¹⁷⁵. Étrangement, le point de vue peut parfois tout aussi bien être inversé : une carte de Pierre Duval parue en 1664, si elle porte bien quelque part au-dessus de Québec la mention « Nouvelle France ou Canada », s'intitule tout de même *Le Canada faict par le S^r de Champlain, ou [sic] sont la Nouvelle France, la Nouvelle Angleterre, la Nouvelle Hollande [sic], La Nouvelle Suede [sic], la Virginie &c.* (Pierre Duval, Paris, 1664)¹⁷⁶ ; c'est avec cette formulation le Canada qui apparaît comme le réceptacle de la Nouvelle-France, mais aussi d'autres colonies européennes¹⁷⁷ ! Présenté comme une vaste région au nom indigène¹⁷⁸, le Canada est logiquement susceptible de contenir les divers projets coloniaux européens dont les noms expriment bien ce qu'on aspire à faire d'eux : l'extension, par la conquête, des nations européennes sur de nouveaux territoires.

Ces bouts d'Europe, « nouveaux » par la logique chronologique, feront parfois prendre à leur nouveauté un sens moral : une nouvelle France n'est-elle pas l'occasion de refaire la France, mais *en mieux* ? Chez Champlain, dans les textes de Jésuites comme dans le titre du texte édité par de Jouvancy, les « Canadiens » sont d'abord toujours les autochtones de la terre de « Canada », alors qu'eux-mêmes, des Français, contribuent à fonder en terres canadiennes une nouvelle France¹⁷⁹. C'est seulement plus tard que, par volonté de se distinguer des Français auxquels ils s'identifient de

174 La synonymie est justifiée à l'époque de rédaction (1616) identifiée par Dionne (v. DIONNE 2012 : 16-19). Elle note cependant que de Jouvancy, qui l'édite en 1710, doit avoir porté des modifications, puisque la première phrase du texte parle des « deux fleuves » de la Nouvelle-France, le Saint-Laurent et le Mississippi, ce dernier n'étant pas encore connu au moment de la rédaction (v. DIONNE 2012 : 21-22). On remarquera donc que l'éditeur, tout en ayant ajouté une information pour lui contemporaine, ne semble pas pour autant gêné par le fait que le titre assimile la « région des Canadiens » à celle des « barbares de la Nouvelle-France » alors que que le texte, passée la remarque préliminaire sur le Mississippi, ne concerne effectivement que le Canada.

175 BAnQ, cote : G 3300 1756 N6 CAR, visible à l'adresse : <http://services.banq.qc.ca/sdx/cep/document.xsp?id=0002663340> (consultée le 22.05.13) ; BAnQ, cote : G 3400 1734 L6 CAR, visible à l'adresse : <http://services.banq.qc.ca/sdx/cep/document.xsp?id=0002663246> (consultée le 22.05.13)

176 BAnQ, cote : G 3400 1664 D8 CAR, visible à l'adresse : <http://services.banq.qc.ca/sdx/cep/document.xsp?id=0002663088> (consultée le 21.05.13).

177 Une carte de 1693 figure même *Le Canada ou Partie de la Nouvelle France, Contenant la Terre de Labrador la Nouvelle France, Les Isles de Terre Neuve, de Nostre dame &c* (Pierre Mortier, Amsterdam, 1693 ; BAnQ, cote : G 3400 1690 M6 CAR, visible à l'adresse : <http://services.banq.qc.ca/sdx/cep/document.xsp?id=0002663253>, consultée le 22.05.13) : le Canada y est donc explicitement à la fois une partie de la Nouvelle-France et la région qui la contient !

178 « Canada » est issu d'un mot iroquoien signifiant « village ». Son développement en tant que toponyme est en réalité déjà l'effet d'une construction européenne initiée par Jacques Cartier, suite à sa rencontre avec les Iroquoiens du Saint-Laurent. Il l'utilisa d'abord pour désigner la région autour de Québec. À ce sujet, v. CARPIN 1995 : 32-33, 49-65, 68-70.

179 Ainsi, dans le titre du texte édité par de Jouvancy, « Canadiens » est synonyme de « barbares de la Nouvelle-France ». Sur le passage de cet ethnonyme, d'abord appliqué aux seuls Iroquoiens de la région de Stadaconé (le village à la place duquel Québec sera fondée), à tous les peuples généralement appelés « Sauvages » (mais plus particulièrement aux Micmacs de la rive droite du Saint-Laurent), v. CARPIN 1995 : 67-116 (en particulier 99-102 pour son utilisation dans ce sens par les Jésuites, surtout en latin). Il se fait plus rare dans ce sens à partir de 1640 environ (v. CARPIN 1995 : 117-124).

Sur la portée politique, déjà ancienne, de l'expression « Nouvelle-France », v. CARPIN 1995 : 68-70.

moins en moins et d'une France qu'ils n'ont jamais vue, les colons nés dans la colonie se font « Canadiens »¹⁸⁰. Il n'y a alors pas de hasard à ce que « Nouvelle-France » soit le nom retenu par ces mêmes Jésuites lorsqu'ils font paraître en France leurs *Relations*¹⁸¹, médium essentiel de la littérature de Nouvelle-France et qui pour des raisons évidentes – elles ne sont publiées que jusqu'en 1672, avant l'extension de la colonisation française en Louisiane, et les missions cesseront assez vite de se concentrer sur l'Acadie – concernent avant tout le Canada. Ils sont, comme on va le voir, les principaux agents du projet d'une nouvelle France réalisant en Amérique le modèle dont ils soutiennent simultanément la mise en place en France européenne : c'est ce que Deslandres appelle l'« intégration socio-religieuse » (v. DESLANDRES 2003).

La portée symbolique, car explicitement coloniale, de l'appellation de Nouvelle-France, tout comme la claire limitation historique qu'elle implique, justifient qu'on la préfère à toute autre. Car même si parler du Canada n'est pas en soi anachronique, l'histoire de ce toponyme, aussi longue que celle de la colonisation, l'a fait servir par métonymies successives à la dénomination de lieux et de réalités géographiques variables, jusqu'à désigner aujourd'hui un pays entier s'étendant d'un océan à l'autre, et dont personne n'avait même l'idée au XVII^e siècle. En parlant de Nouvelle-France tout en précisant l'attachement historique de ce nom au Canada, on évite donc d'alimenter un possible malentendu quant à la portée réelle de cette littérature, laquelle ne concerne que certaines parties de la côte nord-est de l'Amérique, tant au Canada que dans les États-Unis modernes. De même, on encourage à la percevoir de façon historiquement contextualisée, et pas comme une simple donnée ancienne de l'histoire cohérente et linéaire d'un Canada ou d'un Québec moderne dont on anticiperait l'existence. Car il est toujours délicat de parler de réalisations anciennes – qu'elles soient littéraires, culturelles ou architecturales – comme du patrimoine d'une construction politique ultérieure ; les motivations sous-jacentes à la déclaration d'appartenance à une telle catégorie sont parfois, précisément, plus politiques qu'historiques ou culturelles¹⁸². Le château de Chillon

180 Ce changement se fait lentement à partir de 1664, et se renforce à partir de 1683 (il apparaît chez les Jésuites pour la première fois en 1687), jusqu'à ce que son usage par le roi Louis XIV le légitime définitivement (v. CARPIN 1995 : 127-152).

181 Les *Relations* paraissent sous la forme « Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux missions des Pères de la Compagnie de Jésus en la Nouvelle France és années *x* et *y* », ou encore « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année *x* ».

182 Un bon exemple, dans le contexte canadien, a été fourni récemment avec l'annonce par James Moore, alors ministre du Patrimoine canadien (!) et des Langues officielles, du changement de nom et de mission du très fréquenté Musée canadien des civilisations de Gatineau, situé symboliquement en face du Parlement d'Ottawa. Largement centré sur les cultures autochtones, il est en effet appelé à devenir le nouveau Musée canadien de l'histoire : « Cette année marque le début du compte à rebours de cinq ans avant le 150^e anniversaire du Canada en 2017. Il s'agit d'une occasion unique de célébrer notre histoire et les grandes réalisations qui ont permis de nous définir en tant que Canadiens [...] Les Canadiens méritent d'avoir un musée national de l'histoire qui relate notre passé et présente les trésors de notre pays au monde entier » (annonce officielle du ministère, 12 octobre 2012, v. <http://www.pch.gc.ca/fra/1350400008284>, consulté le 17.07.13). Cette initiative en prévision de l'anniversaire du Canada moderne, de la part d'un gouvernement conservateur Harper critiqué de toutes parts depuis son arri-

– œuvre des Savoyards, conquis par les Bernois – est-il autrement que par hasard géographique et intérêt nationaliste (nous dirions dans ce cas « cantonaliste ») du patrimoine vaudois ? De la même manière, peut-on dire de la littérature latine de Nouvelle-France qu'elle appartient au patrimoine québécois ? canadien ? On l'évitera, et nous reviendrons sur ce problème en conclusion.

Quant aux diverses dénominations des productions latines en tant que documents – textes, écrits, littérature –, nous en usons ici indifféremment. Déterminer si tel texte est « littéraire » ou pas, à partir de quelle définition de la littérature et selon quels critères, n'est pas le souci de ce travail. Ce qui est significatif ici, c'est l'origine et la tenue même de débats autour de la littérarité de ces productions. Car la réticence à accorder aux textes de Nouvelle-France leurs lettres de noblesse, dont on a vu les raisons, nous reconduit à l'importance qu'il convient d'accorder à leurs auteurs, tout particulièrement lorsqu'on s'intéresse au pan latin de cette littérature. Leur identité homogène fournit un cadre dans lequel ces textes peuvent être interprétés tant quant aux traits que l'on appellera, si l'on veut, littéraires – style, intertextualité –, et qui dépendent de leur formation classique, que quant à l'aspect utilitaire qui a justifié cette réticence. Celui-ci est en effet, dans le cas des textes d'expression latine, clairement circonscrit : parmi tous les domaines du processus colonial pouvant requérir l'aide et le soutien de la métropole, celui des Jésuites (et des Ursulines qui participent de façon marginale à la latinité de Nouvelle-France) est celui de la mission apostolique. Leurs textes sont, évidemment, au service de cette mission.

Les liens unissant les textes latins de Nouvelle-France à la littérature coloniale de Nouvelle-France prise dans son ensemble ayant été explorés, les deux chapitres suivants seront consacrés à une meilleure singularisation de la littérature latine à partir des deux pôles que sont la latinité et le colonialisme missionnaire. On s'attardera d'abord sur les traits littéraires à travers l'analyse d'un texte spécifique, confronté notamment à des analyses déjà produites de témoins de cette littérature ainsi qu'à son plus proche équivalent latin identifié jusqu'ici, à savoir la poésie épique néo-latine dont il a été question au chapitre 2.3 (v. *supra*, pp. 50-59). L'aspect utilitaire tout juste soulevé permettra, dans un second temps, de contraster cette comparaison.

vée au pouvoir en 2006, a soulevé de nombreuses accusations d'instrumentalisation de l'histoire à des fins politiques : le député fédéral du Nouveau parti démocratique (NPD, gauche) Pierre Nantel a qualifié ce changement de « grande opération de propagande conservatrice » (NANTEL 2012), et Simon Poirier, étudiant en sciences politiques à l'Université de Montréal, estime dans sa tribune qu'« il faut voir cet événement comme s'inscrivant dans un mouvement beaucoup plus large de manipulation et de construction d'un discours de la vérité et de l'institutionnalisation de la subjugation des sciences à la volonté politique » (POIRIER 2012).

5.1. UN « SAINT MARTYR » ÉCRIVAIN

LA FONDATION D'UNE LITTÉRATURE n'est pas le seul ressort par lequel le Canada français et le Québec se sont efforcés de s'ériger en tant que nations. Son omniprésence en tant que référence culturelle et la dévotion qui a longtemps été adressée à ses héros a fait de l'épisode des huit « saints martyrs canadiens », Jésuites de la mission huronne (v. *supra*, p. 11) morts aux premiers temps de l'évangélisation sous les coups des Iroquois, canonisés par le Vatican en 1930 et devenus saints patrons secondaires du Canada¹⁸³, un véritable « mythe » fondateur pour la culture francophone catholique du pays. Construit à partir du XIX^e siècle, ses deux caractères essentiels, teintés de romantisme, sont le patriotisme et le macabre¹⁸⁴. Un mythe ? Oui, car s'ils sont tous les huit très bien identifiés et si tous les Québécois ont grandi avec le récit détaillé de leurs souffrances et trépas, pour Guy Laflèche, « on ignore qui sont les saints Martyrs canadiens et [...] leur culte et leur canonisation n'ont qu'un vague rapport avec la réalité » (LAFLÈCHE 1988 : 33). De plus, leur lien est étroit avec cette autre invention qu'est la littérature nationale, dont il était question plus haut : c'est justement à l'abbé Casgrain qu'on doit selon Laflèche la première mise en forme de ce mythe, à travers un texte de 1864 dans lequel « il a nationalisé les martyrs jésuites de Nouvelle-France et en a orchestré le mythe » (LAFLÈCHE 1988 : 318)¹⁸⁵. Cette « Esquisse, écrit-il, est une très nette expression du messianisme auquel la classe cléricale voue “ce petit peuple qui sera plus tard la nationalité la plus vivace de l'Amérique, en même temps que le héraut de la vérité sur ce continent” [...] » (LAFLÈCHE 1988 : 319)¹⁸⁶. Casgrain fait des saints martyrs canadiens le centre du plan divin guidant la fondation de la Nouvelle-France, l'idéal des Canadiens-français et de leur propre « mission », en tant que peuple, au Canada. Même si, comme on l'a vu, Casgrain ne prend pas les Jésuites ni la Nouvelle-

183 Les saints patrons « primaires » étant Saint Joseph et Sainte Anne, auxquels de nombreux monuments sont dédiés.

184 C'est Guy Laflèche, avec son style iconoclaste – il parle de « délire sadomasochiste » –, qui propose d'assimiler la tradition canadienne-française, puis québécoise, autour des saints martyrs canadiens à la fabrication d'un mythe (v. LAFLÈCHE 1988). Après une analyse de leur imagerie et une bibliographie « analytique et critique », c'est surtout le chapitre IV (pp. 229-336) qui relate cette mythogenèse.

185 Il s'agit de CASGRAIN H.-R., *Histoire de la mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France, précédée d'une Esquisse sur l'histoire religieuse des premiers temps de cette colonie*, Québec : Desbarats, 1864. L'« Esquisse » en question, longue digression sur l'histoire de la mission huronne qui installe ce mythe, est lisible chez Laflèche comme premier document de l'appendice (v. LAFLÈCHE 1988 : 337-348).

186 Il cite un extrait de l'« Esquisse » de Casgrain.

France comme références *littéraires* dans son entreprise de fondation d'une littérature, il les prend donc comme modèles *moraux*, puisque la littérature qu'il souhaite à son peuple « sera grave, méditative, spiritualiste, religieuse, évangélisatrice comme nos missionnaires, généreuse comme nos martyrs, énergique et persévérante comme nos pionniers d'autrefois » (CASGRAIN 1866 : 25).

Parmi ces « généreux martyrs », on retrouve enfin, après l'avoir quelque peu délaissé depuis l'introduction de ce travail, le père Isaac Jogues. Né à Orléans en 1607, il entre à la Compagnie de Jésus en 1624 et arrive à Québec le 2 juillet 1636, peu après son ordination sacerdotale. « Premier apôtre des Iroquois » (MARTIN 1874 : 1), il est capturé et torturé par ces derniers en 1643 ; libéré par les Néerlandais, il rentre brièvement en Europe, mais c'est en Nouvelle-France qu'il sera à nouveau torturé et tué par les Mohawks, trois ans plus tard, le 18 octobre 1646. Objets de nombreux travaux historiques et apologétiques, dans la lignée du « mythe » dont il vient d'être question, les écrits de Jogues ont rarement été étudiés pour eux-mêmes¹⁸⁷. Les volumes 3 à 6 des *MNF* (1635-1646) ont 18 entrées à son nom, dont l'une correspond à une carte du « chemin des Iroquois » qui serait de sa main (*MNF* 6.134 : 534-536). Quant aux textes, le protocole de classement chronologique de Campeau implique que certaines entrées soient en réalité des renvois à la reproduction de ses lettres dans les *Relations*, y compris parfois dans un autre volume. Parmi celles-ci, la *Relation de 1647* reproduit également deux brèves lettres supplémentaires, écrites juste après son retour en France et qui n'ont pas d'entrée propre attribuée par Campeau (*MNF* 5.129 : 788-790). En ajoutant encore un texte pour lequel le nom de Jogues n'apparaît pas dans le titre (*MNF* 5.80 : 284-291), on arrive ainsi à un nombre total de vingt écrits tirés de sources diverses. Sur ces vingt écrits, seize sont rédigés en français¹⁸⁸, et quatre en latin¹⁸⁹ ; un des textes latins (*MNF* 5.112 : 588-590), dont l'original serait trilingue (français, latin et huron), est aussi édité dans une version française contemporaine intégrée à

187 La liste d'études littéraires portant sur Jogues, dans la *Bibliographie littéraire de la Nouvelle-France* de Laflèche, comporte quatre entrées (sept si l'on compte les travaux plus anciens où l'aspect littéraire est traité de façon secondaire ; v. LAFLÈCHE *2000 : 5224b [<http://singulier.info/nf/nfa.html#pt5224b>, consulté le 20.07.13]). Paru en 2000 et à vocation dynamique, l'ouvrage (LAFLÈCHE 2000) est depuis régulièrement mis à jour sur Internet (LAFLÈCHE *2000) ; la navigation, toutefois, n'y est pas toujours aisée.

Pour une liste de biographies consacrées à Jogues, v. LAFLÈCHE 1988 : 182-187. Le récit biographique de Pierre Berton (BERTON *1978 : 119-145) et l'œuvre poétique du poète mohawk Maurice Kenny, inspirée de sa vie (KENNY 1982), en renvoient des visions plus critiques. Au sujet de Maurice Kenny, v. FAST 1999.

188 *MNF* 3.30 : 133-134 (*à sa mère*, 01.02.1636) ; *MNF* 3.43 : 142-144 (*à sa mère*, 06.04.1636) ; *MNF* 3.55 : 172-174 (*à sa mère*, 20.08.1636) ; *MNF* 3.96 : 500-504 (*à sa mère*, 05.06.1636) ; *MNF* 3.I : 800 (*à sa mère*, 10.10.1632) ; *MNF* 4.21 : 40-41 (*à sa mère*, 07.05.1638) ; *MNF* 5.80 : 284-291 (*Le martyre de René Goupil par les Iroquois*, 29.09.1642) ; *MNF* 5.118 : 626 (*au P. Charles Lalemant*, 30.08.1643 = *MNF* 5.129 : 781-788) ; *MNF* 5.129 : 788-789 (*au P. Charles Lalemant*, 06.01.1644) ; *MNF* 5.129 : 789-790 (*au P. Paul Le Jeune ?* [v. p. 789, n. 17], 05.01.1644) ; *MNF* 6.1 : 3 (*au P. Paul Le Jeune*, 05.01.1644 = *MNF* 5.120 : 300-302) ; *MNF* 6.2 : 3 (*au P. Charles Lalemant*, 06.01.1644 = *MNF* 5.120 : 299-300) ; *MNF* 6.99 : 467-469 (*au P. Jérôme Lalemant, sup.*, 02.05.1646) ; *MNF* 6.112 : 489-494 (*Novum Belgium*, 03.08.1646) ; *MNF* 6.120 : 512 (*à un père de France*, 01.09.1646 = *MNF* 7.35 : 128-129) ; *MNF* 6.121 : 512-514 (*au P. André Castillon*, 12.09.1646).

189 *MNF* 4.24 : 43-46 (*Un songe du P. Isaac Jogues*, 11.05.1638) ; *MNF* 5.112 : 588-590 (*à Charles Huault de Montmagny, gov.*, 30.06.1643) ; *MNF* 5.115 : 592-625 (*au P. Jean Filleau, prou.*, 05.08.1643) ; *MNF* 6.72 : 314-320 (*Illustrationes nonnullae [sic] patris Isaaci Jogues ex ejus manu scriptis excerptae*, novembre 1645).

une *Relation*, sans entrée propre (*MNF* 5.129 : 766-768). Notons que certaines de ces lettres ont été rédigées en France et non en Amérique, mais qu'aucune des lettres latines n'est concernée¹⁹⁰.

5.2. LA LETTRE AU PROVINCIAL : ÉTAT DE LA QUESTION

L'une des lettres latines de Jogues ne nous est pas inconnue, puisque les problèmes posés par l'édition qu'en donne Campeau (*MNF* 5.115 : 592-625) ont constitué le véritable point de départ de ce travail (v. *supra*, pp. 13-20); nous n'avons cependant pas encore eu l'occasion d'évoquer son contenu plus avant. Comme on l'a écrit rapidement, elle relate la captivité alors toujours en cours de son auteur auprès de la nation mohawk, surtout au village d'Ossernenon (aujourd'hui le hameau d'Auriesville, NY, au bord de la rivière Mohawk). Capturé le 2 août 1642, Jogues « échappe » de peu au martyre (en réalité, il se le souhaite de tout son cœur¹⁹¹) en 1643. Tous n'obtiennent pas le même sursis : c'est au cours de cette longue captivité qu'est tué son compagnon laïque René Goupil, appelé à devenir plus tard avec lui l'un des saints martyrs canadiens. De cette captivité, Jogues garde cependant des séquelles physiques : soumis aux tortures de guerre iroquoises traditionnelles, ses mains sont ravagées à coups de dents. C'est donc à grand-peine et sans savoir qu'il va être bientôt libéré qu'il rédige à l'intention de son Provincial cette lettre datée du 5 août 1643, depuis l'établissement colonial néerlandais de Rensselaerswyck (autour de Fort Orange, aujourd'hui Albany, capitale de l'État de New York)¹⁹². Convaincu d'être tout proche de son martyre final, il en relate les prémices par le menu, comme un avant-goût de son destin véritable, au même endroit, trois ans plus tard.

L'intérêt de ce texte est donc double : à celui induit par sa réception moderne et les problèmes éditoriaux afférents, prétexte à l'exploration du statut de la littérature de Nouvelle-France, s'ajoute le fait qu'il est justement tout à fait exemplaire de ce que peut être une telle littérature au sein de son contexte de rédaction. Il correspond d'ailleurs en tous points à l'idéal-type de la littérature latine de Nouvelle-France que nous avons tenté de cerner au chapitre précédent. Rédigé surtout en territoire mohawk, à la limite des sphères d'influence de la Nouvelle-France et de la Nouvelle-Néerlande, son statut linguistique ne fait, à la différence d'autres textes de Jogues, pas de doute : le choix du latin en tant que langue de rédaction est conscient, motivé et affirmé au tout début de la lettre :

190 *MNF* 3.30 ; *MNF* 3.43 ; *MNF* 3.I ; *MNF* 5.129 : 788-789 ; *MNF* 5.129 : 789-790 ; *MNF* 6.1 ; *MNF* 6.2 (v. notes précédentes pour les pages, titres et dates).

191 Sur le sincère « désir de martyre » des missionnaires, v. DESLANDRES 2003 : 291-297 ; LUSSIER 2007 : 95-97.

192 Laflèche pense que seule la fin de la lettre a été rédigée à Rensselaerswyck (il n'y aurait, en effet, passé que 3 jours avant le 5 août). La plus grande part en aurait été écrite à Ossernenon en deux fois, en juin et en juillet, principalement en raison du manque de papier. La fin de la première partie coïnciderait avec celle de la version de la lettre contenue dans le *Manuscrit de 1652* et sa conclusion intermédiaire apparente (v. *MNF* 5.115 : 602-603 ; ROUSTANG 1961 : 211), où Jogues rend grâce à Dieu pour le pouce conservé lui permettant d'écrire encore (v. LAFLÈCHE 1989 : 240-241, n. 8).

Pour une description de Fort Orange par Jogues lui-même, v. *MNF* 6.112 : 489-494 (*Novum Belgium*). V. aussi LAFLÈCHE 1989 : 238-239, n. 2.

Volenti mihi ad Reverentiam Vestram scribere, quam lingua id facerem primum dubium fuit. Utriusque enim sermonis post tam longam intermissionem paene oblitus, tam in uno quam in altero difficultatem patiebar. Verum hae me duae rationes, et quod liberius sacrae scripturae verba usurpare potero, quae mihi maximo solatio semper fuerunt in tribulationibus, quae invenerunt me nimis, et quod minus communem cupio esse hanc epistolam nostram, minus communi sermone ut scriberem impulerunt. MNF 5.115 : 593¹⁹³.

Surtout, bien loin d'une collation d'écrits divers, ce texte fait le récit d'une expérience ancrée dans la réalité américaine. Son analyse n'en sera que plus représentative de la singularité des écrits latins de Nouvelle-France.

Mais avant d'en arriver là, quelques mots encore sur les entours de cette lettre et sa transmission. On a fait remarquer que la notice introductive précédant l'édition de ce texte dans les *MNF* était faussement exhaustive (v. *supra*, p. 15) ; reconnaissons toutefois à Campeau le mérite d'avoir sorti de l'ombre une copie manuscrite complète semble-t-il jamais évoquée avant lui, même si la raison pour laquelle il a tu l'existence d'une seconde copie reste mystérieuse. Avant le silence de Campeau à ce sujet, Laflèche ne s'était cependant pas trompé en indiquant qu'Alegambe avait reproduit cette lettre dans son ouvrage de 1657 (v. LAFLÈCHE 1988 : 169) ; c'est d'ailleurs lui qui en fournit la notice informative la plus complète (v. LAFLÈCHE 1989 : 172-173, n. 10). Puisqu'il n'existe cependant à ce jour aucune notice faisant la liste des manuscrits, éditions et traductions de cette lettre, nous souhaitons y remédier sur la base des informations qu'on a pu rassembler chez les uns et chez les autres. De cette lettre il existe ainsi, à notre connaissance :

- 2 copies manuscrites complètes (AFSI, *Coll. Prat, anc. Compagnie* 9 : 359-432) ;
- 1 copie manuscrite partielle (*Manuscrit de 1652* : 81-95, v. *supra*, p. 15, n. 24) ;
- 3 éditions imprimées, dont 2 du XVII^e siècle (ALEGAMBE 1657 : 616-642 ; TANNER 1675 : 510-525)¹⁹⁴ et 1 moderne (*MNF* 5.115 : 592-625) ;
- 2 traductions françaises (MARTIN 1852 : 183-237 ; ROUSTANG 1961 : 199-239)¹⁹⁵ ;
- 1 traduction/adaptation italienne (v. *supra*, p. 15, n. 26) ;
- 1 traduction allemande¹⁹⁶ ;
- 1 traduction anglaise (SHEA 1857 : 13-46).

193 « Voulant écrire à Votre Révérence, j'ai douté d'abord en quelle langue je le ferais, car, après une si longue interruption, j'ai presque oublié le latin et le français, et j'éprouvais autant de difficulté dans l'un que dans l'autre. Deux raisons cependant m'ont poussé à écrire dans le langage le moins répandu : je pourrai plus librement reprendre les paroles de la Sainte Écriture, qui me furent d'une très grande consolation dans les tribulations qui m'advinrent à l'excès ; et je désire que ma lettre soit moins répandue » (ROUSTANG 1961 : 199).

Pour les citations de Jogues en latin, on fera référence à l'édition des *MNF* tout en incluant là où il y a lieu les modifications apportées par la lecture du manuscrit, listées dans l'Annexe (v. *infra*, pp. 143-151), et en adaptant occasionnellement la ponctuation.

194 V. *supra*, p. 15, n. 25 ; LAFLÈCHE 1988 : 169-170 (notices 356 et 360).

195 V. *supra*, p. 15, y compris n. 26

196 Dans TANNER M., *Die Gesellschaft Jesu bis zur Vergießung ihres Blutes wider den Götzendienst, Unglauben und Laster für Gott, den wahren Glauben und Tugenden in allen vier Theilen der Welt streitend*, Prague, 1683 (trad. de TANNER 1675 par le père Bartholomäus Christelius [v. SHEA 1857 : 13-14, n. * ; FIELD 1873 : 387]).

Ce texte a donné le jour aux études spécifiques suivantes : (1) En 1989, Laflèche édite le récit du martyr de Jogues par le Supérieur Jérôme Lalemant (qu'il considère aussi comme le premier responsable de ce martyr) dans le cadre de son entreprise de déconstruction du mythe des « saints martyrs canadiens » (v. LAFLECHE 1989). Ce récit, paru dans la *Relation de 1647*, consiste en majeure partie dans une réécriture de textes autobiographiques de Jogues – en particulier notre lettre – et du *Narré de la prise du P. Isaac Jogues* fournie, sur la demande de Lalemant et également à partir des écrits de Jogues, par le père Jacques Buteux. En conséquence, certaines des analyses de Laflèche s'appliquent aussi, par procuration, à notre lettre.

(2) L'introduction au volume 5 des *MNF* de Campeau (v. *MNF* 5 : 27*-49*) consiste dans une lecture chrétienne de l'évocation par Jogues, première du genre, de la figure « divine » d'Aireskouï (orthographié Airesk8i ; le nom apparaîtra plus tard commun aux Iroquois et aux Hurons), preuve selon son éditeur historien jésuite d'une « connaissance d'une Réalité universelle et transcendante, à laquelle sont adressées les prières » (*MNF* 5 : 29*). Consistant essentiellement – une fois n'est pas coutume – dans un exposé théologique et apologétique (v. *supra*, p. 15), ce texte est plus utile à la compréhension de la pensée de Campeau que de celle des Mohawks ou de la lettre de Jogues.

(3) et (4) De cette lettre, Laurier Turgeon a voulu mettre en évidence le caractère littéraire hybride, à la fois hagiographique et ethnographique : Jogues s'y met en scène dans une version mineure de la passion de Jésus de Nazareth tout en appuyant son récit sur une grande précision ethnographique. Cet article, sans doute un peu trop bref au demeurant, appelle toutefois quelques mises au point : à aucun moment Turgeon ne précise la langue de l'original et le fait qu'il cite donc à partir d'une traduction (en l'occurrence celle de Martin, bien qu'il en existe une plus récente)¹⁹⁷. De plus, il élargit abusivement la portée du texte, puisque pour lui le « récit de captivité [de Jogues] s'étire sur quatre longues années, de 1642 à 1646 » (TURGEON 2007 : 95). Mais Jogues a été capturé à deux reprises par les Mohawks, et c'est à l'issue de la seconde fois qu'il connaît le martyr, au sens théologique chrétien, c'est-à-dire une mort qui selon le sens grec du mot « témoigne » (μαρτυρεῖ) de sa foi ; l'expérience relatée par la lettre étudiée par Turgeon n'en est qu'un avant-goût, et ne s'étend évidemment pas jusqu'à 1646, puisqu'elle est datée de 1643 et que Jogues aura même encore le temps de faire un crochet par l'Europe avant de connaître son destin final. Dans cette confusion – préparée il est vrai de longue date par les Jésuites eux-mêmes –, Turgeon fait de cette lettre un précieux – car unique – exemple de récit de martyr fait par le martyr lui-même : les autres

197 Ce problème a été relevé par Laflèche. Toutefois, celui-ci reproche à tort à Turgeon de ne pas préciser qu'il utilise une « version de troisième main » (LAFLECHE *2000 : 5224b [<http://singulier.info/nf/nfa.html#pt5224b>], consulté le 05.08.13]) ; or c'est bien d'une traduction de première main qu'il s'agit, puisque Martin a recouru à l'édition latine d'Alegambe de 1657 et non à la traduction/adaptation de Bressani (v. *supra*, p. 15, n. 26).

martyrs canadiens ayant été capturés, torturés et tués en l'espace d'un jour, dit-il, c'est seulement à travers des témoins qu'on connaît leur histoire. Dans un article paru la même année, Alexis Lussier s'intéresse justement lui aussi au discours de Jogues interprété à l'aune d'une spiritualité jésuite activement tournée vers le martyr, par lequel elle s'imprime dans le corps même des missionnaires. Le récit contenu dans la lettre au Provincial installe ainsi la « scène du martyr », qui ne coïncide pas, dans le cas de Jogues, avec la « fin du corps ». Entre les deux s'ouvre un « temps d'écriture » au cours duquel Jogues pourra développer encore le thème de sa propre mort repoussée (v. LUSSIER 2007 : 98-100, 105-106). En réalité, ce texte de Jogues, s'il est effectivement fort intéressant – il exemplifie la volonté consciente, présente chez les Jésuites, de construire leur propre hagiographie (v. DESLANDRES 2003 : 300-305) – n'est unique qu'en tant qu'il a été rédigé par un Jésuite qui, plus tard, se trouvera compter parmi les martyrs : « Isaac Jogues serait mort entre-temps d'une maladie ou autrement que du coup de hache qui l'a tué qu'il ne serait jamais devenu le martyr qu'il avait été » (LAFLECHE 1989 : 18)¹⁹⁸. En effet : le père Bressani a connu les mêmes mésaventures que Jogues et en a également fait le récit (v. *JR* 39 : 174-224). Rentré sain et sauf, mort à Florence en 1672, il ne fut cependant par conséquent jamais fait martyr.

(5) Enfin, dans son article paru successivement en anglais en 2010 et en français en 2012, Gallucci fournit la seule étude où la lettre de Jogues est considérée sous l'angle de sa latinité. L'auteur étudie en fait la façon dont trois Jésuites (Biard, Jogues et Ragueneau) décrivent en latin les autochtones, en particulier à travers l'écart, bien visible dans les traductions, entre le latin *silvaticus* – le « sauvage » de la notion de « sauvagerie » qu'on a déjà vue, une absence de « civilisation » qui peut et doit, dans la lecture chrétienne, être palliée (v. *supra*, chap. 1.4, pp. 31-33) – et les expressions vernaculaires « *savage* » et « sauvage » qui, en se connotant moralement, en viennent à exprimer une forme de cruauté absente du sens latin – langue dans laquelle l'expression d'un tel trait moral nécessite d'autres mots tels que *ferus* et *saevus* –, mais proche de la férocité naturelle (*feritas*) des *ferae*, les bêtes sauvages dont on voit la forêt remplie depuis l'Antiquité (v. VIRGILE, *Énéide* 7.404). À la suite de Francis Jennings, c'est pour Gallucci la rencontre avec les Amérindiens qui fait office d'axe de basculement de l'un à l'autre¹⁹⁹. Dans cette réflexion, toutefois, Jogues lui-même n'intervient réellement

198 Dans cet ouvrage, Lafleche, en plus de l'éditer, relate la *construction* du récit – et à vrai dire de l'événement même – du martyr de Jogues par le Supérieur Jérôme Lalemant, à des fins d'intégration dans la *Relation de 1647*. Il s'agit d'une des premières étapes de la mythogenèse des « saints martyrs canadiens ».

199 JENNINGS F., *The Invasion of America: Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*, New York : Norton, 1976, pp. 73-78 (v. GALLUCCI 2012 : 20-21).

On peut regretter que, dans un article aussi riche d'interprétations, Gallucci ne pose pas d'hypothèse très précise quant au mécanisme exact de ce déplacement sémantique. S'appuyant sur une connotation déjà ancienne – la forêt, refuge effrayant des bêtes sauvages –, il ne relève ainsi pas suffisamment que les qualifications de barbarie et cruauté, qui finiront par investir la « sauvagerie », ne semblent pas concerner « les Amérindiens » comme un tout. Les « barbares », ceux qui par leur cruauté trahissent l'emprise du Diable (v. DESLANDRES 2003 : 437-444), ce sont les Iroquois, autrement dit pendant bien longtemps les pires ennemis des Jésuites. Vrais « barbares » parmi les

qu'une fois, pour deux exemples parlants de sa manière d'exprimer la cruauté attribuée à ces peuples²⁰⁰ : le missionnaire a subi « la haine cruelle des barbares » (ROUSTANG 1961 : 205)²⁰¹, mais en s'isolant échappe parfois à « la cruauté coutumière de ces barbares » (ROUSTANG 1961 : 234)²⁰².

On constate donc que le récit latin de sa captivité par Jogues – deux phrases mises à part – n'a jamais été étudié en fonction de la langue dans laquelle il a été rédigé. La lecture de la seconde moitié de l'analyse de Gallucci montre pourtant que l'attention aux sources antiques du latin des Jésuites peut s'avérer riche de résultats, et que la lettre de Jogues peut gagner, comme d'autres textes, à être considérée, en plus de son intérêt biographique, hagiographique et ethnographique jusqu'ici pris en compte, comme un texte proprement latin. Or, les historiens ont généralement négligé l'intérêt pour la langue de rédaction, dépendants qu'ils étaient des traductions – celles de Thwaites surtout – de textes considérés comme objectifs et factuels. Westra, Nikolic et Mercer soulignent les problèmes que cela pose :

We would argue that the use of Latin, including the embedded classical sources, is an essential part of these historical witnesses. The use of Latin is integral to the meaning of these texts. Latin, like any language, is a sign system encoded with cultural concepts and values. The use of Latin imports an entire frame of reference, as well as nuances of meaning which are lost in translation. It is a clear historiographical error to treat Latin, or any other ancient language, as an inconvenient, even obscurantist medium, but at the same time as a value-free vehicle of objective content. Over time, the Latin text has been supplanted by the English translation and, consequently, the original conceptual framework has been substantially changed, obscured, and even discarded. This is not an issue of accuracy of translation, but of understanding the original historical witness in the tongue he chose to use. WESTRA/NIKOLIC/MERCER 2009 : 61-62.

Sans non plus prétendre étudier « la latinité chez Jogues », c'est par le biais de celle-ci que nous allons maintenant poursuivre notre travail de singularisation du latin de la Nouvelle-France, en cherchant dans le texte de Jogues ce qu'il apporte, par un mouvement de retour, à la compréhension de la latinité dans laquelle il s'inscrit.

« sauvages », c'est sans doute à travers les rapports conflictuels expérimentés avec cette confédération en particulier que le changement d'une sauvagerie forestière à une sauvagerie de bêtes féroces et sanguines s'est opéré, et qu'il s'est appliqué en retour à la totalité des supposés « sauvages ». Si « l'histoire de la rencontre entre Européens et Amérindiens [plus précisément Iroquois] a été décisive dans l'évolution sémantique du mot *savage* », il convient par conséquent de la qualifier plus précisément. Notre hypothèse, inspirée par la nature des rapports entre Français et Iroquois, est donc que cette qualification doit être d'ordre politique, ce bien plutôt d'ailleurs que religieux. Car on peut certes dire que c'est dans le martyre – tel que défini par la théologie catholique – de certains Jésuites que cette cruelle sauvagerie s'est le mieux illustrée dans la perception des Français. Mais les tortures et la mort subies par les missionnaires ne sont pas spécifiquement destinées aux Chrétiens ; la persécution religieuse, d'ailleurs, ne peut exister dans une culture où la notion de religion n'existe pas. Ainsi, la forme prise par le martyre de Jogues et des autres n'a rien d'exceptionnel dans la culture iroquoise ; c'en est l'interprétation chrétienne qui leur donne cette valeur.

200 V. GALLUCCI 2010 : 245 ; GALLUCCI 2012 : 24.

201 « *Multa sane Dei gratia passi sumus in illo itinere, quod dies tredecim nos tenuit, et famem et aestum et minas et saeva barbarorum odia [...]* » (MNF 5.115 : 598).

202 « *Amabam itaque naturaliter secessus et solitudines, in quibus longe a pagis non offendebar solita barbarorum istorum crudelitate [...]* » (MNF 5.115 : 621).

On a observé, dans les épopées néo-latines prenant les voyages de Colomb pour sujet central, deux principaux mouvements d'emprunts à la tradition classique : la récupération des structures textuelles d'une part, particulièrement sous la forme d'épisodes particuliers, et l'usage de comparaisons d'autre part, passant en partie par la réutilisation d'expressions établies (v. *supra*, chap. 2.3, pp. 50-59). Dans les deux cas, la pratique de l'intertextualité joue bien sûr le premier rôle, puisqu'elle est l'indice autorisant la reconnaissance du connu dans l'inconnu et la construction subséquente d'un nouveau domaine familier. Or, c'est aussi cette intertextualité qui permet de rapprocher dans une certaine mesure quelques textes latins de Nouvelle-France et ces épopées conçues en Europe.

Le latin classique apparaît de deux façons dans la lettre de Jogues. On y trouve d'abord, parsemées tout au long du texte, des formules ou constructions syntaxiques à la consonance toute cicéronienne. À côté de ces réminiscences, Jogues nous propose aussi deux citations directes d'auteurs classiques, sans référence à ceux-ci ni aux œuvres d'où elles sont tirées : alors qu'il est depuis une semaine, avec ses compagnons d'infortune français et hurons, baladé de village en village, où partout de nouveaux supplices leur sont réservés en guise de spectacles, le Jésuite raconte comment l'exécution des Français est remise à plus tard au cours d'une assemblée tenue au village d'Andogaron, alors que trois des Hurons chrétiens qui les accompagnent – Paul, Eustache Ahatsistari et Étienne – sont pour leur part soumis à une ultime et mortelle torture. Il écrit :

Et Eustachio quidem, ubi eum toto paene corpore ustularunt, cultro cervices amputarunt, quae omnia christiane admodum pertulit. Cumque soleant captivi alii moriendo cum illa dicere : « Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor ! », ille contra christiano spiritu, quem a baptismo alte imbiberat, astantes Hurones concives suos rogavit ne ipsius consideratio stabiliendae cum Irokeis illis paci officeret. MNF 5.115 : 607²⁰³.

Notre première citation est donc virgilienne : « *Exoriare aliquis nostris²⁰⁴ ex ossibus ultor* » (VIRGILE, *Énéide* 4.625)²⁰⁵. Chez le poète augustéen, ces mots sortent de la bouche d'une Didon, reine de Carthage, poussée au terme de son désespoir au moment où l'Énée qu'elle aime avec passion décide de quitter subitement ses rivages, sur un ordre de Jupiter relayé par Mercure, afin de poursuivre son destin qui doit l'amener en Italie pour – littéralement – y installer ses Pénates, c'est-à-dire fonder une nouvelle Troie. Ayant alors, dans la hâte et en secret, préparé un suicide qu'elle veut pourtant

203 « Ils brûlèrent Eustache sur presque tout le corps et tranchèrent sa tête avec un couteau. Il supporta cela très chrétiennement. Et, alors que les autres prisonniers ont coutume de dire en mourant : « Que de mes ossements il naisse un vengeur ! », lui, au contraire, selon l'esprit chrétien dont il avait été profondément imprégné au baptême, il demanda à ses compatriotes hurons qui étaient présents, que la considération de sa personne ne mette pas obstacle à la paix qui devait être établie avec ces Iroquois » (ROUSTANG 1961 : 216).

204 Le manuscrit utilisé par Campeau lit « *nosteris* », que l'éditeur rétablit correctement (sans l'indiquer toutefois, puisque ce texte ne comporte pas d'apparat critique). Toutes les autres versions du texte, y compris le second manuscrit, corrigent cette erreur, qui rendrait d'ailleurs impossible la métrique épique.

205 Campeau l'assimile faussement, et de façon inexplicable, à un vers de Térence (TÉRENCE, *Hécyre* 2.1 ; v. *MNF* 5.115 : 607, n. 45).

solennel, Didon fait mine de vouloir réveiller l'amour perdu en convoquant une magicienne venue du plus près de l'extrême ouest, gardienne du temple des Hespérides, qui invoque des figures nocturnes et infernales²⁰⁶. Le départ d'Énée étant hâté par sa folie passionnelle même, elle se résout à lancer, en dernière instance, une malédiction sur le Troyen perfide qui l'abandonne et sur sa descendance, juste avant de se laisser tomber sur l'épée offerte par son bourreau :

... *Si tangere portus
infandum caput ac terris adnare necesse est,
et sic fata Jovis poscunt, hic terminus haeret,
at bello audacis populi vexatus et armis,
finibus extorris, complexu avolsus Julii
auxilium impleret, videatque indigna suorum
funera ; nec, cum se sub leges pacis iniquae
tradiderit, regno aut optata luce fruatur,
sed cadat ante diem mediaque inhumatus harena.
Haec precor, hanc vocem extremam cum sanguine fundo.
Tum vos, o Tyrii, stirpem et genus omne futurum
exercete odiis, cinerique haec mittite nostro
munera. Nullus amor populis nec foedera sunt.
Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor
qui face Dardanio ferroque sequare colonos,
nunc, olim, quocumque dabunt se tempore vires.
Litora litoribus contraria, fluctibus undas
imprecor, arma armis ; pugnent ipsique nepotesque.*
VIRGILE, *Énéide* 4.612-629²⁰⁷.

La seconde citation classique directe de la lettre de Jogues intervient peu après. Suite à l'exécution des trois Hurons chrétiens, l'un des Français – le donné Guillaume Couture²⁰⁸ – est adopté par une famille mohawk dans laquelle il prend la place d'un mort²⁰⁹, tandis que les deux autres – Jogues et un autre donné, René Goupil, chirurgien et futur saint martyr canadien – sont laissés dans un village dans l'attente d'une nouvelle décision. C'est au cours de cette attente qui dure trois semaines

206 Elle est pour Virgile une « prêtresse » (« *sacerdos* » [VIRGILE, *Énéide* 4.483, 498, 509]), mais elle pratique explicitement les « arts magiques » (« *magicas [...] artis* » [VIRGILE, *Énéide* 4.493]) ; sa capacité à imposer de façon spectaculaire sa volonté aux astres et aux éléments naturels correspond parfaitement aux pouvoirs que la tradition littéraire classique attribue aux sorcières et magiciennes (v. LUCAIN, *Guerre civile* 6.434-506 [les sorcières de Thessalie] ; OVIDE, *Amours* 1.8.1-18 [la sorcière Dipsa] ; OVIDE, *Métamorphoses* 7.188-293 [Médée]).

207 « S'il est besoin que cette tête exécrable atteigne un port, aborde à une terre, si les destins de Jupiter l'exigent, si ce terme est immuable, que pressé par la guerre, par les armes d'un peuple fier, chassé de chez lui, arraché aux bras d'Iule, il doive mendier des secours, qu'il voie l'indigne trépas des siens ; puis qu'après s'être livré sous les lois d'une paix inégale, il ne jouisse ni de sa royauté ni des jours qu'il souhaitait, mais qu'il tombe avant son temps, sans sépulture au milieu des sables. Telle est ma prière, telle la dernière parole que je répands avec mon sang. Vous maintenant, Tyriens, poursuivez de vos haines cette race et tout ce qui sortira de lui ; telle est l'offrande que vous ferez parvenir à nos cendres. Point d'amitié entre les deux peuples, ni d'accords, jamais. Lève-toi, ô inconnu, né de mes os, mon vengeur, qui par le feu, par le fer pourchasseras les colons dardaniens, maintenant, plus tard, en tous temps où on en aura la force. Rivages contre rivages, flots contre mers, j'en jette l'imprécation, armes contre armes, qu'ils se battent, eux et leurs fils » (trad. tirée de la même source).

Pour l'épisode complet, v. VIRGILE, *Énéide* 4.219-705.

208 Sur l'institution des « donnés », qui sont des laïcs au service des pères jésuites, v. DESLANDRES 2003 : 395-396.

209 Cette coutume, par ailleurs attestée (v. DELÂGE 1985 : 230-233), est explicitée par Jogues (v. *MNF* 5.115 : 607 ; ROUSTANG 1961 : 216).

qu'ils ressentent le plus vivement les affres de la faim, du manque de sommeil et des mauvais traitements subis tout au long des jours précédents :

Ego post tam multos et longos dies inedia traductos, post tam vigilatas ordine noctes, post tot plagas, et verbera, ac potissimum post tot penitissimos animi cruciatus, ubi nobis licuit quasi per otium dolores nostros persentiscere, tum aegras trahere animas, vix ingredi, vix pedibus insistere, nullam habere neque diurnae neque nocturnae partem tranquillitatis, cum propter alia, tum praecipue ob verbera, quae hactenus incurata remanserant, quae omnia duriora reddebant pulicum, pediculorum et cimicum copia, quibus mederi caesis truncatisque digitis erat difficile. Accedebat ciborum penuria; multo enim verius de his regionibus potest dici: « Non cibus utilis aegro ». Itaque cum ad frumentum hujus Americae, quod in Europa turcicum appellant, inter duos lapides negligenter attritum, nihil praeter multas et praecoces cucurbitas obsonii adhiberetur, paene ad extremum adducti sumus, Renatus in primis, qui cibus illis non assueverat et qui ex acceptis plagis vix quiddam videbat. MNF 5.115 : 608²¹⁰.

C'est vers un autre poète augustéen qu'il faut se tourner pour trouver la source d'un « *non cibus utilis aegro* » correctement identifié, cette fois, par Campeau : il s'agit d'un demi-vers, diminué encore d'un mot, d'Ovide et de ses *Tristes*, livres d'élégies composés alors qu'Auguste l'a relégué loin de Rome, en Scythie, à Tomis au bord de la mer Noire (OVIDE, *Tristes* 3.3.9). Déplorant la dureté, pour un homme malade tel que lui, des conditions de vie imposées là-bas, il écrit à sa femme restée à Rome :

*Haec mea si casu miraris epistula quare
Allerius digitis scripta sit, aeger eram,
Aeger in extremis ignoti partibus orbis
Incertusque meae paene salutis eram.
Quem mihi nunc animum dira regione jacenti
Inter Sauromatas esse Getasque putes ?
Nec caelum patior nec aquis adsuevimus istis,
Terraque nescio quo non placet ipsa modo.
Non domus apta, non hic cibus utilis aegro,
Nullus Apollinea qui levet arte malum
Non qui soletur, non qui labentia tarde
Tempora narrando fallat, amicus adest.
Lassus in extremis jaceo populisque locisque,
Et subit adfecto nunc mihi quicquid abest.
OVIDE, *Tristes* 3.3.1-14²¹¹.*

210 « Donc, après des jours si longs et si nombreux passés sans nourriture, après tant de nuits ordinairement sans sommeil, après tant de blessures et de coups, et surtout après de si profonds tourments de l'âme, dès qu'il nous fut permis de sentir nos douleurs comme à loisir, alors nous traînions nos vies malades, pouvant à peine marcher, à peine nous tenir debout, n'ayant aucun moment de tranquillité ni de jour ni de nuit, pour plusieurs raisons mais surtout à cause des blessures qui n'avaient pas encore été soignées. Tout cela était rendu plus cruel par la multitude des puces, des poux et des punaises, auxquels des doigts coupés et mutilés permettaient difficilement d'échapper. Il y avait aussi le manque de nourriture. De ces régions, en effet, on peut dire avec plus de vérité que pour d'autres : *Le malade n'a pas besoin de nourriture*. C'est pourquoi, comme au blé de cette Amérique, que l'on nomme en Europe le blé de Turquie, broyé tant bien que mal entre deux pierres, aucun autre assaisonnement ne se trouvait ajouté, si ce n'est un grand nombre de citrouilles encore vertes, nous fûmes presque réduits à la dernière extrémité, surtout René, qui n'était pas accoutumé à ces nourritures et qui, à cause des blessures qu'il avait reçues, voyait à peine » (ROUSTANG 1961 : 217, ses italiques).

211 « Si peut-être tu es surprise de voir ma lettre écrite par une main étrangère, c'est que je suis malade aux extrémités d'un monde inconnu et doutant presque de mon salut. Pourrais-tu imaginer l'état de mon âme, gisant dans un affreux pays au milieu des Sarmates et des Gètes ? Je ne puis supporter le climat, je n'ai pu m'accoutumer à ces eaux et j'éprouve pour le pays même je ne sais quelle antipathie. Pas une demeure convenable, pas d'aliment bon pour un malade, nul qui par l'art d'Apollon me guérisse de ma maladie ; pas d'ami qui me console, ou dont les récits trompent la marche lente des heures. Je gis épuisé à l'extrémité des peuples et des terres, et, maintenant malade, je songe à tout ce qui est loin de moi » (trad. tirée de la même source).

Des études récentes ont montré comment des Jésuites de Nouvelle-France autres que Jogues recourent à l'intertextualité à référent classique lorsqu'ils écrivent leur action et leur histoire ; ces travaux ont ce faisant aussi permis de souligner les valeurs qui peuvent être attribuées à une telle intertextualité, lesquelles se confondent essentiellement avec les rôles de l'Antiquité classique dans la construction d'un imaginaire américain tels qu'identifiés dans la première partie de ce travail²¹². Westra, seul ou avec Nikolic et Mercer, relève ainsi au sujet des autochtones présentés dans certains textes qu'ils sont assimilés, à travers le vocabulaire – « *gens vaga, sparsa* ou *silvestris* », « *durum genus* », « *genus agreste* », etc. –, à différents peuples de l'Antiquité classique : les sociétés primitives de Lucrèce, mais aussi les Finnois nordiques de Tacite, les Cimbres, Helvètes, Scythes et Gétules, ou encore, dans un sens différent car subi, les Troyens forcés d'errer après la destruction de leur cité²¹³.

Quelles raisons à ce recours fréquent à l'Antiquité littéraire ? Les Jésuites, ces missionnaires d'un genre particulier, sont connus pour être les érudits parmi les religieux catholiques : leur principale activité, à côté de l'apostolat engagé en Europe et autour du monde, est la fondation et la direction de collèges dans lesquels – en certains endroits même jusqu'aujourd'hui – les futures élites ont été formées, notamment à la culture classique²¹⁴. Pétris de latin antique, ils entretiennent un rapport particulier avec des auteurs tels que Virgile et Cicéron, dont ils s'efforcent d'acquérir le style²¹⁵ :

... the Jesuits were classicists, not in a passive, textual translation mode, but able to produce the acquired language orally as orators stante pede, and in written form without the benefit of an extensive library. Moreover, they would have been accustomed to thinking about a host of (learned) topics in the conceptual language of the Latin texts. In the Canadian woods, the phrases and the concepts contained in them would have come to mind/hand from memory, unmediated by reference works or recourse to original texts, likely without conscious imitation of those sources. It is precisely this automatic recall of an entire frame of reference and its expression that is embedded in the texts sent from Canada. WESTRA/NIKOLIC/MERCER 2009 : 63.

Le procédé intertextuel par lequel les auteurs jésuites réalisent ces identifications est qualifié par Westra de « référence implicite ». Sans qu'il soit fait état de l'inspiration classique, les Jésuites prolongent potentiellement tout un cadre de référence, de façon allusive, à travers une intertextualité souvent involontaire : « ... la référence classique est parfaitement intégrée au registre ethnographique de l'auteur jésuite en tant que fragment d'un univers culturel à la fois partagé et pleinement intériorisé » (WESTRA 2010 : 29-39).

212 Pour une récapitulation de la première partie, v. *supra*, chap. 3, pp. 61-63.

213 V. WESTRA/NIKOLIC/MERCER 2009 : 67-70, 76-78 ; WESTRA 2010 : 28-30. Pour l'influence classique dans les textes français de même époque, v. WARWICK *1988.

214 Le Collège Saint-Michel, à Fribourg, a été fondé comme un collège jésuite. Ces collèges constituent pour Waquet des « bastions de latinité » (WAQUET 1998 : 22). Sur la place de la culture classique dans la *Ratio studiorum* jésuite (plan d'études promulgué en 1599 mais succédant à de nombreux devanciers) et son évolution, v. DE DAINVILLE 1978 : 167-307.

215 Sur la place des Jésuites dans la latinité européenne entre les XVI^e et XVIII^e siècles, non seulement à travers le cursus latin de leurs collèges mais aussi l'écriture de théâtre latin chrétien, v. STROH *2007 : 191-207. Sur la place particulière de Virgile, modèle d'imitation poétique, dans les études jésuites, v. HASKELL 2010b.

Ce type de références classiques est particulier aux écrits latins. Dans ceux-ci, en effet, les références sont inséparables de la langue elle-même et de son processus d'acquisition par les Jésuites, lequel passe par l'apprentissage de Cicéron et Virgile en priorité. Ainsi, de la même manière que leur langage cicéronien tient à leur formation plus qu'à une volonté quelconque, les références peuvent apparaître fortuitement, en tant que parts intégrantes de leur pratique du latin. Il en va naturellement autrement dans les textes français, où les citations latines sont forcément conscientes, et procèdent d'une double volonté : d'une part celle de montrer son savoir – donc de s'auto-justifier – en avançant, de façon démonstrative, une certaine érudition ; d'autre part de placer, par le jeu des analogies, l'objet de son récit sous des autorités reconnues et reconnaissables. Du moment que l'auteur fait le choix d'intégrer une citation latine, il est tenu de la justifier auprès de son lecteur et d'en fournir une exégèse (v. WESTRA 2010 : 30-31). Dans quelle mesure ces observations se vérifient-elles chez Jogues, lui-même ancien professeur d'humanités comme la majorité des Jésuites envoyés en Nouvelle-France ? Forme-t-il, comme l'affirme Laflèche, certains épisodes « sur des rébus de souvenirs de collège, ce qui est tout le contraire d'une culture classique dont on chercherait en vain des traces dans [ses] récits [...] » (LAFLÈCHE 1989 : 223-224, n. 11) ?

5.3.1. « Non cibus utilis aegro »

Penchons-nous en premier lieu sur la seconde des deux citations relevées plus haut. Ce recours à Ovide nous permet déjà de nuancer, en ce qui concerne Jogues, la distinction observée par Westra dans les textes d'autres Jésuites de Nouvelle-France. Il est vrai, en effet, que le nom du poète antique n'apparaît pas. Pour autant, l'écriture de Jogues n'est pas exempte d'indication. En effet, c'est la phrase « *multo enim verius de his regionibus potest dici* » qui introduit notre citation ; les traducteurs, à la suite de Jogues lui-même²¹⁶, la rendent par quelque chose comme « de ces régions l'on peut dire (beaucoup) plus véritablement ». Le latiniste est souvent emprunté face à un comparatif solitaire : « trop véritablement », « assez véritablement » ? Tout est affaire d'interprétation. Or, les traducteurs, dans ce cas et peut-être involontairement, ne se trompent pas en gardant exprimée la comparaison. Mais à quoi celle-ci peut-elle renvoyer ? Aucun terme de comparaison n'apparaissant dans le texte, c'est en son dehors qu'il faut le trouver. Or, là où, comme Bressani l'explique parfaitement dans sa version italienne, tous les traducteurs considèrent cette phrase comme un aphorisme²¹⁷, pro-

216 Cette citation a la particularité d'apparaître à deux reprises chez Jogues, d'abord dans un texte latin, puis dans un texte français : au moment d'écrire le récit du martyr de René Goupil, en effet, qui meurt quelque temps après cet épisode, le Jésuite reprend sa lettre au Provincial, dont il traduit des extraits. C'est ainsi qu'il conserve – en latin – la citation d'Ovide, de même que la phrase introductive : « C'est là où on pourrait dire plus véritablement » (ROUSTANG 1961 : 257 ; la version non modernisée de ce récit est lisible chez Campeau [v. MNF 5.80 : 284-291]).

217 « *Guardavano per necessità più che non bisognava, quell'aforismo, non cibus utilis aegro [sic], massime Renato, che no era accostumato al grano turchesco senza sale* » (JR 39 : 200, ses italiques).

noncé savamment peut-être et au sujet de lieux divers et variés par ceux qui savent le latin, c'est bien à la région particulière qu'Ovide – lui-même et lui seul – évoquait dans les élégies composant ses *Tristes* qu'il faut identifier le terme de cette comparaison, à cette Scythie qui le retient contre son gré, sur les bords glacés de la mer Noire.

La citation d'Ovide est donc « explicite », si l'on veut, dans la mesure où le texte de Jogues renvoie, à travers son choix de mots et de grammaire, à un référent extérieur. C'est par ce ressort que l'auteur fait la distinction, au sein d'un texte tout latin, entre une citation directe, volontaire et significative, et une simple récupération de matériel linguistique due à sa formation. À l'inverse d'un texte français dans lequel toute citation latine se trahit d'elle-même, par le changement de langue²¹⁸, son apparition au sein d'un texte latin nécessite un signalement. On voit là une distinction supplémentaire dans l'usage des citations latines dans les textes des Jésuites de Nouvelle-France : au traitement différencié selon la langue de rédaction s'ajoute, dans le cas des textes eux-mêmes latins, une différence qualitative. Les citations répondant à une volonté dépassant la simple question de la compétence et témoignant, contrairement à ce que Laflèche voudrait penser, d'une vraie culture classique nécessitent par conséquent une analyse d'une autre sorte, attentive à cette spécificité.

Dans le cas présent, l'attention au contexte duquel la citation est extraite devrait même, à vrai dire, nous amener à revoir la traduction. Car Ovide, si l'on revient à son élégie, ne dit pas que « la nourriture n'est pas utile au malade » ; il dit plutôt qu'« en ce lieu [« *hic* », manquant chez Jogues] il n'est point de nourriture qui convienne à un malade », ce qui est tout différent. Or, c'est bien ce que Jogues veut dire aussi dans le paragraphe qui contient cette citation : lorsque les Français captifs sont mal nourris, leur souffrance est décuplée ; mieux nourris, ils commencent à reprendre force. La nourriture est donc au contraire très utile au malade ; encore faut-il qu'elle soit de qualité adéquate. C'est donc à partir de son usage ovidien que cette citation prend son sens au sein du texte jésuite. Bien plus érudite qu'un aphorisme de portée générale, une telle référence transporte avec elle un code qui dépasse les strictes limites de son contenu – quatre mots – pour référer à un contexte pris dans son ensemble. C'est ici, d'ailleurs, non seulement à la troisième élégie du troisième livre des *Tristes* – laquelle Jogues devait particulièrement bien connaître ou apprécier, puisqu'il en intègre

218 La phrase introductive de la version française de ce passage montre aussi un comparatif, renvoi explicite à un référent externe, mais son cas est particulier : il s'agit bien d'une traduction ultérieure, et c'est d'après la version latine de l'inclusion de la citation d'Ovide qu'il faut donc l'expliquer.

d'autres parties sous la forme d'une référence implicite au moins²¹⁹ – que renvoie cette citation, mais aux *Tristes* dans leur ensemble et à l'image qu'Ovide y renvoie de la Scythie et de ses habitants²²⁰.

Car le parallèle est frappant entre les façons de l'un et de l'autre de parler de ceux avec qui ils cohabitent sur leur terre d'accueil respective. Tout au long de sa lettre, Jogues use principalement d'un mot pour parler des Mohawks iroquois qui le retiennent et le maltraitent : « *barbari* ». Ovide, isolé dans une Tomis peuplée de Gètes et de Sarmates mêlés aux anciens colons grecs, n'en parle pas autrement : cette « foule barbare »²²¹ qui l'entoure sans même parler latin est bien trop proche à son goût des « peuples féroces »²²² qui menacent la ville en permanence, eux qui, à peine dignes du nom d'hommes, sont « plus sauvages et plus féroces que les loups »²²³. Leur pays, d'ailleurs, n'est pas autrement : décrite comme une contrée glaciale à l'hiver trop long, la Scythie est elle aussi une « terre barbare »²²⁴ dont les montagnes elles-mêmes sont « féroces »²²⁵. Mais ce pays, surtout, se voit qualifier d'une façon qui nous est plutôt familière et sur laquelle Ovide insiste régulièrement : comme l'un de ces « autres mondes » qu'on évoquait plus haut dans ce travail (v. *supra*, chap. 2.2.3, pp. 45-47), la Scythie apparaît – c'est là-dessus qu'il conclut déjà la première de ses élégies, et l'extrait dont Jogues tire sa citation l'affirme tout autant (v. *supra*, p. 96) – comme une terre marginale, une région « au bout du monde » ou presque²²⁶. De ce monde, l'auteur nous offre une synthèse remplie de désespoir : « *Barbara me tellus orbisque novissima magni | sustinet et saevo cinctus ab hoste locus* » (OVIDE, *Tristes* 5.2.31-32)²²⁷. Voilà des mots qui n'auraient pas dépareillé sous la plume de Jogues.

219 Au début de sa lettre, Jogues, perdu entre Iroquois et Mohawks (les seconds appartiennent en fait aux premiers, v. *supra*, p. 13, n. 19) et espérant que son écrit arrive bien à destination, sollicite des prières de la part de son correspondant ecclésiastique français et de ses ouailles : « *Hoc me impulit ut ad Reverentiam Vestram scriberem ac si forte haec epistola in ejus manus veniret aliquando, mihi dura in regione jacenti, inter Iroqueos et Maquoas, suis sanctis sacrificiis et totius provinciae suae orationibus opitularetur* » (MNF 5.115 : 594). La construction et le vocabulaire choisis sont très voisins d'un distique, déjà reproduit plus haut, de cette élégie des *Tristes* : « *Quem mihi nunc animum dira regione jacenti | inter Sauromatas esse Getasque putes ?* » (OVIDE, *Tristes*, 3.3.5-6, v. *supra*, p. 96, y compris n. 211).

220 Les *Tristes*, qui avaient sur les *Métamorphoses* du même auteur l'avantage de ne nécessiter aucune censure d'obscénités, ont – à certaines époques au moins – fait partie du cursus scolaire jésuite habituel (v. DE DAINVILLE 1978 : 168-171).

221 « ... *et tamen intus | mixta facit Graecis barbara turba metum* » (OVIDE, *Tristes* 5.10.27-28). V. aussi 3.10.4 ; 3.10.52 ; 5.1.46 ; 5.7.20 ; 5.10.30. À ces exemples et aux suivants, tirés des *Tristes*, s'ajoute tout ce qu'on peut tirer de semblable des *Pontiques*, composées dans les mêmes circonstances.

222 « *Sauromatae cingunt, fera gens, Bessique Getaeque, | quam non ingenio nomina digna meo !* » (OVIDE, *Tristes* 3.10.5-6) ; « *Nulla mihi cum gente fera commercia linguae* » (OVIDE, *Tristes* 3.11.9). V. aussi 5.2.32 ; 5.7.17 ; 5.10.15.

223 « *Sive homines, vix sunt homines hoc nomine digni | quamque lupi saevae plus feritatis habent* » (OVIDE, *Tristes* 5.7.45-46).

224 « *Si qua videbuntur casu non dicta latine, | in qua scribebat barbara terra fuit* » (OVIDE, *Tristes* 3.1.17-18) ; « *Barbara me tellus et inhospita litora Ponti | cumque suo Borea Maenalis ursa videt* » (OVIDE, *Tristes* 3.11.7-8) ; « *Aque mea terra prope sunt funebria sacra, | si modo Nasoni barbara terra sua est* » (OVIDE, *Tristes* 4.4.85-86). V. aussi 3.14.30.

225 « *inque feris Scythiae Sarmaticisque jugis* » (OVIDE, *Tristes* 1.8.40).

226 « ... *nobis habitabitur orbis | ultimus, a terra terra remota mea* » (OVIDE, *Tristes* 1.1.127-128) ; « *dum me terrarum pars paene novissima, Pontus, | Euxinus falso nomine dictus, habet* » (OVIDE, *Tristes* 3.13.27-28) ; « *atque procul Latio diversum missus in orbem | qui narret cupido vix erit ista mihi* » (OVIDE, *Tristes* 4.2.69-70) ; « *Haec igitur regio, magni paene ultima mundi, | quam fugere homines dique, propinqua mihi est* » (OVIDE, *Tristes* 4.4.83-84). V. aussi 1.3.83 ; 3.13.12.

227 « C'est une terre barbare qui me porte, la dernière de l'immense univers, une contrée entourée d'ennemis cruels » (trad. tirée de la même source).

5.3.2. « Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor »

Que dire à présent de la première citation ? Un peu plus problématique, elle en est d'autant plus intéressante. Quand Jogues met les mots de Didon dans la bouche des « autres prisonniers » (*alii captivi*) non chrétiens, il semble se défaire tout à fait du contexte dans lequel ils apparaissent dans l'épopée virgilienne. Dans son récit, ils n'ont pas la forme d'une citation d'auteur classique, mais sont au contraire présentés comme des paroles réellement prononcées, en d'autres occasions dont Eustache, en bon Chrétien, se distingue, par des captifs autochtones condamnés. « *Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor* » n'apparaît, si l'on veut, que comme la traduction en latin d'une locution qui aurait été habituellement prononcée en huron, ou dans une autre langue autochtone... Puisque l'on connaît l'origine littéraire de l'expression, on peut bien entendu douter que cette interprétation témoigne d'un quelconque savoir ethnographique et reconnaître, plutôt, l'intervention de l'auteur Jogues. En cela, cette citation laisse deviner, derrière le simple récit événementiel des dits et des faits, une opération de remodelage de la réalité, qu'on pourrait peut-être assimiler à une volonté « littéraire », inattendue dans ce qui ne devrait être pour ainsi dire qu'une lettre, rédigée qui plus est dans une situation de détresse forte. Mais quelles motivations derrière un tel remodelage ? L'inclusion d'un vers virgilien relève-t-elle d'un simple effet de style, des bien inoffensifs « souvenirs de collègue » que Laflèche attribue à Jogues, placés là un peu gratuitement (v. LAFLÈCHE 1989 : 223-224, n. 11) ? En effet, l'absence de référence, ajoutée au caractère *a priori* non « littéraire » du texte concerné, pourrait indiquer que l'interprétation de la citation – ou sa non-interprétation, le cas échéant – devrait se faire en priorité dans le cadre d'une lecture interne à la lettre de Jogues, et non pas en fonction de son sens chez Virgile. Les simples réminiscences issues de sa formation aux lettres latines, qui parsèment l'écriture de Jogues, sont de ce type-là : elles ne nécessitent généralement aucune analyse une fois leur présence expliquée par la prégnance de la formation classique des Jésuites. Cette citation, alors, n'en serait pas une, mais résulterait d'une opération semblable de réutilisation de matériel linguistique, intégré peut-être même inconsciemment, comme base à la composition d'un texte indépendant, quant à son sens, des bouts de littérature classique dont il est fait en partie.

Mais c'est encore la lecture du manuscrit parisien de l'AFSI, confronté à l'édition de Campeau, qui nous ouvre une nouvelle porte. Là où nous avons rétabli « *cum illa* » (v. *supra*, p. 94), les *MNF* lisent en fait « *cum ira* ». Il ne s'agit pas cette fois d'une obscure lubie d'éditeur : le manuscrit lui-même porte la même correction, les deux L d'un « *illa* » apparemment incompris étant recouverts par un R plus foncé dont il n'est pas exclu qu'il soit de la même main (v. *Ms A* : 373). Le second

Pour le sens particulier que prennent ces questions d'identité et d'altérité dans l'œuvre d'Ovide, en particulier en lien avec la thématique de la métamorphose, v. TOLA 2009.

manuscrit, non évoqué par Campeau et qui montre passablement de ratures et rectifications, corrige également et permet même d'exclure toute intervention postérieure à la rédaction de la copie, puisqu'« *ira* » y figure en entier, dans le texte, à la suite d'« *illa* » qui est tracé mais lisible (v. *Ms B* : 411). Comme souvent le sont les problèmes, celui qui est posé par l'hésitation entre « *illa* » et « *ira* » semble être significatif. Avant Campeau, qui passe cette incertitude sous silence, on remarque ainsi que les deux éditeurs du XVII^e siècle, Alegambe et Tanner, gardent tous deux « *illa* » ; la correction du premier manuscrit, à supposer qu'elle soit leur source comme elle est celle de Campeau, serait-elle survenue postérieurement à leurs éditions – du moins à celle d'Alegambe (1657), dont on peut supposer qu'elle a été recopiée par Tanner ? Les deux traductions françaises, quant à elles, qui toutes deux se basent sur l'édition d'Alegambe et lisent donc la leçon « *cum illa* »²²⁸, résolvent la perplexité devant laquelle les laissent ces mots en s'abstenant tout simplement de les traduire : Martin écrit « Il supporta ces douleurs très-chrétiennement, et tandis que les autres captifs, en mourant dans ces tourmens [*sic*], ont la coutume de s'écrier [...] » (MARTIN 1852 : 208), et Roustang « Il supporta cela très chrétiennement. Et, alors que les autres prisonniers ont coutume de dire en mourant [...] » (ROUSTANG 1961 : 216)²²⁹. Seul Bressani, dans sa traduction/adaptation italienne de 1653, prête attention aux mots écrits par Jogues : « *La costanza di quest'huomo fù maravigliosa, e dove gli altri nel fuoco sogliono havere il sentimento, e le parole di quello, che diceva [...]* » (*JR* 39 : 198). « *Quello, che diceva* » ? Bressani change le féminin en masculin, mais n'ajoute pas pour autant de référence plus précise.

Pourtant, il nous semble que le sens de ce « *cum illa* » pose bien moins problème que le « *cum ira* » de Campeau et des manuscrits. Nul besoin d'un « *cum* », en effet, dans le latin classique pratiqué par les Jésuites, pour dire « avec colère » ; un « *ira* » à l'ablatif aurait suffi. « *Cum illa* », en revanche, a du sens sans qu'il faille le remplacer par un « *cum illo* », comme paraît le suggérer la traduction de Bressani. Car cette « *illa* », c'est tout simplement Didon, celle qui chez Virgile, on l'a vu, prononce ces mots. Peut-on encore dire, dès lors, que la citation est implicite ? Certes, elle n'est pas directement référencée ; mais en intégrant ainsi, dans la proposition introductive de la citation, un déictique au référent féminin, forcément externe au texte (rien dans le texte ne peut en faire office), Jogues signale bien une citation à son lecteur. Du même coup, pensons-nous, il se réfère au contexte plus large dans lequel l'illustre Didon, « *illa* », est amenée à lancer sa malédiction. Ce lien organique entre la citation – souvent mise en évidence – et son origine – généralement non identifiée – semble donc avoir échappé aux divers copistes et traducteurs du texte de Jogues.

228 Le texte du *Manuscrit de 1652*, aussi utilisé par les deux traducteurs, s'arrête bien avant ce passage.

229 Shea, dans sa traduction anglaise elle aussi basée sur Alegambe, n'agit pas autrement : « ... *he bore all most piously, and while it is usual for dying captives to cry out [...]* » (SHEA 1857 : 27).

Comment alors interpréter ce lien ? Comparons-le aux citations bibliques, très nombreuses, qui parsèment la lettre²³⁰. Ces extraits tirés de la *Vulgate*, à l'inverse de la majorité des références classiques implicites, souvent « accidentelles » et non motivées, ont beau être tout comme elles intégrés dans le corps des phrases, ils gardent, dans les écrits latins comme dans les français, toute leur substance chrétienne : « Alors que la poésie laisse des traces ponctuelles, alors que les réminiscences mythologiques se traduisent par de simples mentions, les Écritures imprègnent des passages entiers des *Relations* » (PIOFFET 1997 : 50). Jogues l'a d'ailleurs indiqué au tout début de sa lettre : c'est là le premier motif de leur présence dans le texte, puisque l'une des raisons décisives de son choix du latin fut la possibilité de mieux citer les Écritures, cette « consolation » spirituelle permanente (v. *supra*, p. 90)²³¹. L'efficacité des citations bibliques, pour lui, est immédiate. Mais le cas de notre extrait virgilien est moins évident, et nécessite une attention à deux contextes : celui dans lequel la citation intervient, et celui d'où il est tiré, au sein de l'*Énéide*.

On constate ainsi que c'est, en contraste avec les citations bibliques, sous un jour négatif que cette part du savoir classique de Jogues est utilisée. « *Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor !* » disent « les autres prisonniers ». Mais Eustache, lui, « ce grand chef chrétien »²³² se distingue par son comportement exemplaire, animé par l'esprit du christianisme que lui ont transmis les Jésuites : « ... *ille contra christiano spiritu, quem a baptismo alte imbiberat, astantes Hurones concives suos rogavit, ne ipsius consideratio stabiliendae cum Irokeis illis paci officeret* »²³³. L'opposition est donc nette et lourde de conséquences entre le Chrétien favorisant la paix au mépris de son individualité, et ces autres – « *alii* » –, ces non Chrétiens adeptes de vengeance, et qui par là même encouragent une escalade perpétuelle de la violence et la guerre. On voit enfin en action, à travers la figure du Huron Eustache, cette inclusivité de la notion de « civilisation » que nous avons exposée plus haut : avec la conversion au christianisme viennent aussi les vertus de la civilisation chrétienne (v. *supra*, chap. 1.4, pp. 31-33).

Or, une perspective négative comparable est aussi présente dans l'*Énéide*. Rappelons en effet le rôle joué par Didon dans l'épopée – au sous-texte hautement politique – qui fonde la Rome augustéenne : la reine de Carthage, tombée éperdument amoureuse du Troyen errant, est d'abord, dans le récit de Virgile, un obstacle à la destinée d'Énée qu'elle veut retenir à ses côtés et, par extension, un obstacle à la réalisation de la destinée romaine initiée par son installation en Italie, sa « terre pro-

230 Ces citations sont systématiquement identifiées dans la traduction de Roustang Bressani, dans sa version italienne, ne les traduit pas.

231 Pour Rémi Ferland, l'utilité des citations bibliques est aussi « conative », c'est-à-dire qu'elle agit sur les lecteurs et leur propension à fournir un appui à la mission (v. FERLAND 1993). Notons cependant qu'il analyse les *Relations* annuelles signées par le père Paul Le Jeune, dont le public n'est pas le même que celui de la lettre de Jogues. Sur ce type de citations, v. aussi PIOFFET 1997 : 49-52.

232 « ... *dux ille egregius Christianus* [...] » (*MNF* 5.115 : 596).

233 Pour les références et traductions, v. *supra*, p. 94, y compris n. 203.

mise » pour parler en termes judéo-chrétiens. Les Troyens rescapés, en naviguant vers l'ouest, vers l'Hespérie, cherchent un lieu où fonder une nouvelle Troie, laquelle prendra corps dans Rome. Or, les Carthaginois représentent une menace majeure à la fois pour l'émergence de Rome et pour sa survie ultérieure. Car c'est Hannibal que Didon, dans son cri vengeur, appelle de ses vœux ; et c'est lui qui manquera de venger l'humiliation qu'infligea Énée à la reine, en l'abandonnant. Après Hannibal, le péril punique disparaîtra : Carthage sera intégrée à la civilisation romaine.

On comprend mieux dès lors comment le contexte épique antique informe le texte de Jogues. Les autochtones – pas en tant que tels mais en tant qu'ils restent païens – constituent un obstacle à la réalisation du destin chrétien du monde, assuré par la Providence. Car il n'est pas exceptionnel que les Chrétiens, par la voix des Jésuites en particulier, s'identifient au destin troyen : dans un poème de quelques vers ouvrant le *Journal des Jésuites*, document interne non destiné à la publication, l'intertexte virgilien sert à exprimer un certain pessimisme vis-à-vis des succès de la mission à travers le destin troyen (v. WESTRA 2010 : 31-37). Si l'assimilation des Chrétiens aux Romains païens, ces infidèles, peut surprendre, elle s'appuie pourtant sur un héritage fort : Rome et le christianisme ont trouvé un terrain d'entente au confluent des plans juridique et théologique, dans leur inclusivité partagée, laquelle donne lieu à la notion de « civilisation » et à son interprétation chrétienne selon laquelle civiliser, c'est christianiser²³⁴. Les circonstances des paroles de Didon ne font que renforcer une telle identification²³⁵ : tout, dans la chaîne des actions précédant sa mort, contribue à en dresser, pour le lecteur médiéval, renaissant et moderne, un portrait profondément anti-chrétien. Elle commence par convoquer une prêtresse magicienne et invoquer avec elle l'Enfer et la nuit : l'Érèbe, le Chaos et la triple Hécate sont ses alliés, on figure l'eau du lac Avernus, porte des Enfers. Or la magie, souvent difficile à discerner de la religion dans le monde gréco-romain (v. DURISCH GAUTHIER/PRESCENDI 2008 : 109-118), se place avec la révolution chrétienne en opposition radicale à une religion non plus orthopraxique mais dogmatique, qui équivaut désormais au christianisme. Contrefaçon démoniaque, la magie dépasse la simple exagération pour se faire manipulation consciente et maléfique, collaboration avec le Diable. Didon, après ça, maudit encore celui qui ne

234 Une telle interprétation, où transparaît avant tout le message du Nouveau Testament, n'est pas favorisée par tous les Chrétiens en Amérique : pour les Puritains, c'est l'Ancien Testament et sa notion du « peuple élu » des Hébreux qui prévaut, et qui justifie la soumission ou l'expulsion des autochtones hors de leur terre promise (v. WESTRA/NIKOLIC/MERCER 2009 : 80-82).

235 On peut aussi évoquer à titre de soutien à cette identification un cas où une référence implicite pourrait bien être significative : quand Jogues et Goupil veulent se recueillir, ils montent sur une colline qui surplombe le village : « ... *ego et Renatus, ubi de reditu nostro conclamatum esse cognovimus, in collem vicinum qui pago plurimus imminet orationis causa secedimus [...]* » (MNF 5.115 : 609). La syntaxe et le vocabulaire sont en partie empruntés au premier livre de l'*Énéide*, alors qu'Énée découvre Carthage pour la première fois : « *Corripuere viam interea, qua semita monstrat, | jamque ascendebant collem, qui plurimus urbi | imminet adversaque aspectat desuper arces* » (VIRGILE, *Énéide* 1.418-420), établissant ainsi un parallélisme entre le village mohawk et la ville de Didon.

fait que suivre une destinée dépassant sa propre volonté – « *Italiam non sponte sequor* » a dit Énée²³⁶, « *magicas invitam accingier artis* » a répondu Didon²³⁷ – et, dans une atmosphère de sacrifice (v. VIRGILE, *Énéide* 4.504-521), conclut ce qu'elle conçoit comme une « cérémonie en l'honneur de Jupiter Stygien »²³⁸ en trahissant sa propre destinée, elle qui a eu l'audace de choisir le moment et la manière de sa propre mort²³⁹. Elle commet un geste qui contrevient, tout particulièrement pour un Chrétien mais déjà dans l'écriture virgilienne – les dieux ne sont pas préparés à cette mort soudaine –, à la providence divine :

*Nam quia nec fato merita nec morte peribat,
sed misera ante diem subitoque accensa furore,
nondum illi flavom Proserpina vertice crinem
abstulerat Stygioque caput damnaverat Orco.*
VIRGILE, *Énéide* 4.696-699²⁴⁰.

Jusqu'où nous amènent ces parallèles entre le contexte d'origine et celui de la citation ? La lettre entière de Jogues, comme le quatrième livre de l'*Énéide* qui relate la rencontre du héros troyen et de la reine carthaginoise, paraît être le récit d'un risque, d'une menace qui pèse sur la mission des pères jésuites, laquelle répond à la « mission » d'Énée qui se confond avec son destin de fondateur de Rome par procuration. Par le recours à une citation qui porte en elle le message d'un livre entier, produit d'un auteur classique païen mais soumissible à l'interprétation chrétienne, Jogues affirme la dimension supérieure du parcours qui lui fait encourir de tels périls. Ces vicissitudes malheureuses et les martyrs qu'elles engendrent ne sont pour Jogues, en définitive, que les détours d'un chemin sinueux vers une victoire certaine : Hannibal, le vengeur exigé par Didon, auquel les captifs autochtones non chrétiens souhaitent un successeur qui agisse en leur nom, a échoué à contrer l'impérialisme romain, et les bons convertis tels qu'Eustache, « imbibés de l'esprit chrétien », auront le dernier mot. Car si ce mot de la fin était connu d'un Virgile pour qui l'histoire était passée et écrite, Jogues n'en doute pas plus que lui : sa foi l'enjoint à croire que cela, aussi, est déjà écrit. Les colons chrétiens auront beau être poursuivi de cette vindicte que les « barbares » indigènes sans foi partagent avec Didon, dont le vengeur doit pourchasser – il n'y pas de hasard – les « colons dardaniens » (v. *supra*, p. 95), leur France nouvelle, voulue par les Jésuites, s'implantera aussi bien que le fit Rome, héritière de Troie ; le comportement exemplaire d'Eustache atteste même que l'utopie est en bonne

236 « Ce n'est pas mon vouloir qui me fait poursuivre l'Italie » (VIRGILE, *Énéide* 4.361). Pour le discours d'Énée annonçant la nécessité pour lui de quitter Carthage, v. VIRGILE, *Énéide* 4.331-361.

237 « C'est sans l'avoir voulu que j'entreprends de recourir aux arts magiques » (VIRGILE, *Énéide* 4.493).

238 « *sacra Jovi Stygio [...]* » (VIRGILE, *Énéide* 4.638) ; le Styx est l'un des fleuves de l'Enfer.

239 « *Decrevitque mori, tempus secum ipsa modumque | exigit [...]* » (VIRGILE, *Énéide* 4.475-476).

240 « Car sa mort n'étant ni l'effet du destin ni d'une juste condamnation, comme elle périssait, malheureuse, avant son jour et enflammée d'un délire soudain, Proserpine n'avait pas encore détaché de sa tête le cheveu blond ni voué sa vie à l'Orcus stygien » (trad. tirée de la même source).

voie, et que le peuple de la nouvelle France, s'il ne sera pas forcément tout français, sera, du moins, tout à fait chrétien²⁴¹.

On peut donc observer que l'intertextualité classique dont Jogues use au travers de cette citation, bien qu'elle témoigne évidemment du solide ancrage de sa formation dans les classiques de l'Antiquité latine, doit relever d'un choix conscient, induit par une bonne connaissance du projet littéraire et politique poursuivi par Virgile dans son *Énéide*. Mais ce choix n'est pas cosmétique. Là où le poème ouvrant le *Journal des Jésuites* constituait « une représentation emblématique de l'échec de la mission jésuite en Nouvelle-France, représentation dont l'importance est amplifiée et magnifiée à la faveur d'un parallèle avec la plus grande défaite et la pire souffrance qu'aient connues un peuple dans la littérature classique et dans l'imaginaire antique en général : celles des Troyens », révélant de façon exceptionnelle « une vision non censurée, non propagandiste, mais plutôt intimiste, imaginative et émotive d'une phase cruciale de l'histoire de la Nouvelle-France » (WESTRA 2010 : 33), Jogues, qui écrit avant la destruction de la Huronie qui marquera un coup très dur pour les missions jésuites de Nouvelle-France, se concentre, à partir du même intertexte, non pas sur les péripéties tragiques mais sur le destin final – héroïque – de ce même peuple. Il est de ce fait, au contraire, complètement et sincèrement situé du côté de la propagande : son choix de citation sert à soutenir un discours qui relève, avant toute autre chose, de l'utopie missionnaire. Ce petit bout d'Europe littéraire antique – un vers, six simples mots – transposé dans le contexte américain dans lequel évolue l'auteur, exprime ainsi bien autre chose qu'un simple souvenir du passé européen. Tourné vers un avenir certes utopique mais perçu comme inéluctable, il est aussi ancré dans une réalité humaine et géographique tout à fait autre qui reconfigure son sens sans toutefois le bouleverser. Mais le mouvement va dans les deux sens : le rôle de cet extrait de Virgile, plongé dans cette autre réalité, est aussi de l'appriivoiser.

5.3.3. *L'intertextualité classique, façon missionnaire*

Si l'on peut compter des Jésuites parmi les auteurs de poésie épique néo-latine à l'époque de la colonisation des Amériques – Ubertino Carrara, rencontré plus haut comme auteur d'un *Columbus. Carmen epicum*, en est (v. *supra*, p. 50) –, aucune œuvre de ce genre n'a vu le jour en Nouvelle-France ; les circonstances, pour Marie-Christine Pioffet, ne permettent pas alors leur réalisation, acte litté-

241 Cette façon de mettre à contribution le livre 4 de l'*Énéide* est sans doute étroitement liée à la situation particulière de la présence des Jésuites en Amérique et de la fréquentation des autochtones. Moins d'un demi-siècle après Jogues, le père Johann Baptist Adolph adapte ce même livre pour le théâtre jésuite de Vienne, dans la pièce *Pietas in Peregrinos sive Dido Tyriorum Regina Aeneam hospitio recipiens* (Codex Vindobonensis 9813, fol. 150–191). La Didon qu'il y présente renonce noblement à Énée, afin de lui permettre de remplir sa mission historique (v. HASKELL 2010b : 207).

raire complexe qui ne peut se faire qu'au sein d'une société mieux installée (v. PIOFFET 1997 : 269-276). Les priorités de la Nouvelle-France, comme le pensait l'abbé Casgrain, sont ailleurs (v. *supra*, pp. 78-79). Et pourtant : la même autrice a montré que le genre chargé de véhiculer ce qui apparaît justement comme la priorité des Jésuites installés en Amérique française – l'action missionnaire – n'est pas exempt des reflets du genre épique. Les *Relations*, selon elle, trahissent une « tentation de l'épopée ». En effet, « hormis le mode de transmission orale, les *Relations* contiennent la plupart des ingrédients stylistiques et narratifs (références intertextuelles, hyperboles, comparaisons, métaphores guerrières, récits de bataille, culte du chef, etc.) pour constituer une épopée » (PIOFFET 1997 : 269). Mais cette affinité est en définitive limitée, puisque « l'épos s'y manifeste de façon intermittente et ne parvient pas à une forme achevée et pure » (PIOFFET 1997 : 275).

La lettre de Jogues n'est évidemment pas plus une épopée que les *Relations*. On peut cependant aussi y repérer certains traits qui pourraient relever du registre épique : l'héroïsation des missionnaires, ces saints héros, y est bien sûr présente – Jogues écrit sa propre hagiographie et il le sait. Mais c'est surtout dans la « bipolarité simpliste des figures épiques » qu'un Jésuite tel que lui peut profondément ancrer son écriture, et ce pour une raison déjà identifiée par Pioffet : la transposition aisée sur ce modèle d'un discours chrétien. Les Jésuites, comme elle l'écrit, « s'acharnent sur tout ce qui n'est pas chrétien » (PIOFFET 1997 : 270). On pourrait arguer que l'influence épique, de ce point de vue, s'efface sous le poids du modèle biblique de la sainteté en fabrication et que rien ne prouve l'effet d'une inspiration extérieure au christianisme. Or, non seulement, comme on l'a montré dans la première partie, certaines idées fondamentales du christianisme ont des racines romaines, mais l'intertextualité littérale dont Jogues peut faire usage à la faveur de son emploi du latin, résultat de sa formation classique, exclut la simple coïncidence. À travers les deux citations analysées ici, l'auteur affirme au contraire que ces deux modèles, celui du saint chrétien et celui du héros épique – virgilien en particulier –, sont consciemment mêlés l'un à l'autre dans une idéologie qui les oppose tous deux aux ennemis d'une « mission » qui dépasse la volonté individuelle : « Les protagonistes de la Nouvelle-France vus par les jésuites évoluent dans un monde pré-individuel, où la volonté humaine est soumise au joug de la fatalité ou du destin. À l'instar d'Achille, d'Énée ou de Siegfried [héros de la *Chanson des Nibelungen*], ils paraissent moins décider pour eux-mêmes que suivre la voie qui leur a été tracée depuis leur naissance » (PIOFFET 1997 : 270). C'est là que Chrétiens et Troyens trouvent un terrain d'entente.

Un tel amalgame constitue donc le sous-texte à saveur épique de la lettre de Jogues, comme il informe aussi les *Relations* dans leur ensemble : les missionnaires-héros triompheront, même morts et

devenus martyrs, au terme de ces multiples vicissitudes imposées à eux par un dessein supérieur (v. PIOFFET 1997 : 274). C'est ce qui explique, d'ailleurs, que le recours au registre épique ne soit pas régulier au cours de l'histoire des missions jésuites en Nouvelle-France, puisque « l'épos [...] s'épanouit dans un climat d'incertitude et d'affrontement » (PIOFFET 1997 : 273). Que la paix s'installe et l'épos s'essouffle. Pas de hasard, dès lors, à ce que la lettre de Jogues, rédigée à un moment où la paix entre Français et Iroquois paraît hors d'atteinte, soit un parfait exemple de l'idéologie hybride, classique et biblique, qui préside aux destins de la Nouvelle-France voulue par les Jésuites. Sans qu'on puisse qualifier son texte lui-même de récit fondateur, Jogues le fait entrer en résonance avec le modèle triomphal fourni par une *Énéide* qui, sous prétexte de restaurer l'ancienne, fonde à Rome une nouvelle société, dite augustéenne. Il s'inscrit ainsi dans un mouvement général où les Jésuites, défenseurs d'une utopie socio-culturelle inspirée par la Contre-Réforme, s'érigent en fondateurs d'une société nouvelle voulue par Dieu. Le monde des confins évoqué à travers la citation d'Ovide, inhospitalier, glacial et rempli d'ennemis féroces, est quant à lui le terrain de cette utopie avec laquelle doit s'identifier la destinée chrétienne.

L'intertextualité n'est donc pas ici, comme dans le cas des épopées néo-latines, l'indice d'une hypertextualité, c'est-à-dire d'un projet imitatif visible dans un rapport de dérivation entre une œuvre et une autre ; le statut générique, notamment, empêche un tel phénomène. Mais l'intertexte, aussi réduit soit-il, reste pourtant un véhicule de sens, qui signale le lien entre deux univers culturels dont l'auteur fait la synthèse. Le savoir classique de Jogues ne vise pas à rehausser son propre statut en faisant briller son érudition. Mis à contribution de façon réfléchie et cohérente, le savoir transporté par les deux citations d'Ovide et Virgile ne se départit pas du sens qu'il revêt dans son contexte d'origine. Au contraire, ce sens, jugé compatible avec le discours chrétien, vient enrichir celui-ci d'une autorité supplémentaire qui touche au cœur du programme jésuite, dont la composante chrétienne est bien entendu le centre, comme l'illustre la prééminence des citations bibliques. Jogues cherche-t-il, en écrivant sa lettre en latin au Provincial, à faire littérature ? Probablement pas. Son but est de contribuer, mort ou vif, à fonder en terres canadiennes une nouvelle France qui, elle, aura tout le loisir de se doter d'une littérature à la fois complexe et fidèle à l'esprit qui a présidé à sa fondation²⁴².

242 Irena Trujic a analysé comment les auteurs canadiens-français du XIX^e siècle usent dans leurs romans en français de l'intertextualité épique, en particulier virgilienne, afin d'inscrire leurs œuvres dans le littéraire et de fonder ainsi une littérature nationale, appelée notamment de ses vœux par Casgrain. L'épopée, en effet, légitime dans un même mouvement la littérature et la nation (v. TRUJIC 2011). Si les raisons de la disponibilité pour ces auteurs d'un tel intertexte sont les mêmes que dans les cas des Jésuites – la fréquentation du cours classique –, les romanciers canadiens-français appartiennent cependant à la phase suivante : les Jésuites ont fondé une société française et catholique en Amérique ; eux lui donnent une littérature.

Maintenant que nous avons pu observer à travers l'exemple de la lettre de Jogues comment l'usage de la langue latine permettait à son auteur d'informer le texte d'une façon originale, conditionnée par son savoir classique mais toujours dépendante du sous-texte chrétien missionnaire qui dirige l'action des Jésuites, nous allons dans le chapitre suivant nous pencher sur une autre face du latin. Car au-delà de son usage comme vecteur de discours de la part des prêtres membres de la Compagnie de Jésus, la langue latine a également endossé un rôle bien plus pratique, en prise directe avec le contexte américain. En ce sens, on verra qu'elle a elle-même servi, dans son aspect proprement linguistique, d'outil de colonisation.

6.1. LE RÔLE DU LATIN FACE AUX LANGUES VERNACULAIRES

A LA FIN DE L'INTRODUCTION à son *Invention de l'Amérique*, qui prend la forme d'une « critique du discours colonial », le Mexicain Rabasa s'attache à justifier son choix de l'anglais pour rédiger un tel ouvrage. Il écrit notamment :

Le Nouveau Monde, dans sa grande complexité culturelle, est en soi le produit des langues européennes dominantes (et pas seulement de l'anglais) qui constituent des territoires de colonisation et en même temps, soumettent leurs peuples à des transferts culturels par lesquels ils en viennent à ressembler aux Européens. RABASA *1993 : 30.

L'anglais, donc, mais « pas seulement ». Dans ce creux on logera très vite l'espagnol, le portugais et le français ; on ira peut-être même jusqu'à penser au néerlandais (Suriname, Antilles néerlandaises), voire à l'allemand de Pennsylvanie parlé par les Amish, très proche des dialectes alémaniques. Qui par contre songera au latin ? On comprend généralement comme « langues coloniales » celles qui, étrangères à un territoire colonisé, furent importées par les Européens qui les parlaient, puis imposées – par la force ou l'acculturation – aux autochtones qui encore aujourd'hui les pratiquent, parfois en plus de leur propre langue, souvent hélas en leur lieu et place. Les langues tout juste citées correspondent bien à ce schéma. Mais est-ce le cas du latin ?

Sur la base du travail effectué par Françoise Waquet, on peut dire que le latin fut jusqu'à très récemment l'une des « langues européennes dominantes » dont parle Rabasa. Depuis le XVI^e siècle au plus tard, avec la généralisation en Europe de la culture humaniste et la tenue du concile de Trente (1545-1563), il est même triplement une langue de pouvoir : langue de l'élite lettrée, le latin cristallise dans son usage une Europe intellectuelle unitaire, la « république des Lettres » (*respublica litteraria*)²⁴³ ; langue à vocation *universelle* (à l'échelle européenne), il est logiquement aussi celle de l'Église *catholique*²⁴⁴, institution puissante dictant morales et conduites et qui, lors du concile susmen-

243 Celle-ci est bien caractérisée par Dubé : « La République des Lettres, c'est l'ensemble du monde des savants et lettrés européens des 17^e et 18^e siècles qui, par les salons, les sociétés de pensée, les correspondances et les revues communiquent entre eux indépendamment des frontières politiques ; la conscience qu'ils ont de constituer, par leur science et leurs qualités intellectuelles, un monde à part les amène à se considérer comme les citoyens d'un Etat consacré uniquement aux choses de l'esprit » (DUBÉ 1975 : 31).

244 Du grec καθολικός, « universel ».

tionné, consacre l'usage en en faisant formellement sa langue liturgique ; enfin, langue de la culture classique et religieuse, il est forcément, à leur confluent, celle de l'instruction et de l'école, que l'autrice qualifie de « pays latin ». Le statut du latin pour l'Europe moderne, puis pour le monde occidental dans son ensemble, ne se mesure donc pas, pour Waquet, en termes de compétences ou de performances. Il dépend bien plus des *sens* que, des siècles durant, la culture européenne lui attribue en vertu de son rôle de fondateur culturel, un rôle auquel aucune autre langue ne peut prétendre²⁴⁵. Le statut du latin, plus qu'une question linguistique, est donc en Europe une « question de civilisation » (v. WAQUET 1998 : 9-12).

Ainsi, en tant que langue de l'Église, le latin sert d'abord seul, à travers l'apprentissage par cœur des prières chrétiennes par les populations autochtones, à l'évangélisation de la Nouvelle-Espagne²⁴⁶. Mais face à l'insuccès de la méthode, le latin, incompris des autochtones²⁴⁷, n'est rapidement plus privilégié par les Espagnols dans l'évangélisation des masses, et il est remplacé par le nahuatl, langue du pouvoir locale que les missionnaires s'efforcèrent de maîtriser (v. WAQUET 1998 : 58-59). Pourtant, divers collèges sont fondés au cours du XVI^e siècle visant à former une élite indigène et chrétienne et où le latin, en sa double qualité de langue de l'Église et de l'école, est enseigné. Parmi la génération d'« Indiens latinistes » créée ainsi, on compte par exemple Pablo Nazareo. Nahua de la cité de Xaltocan, dont il fut cacique, et formé au *Colegio de Santa Cruz* de Tlatelolco (aujourd'hui un quartier de Mexico), fondé en 1536, il en deviendra aussi le recteur. Ayant traduit des sermons et la quasi-totalité des textes liturgiques du latin au nahuatl, il est le seul dont on conserve le témoignage direct de son expérience philologique²⁴⁸. Ces quelques expériences se heurtent toutefois à de nombreux opposants, et l'accès des autochtones à l'enseignement du latin – donc à la culture supérieure et à la formation de clerc – fait l'objet d'une longue polémique. Car accepter un clergé indigène reviendrait à leur reconnaître une égalité en matière théologique, porte ouverte à une égalité civile. En refusant cette possibilité, les conquistadors affirment la subordination et la servitude dans laquelle ils veulent garder les « *indios* » (v. *supra*, p. 30, n. 53). Pour Osorio Romero, le débat autour de l'enseignement du latin aux autochtones du Mexique équivaut, au bout du compte, à un questionnement sur la légalité de la conquête. Il est aussi un reflet de sa déchirante réalité puisque, de

245 Le « déclin et la mort du latin » – cette dernière étant réalisée dans les années 60 – sont venues avec l'avènement du monde contemporain, dès lors que « tout ce qu'il avait incarné – une certaine idée de l'homme, une forme de distinction, un système de pouvoir, une visée universelle et au-delà une conception de la société, de son ordre, de ses normes – n'avait plus cours ou se disait autrement, et le modèle hégémonique auquel il ressortissait était désormais victorieusement concurrencé » (WAQUET 1998 : 321).

246 Pour ce paragraphe, v. OSORIO ROMERO 1990 ; LESBRE 2009.

247 Il est arrivé que, pour faciliter l'apprentissage par cœur, on écrivit les prières à l'aide des glyphes correspondant aux mots nahuatls ressemblant le plus aux mots latins (v. OSORIO ROMERO 1990 : xiii).

248 V. OSORIO ROMERO 1990 : xxviii-xxx. La deuxième partie du livre consiste dans une édition et traduction de trois de ses lettres.

fait, ces débats ne dépasseront pas le XVI^e siècle. Dès après celui-ci, les indigènes seront pour la plus grande part soit éliminés, soit marginalisés de la société coloniale mexicaine ; très rares seront dès lors ceux à être formés aux études supérieures et pouvoir être considérés comme des « Indiens latinistes ».

Mais l'impact du latin comme langue de la culture supérieure fut important au-delà du cas particulier des expériences d'enseignement du latin en Nouvelle-Espagne – probablement le seul où cette langue fut imposée en tant qu'outil de communication à des populations autochtones. Car c'est dans cette langue que se sont exprimées, sur le terrain comme en Europe – on a pu le constater dans nombre d'exemples de la première partie (Pierre Martyr, les épopées néo-latines) –, certaines étapes fondamentales du processus d'invention de l'Amérique. Deux des œuvres les plus symboliquement fondatrices de l'Amérique européenne parurent, en premier, en latin : le *Mundus novus* attribué à Amerigo Vespucci répand l'idée que les terres outre-Atlantique sont un nouveau continent inconnu de la tradition européenne (v. *supra*, p. 27, n. 47), et la *Cosmographiae Introductio* de Ringmann et Waldseemüller, à la suite du premier dont elle reproduit une lettre, invente, en latin et avec le grec ancien en arrière-fond, l'appellation d'« Amérique » (v. HOFMANN 1995 : 43-44). La langue fondatrice, selon les termes de Waquet, de la culture européenne amenée ainsi à fonder aussi l'Amérique, voilà qui vient soutenir avec force ce que l'on a déjà écrit au sujet de son invention par les Européens ! Tout aussi fondamentales, les trois expressions servant – jusqu'à nos jours et, paradoxalement, encore dans le cadre de leur réaffirmation post-coloniale (v. *supra*, p. 36, n. 63) – à définir les habitants du double continent sont parfaitement gréco-latines : les *indigenae*, *Aborigines* ou *αὐτόχθωνες* sont qui plus est associés à des concepts importants dans la construction identitaire des Romains et des Athéniens.

À la lumière de ces quelques exemples, on pourra dire que le latin, langue de pouvoir de premier rang dans l'Europe colonisatrice, gagne pleinement sa place parmi les « langues coloniales » et constitue, lui aussi, un « territoire de colonisation » si ces langues sont comprises plus largement que ce qui semblait évident initialement, à savoir non pas seulement comme les langues imposées aux colonisés, mais comme celles dans lesquelles s'est construit le rapport de domination entre les colonisateurs et eux. Un processus particulier, qui s'est épanoui dans l'Amérique colonisée, permet de mieux mettre en relief cette réalité.

6.2. LA GRAMMATISATION, OUTIL DE COLONISATION LINGUISTIQUE

Le processus de grammatisation des langues autochtones, conséquence et reflet du statut du latin à cette époque en Europe, n'est pas, comme l'enseignement du latin aux autochtones de la Nouvelle-Espagne au XVI^e siècle, un phénomène étroitement circonscrit à un siècle ou à une région : il s'applique, dès la première moitié du XVI^e siècle et de façon constante dans les siècles suivants, à une quantité impressionnante des langues autochtones rencontrées par des Européens dans les deux Amériques, comme il s'appliqua et s'appliquera encore à toutes les autres langues, européennes et non européennes. La grammatisation massive des langues du monde s'est enclenchée en Europe dès le VII^e siècle, mais de façon sporadique, avant de prendre un essor considérable à partir de la toute fin du XV^e siècle, et ce simultanément en Europe et dans les territoires colonisés, tout particulièrement en Amérique. Elle constitue pour Sylvain Auroux, son principal théoricien, la « deuxième révolution techno-linguistique » après l'avènement de l'écriture (v. AUROUX 1992 : 11).

Mais d'abord, de quoi s'agit-il exactement ? « Par grammatisation, écrit Auroux, on doit entendre le processus qui conduit à *décrire* et à *outiller* une langue sur la base de deux technologies, qui sont encore aujourd'hui les piliers de notre savoir métalinguistique : la grammaire et le dictionnaire » (AUROUX 1992 : 28, ses italiques). Or, ce processus ne s'est pas engagé à partir de n'importe quelle langue : il a pris comme référence la langue latine et la tradition grammaticale dont elle faisait l'objet depuis le IV^e siècle au moins²⁴⁹. À travers cette langue et cette tradition, l'Occident s'est doté d'un métalangage descriptif, d'une forme de « grammaire latine étendue » selon l'expression d'Auroux. Extensible à toute autre langue, qu'elle soit génétiquement liée au latin ou pas, la « GLE » ne va pas bien sûr sans une certaine flexibilité et la possibilité d'introduire des adaptations, en général proportionnelles à la distance entre le latin et la langue en question. À la fin, l'ensemble des langues grammatisées forment un réseau, au sein duquel chacune est susceptible de servir à la description d'une autre : « Évidemment, dans le détail, la construction du réseau suppose des adaptations locales et un certain biaisement des descriptions. Le cadre théorique qui se constitue ainsi correspond *grosso modo* à une description commune qui convient à *peu près* pour la langue initiale et les autres » (AUROUX 1992 : 19, ses italiques)²⁵⁰.

249 Ses principaux représentants, héritiers des grammairiens grecs, furent Donat, auteur d'une *Ars grammatica* et maître de Saint Jérôme (auteur de la *Bible* dite *Vulgate*), et Priscien, auteur des *Institutiones grammaticae* (v. AUROUX 1992 : 20).

250 Sur la capacité des agents de la grammatisation à reconnaître la différence dans le cadre d'une « grammaire contrastive » et leurs efforts pour la traduire au sein du cadre métalinguistique, v. aussi AUROUX 1992 : 38-42. La description *ex negativo* de structures grammaticales inconnues (par exemple inclure une section sur les adjectifs en observant qu'il n'en existe pas) n'est pas sans efficacité pratique et peut anticiper le développement futur de nouveaux concepts grammaticaux. Il reste que cet effort n'est parfois pas entrepris (v. WAQUET 1998 : 306-307).

Le fait que ce processus, techniquement accessible à plusieurs cultures (l'Inde, la Chine, la Grèce et la Rome antiques ainsi que les Arabes disposaient tous d'une tradition linguistique susceptible d'être étendue de manière semblable), n'ait été mis en marche que tardivement et spécifiquement par l'Europe de la Renaissance, sur la base de la grammaire latine, mérite pour Auroux d'être questionné. C'est selon lui dans le contexte historique de l'Europe médiévale qu'on trouve le premier mouvement vers cette révolution. Alors que le latin, autour du IX^e siècle, a perdu sa qualité de langue vernaculaire au profit de ses rejetons romans ou d'autres langues européennes, mais qu'il se maintient, comme on vient de le voir, comme langue des autorités intellectuelles et religieuses, la nécessité apparaît de développer largement des techniques d'apprentissage pour une langue qui, bien que toujours indispensable, est devenue seconde (v. STROH *2007 : 129-135). Le latin disposait déjà d'une grammaire, outil de description dont l'étude n'était jusque là, pour des locuteurs latins natifs, qu'une étape dans la formation à la culture écrite. Cette grammaire va alors se voir réorientée : de pur outil de description, elle devient également l'outil pédagogique par excellence d'acquisition d'une langue. Mais pourquoi faut-il attendre encore quelques siècles avant que s'initie une grammatisation massive des langues vernaculaires ? Cette explosion s'explique selon Auroux par le développement, pour la première fois au XVI^e siècle, de réelles politiques d'expansion linguistique liées à la construction des nations européennes, laquelle s'accompagne de l'établissement de langues « nationales » dont l'apprentissage doit progressivement s'imposer à tous les citoyens. Or, l'étude de la grammaire étant devenue la voie royale vers la maîtrise d'une langue, ce besoin d'institutionnalisation et d'expansion linguistique entraîne logiquement la grammatisation des vernaculaires à vocation nationaliste. En témoigne la parution de la *Grammática de la lengua castellana* d'Antonio de Nebrija en 1492, l'année que l'historiographie espagnole appelle « cruciale » du fait qu'elle concentre presque tous les bouleversements présageant le développement de la nation espagnole moderne : peu après le début du processus d'unification de l'Espagne (le mariage des futurs Rois Catholiques, Isabelle I^{ère} de Castille et Ferdinand II d'Aragon, intervient en 1469 ; ils règnent conjointement à partir de 1474), que vient explicitement soutenir l'œuvre de Nebrija²⁵¹, c'est l'année où la prise de Grenade met un point final à la *reconquista* chrétienne d'Al-Andalus, l'Espagne musulmane, et où le premier voyage de Colomb fait commencer le chapitre de l'empire colonial espagnol (v. AUROUX 1992 : 20-24)²⁵².

251 L'un des trois buts avoués de la grammaire castillane est de « fixer la langue [...] afin que dure le récit des exploits de la monarchie », les deux autres étant de « faciliter l'apprentissage du latin aux enfants » et de « permettre aux étrangers d'apprendre le castillan » (v. AUROUX 1992 : 23).

252 Les langues grammatisées entre le XV^e et le XVI^e siècles concernent surtout les futures grandes nations européennes ; le français (1409), l'italien (1437-1441), l'espagnol (1492), le tchèque (1533), l'allemand (1534), le portugais (1536), le hongrois (1539), le polonais (1568), le néerlandais (1584), l'anglais (1586) et le slavon (1596 ; v. AUROUX 1992 : 14-15). Notons que les motivations ne correspondent en général pas, avant le XVI^e siècle, à celles présentées ici. La grammaire française de 1409, par exemple – le *Donat français* – est l'œuvre d'un Anglais à l'usage des Anglais, pour qui le français est encore la langue du pouvoir. La première grammaire française rédigée par un

Voilà donc qui explique pourquoi les langues européennes – celles des nations puissantes les premières – ont été soumises au processus de grammatisation. Cela n’explique pas directement, en revanche, pourquoi, au même moment, les langues autochtones des Amériques connurent de façon non moins massive le même processus : la première grammaire du nahuatl (*l’Arte de la lengua mexicana* d’Andrès de Olmos) est rédigée en 1547 (avant même la première grammaire anglaise !), rapidement suivie par nombre d’autres langues ; à la fin du XVIII^e siècle, cent cinquante-huit langues ont été grammatisées par les Espagnols. Il ne peut dans leur cas être question de motivations nationalistes pour une raison évidente : les agents de la grammatisation ne sont pas les autochtones eux-mêmes, mais leurs colonisateurs. Or, Auroux reconnaît deux causes potentielles à la grammatisation d’une langue : (1) la volonté d’apprendre une langue étrangère et (2) la politique d’une langue donnée, toutes deux motivées par différents intérêts pratiques dont il dresse la liste (v. AUROUX 1992 : 21). On vient de voir que la seconde cause est à l’origine de l’explosion des grammatisations au XVI^e siècle, plus précisément à travers l’intérêt pratique que représente le développement d’une politique d’expansion linguistique. Mais dans un cas comme celui des langues autochtones, où des locuteurs non natifs en sont les responsables, c’est évidemment la nécessité d’apprendre une langue étrangère qui cause la grammatisation²⁵³. Or, bien qu’il note à plusieurs reprises leur contemporanéité historique, Auroux se refuse à mettre en corrélation les deux processus que sont la grammatisation et la colonisation. En effet, parmi les sept intérêts pratiques qu’il attribue à l’apprentissage d’une langue étrangère, Auroux cite certes, séparément et en fin de liste, l’« importation/exportation d’une doctrine religieuse » et la « colonisation », mais les exemples qu’il en propose sont tous tirés du contexte européen : lorsque la colonisation motive l’apprentissage d’une langue, celui-ci peut aller soit dans le sens du colonisé au colonisateur – l’étude du français en Grande-Bretagne est liée à la présence à la tête du royaume des héritiers de la conquête normande –, soit dans le sens du colonisateur au colonisé – la première grammaire finnoise doit permettre aux fonctionnaires suédois de mieux maîtriser la langue des administrés du Royaume de Suède. Or, comme l’expliquent Couffignal et Jourde, ce point de vue eurocentré n’aide pas à éclaircir la situation américaine, qui dépend d’un processus englobant qu’Auroux rechigne à identifier comme tel et donc à réellement thématiser :

La dissociation, au long de ces deux listes, entre les termes *expéditions, explorations, exportation d’une doctrine religieuse, colonisation, expansion économique externe*, a pour effet d’interdire toute lecture globale, explicitement politique, des processus en jeu, ce qui explique, au moment du résumé, que ce soit le terme de « *grandes découvertes* » qui soit privilégié. COUFFIGNAL/JOURDE 2012 : 22-23, leurs italiques.

Français, en France, et servant les intérêts de sa population, est celle de Dubois en 1531.

253 Auroux appelle « exo-grammatisation » celle opérée par des locuteurs non natifs, ou plus généralement « exo-transfert » si l’on prend en compte les transferts culturels plus larges dans lesquels s’inscrit. Il la distingue, dans les opérations intellectuelles et techniques mises en œuvre, de l’« endo-grammatisation » (v. AUROUX 1992 : 35-39).

Pourtant, la colonisation extra-européenne, laquelle engage chacune de ces activités isolées en divers endroits par Auroux, se distingue nettement des situations de domination entre peuples et états européens. Car dans les Amériques, le rapport de pouvoir politique du type institué, par exemple, entre les fonctionnaires suédois et les Finlandais, se double d'une hiérarchie « anthropologique », qui va au-delà du politique et dont il a été question au début du travail (v. *supra*, chap. 1, pp. 23-33). Même dans une situation où un peuple en domine un autre, les Européens entre eux restent « égaux » dans leur essence, ou plutôt dans les chances qu'on leur reconnaît de pouvoir se retrouver, selon les aléas de l'histoire politique et militaire, d'un côté ou de l'autre du rapport de force. Les Américains autochtones, sous de multiples modalités, sont en revanche – par les autorités coloniales du moins – foncièrement considérés comme inférieurs aux Européens et à leur civilisation commune. On l'a vu, il est dans une certaine mesure possible de « civiliser » ceux qui ne le sont pas encore, ce qui, dans le cadre de la réévaluation chrétienne du concept ancien de « civilisation », équivaut à les christianiser. Ainsi, si la grammatisation des langues autochtones suit le même mouvement que celle des vernaculaires européens, si elle est dépendante des mêmes circonstances historiques médiévales et si elle a sans doute pu être encouragée par l'habitude prise dans le cadre de la situation contemporaine en Europe, elle ne répond pas aux mêmes problèmes. En effet, suite à la constatation que l'usage du latin n'est pas efficace, ces efforts sont en Amérique directement liés à la volonté d'évangélisation de leurs locuteurs et à la nécessité correspondante, pour les agents missionnaires, de maîtriser les langues de leurs futures ouailles²⁵⁴.

En traitant les langues des indigènes comme les leurs, les colons européens ont contribué à transformer l'altérité, à la rapprocher autant que faire se pouvait de l'identité européenne, ce qui est, ultimement, l'un des buts du colonialisme. On peut ainsi dire que le processus de grammatisation appliqué aux langues autochtones lors de la conquête de l'Amérique a un caractère triplement colonial. En premier lieu par « accident », dans les raisons de sa mise en œuvre, qui sont d'être l'instrument de l'évangélisation. Mais également, en deuxième lieu et en amont, dans le principe même de son fonctionnement, qui est d'appliquer aux langues autochtones une « grammaire latine étendue ». Ceci vaut même dans le cas – majoritaire à vrai dire – des grammaires de langues autochtones rédigées en vernaculaire et non en latin. Pourquoi ? Rappelons que la « grammaire latine étendue » constitue un métalangage actif à chaque endroit du réseau que rejoint toute langue grammatisée. Ainsi, puisque toutes les grammaires vernaculaires s'expriment dans ce métalangage et partagent donc une même structure, il n'est pas nécessaire que la grammatisation se fasse en latin ni même sur la base d'un ouvrage de grammaire latine pour que l'influence de cette langue soit réelle (v. AURoux

254 Sur la linguistique missionnaire, v. OESTERREICHER/SCHMIDT-RIESE 1999 ; particulièrement en Nouvelle-France : v. LEAHEY 1995 ; BERTHIAUME 1998 ; CAPPELLO 2009 ; BISHOP 2010 ; BISHOP/BROUSSEAU 2011.

1992 : 18-19). Enfin, en troisième lieu, le caractère colonial de la grammatisation se trahit dans ses effets : en imposant (partiellement au moins) ses catégories et en réduisant ainsi l'altérité américaine – qui prend le plus souvent la forme de sociétés de tradition orale – à un modèle européen, elle rompt avec, ou du moins prétérite grandement les traditions autochtones de pensée (méta)linguistique²⁵⁵. En repoussant ou réduisant l'oralité, la grammatisation crée aussi un espace de communication de plus en plus homogène et introduit de nouveaux rapports de force :

Tout comme les routes, les canaux, les chemins de fer et les terrains d'aviation ont modifié nos paysages et nos modes de transport, la grammatisation a profondément modifié l'écologie de la communication et l'état du patrimoine linguistique de l'humanité. Il est clair, entre autres choses, que les langues peu, voire non « outillées », ont par là même été davantage exposées à ce qu'il convient de nommer un *linguicide*, qu'il soit volontaire ou pas. AUROUX 1992 : 32, ses italiques²⁵⁶.

C'est à travers sa grammaire, qui une fois extraite s'identifie avec le métalangage présidant à la grammatisation de toutes les langues, que le latin lui-même hérite du caractère colonial applicable à ce contexte, et qui vient s'ajouter aux éléments présentés en début de chapitre. À travers la grammatisation, en effet, le latin a un impact direct et autant théorique que pratique sur les langues décrites et sur les manières de les concevoir, et ce quels que soient la langue-cible, la langue de rédaction ou l'ouvrage de grammaire servant de canevas. On ne dira pas bien sûr que le latin est intrinsèquement, partout et en tout temps, une langue coloniale ; cette qualification ne peut être que circonstancielle. Le latin n'est le point de référence de ce processus que de par son statut contemporain en Europe et certaines circonstances historico-linguistiques enracinées dans l'histoire européenne. Et c'est uniquement en tant qu'il est, à travers la grammatisation, transposé en Amérique, et que dès lors il sert au processus colonial, qu'on peut lui reconnaître un statut durable de langue coloniale elle aussi, plus significatif en cela que ce qu'impliquaient l'enseignement – limité dans le temps – du latin aux autochtones de la Nouvelle-Espagne au XVI^e siècle, et la parution – symbolique – en Europe d'œuvres latines ayant contribué à « fonder » l'Amérique coloniale²⁵⁷.

255 Sur la présence de réflexions sur la langue au sein de pensées ayant initialement d'autres objets, et tout particulièrement dans le cadre de discours identitaires, v. QUEIXALÓS 1989.

Toute catégorie grammaticale latine n'avait pas vocation à être imposée aux langues décrites et la porte était toujours ouverte à la reconnaissance de la différence et à l'anticipation des nouveaux concepts de la linguistique moderne qui viendront nuancer le cadre latin (v. *supra*, p. 114, n. 250). Or, la linguistique, en tant que discipline, est l'héritière du mouvement de grammatisation massive (v. AUROUX 1992 : 49-53). Elle résulte d'un affinement des outils européens qui n'équivaut pas – ou alors exceptionnellement, si l'on prend l'exemple des apports de la grammaire sanskrite de Pāṇini – à la prise en compte, voire à l'intégration des traditions autres. De ce fait, la linguistique reste une discipline eurocentrée, notamment basée sur la réduction – constitutive de notre culture – de l'oralité à l'écriture.

256 Ce changement de rapports de force ne se fait pas forcément au détriment de toutes les langues autochtones : il peut résulter du privilège accordé à l'une d'entre elles, ou du décuplement du privilège qu'elle possédait déjà pour des raisons politiques à travers la mise en écriture et la grammatisation, sous la coupole du nouveau pouvoir politique acquis par les Européens (v. ERRINGTON 2008 : 1-20). C'est typiquement le cas de la langue nahuatl au Mexique, déjà langue de pouvoir avant leur arrivée.

257 Pour des exemples de grammaires de langues autochtones canadiennes, v. COTTIER 2011 ; COTTIER 2012b. L'édition de *l'Apparat français-montagnais* du père Pierre Laure (1726) donne par ailleurs de bons exemples de la façon

7 | CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE

7.1. LE PROJET DES JÉSUITES : UNE FRANCE NOUVELLE

LE RÔLE DU LATIN COMME LANGUE COLONIALE est circonstanciel : il ne s'est enclenché que dans un contexte particulier marqué d'une part, en Europe, par le statut dont disposait encore cette langue, et d'autre part, dans les Amériques, par l'importance de la christianisation dans le processus de colonisation des hommes. La Nouvelle-France, à ce titre, jouit d'une place particulière car le projet missionnaire y a pris une place absolument centrale, comme en peu d'autres lieux. Les Jésuites en sont les premiers responsables. Rien ne prédisposait, en effet, le Canada à devenir le bastion de la Compagnie de Jésus. La première raison de l'exploration du Canada par les Français fut la recherche d'un passage vers le Pacifique qui raccourcirait le chemin vers la Chine ; c'est dans ce but que les premiers explorateurs remontent partiellement le Saint-Laurent, dont on espère qu'il mène à un tel passage. Cette possibilité ayant été écartée, le Canada lui-même devient par la suite objet d'intérêt, principalement en raison des fourrures de castor qu'il peut fournir en quantité aux Européens qui en raffolent et en font commerce à grand prix. L'intérêt est alors d'abord économique. Or, les territoires de trappe de castor étant situés dans l'intérieur de terres dans lesquelles les Français, peu nombreux, ne s'aventurent encore que très peu, les premières décennies de la présence française au Canada sont caractérisées par le commerce avec certains autochtones, eux-mêmes trappeurs aguerris et rendus très friands des marchandises européennes. Cette nouvelle dynamique créée par l'arrivée des Européens et leur goût pour les fourrures, bien qu'elle doive forcément s'intégrer aux pratiques commerciales traditionnelles des autochtones, ne sera pas sans incidence sur le développement des rapports entre les diverses nations autochtones engagées d'une manière ou d'une autre dans ce commerce (v. TRIGGER *1985 : 409-445).

Le projet de faire de la Nouvelle-France une terre d'utopie n'intervient donc que dans un second temps et coïncide avec son entrée dans le giron des Jésuites, qui débarquent pour la première fois en Acadie en 1611. Les membres de la Compagnie de Jésus, détenteurs entre 1632 et 1657 d'un monopole en matières religieuses accompagné d'une forte capacité de contrôle social (v. DESLANDRES

dont le latin est utilisé dans les grammaires rédigées en français (v. LAURE *1726).

2003 : 204-207), font prendre un tour nouveau au projet colonial français, dépassant l'intérêt principalement économique d'abord montré pour cette région au terme d'une lutte idéologique entre colons, au cours de laquelle les missionnaires s'opposent principalement aux marchands (v. TRIGGER *1985 : 445-467). L'utopie jésuite est à la fois sociale et religieuse. Elle prévoit l'avènement d'une société nouvelle, très chrétienne, à même de fusionner sous le sceau de la foi les populations autochtones et européennes, même s'il faut pour cela dans un premier temps les isoler l'une de l'autre, afin d'éviter toute mauvaise influence des colons sur les autochtones en phase d'évangélisation. Est-ce là une innovation majeure ? Pas tout à fait. Car la pensée qui préside à ce projet est directement importée d'Europe : c'est, comme l'a montré Deslandres, dans le contexte de la Contre-Réforme que les missionnaires, et parmi eux les Jésuites, développent le projet, formulé au concile de Trente, de « renouveler » la société européenne (v. DESLANDRES 2003).

Le christianisme tridentin est, indépendamment de son exportation en Amérique, tourné vers la conversion : conversion des protestants qui se sont laissés duper par Luther, Calvin et leurs avatars, mais conversion aussi des « mauvais chrétiens », ces catholiques de façade qui ne vivent pas la foi dans leur âme mais se contentent d'en reproduire les expressions superficielles. L'idée de conversion, qu'on perçoit de nos jours avant tout comme le passage d'une confession religieuse à une autre, évoque alors un mouvement intérieur vers la foi, qui doit intervenir auprès de toute la population, pourtant déjà nominalement chrétienne et catholique. Le plan de mission tridentin consiste donc à rassembler ces brebis perdues au sein d'une foi partagée, dogmatique et uniforme, dont les effets doivent porter sur la société tout entière. À cette fin, on insiste sur l'autorité de l'Église et sur le contrôle qu'elle doit exercer sur la population ; la normalisation, l'« intégration socio-religieuse », passe par une intolérance générale vis-à-vis de toute voie alternative, ce qui vaut autant pour des alternatives issues du christianisme, telles que le protestantisme, que pour celles apparaissant en un lieu où la France entrevoit de s'implanter. C'est ainsi qu'en Nouvelle-France, la mise en place de cette nouvelle société nécessite bien sûr la conversion préalable des autochtones et par conséquent l'importation, à peu près à l'identique, des méthodes d'évangélisation qui ont cours alors en Europe ; la rhétorique militaire, par exemple, très présente dans les écrits missionnaires de Nouvelle-France, était déjà d'usage en France (v. DESLANDRES 2003 : 69-72, 289-298). C'est ce que Deslandres appelle la transplantation de l'« épistémè missionnaire », laquelle ne concerne pas seulement les Jésuites, mais tous les ordres missionnaires actifs, un jour ou l'autre, sur le territoire de la Nouvelle-France, et jusqu'aux Ursulines (v. DESLANDRES 2003 : 194-196). Si les méthodes de ces dernières sont, en raison notamment de leur confinement à l'intérieur de la clôture de leur monastère, différentes de celles des Jésuites, elles n'en sont pas moins, comme leurs homologues masculins avec les-

quels elles collaborent, des missionnaires dévouées avant tout, prêtes et même promptes au martyre pour leur cause évangélicatrice²⁵⁸. Missions intérieures, en France, et missions lointaines, dans les colonies, représentent pour les Jésuites deux faces d'un même processus d'intégration de l'Autre, qu'il soit protestant ou idolâtre, à leur système de référence : la foi catholique. Il reste que ce fait relève bien d'un concours de contingences historiques : les autres colonies européennes d'Amérique ne connaîtront pas une situation similaire. C'est, rappelons-le, la dépendance vis-à-vis de ces circonstances historiques qui confère un statut tout particulier à ce domaine de la latinité.

7.2. UNE LITTÉRATURE DOUBLEMENT MARGINALE

L'identité se définit en grande partie – et parfois même seulement – en fonction de ses frontières, dans le rapport avec une ou plusieurs altérités dont elle se distingue selon des critères variés. L'identité d'une littérature ne procède-t-elle pas du même principe ? Pour définir l'identité – c'est-à-dire le statut – d'une littérature, il faut, en même temps qu'on en détermine le contenu, chercher ses frontières, ce qui la distingue d'autres espaces littéraires. De tels critères de distinction peuvent être chronologiques, géographiques, sociologiques, etc. Or, on a pu voir dans la seconde partie de ce travail que le latin de Nouvelle-France autorise une reconnaissance relativement aisée de ses limites, puisque chacun de ces critères est à vrai dire bien délimité. L'identité de la littérature latine de Nouvelle-France apparaît évidente dans son appellation même et les catégories auxquelles elle la fait appartenir : littérature (néo-)latine d'une part, littérature de Nouvelle-France d'autre part. Mais le croisement de ces deux catégories suffit-il à l'identifier ? On y a vu plutôt l'indice des domaines *autres* en fonction desquels il faut l'évaluer. Car on l'oppose nécessairement, à l'intérieur de ces grandes catégories, à la fois au latin *d'Europe* et à la littérature *vernaculaire* (particulièrement *française*) de Nouvelle-France : c'est dans son rapport à ces sous-catégories qu'elle se singularise.

Or, là où la littérature latine de Nouvelle-France se distingue, c'est dans sa situation doublement aux marges de ces deux pôles. Le propre de ce latin est en effet que l'identité de ses auteurs soit, du fait des conditions socio-historiques en vigueur sur place, clairement circonscrite. Rédigé par une catégorie de la population certes très influente mais aussi réduite et fort spécialisée, il n'a pas, dans les colonies, l'envergure ni la diversité des écrits en langues vernaculaires, ni d'auditoire potentiel équivalent en Europe. Littérature écrite dans une langue encore très en usage mais déjà limitée à certains domaines et milieux, elle n'est pas aussi étendue, ni dans ses formes ni dans ses contenus, que son équivalent en Europe, où les individus susceptibles d'écrire en latin se comptent non seulement parmi les hommes l'Église (Jésuites et autres), mais aussi parmi les membres de la commu-

258 Sur les femmes missionnaires en Nouvelle-France, v. DESLANDRES 2003 : 356-389.

nauté intellectuelle, la *respublica litteraria*, et les pédagogues. Au sein d'une société à l'équilibre socio-culturel très différent de celle en place au même moment en Europe – le poids des religieux y est phénoménal et contraste fortement, dans les débuts du moins, avec l'inexistence d'une culture exclusivement universitaire ou érudite –, les genres que présente cette littérature répondent eux aussi à des équilibres différents. À cela s'ajoute le fait que les rédacteurs du latin de Nouvelle-France entretiennent eux-mêmes un rapport privilégié avec cette langue : les Jésuites, où qu'ils soient, sont connus pour être les doctes parmi les religieux, grands connaisseurs, comme l'a bien montré l'analyse partielle de la lettre de Jogues, des deux pans majeurs de la tradition latine : la classique et l'ecclésiastique. De ce fait, le latin de Nouvelle-France, malgré la possibilité – et la nécessité – de le placer dans le contexte d'une tradition littéraire déjà parfaitement établie en Europe, reste dès l'origine un domaine unique de par les conditions dans lesquelles il a émergé. Sorti de son berceau européen, mis au service d'une entreprise historique obéissant à une certaine idéologie socio-religieuse, le latin exporte la tradition à laquelle il se rattache en même temps qu'il se laisse influencer par son milieu d'adoption, donnant ainsi naissance à des synergies complexes où, comme nous l'a montré l'intertextualité classique chez Jogues, il ne prend tout son sens que dans le rapport mis en place entre la tradition et le contexte d'usage.

En fixant les limites d'une littérature, on se donne la possibilité de la situer par rapport à d'autres. Et l'on peut dire, au final, que cette littérature si particulière existe dans l'*écart* vis-à-vis de deux pôles, deux normes auxquelles elle ne correspond que pour partie. La réaction qui prévaut quand on parle de « littérature latine du Canada » est un indice de ce statut ambigu : surtout basée sur un sentiment d'étrangeté, d'inhabituel, provoqué par l'idée d'une langue qui n'est pas à sa place, cette réaction spontanée révèle bien l'instinct d'une certaine marginalité, sans qu'on puisse forcément la formuler ainsi. On osera une comparaison avec la notion de « monstre » littéraire, « image [qui] représente la réception de ces œuvres dont la matière dérange, mais attire irrésistiblement le lecteur » (LAROCHELLE 2009 : 10). C'est à travers la remise en contexte, l'historicisation effectuée dans ce travail qu'on arrive à mettre un doigt plus précis sur l'origine d'une telle « monstruosité » marginale, dont les tenants et les aboutissants se clarifient quand on la considère sous l'angle du processus colonial.

Cette marginalité est certes paradoxale, mais d'une façon qui rappelle le rôle – double lui aussi – de l'Antiquité dans la création d'un imaginaire américain (v. *supra*, chap. 2 et 3, pp. 35-63) : induite par la force d'une tradition européenne classique qui, sous l'influence des notions cosmographiques et littéraires exposées plus haut, n'a pu qu'envisager l'Amérique à travers le prisme de la notion des

terres marginales, une notion qui depuis l'Antiquité marque la réflexion sur tout ce qui dépasse du cadre de l'écoumène, cette marginalité donne aussi lieu à une nouvelle création culturelle, autant sociale et religieuse que – c'est ce qui nous intéresse plus particulièrement ici – littéraire. Les Jésuites de Nouvelle-France s'illustrent tout particulièrement à cet égard : « La Nouvelle-France de demain, imaginée par les jésuites, se démarque de la société coloniale du XVII^e siècle ; elle constitue un territoire béni, situé virtuellement en marge de la décadence du monde » (PIOFFET 1997 : 72). C'est cette utopie missionnaire, à l'origine de leur présence en Nouvelle-France, qui conduit les Jésuites à se démarquer de la perspective si pessimiste privilégiée par Ovide dans ses *Tristes*. Là où le poète, relégué contre son gré « à l'extrémité du monde », se lamentait sans fin de la perte de cette Rome civilisée qui lui offrait tant de bienfaits (v. *supra*, p. 96), les Jésuites, exilés volontaires, n'y voient que l'occasion de refaire leur monde en mieux en le « civilisant » eux-mêmes, c'est-à-dire en y établissant une cité chrétienne intégrale, à l'uniformité assurée par leur contrôle socio-religieux. À ce titre, ils se reconnaissent plus volontiers dans l'œuvre d'un Virgile fondateur, à travers son *Énéide*, de la Rome augustéenne. Au final, ce sont d'ailleurs eux-mêmes qui prendront, pour l'imaginaire collectif canadien-français, puis éventuellement québécois, la place d'Énée : les « saints martyrs canadiens » tirés d'entre leurs rangs sont les héros presque épiques du récit – lui-même assuré d'abord par les Jésuites, leurs *Relations* et autres écrits – de la fondation de la Nouvelle-France.

7.3. LE MIROIR DE LA COLONISATION : UNE LITTÉRATURE TYPIQUEMENT AMÉRICAINE ?

Le processus colonial européen consiste en grande partie dans la volonté de tromper l'inconnu en transposant aussi exactement que possible son propre monde, bien connu et considéré comme supérieur, dans un monde ignoré, différent donc inférieur. Et pourtant, c'est précisément à partir d'un mouvement qui se voudrait de simple translation qu'émerge une littérature différente de toute autre née sur le continent européen ; dans l'illusion de la reproduction du même s'initie un mouvement qui voit à terme la naissance d'une nouvelle altérité : des identités certes d'origine européenne, mais qui finissent par s'en considérer comme bien distinctes. En cela, si la volonté de re-création à l'identique semble avoir échoué, le projet colonial est en définitive complété, la peur face à l'inconnu éliminée. Car oui, l'altérité existe aux Amériques. Mais elle n'est plus alors qu'une réalité européenne légèrement décalée. Son centre ayant été simplement repoussé un peu plus près de ses marges, la nouvelle altérité américaine n'est plus si radicale qu'elle effraie, comme l'Autre autochtone effraya l'Européen aux premiers temps de la colonisation²⁵⁹.

259 Sur « l'émergence d'identités nouvelles » en Nouvelle-France et la formation progressive d'une identité propre à la population canadienne, v. HAVARD/VIDAL 2008 : 591-610.

La littérature latine de Nouvelle-France apparaît ainsi comme le miroir de la colonisation. Un parallélisme fort s'établit en effet entre le processus d'invention de l'Amérique et celui de formation d'une littérature latine de Nouvelle-France : à partir de matériel purement européen, toutes deux résultent dans une construction nouvelle qui n'aurait en aucun cas pu émerger en Europe. Car l'interaction entre l'héritage culturel importé et le contexte dans lequel celui-ci intervient est décisive. Si toutes les références, qu'elles soient littéraires – la *Bible* et les auteurs classiques essentiellement – ou socio-historiques – par exemple le poids du concile de Trente –, sont européennes, l'objet est quant à lui bien américain. Les deux processus de formation, que ce soit d'une image de l'Amérique ou d'un nouveau domaine littéraire, sont le résultat de certaines contingences historiques, susceptibles d'être enracinées dans un lointain passé européen mais aussi dans les circonstances immédiates de l'Europe chrétienne. Seule une perspective historique permet de déconstruire alors ces constructions que sont l'Amérique inventée par l'Europe et la littérature latine de Nouvelle-France. C'est en cela que consiste l'historicisation.

Au terme de cette entreprise d'historicisation, nous pensons donc pouvoir discerner que la littérature latine de Nouvelle-France constitue avec plus de clarté que la littérature vernaculaire correspondante, moins homogène, les prémices d'une littérature américaine. Issue d'Europe mais différente, en tant que produit de la colonisation, de tout ce que l'Europe a fait naître sur son propre sol, elle a ceci de particulier que ses auteurs se situent toujours dans un rapport direct et de longue haleine avec le pays, ce de manière pratique autant qu'idéologique. Leur expérience est faite de vie en commun avec les autochtones, et leur idéologie est celle d'une société nouvelle destinée à prendre pied sur ces terres. Ils se distinguent à cet égard de la littérature de voyage qui constitue en partie les écrits français de Nouvelle-France. Le voyage, en effet, implique généralement un projet de retour au point de départ, qui est aussi toujours le point de référence du discours. Tant que la réflexion sur l'altérité des peuples rencontrés prend place au sein des récits de voyage, on reste dans de la pure tradition littéraire européenne²⁶⁰. Mais les missionnaires partent généralement dans l'idée de ne plus revenir, car sur le lieu du « voyage » se trouve une nouvelle patrie à bâtir, plus vertueuse. L'action des Jésuites implique une rencontre concrète et non plus seulement intellectuelle avec les autochtones, rencontre qui fait l'objet des relations de mission comme des ouvrages de grammaire. La littérature « américaine » commence ainsi lorsque langue et littérature, dans une nouvelle patrie en construction, sont rendues intrinsèquement dépendantes des réalités du terrain, autant humaines que géographiques.

260 Sur la littérature de voyage et ses enjeux postcoloniaux, v. HOLTZ/MASSE 2012.

Pour percevoir sa singularité dans le contexte colonial et missionnaire qui est le sien, évidemment lié à l'histoire ultérieure du Canada mais sans commune mesure avec elle, il conviendrait de ranger une telle littérature à côté des catégories telles que « littérature canadienne » ou « littérature québécoise ». Étant toutes trois des littératures coloniales ou « d'Amérique », on en fausse sans doute la compréhension lorsqu'on considère, comme il est fréquent dans les études de littérature québécoise, l'une comme la première phase des autres. Le risque encouru est en effet de se placer, consciemment ou pas, dans une perspective idéologique tendant vers le nationalisme, qui cherche principalement non pas à comprendre le passé dans son contexte, mais à fournir, sous forme de patrimoine, une légitimité aux identités culturelles du présent.

7.4. CONSÉQUENCES ET SOLUTIONS

Dans l'article où il compare les deux entreprises d'édition et en annonce le résultat, Codignola célèbre les qualités des *MNF* tout en insistant sur les défauts de Thwaites sur la base d'une enquête précise sur les conditions d'émergence et de production de ses *Jesuit Relations* (v. CODIGNOLA 1996). Qu'il nous soit permis, au terme de cette longue contextualisation du latin de Nouvelle-France, de jeter aussi un regard critique sur l'œuvre monumentale de Campeau, comme on l'a commencé déjà dans l'introduction de ce travail. Les critiques parfois formulées contre les intentions de Campeau, lesquelles sont souvent parfaitement explicitées dans les textes annexes entourant ses éditions (introductions, notes, commentaires, etc.), sont souvent assez vite relativisées au regard de sa complétude et de son fin travail d'édition²⁶¹. Or, les problèmes posés par l'édition du texte de Jogues montrent que ces qualités aussi méritent d'être remises en cause dans certains cas. Or, c'est bien le statut singulier de cette littérature latine, marqué par une double marginalité, qui est à l'origine de cette situation. L'historien-éditeur Campeau, en effet, est toujours resté un Jésuite avant tout, héritier revendiqué d'une histoire coloniale et missionnaire problématique : pour Laflèche, les Jésuites « n'ont pas compris grand-chose à cette histoire qu'ils racontent de la même manière depuis trois siècles » (LAFLÈCHE 1988 : 9). Et pourtant, ils sont longtemps restés, de par leur rôle historique majeur et si particulier en Nouvelle-France, auquel s'ajoute la compétence linguistique latine héritée de leur formation classique, les seuls susceptibles de s'intéresser à des textes latins que les élites canadiennes-françaises, puis québécoises, principalement tournées vers la langue française, n'ont pas intégrés à leur vision de la « littérature nationale ». Dans une situation où les seuls qui soient à la fois intéressés et à peu près compétents pour la prise en considération des textes latins sont simultanément idéologiquement biaisés et certes érudits, mais pas non plus tout à fait philologues, il était inévitable qu'une telle entreprise – surtout confiée à un seul homme – connaisse des failles et ne

261 Seul Laflèche est très négatif, y compris envers le protocole d'édition lui-même (v. *supra*, p. 16, n. 27).

rende pas toujours justice à ces écrits restés dans l'ombre si longtemps. Nous voyons donc dans ces failles le résultat d'une suite de circonstances qui sont celles aussi qui ont déterminé le statut de la littérature concernée.

Quelles conséquences alors à cet état de fait et comment, *a posteriori*, y remédier ? Une fois la spécificité contextuelle de ce domaine littéraire prise en compte, il devient nécessaire de redoubler d'attention lorsqu'on souhaite entreprendre d'en étudier les réalisations textuelles et de toujours questionner le parcours suivi jusqu'à soi par un texte donné. Mais à qui ce conseil s'adresse-t-il au juste ? On l'a déjà fait remarquer, ce n'est que très récemment qu'on a commencé à se pencher sur la latinité de ces textes²⁶² ; un tel mouvement est appelé à se poursuivre. Ce sont donc principalement les latinistes qui, de par le contenu de leur formation linguistique et plus généralement philologique, sont tenus d'observer ces textes dans toutes leurs dimensions, y compris matérielles et éditoriales, un travail qui ne peut être effectué ni par les historiens, dont l'intérêt est ailleurs, ni par les Jésuites, dont le discours est certes érudit, mais apologétique et auto-référentiel avant d'être scientifique. Qu'apporte, en revanche, la perspective philologique des latinistes à cette étude ?

Ce qui caractérise la pratique des philologues, c'est d'abord la maîtrise d'une langue perçue pour elle-même, avec tous les discours qu'elle est susceptible de véhiculer, et non pas comme le vecteur d'un discours idéologique unique auquel on adhère – tout spécialiste de l'épopée augustéenne n'est pas tenu d'être un adepte de l'idéologie impériale. Le latiniste étudie donc les textes latins à partir d'un contexte culturel qui n'est de manière générale plus le sien, mais qui sous-tend le recours à cette langue en particulier. Sa compétence spécialisée fait de lui le mieux placé pour traiter distinctement les sources latines en tant précisément qu'elles sont latines, pour les comprendre et les situer d'après un contexte culturel qu'il aborde sans préjugés insurmontables. Pour cette raison, le philologue latiniste est bien différent d'un académicien conservateur – auquel s'apparente l'érudit jésuite –, puisque sa perspective doit logiquement impliquer une plus grande ouverture aux points de vue alternatifs, du moment qu'ils concourent à une meilleure compréhension des textes et de leur contexte. Ainsi, c'est en dépassant l'impression poussiéreuse qu'elles renvoient parfois que l'on peut reconnaître dans les études latines, attentives de par l'héritage de leur objet premier – l'Antiquité, un monde à la fois très proche et très différent du nôtre – à la spécificité de la langue comme de sa culture d'ancrage, un allié précieux à la perspective postcoloniale et à l'attention renforcée que celle-ci porte au contexte de production des discours contenus dans les littératures apparues suite aux colonisations européennes.

262 La succession chronologique des études ayant porté, au moins partiellement, sur la lettre de Jogues au Provincial, en est tout à fait représentative (v. *supra*, pp. 91-93).

Dans le cas des textes de la Nouvelle-France, où cette littérature se trouve en confrontation directe avec un univers culturel tout différent du milieu tout à fait européen dans lequel elle s'enracine en premier lieu, c'est la voie montrée depuis les années 60 par le courant de l'ethnohistoire qui nous semble être la plus proche des apports potentiels de la pratique philologique. Le courant ethnohistorique a modifié la perception de l'histoire en réaffirmant l'évidence, généralement occultée, selon laquelle les Européens n'étaient pas les seuls acteurs en jeu dans le processus colonial, et en tentant donc de nuancer l'historiographie traditionnelle en l'ouvrant à la voix des autochtones, notamment à travers la prise en considération des traditions orales, de même qu'une collaboration importante avec l'archéologie²⁶³. Or, si celui qui connaît les codes par lesquels s'expriment les cultures autochtones – donc aussi leurs langues – est le mieux armé pour appréhender leur version de l'histoire et donc réévaluer l'histoire commune à partir de points de vue culturels et linguistiques multiples, le parallèle avec les apports spécifiques de la pratique philologique devient patent. Le latin a lui aussi, à tort, été négligé par une historiographie majoritairement basée sur des textes soit français, soit traduits. Aux latinistes, dès lors, de réclamer la place qu'ils méritent en vertu de leurs compétences propres et de se placer activement du côté de l'ethnohistoire, afin d'ajouter au discours historique leur voix minoritaire mais précieuse, car hautement spécialisée²⁶⁴.

Le destin de la philologie néo-latine en terres américaines n'est pas religieux : elle n'a rien à gagner à rester entre les mains de Jésuites en perte de vitesse, et qui visent avant tout à écrire leur propre histoire. En suivant au lieu de cela le mouvement dans lequel s'inscrit l'ethnohistoire, elle se place à la suite de la Révolution tranquille des années 60, qui a vu le Québec s'émanciper vis-à-vis du poids de l'Église et à laquelle Campeau, précisément, s'opposait avec véhémence (v. TRÉPANIÉ 2003 : 26-27). La publication des *MNF* a beau s'être poursuivie jusqu'en 2003, ceux-ci sont un reliquat de l'esprit gouvernant le Québec avant cette révolution, alors qu'au même moment émergeait, sur le même continent, une pensée postcoloniale parallèle à la montée des mouvements de revendication autochtones.

263 Pour une caractérisation de l'ethnohistoire, v. DESCHAMPS 1966 ; TRIGGER 1982 ; TRIGGER *1985 : 230-240.

On observe aussi que, peu à peu, des personnalités elles-mêmes autochtones sont entrées dans le sérail académique, développant notamment le courant connexe de l'autohistoire : une histoire où non seulement la composante autochtone est prise en compte, mais où elle devient même prépondérante (v. SIOU *1987 : 30-32 ; SIOU 2008 [en particulier pp. 203-208]).

264 Cette nécessité de réclamer sa place peut aussi se faire sentir dans le domaine plus traditionnel, qu'on penserait réservé, de la philologie classique. L'historien latiniste Paul Veyne, interrogé au moment de faire paraître une nouvelle traduction de l'*Énéide*, s'est justifié par le fait qu'on tend à donner Virgile « à traduire à des esprits aux idées élevées, et pas à des latinistes ». Or, les conséquences en sont lourdes, considérées d'un point de vue philologique : « Retirer Virgile aux latinistes peut donc générer des contresens » (v. SIMON 2013).

CONCLUSION

LA RENCONTRE AVEC L'ALTÉRITÉ DES AMÉRIQUES a engendré deux mouvements de réaction généraux : d'une part, son appréhension d'après des imaginaires anciens ; d'autre part, la volonté de l'annihiler à travers l'exportation du soi présent dans l'ailleurs, une volonté qui a généré, avec quelques nuances, une reproduction à l'identique des institutions, des rapports sociaux et de toutes les caractéristiques des diverses sociétés européennes ayant participé au processus de colonisation – c'était là du moins généralement le projet poursuivi. Ces mouvements, bien qu'ils se distinguent en partie, sont tous deux hautement symptomatiques d'une forme de révolution manquée. L'Amérique, ce monde « autre », avait le potentiel de révolutionner la vision du monde et les structures culturelles européennes ; une telle révolution a toutefois été évitée par ces moyens détournés que sont l'intégration de la nouveauté aux modèles anciens et l'auto-projection de l'Europe dans l'ailleurs, un ailleurs qu'elle a forgé et transformé en une version alternative d'elle-même. Même si ce processus a fini par créer une forme de nouveauté, celle-ci est restée en premier lieu contrôlée par la mentalité européenne ; ainsi, elle s'est avérée rassurante.

La littérature latine de Nouvelle-France est non seulement l'un des avatars de cette révolution manquée, mais probablement aussi l'un de ses meilleurs symboles. De par ses conditions d'émergence et de production, elle montre quantité de traits qui la rendent marginale vis-à-vis des pôles qui la définissent. Conséquence d'un processus historique sans lequel elle n'aurait pas vu le jour – le colonialisme –, elle agit simultanément comme son miroir et le signifie, affirmant du même coup la nécessité qu'il y a à l'étudier à partir de ce contexte historique. Or, l'Occident peut à présent – avec quelque retard – compter avec une autre révolution, réellement mise en œuvre celle-ci, et qui a bouleversé la compréhension contemporaine de l'histoire coloniale : l'historiographie occidentale ne peut plus, depuis la seconde moitié du XX^e siècle, se passer de la critique postcoloniale née précisément – avec ironie mais sans doute aussi beaucoup de sens – au sein de cette autre Europe créée par l'effet du colonialisme, et dont le projet d'une « nouvelle France » fut l'une des premières incarnations ; la pensée postcoloniale, sous ce nom-là, nous vient des États-Unis.

Le domaine si récent de la philologie néo-latine appliquée aux écrits de Nouvelle-France peut – c’est ce que nous avons cherché à montrer ici – à la fois profiter des apports de cette révolution et contribuer à l’approfondissement de son projet épistémique. C’est en effet à travers une démarche attentive au rôle crucial du colonialisme qu’on peut à la fois comprendre et dépasser les problèmes pratiques générés par le statut de cette littérature tel qu’il a prévalu jusqu’à très récemment, à savoir en tant que domaine réservé des Jésuites, ses auteurs. Ce statut, on l’a dit, est aussi caractérisé par une double marginalité. Entre deux pôles, cette littérature n’appartient ni tout à fait au domaine de la latinité européenne, ni tout à fait à l’ensemble constitué par les écrits de Nouvelle-France. Elle est affaire de *processus* et s’apparente, à ce titre, à un seuil placé entre deux identités, ni plus tout à fait française ni encore canadienne-française, et encore moins québécoise. L’historiciser, c’était alors retracer les divers processus guidant son statut et observer comment elle accompagne une transition identitaire qu’elle arrive à exemplifier ou symboliser d’une manière comparable, par exemple, à l’évolution de l’ethnonyme « Canadien » (v. CARPIN 1995). Ce que toutes deux – la littérature latine comme l’évolution sémantique de ce mot – montrent, c’est à quel point l’enracinement dans une géographie non européenne est déterminant et conditionne le passage d’une identité à une autre.

Haskell voit dans les écrits latins « autres » – latins coloniaux, latin des femmes – abordés dans l’ouvrage qu’elle édite sur la latinité et l’altérité un « *lost continent below the lost continent of neo-Latin literature* » (HASKELL 2010a : 15, ses italiques). Plutôt qu’un monde perdu, la littérature latine de Nouvelle-France est peut-être, du point de vue des études néo-latines, un *mundus novus*, un domaine neuf du savoir, en grande partie inexploré. Considérée toutefois dans son contexte historique, elle apparaît bien plus marquée par son caractère marginal, alternatif, que par sa nouveauté. Carrara, le seul Jésuite parmi les auteurs d’épopées néo-latines « colombiennes », dit du navigateur génois qu’il « a ajouté un monde au monde »²⁶⁵ ; il ne fait pas de doute qu’il pense en termes géographiques et que son *orbis* est *terrarum*. Toutefois, la présente étude, malgré ses limites²⁶⁶, a montré que si Colomb avait eu le sentiment d’aborder un « *otro mundo* » – avatar au XV^e siècle du thème antique de l’*alter orbis terrarum* –, les Jésuites de Nouvelle-France sont quant à eux, à leur gré ou contre lui, à l’origine non pas tant d’un *nouveau* que d’un *autre* monde littéraire, si proche et si lointain à la fois, où identité et altérité se mêlent et se donnent à voir : un *alter orbis... litterarum*.

265 « ... orbemque adjecerit orbi » (CARRARA, *Columbus* 1.3 [v. *supra*, p. 53, n. 114]).

266 Notre démarche aurait notamment grandement profité du recensement complet des écrits latins de Nouvelle-France actuellement en projet sous la conduite de Jean-François Cottier et Guy Laffèche (v. *supra*, p. 67, n. 142). Du fait de son cantonnement à l’étude d’un texte particulier, ce travail a donc une vocation exemplaire plutôt qu’exhaustive. Nous sommes assez convaincu, toutefois, de la portée générale des analyses fournies ici.

BIBLIOGRAPHIE

À l'exception de certains auteurs et ouvrages anciens présents dans les deux premières sections, la bibliographie suit le standard suivant : les références complètes de l'édition utilisée sont précédées d'une référence courte, utilisée dans le corps du travail. Afin d'éviter dès la lecture toute méprise sur la date réelle de conception des idées auxquelles il est fait référence, l'année indiquée correspond à celle de première parution (à moins qu'entre celle-ci et la réédition soient intervenues des modifications d'importance dont fait état une préface ou une autre indication). Toutefois, si l'ouvrage utilisé et figurant donc en référence complète dans la bibliographie est une réédition ou traduction ultérieure, l'année de première parution est précédée d'un astérisque, indiquant au lecteur désireux de consulter une référence donnée en note de bas de page ou entre parenthèses la nécessité de se reporter à cette bibliographie et à la référence complète qu'elle contient. Certains articles à adresse stable ne sont accessibles que sous certaines conditions d'inscription dépendant de chaque bibliothèque.

SOURCES JÉSUITES DE NOUVELLE-FRANCE

Ms A = *Epistola Patris Isaaci Jogues in noua Francia inter Irokeos captiui ad Prouincialem Franciae* [AFSI, *Coll. Prat, anc. Compagnie 9* : 359-391].

Ms B = *Epistola Patris Isaaci Jogues in noua Francia inter Irokeos captiui ad Prouincialem Franciae* [AFSI, *Coll. Prat, anc. Compagnie 9* : 399-432].

ALEGAMBE 1657 = Alegambe Ph. sj, *Mortes illustres et Gesta eorum de Societate Jesu qui, in odium Fidei, &c. ab Haereticis vel aliis necati aerumnisve confecti sunt (Mortes illustres)*, Rome, 1657.

TANNER 1675 = Tanner M. sj, *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans, in Europa, Africa, Asia, et America, contra Gentiles, Mahometanos, Judaeos, Haereticos, Impios, pro Deo, Fide, Ecclesia, Pietate. Sive Vita, et Mors eorum, qui Ex Societate Jesu in causa Fidei, & Virtutis propugnatae, violentâ morte toto Orbe sublati sunt (Societas militans)*, Prague, 1675.

JR = Thwaites R. G. (éd.), *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, 73 vol., Cleveland : Burrows Bros. Co., 1896-1901.

MNF = Campeau L. sj (éd.), *Monumenta Novae Franciae*, 9 vol., Rome : Monumenta historica Societatis Iesu, 1967-2003.

- MARTIN 1861 = Martin F. (éd.), *Mission du Canada : Relations inédites de la Nouvelle-France (1672-1679) pour faire suite aux anciennes relations (1615-1672)*, 2 vol., Paris : Douniol, 1861.
- ROUSTANG 1961 = Roustang F. sj, *Jésuites de la Nouvelle-France* (Coll. Christus 6), Paris : Desclée de Brouwer, 1961.
- SHEA 1857 = Shea J. G., *Narrative of a Captivity among the Mohawk Indians, a description of New Netherland in 1642-3, and other papers. By Father Isaac Jogues, of the Society of Jesus*, New York : Edward Duni-gan & Brothers, 1857.

AUTRES SOURCES

- APULÉE, *Les Métamorphoses. Tome III (Livres VII-XI)*, Robertson D. S. (éd.), Vallette P. (trad.), Paris : Les Belles Lettres, 1971.
- COLÓN = Colón C., *Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*, Varela C. (éd. & comm.), Madrid : Alianza, 1982.
- KIRCHER 1667 = Kircher A. sj, *China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non variis naturae & artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata (China illustrata)*, Amsterdam : Meurs, 1667, adresse stable : <http://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/MPIWG:D0P81D42> (fac-similé).
- MARTYR = Martyr d'Anghiera P., *De orbo novo decades I : oceana decas. Décades du nouveau monde I : la décade océane*, Gauvin B. (éd., trad. & comm.), Paris : Les Belles Lettres, 2003.
- METZLER 1991 = Metzler J. (éd.), *America Pontificia I*, Cité du Vatican : Libreria editrice vaticana, 1991.
- OVIDE, *Tristes*, André J. (éd. & trad.), Paris : Les Belles Lettres, 1968.
- PLINE L'ANCIEN = C. *Plini Secundi Naturalis Historiae. Vol. I Libri I-VI*, Mayhoff K. (éd.), Stuttgart : Teubner, 1967.
- POMPONIUS MELA, *Chorographie*, Silberman A. (éd., trad. & comm.), Paris : Les Belles Lettres, 1988.
- PSEUDO-HÉGÉSIPPE = *Hegesippi qui dicitur Historiae libri V pars prior* (CSEL 66), Ussani V. (éd.), Vienne : Hoelder-Pichler-Tempsky, 1932.
- SÉNÈQUE, *Tragédies. Tome I*, Herrmann L. (éd. & trad.), Paris : Les Belles Lettres, 1968.
- SOLIN = C. *Iulii Solini Collectanea rerum memorabilium*, Mommsen Th. (éd.), Berlin : Weidmann, 1895.
- VELLÉIUS PATERCULUS, *Histoire romaine. Tome II. Livre II*, Hellegouarc'h J. (éd. & trad.), Paris : Les Belles Lettres, 1982.
- VIRGILE, *Énéide. Tome I. Livres I-IV*, Perret J. (éd. & trad.), Paris : Les Belles Lettres, 2002.
- VIRGILE, *Géorgiques*, De Saint-Denis E. (éd. & trad.), Paris : Les Belles Lettres, 1968.

- ALFRED 2009 = Alfred T., *Peace, Power, Righteousness. An Indigenous Manifesto*, Oxford : OUP, 2009.
- AMSELLE 2008 = Amselle J.-L., *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris : Stock, 2008.
- AUROUX 1992 = Auroux S., « Le processus de grammatisation et ses enjeux », in Auroux S. (dir.), *Histoire des idées linguistiques, t. II*, Liège : Mardaga, 1992, pp. 11-64.
- AXTELL 1992 = Axtell J., *Beyond 1492: Encounters in Colonial North America*, Oxford : OUP, 1992.
- BECKER 2001 = Becker M. J., « The Vatican Wampum Belt: An 1831 Example of an “Ecclesiastical-Convert” Belt and a Typology and Chronology of Wampum Belt Use », *Bollettino dei Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie* 21, 2001, pp. 363-411.
- BEERS QUINN 1976 = Beers Quinn D., « New Geographical Horizons: Literature », in Chiappelli F. (éd.), *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*, Londres : UCP, 1976, pp. 635-658.
- BERTHIAUME 1998 = Berthiaume P., « Babel, l'Amérique et les Jésuites », in Lestringant F. (éd.), *La France-Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles) : Actes du XXXV^e colloque international d'études humanistes*, Genève : Slatkine, 1998, pp. 341-354.
- BERTON *1978 = Berton P., *The Wild Frontier: More Tales from the Remarkable Past*, Toronto : Anchor, 2005.
- BINDER JOHNSON 1976 = Binder Johnson H., « New Geographical Horizons: Concepts », in Chiappelli F. (éd.), *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*, Londres : UCP, 1976, pp. 615-633.
- BIRON/DUMONT/NARDOUT-LAFARGE 2007 = Biron M., Dumont F., Nardout-Lafarge É., *Histoire de la littérature québécoise*, Montréal : Boréal, 2007.
- BISHOP 2010 = Bishop J. E., « Qu'y a-t-il de si drôle dans la chasse au canard ? Ce que les ouvrages linguistiques nous disent de la rencontre entre les Jésuites et les Nehiraw-Iriniw », *Tangence* 92, 2010, pp. 39-66, adresse stable : <http://id.erudit.org/iderudit/044941ar>.
- BISHOP/BROUSSEAU 2011 = Bishop J., Brousseau K., « The End of the Jesuit Lexicographic Tradition in Nêhirawêwin », *Historiographia Linguistica* 38/3, 2011, pp. 293-324.
- BONAPARTE 2009 = Bonaparte D., *A Lily among Thorns: The Mohawk Repatriation of Kâteri Tekahkwî:tha, Ahkwesâhsne Mohawk Territory : The Wampum Chronicles*, 2009.
- BORGEAUD 2004 = Borgeaud Ph., *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris : Seuil, 2004.
- BOULOUX 2004 = Bouloux N., « Les îles dans les descriptions géographiques et les cartes du Moyen-Âge », *Médiévales* 47, 2004, adresse stable : <http://medievales.revues.org/502>.
- CAPPELLO 2009 = Cappello S., « La linguistica dei missionari nella Nouvelle-France », in Gasbarro N. (éd.), *Le culture dei missionari*, Roma : Bulzoni, 2009, pp. 125-151.

- CARPIN 1995 = Carpin G., *Histoire d'un mot. L'ethnonyme Canadien de 1535 à 1691*, Québec : Septentrion, 1995.
- CASGRAIN 1866 = Casgrain H.-R., « Le mouvement littéraire en Canada », *Le Foyer canadien* 4, 1866, pp. 1-31, http://books.google.ch/books/about/Le_Foyer_canadien.html?id=YW4IAAAAMAAJ&redir_esc=y, consulté le 18.08.13.
- CLAIR 2008 = Clair M., *Du décor rêvé au croyant aimé. Une histoire des décors des chapelles de mission jésuite en Nouvelle-France au XVII^e siècle*, thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal, 2008, adresse stable : <http://www.archipel.uqam.ca/1448/>.
- CLAY 1992 = Clay D., « Columbus' Senecan Prophecy », *The American Journal of Philology*, 113/4, 1992, pp. 617-620, adresse stable : <http://www.jstor.org/stable/295543>.
- CLÉMENT 2006 = Clément C., *Qu'est-ce qu'un peuple premier ?*, Paris : Panama, 2006.
- CODIGNOLA 1996 = Codignola L., « The Battle is over: Campeau's Monumenta vs Thwaites's Jesuit Relations, 1602-1650 », *European Review of Native American Studies* 10/2, 1996, pp. 3-10.
- COTTIER 2010a = Cottier J.-F., « Liminaire », *Tangence* 92, 2010, pp. 5-8, adresse stable : <http://id.erudit.org/iderudit/044938ar>.
- COTTIER 2010b = Cottier J.-F., « Écrits latins en Nouvelle-France (1608-1763) : premier état de la question », *Tangence* 92, 2010, pp. 9-26, adresse stable : <http://id.erudit.org/iderudit/044939ar>.
- COTTIER 2011 = Cottier J.-F., « Les lettres et les mots : Édition des deux premiers chapitres des *Montanicæ linguae elementa* de Jean-Baptiste de la Brosse, s.j. (c. 1768) », *Rursus* 6, 2011, adresse stable : <http://rursus.revues.org/561>.
- COTTIER 2012a = Cottier J.-F., « Liminaire », *Tangence* 99, 2012, pp. 5-7.
- COTTIER 2012b = Cottier J.-F., « Le latin comme outil de grammatisation des langues "sauvages" en Nouvelle-France : à propos des notes du P. Louis André sur la langue algonquine outaouaise (introduction, édition du texte latin et traduction) », *Tangence* 99, 2012, pp. 99-122.
- COUFFIGNAL/JOURDE 2012 = Couffignal G., Jourde M., « Linguistique et colonialisme : la place des études sur le XVI^e siècle européen », *Glottopol* 20, 2012, pp. 19-37, http://www.univ-rouen.fr/dyalang/glottopol/telecharger/numero_20/gpl20_02couffignal_jourde.pdf, consulté le 29.10.13.
- CRO 1994 = Cro S., « Classical Antiquity, America, and the Myth of the Noble Savage », in Haase W., Meyer R. (éd.), *The Classical Tradition and the Americas, Volume I.1*, Berlin : De Gruyter, 1994, pp. 379-418.
- DE DAINVILLE 1978 = de Dainville F., *L'éducation des jésuites (XVI^e - XVIII^e siècles)*, textes réunis et présentés par Marie-Madeleine Compère, Paris : Minuit, 1978.
- DELÂGE 1985 = Delâge D., *Le pays renversé. Amérindiens et européens en Amérique du nord-est 1600-1664*, Montréal : Boréal Express, 1985.

- DEMERSON 1981 = Demerson G., « La tradition antique dans la première épopée colombienne (le *De navigatione Christophori Columbi* de L. Gambarà) », in Chevallier R. (éd.), *L'épopée gréco-latine et ses prolongements européens. Actes du Colloque de Paris, 1980*, Paris : Les Belles Lettres, 1981, pp. 237-254.
- DEMERSON 2005 = Demerson G., « Langue ancienne et Nouveau Monde », in Bury E. (dir.), *Tous vos gens à latin. Le latin, langue savante, langue mondaine (XIV^e-XVII^e siècles)*, Genève : Droz, 2005, pp. 295-308.
- DESCHAMPS 1966 = Deschamps H., « L'ethno-histoire. Buts et méthodes », *Revue historique* 236/2, 1966, pp. 305-316.
- DESLANDRES 1995 = Deslandres D., « Note critique. A quand une ethnohistoire des missionnaires? », *Etudes d'histoire religieuse* 61, 1995, pp. 115-124, adresse stable : <http://id.erudit.org/iderudit/1007138ar>.
- DESLANDRES 2003 = Deslandres D., *Croire et faire croire : les missions françaises au XVII^e siècle (1600-1650)*, Paris : Fayard, 2003.
- DESVALLÉES 2007 = Desvallées A., *Quai Branly : un Miroir aux alouettes ?*, Paris : L'Harmattan, 2007.
- DIONNE 2012 = Dionne F., *De regione et moribus Canadensium seu Barbarorum Novæ Franciæ. Les « Barbares de Nouvelle-France », texte anonyme (1616) édité par Joseph de Jouvençy (1710)*, mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2012, adresse stable : <http://hdl.handle.net/1866/8777>.
- DUBÉ 1975 = Dubé J.-C., « Les intendants de la Nouvelle-France et la République des Lettres », *Revue d'histoire de l'Amérique française* 29/1, 1975, pp. 31-48, adresse stable : <http://id.erudit.org/iderudit/303416ar>.
- DUBOIS 1997 = Dubois P.-A., *De l'oreille au coeur. Naissance du chant religieux en langues amérindiennes dans les missions de Nouvelle-France 1600-1650*, Québec : Septentrion, 1997.
- DUPAIGNE 2006 = Dupaigne B., *Le scandale des arts premiers. La véritable histoire du musée du quai Branly*, Paris : Mille et une Nuits, 2006.
- DURISCH GAUTHIER/PRESCENDI 2008 = Durisch Gauthier N., Prescendi F., « Magie ou religion ? Pratiques et croyances entre l'Égypte, la Grèce et Rome », in Borgeaud Ph., Prescendi F. (éd.), *Religions antiques. Une introduction comparée*, Genève : Labor et Fides, 2008.
- ELLIOTT 1976 = Elliott J. H., « Renaissance Europe and America: A Blunted Impact? », in Chiappelli F. (éd.), *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*, Londres : UCP, 1976, pp. 11-23.
- ERRINGTON 2008 = Errington J., *Linguistics in a Colonial World: a Story of Language, Meaning and Power*, Oxford : Blackwell, 2008.
- FAST 1999 = Fast R. R., « Resistant History: Revising the Captivity Narrative in "Captivity" and *Blackrobe: Isaac Jogues* », *American Indian Culture and Research Journal* 23/1, 1999, pp. 69-86.

- FEEST 2007 = Feest Ch. (dir.), *Premières nations, collections royales*, Paris : Musée du quai Branly, 2007.
- FEBVRE *1942 = Febvre L., *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris : Albin Michel, 1974.
- FERLAND 1993 = Ferland R., « La citation biblique comme procédé conatif dans les *Relations* du père Lejeune », in Ouellet R. (éd.), *Rhétorique et conquête missionnaire : le Jésuite Paul Lejeune*, Québec : Septentrion, 1993, pp. 25-39.
- FIELD 1873 = Field T. W., *An Essay towards an Indian Bibliography*, New York : Scribner, Armstrong, and co., 1873.
- GALLUCCI 2010 = Gallucci J. A., « Latin terms and periphrases for native Americans in the Jesuit Relations », in Haskell Y., Feros Ruys J. (éd.), *Latinity and Alterity in the Early Modern Period*, Tempe : ACMRS, 2010, pp. 259-272.
- GALLUCCI 2012 = Gallucci J. A., « Décrire les “Sauvages” : réflexion sur les manières de désigner les autochtones dans le latin des *Relations* », *Tangence* 99, 2012, pp. 19-34.
- GASBARRO 2006 = Gasbarro N., « Quelle comparaison en histoire des religions après Lévi-Strauss ? », in Burger M., Calame C. (éd.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris : Edidit, 2006, pp. 19-40.
- GASBARRO 2009a = Gasbarro N., « Introduzione. Per una storia della “cosmologia culturale” delle missioni », in Gasbarro N. (éd.), *Le culture dei missionari*, Rome : Bulzoni, 2009, pp. 7-69.
- GASBARRO 2009b = Gasbarro N., « Il diavolo interculturale », in Gasbarro N. (éd.), *Le culture dei missionari*, Rome : Bulzoni, 2009, pp. 283-308.
- GAUTIER DALCHÉ 1986 = Gautier Dalché P., « Comment penser l'Océan ? Modes de connaissances des *finis orbis terrarum* du Nord-Ouest (de l'Antiquité au XIII^e siècle) », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public* 17, 1986, pp. 217-233, adresse stable : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/shmes_1261-9078_1988_act_17_1_1460.
- GENETTE 1982 = Genette G., *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris : Seuil, 1982.
- GIGUÈRE 1954 = Giguère G.-É., « Sous les auspices du gouvernement canadien », *Revue d'histoire de l'Amérique française* 8/3, 1954, pp. 359-379, adresse stable : <http://id.erudit.org/iderudit/301664ar>.
- GLIOZZI *1977 = Gliozzi G., *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale : des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*, Lecques : Théâtète, 2000.
- GRAFTON 1992 = Grafton A., *New Worlds, Ancient Texts: The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Cambridge : Belknap Press of HUP, 1992.
- GRUTMAN 1997 = Grutman R., *Des langues qui résonnent. L'hétérolinguisme au XIX^e siècle québécois*, Montréal : Fides, 1997.

- HAMEL 2010 = Hamel A., « Les *Historiae Canadensis* (1664) du père François Du Creux : enjeux et problèmes littéraires », *Tangence* 92, 2010, pp. 67-82, adresse stable : <http://id.erudit.org/iderudit/044942ar>.
- HASKELL 2003 = Haskell Y. A., *Loyola's Bees. Ideology and Industry in Jesuit Latin Didactic Poetry*, Oxford : OUP, 2003.
- HASKELL 2010a = Haskell Y., « Distant Empires, Buried Signs: In Search of New Worlds of Latin in the Early Modern Period », in Haskell Y., Feros Ruys J. (éd.), *Latinity and Alterity in the Early Modern Period*, Tempe : ACMRS, 2010, pp. 1-17.
- HASKELL 2010b = Haskell Y. A., « Practicing what they preach? Vergil and the Jesuits », in Farrell J., Putnam M. C. J. (dir.), *A Companion to Vergil's Aeneid and its Tradition*, Chichester : Wiley-Blackwell, 2010, pp. 203-216.
- HAVARD/VIDAL 2008 = Havard G., Vidal C., *Histoire de l'Amérique française*, Paris : Flammarion, 2008.
- HOFMANN 1994 = Hofmann H., « *Adveniat tandem Typhis qui detegat orbis*. Columbus in Neo-Latin Epic Poetry (16th – 18th centuries) », in Haase W., Meyer R. (éd.), *The Classical Tradition and the Americas, Volume I.1*, Berlin : De Gruyter, 1994, pp. 420-656.
- HOFMANN 1995 = Hofmann H., « Die Geburt Amerikas aus dem Geist der Antike », *International Journal of the Classical Tradition* 1/4, 1995, pp. 15-47, adresse stable : <http://www.jstor.org/stable/30221862>.
- HOFMANN 2007a = Hofmann, H. « Antike und indianische Mythen in den Gedichten über die Entdeckung der Neuen Welt », in V. Corloeu-Oberparleiter, I. Hohenwallner, R. Kritzer (éd.), *Bezugsfelder. Festschrift für Gerhard Petersmann zum 65. Geburtstag* (Grazer Beiträge, Supplementband XI), Horn : F. Berger & Söhne, 2007, pp. 230-260.
- HOFMANN 2007b = Hofmann H., « The Shield of Aeneas in the Hands of Columbus. The Reception of Vergil's Description of Aeneas Shield in Some Neo-Latin Poems on Columbus and the Discovery of the New World », *Humanistica Lovaniensia* 56, 2007, pp. 145-179.
- HOLTZ/MASSE 2012 = Holtz G., Masse V., « Étudier les récits de voyage : bilan, questionnements, enjeux », *Arborescences* 2, 2012, adresse stable : <http://id.erudit.org/iderudit/1009267ar>.
- KENNY 1982 = Kenny M., *Blackrobe: Isaac Jogues, B. March 11, 1607, D. October 18, 1646*, Saranac Lake : Community College Press, 1982.
- LAFLÈCHE 1988 = Laflèche G., *Les saints martyrs canadiens. Volume 1. Histoire du mythe*, Laval : Singulier, 1988, http://books.google.ch/books?id=-pRBAyX_RRIC&lpg=PP1&hl=fr&pg=PP1#v=onepage&q&f=false, consulté le 29.10.13.
- LAFLÈCHE 1989 = Laflèche G., *Les saints martyrs canadiens. Volume 2. Le martyre d'Isaac Jogues par Jérôme Lalemant*, Laval : Singulier, 1989, <http://books.google.ch/books?id=0Ig0QIb5kqsC&lpg=PP1&hl=fr&pg=PP1#v=onepage&q&f=false>, consulté le 29.10.13.

- LAFLÈCHE 1999 = Lafèche G., « Les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France, un document anthropologique majeur de l'américanité française du XVII^e siècle », *Recherches amérindiennes au Québec* 29/2, 1999, pp. 77-87.
- LAFLÈCHE 2000 = Lafèche G., *Bibliographie littéraire de la Nouvelle-France*, Laval : Singulier, 2000, <http://books.google.ch/books?id=p2lyXI2myv4C&lpg=PP1&dq=Bibliographie%20litt%C3%A9raire%20de%20la%20Nouvelle-France&hl=fr&pg=PP1#v=onepage&q&f=false>, consulté le 29.10.13.
- LAFLÈCHE *2000 = Lafèche G., *Bibliographie littéraire de la Nouvelle-France : Complementum, errata et addenda*, <http://singulier.info/nf/>, consulté le 18.08.13 (dernière mise à jour : 21.12.12).
- LAINEY 2004 = Lainey J. C., *La « Monnaie des Sauvages ». Les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui*, Québec : Septentrion, 2004.
- LAINEY 2008 = Lainey J. C., « Le prétendu wampum offert à Champlain et l'interprétation des objets muséifiés », *Revue d'histoire de l'Amérique française* 61/3-4, 2008, pp. 397-424, adresse stable : <http://id.erudit.org/iderudit/019125ar>.
- LAROCHELLE 2009 = Larochelle M.-H., « Le dire-monstre : liminaire », *Tangence* 91, 2009, pp. 5-10, adresse stable : <http://id.erudit.org/iderudit/044806ar>.
- LAURE *1726 = Laure P., *Apparat français-montagnais*, édité par Cooter D. E., Québec : Presses de l'Université du Québec, 1988.
- LEAHEY 1995 = Leahey M. J., « "Comment peut un muet prescher l'évangile ?" : Jesuit Missionaries and the Native Languages of New France », *French Historical Studies* 19/1, 1995, pp. 105-131, adresse stable : <http://www.jstor.org/stable/286901>.
- LECOQ 1998 = Lecoq D., « Des Antipodes au Nouveau monde ou de la difficulté de l'Autre », in Lestringant F. (éd.), *La France-Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles) : Actes du XXXV^e colloque international d'études humanistes*, Genève : Slatkine, 1998, pp. 65-102.
- LEMIRE 2000 = Lemire M., *Les écrits de la Nouvelle-France*, Québec : Nota Bene, 2000.
- LEMIRE 2006 = Lemire M., « Typologie des écrits de la Nouvelle-France. Premiers récits des explorateurs et des missionnaires », *Québec français* 142, 2006, pp. 28-31, adresse stable : <http://id.erudit.org/iderudit/49748ac>.
- LESBRE 2009 = Lesbre P., « Indiens latinistes de Nouvelle-Espagne au XVI^{ème} siècle », in Kermele N., Lavallé B. (coord.), *L'Amérique en projet. Utopies, controverses et réformes dans l'empire espagnol (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris : L'Harmattan, 2009, pp. 139-174.
- DE L'ESTOILE 2007 = de L'Estoile B., *Le goût des Autres. De l'Exposition coloniale aux Arts premiers*, Paris : Flammarion, 2007.
- LÉVI-STRAUSS *1952 = Lévi-Strauss C., *Race et histoire*, Paris : Gallimard, 2007.

- LUSSIER 2007 = Lussier A., « Une scène imaginaire en Nouvelle-France : Isaac Jogues et le martyr », *Voix et Images* 32/3 (96), 2007, pp. 91-106, adresse stable : <http://id.erudit.org/iderudit/016580ar>.
- LUZZANA CARACI 1992 = Luzzana Caraci I., « Columbus' *Otro mundo*: the genesis of a geographical concept », *Renaissance Studies* 6/3-4, 1992, pp. 336-351.
- MCMILLAN/YELLOWHORN 2004 = McMillan A. D, Yellowhorn E., *First Peoples in Canada*, Vancouver : Douglas & McIntyre, 2004.
- MELANÇON 2004 = Melançon F., « Guy Laffèche. *Bibliographie littéraire de la Nouvelle-France* » (compte-rendu), *Cahiers de la Société bibliographique du Canada/Papers of the Bibliographical Society of Canada* 42/2, 2004, pp. 99-102.
- MELANÇON 2011 = Melançon R., « La Nouvelle-France et la littérature », in Motsch A, Holtz G. (dir.), *Éditer la Nouvelle-France*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2011, pp. 33-46.
- MONTURE-ANGUS 1995 = Monture-Angus P., *Thunder in my Soul. A Mohawk Woman Speaks*, Halifax : Fernwood, 1995.
- MORETTI 1994 = Moretti G., « The Other World and the 'Antipodes'. The Myth of the Unknown Countries between Antiquity and the Renaissance », in Haase W., Meyer R. (éd.), *The Classical Tradition and the Americas, Volume I.1*, Berlin : De Gruyter, 1994, pp. 241-284.
- MOTSCH/HOLTZ 2011 = Motsch A., Holtz G., « Éditer la Nouvelle-France », in Motsch A., Holtz G. (éd.), *Éditer la Nouvelle-France*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2011, pp. 1-15.
- MUND-DOPCHIE 1990 = Mund-Dopchie M., « La survie littéraire de la Thulé de Pythéas. Un exemple de la permanence de schémas antiques dans la culture européenne », *L'Antiquité Classique* 59, 1990, pp. 79-97.
- MUND-DOPCHIE 2009 = Mund-Dopchie M., *Ultima Thulé. Histoire d'un lieu et genèse d'un mythe*, Genève : Droz, 2009.
- NANTEL 2012 = Nantel P., « Le Musée canadien des civilisations change de nom et de vocation », *Radio-Canada* (Ottawa), 16 octobre 2012, <http://www.radio-canada.ca/regions/ottawa/2012/10/16/004-musee-civilisation-histoire.shtml>, consulté le 17.07.13.
- OESTERREICHER/SCHMIDT-RIESE 1999 = Oesterreicher W., Schmidt-Riese R., « Amerikanische Sprachenvielfalt und europäische Grammatiktradition. Missionarslinguistik im Epochenumbuch der Frühen Neuzeit », *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 29 (Heft 116), 1999, pp. 62-100.
- OSORIO-ROMERO 1990 = Osorio-Romero I., *La enseñanza del latín a los Indios*, Mexico : Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- PASCHOUD 2012 = Paschoud A., « Aborder les Relations jésuites de la Nouvelle France (1632-1672) : enjeux et perspectives », *Arborescences* 2, 2012, adresse stable : <http://id.erudit.org/iderudit/1009268ar>.

- PEYRE/GRANAT/GUIDON 2009 = Peyre E., Granat J., Guidon N., « Dents et crânes humains fossiles du Garrincho (Brésil) et peuplements anciens de l'Amérique », *Actes. Société française d'histoire de l'art dentaire* 14, 2009, pp. 32-37, http://www.biusante.parisdescartes.fr/sfhad/vol14/2009_07.pdf, consulté le 29.10.13.
- PIOFFET 1997 = Pioffet M.-C., *La tentation de l'épopée dans les Relations des Jésuites*, Québec : Septentrion, 1997.
- POIRIER 2012 = Poirier S., « Musée canadien des civilisations - Écran de fumée », *Le Devoir* (Montréal), 16 octobre 2012, <http://www.ledevoir.com/culture/actualites-culturelles/361530/musee-canadien-des-civilisations-ecran-de>, consulté le 17.07.13.
- POUCHEPADASS 2006 = Pouchepadass J., « Le projet critique des Postcolonial studies », in Smouts M.-C. (dir.), *La situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2006, pp. 174-218.
- POULIOT 1940 = Pouliot L., *Étude sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France (1632-1672)*, Paris : Desclée de Brouwer, 1940.
- PRICE *2007 = Price S., *Au musée des illusions. Le rendez-vous manqué du quai Branly*, Paris : Denoël, 2011.
- QUEIXALÓS 1989 = Queixalós F., « Les conceptions linguistiques des Indiens américains », in Auroux S. (dir.), *Histoire des idées linguistiques, t. I*, Liège : Mardaga, 1989, pp. 45-64, <http://qxls.free.fr/OxlsProf/ConceptLing.pdf>, consulté le 29.10.13.
- RABASA *1993 = Rabasa, J., *L'invention de l'Amérique. Historiographie espagnole et formation de l'eurocentrisme*, Paris : L'Harmattan, 2002.
- RANDLES 1994 = Randles W. G. L., « Classical Models of World Geography and Their Transformation Following the Discovery of America », in Haase W., Meyer R. (éd.), *The Classical Tradition and the Americas, Volume I.1*, Berlin : De Gruyter, 1994, pp. 5-76.
- DE ROCHEMONTEIX 1895 = de Rochemonteix C., *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVII^e siècle d'après beaucoup de documents inédits, tome premier*, Paris : Letouzey et Ané, 1895, http://openlibrary.org/books/OL14019308M/Les_J%C3%A9suites_et_la_Nouvelle-France_au_XVIIe_si%C3%A8cle, consulté le 18.08.13.
- ROMM 1992 = Romm J. S., *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, Exploration, and Fiction*, Princeton : PUP, 1992.
- ROMM 1994 = Romm J., « New World and “*novos orbes*”: Seneca in the Renaissance Debate over Ancient Knowledge of the Americas », in Haase W., Meyer R. (éd.), *The Classical Tradition and the Americas, Volume I.1*, Berlin : De Gruyter, 1994, pp. 77-116.
- ROUDINESCO 1986 = Roudinesco E., *La bataille de cent ans : histoire de la psychanalyse en France.2*, Paris : Seuil, 1986.
- SABBATUCCI 1975 = Sabbatucci D., *Lo stato come conquista culturale*, Rome : Bulzoni, 1975.

- SABBATUCCI *1990 = Sabbatucci D., *La perspective historico-religieuse. Foi, religion et culture*, Paris : Edidit, 2002.
- SACHOT 1991 = Sachot M., « “RELIGIO/SUPERSTITIO”. Historique d’une subversion et d’un retournement », *Revue de l’histoire des religions* 208/4, 1991, pp. 355-394, adresse stable : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1991_num_208_4_1649.
- SANFAÇON 1996 = Sanfaçon A., « Objets porteurs d’identité dans les consécration amérindiennes à Notre-Dame de Chartres, 1678-1749 », in Laurier T., Delâge D., Ouellet R. (dir.), *Transferts culturels et métissages Amérique / Europe XVI^e – XX^e siècle*, Paris : L’Harmattan, 1996, pp. 449-466.
- SCHÄFER 1993 = Schäfer E., « Lateinische Literatur der frühen Neuzeit über Amerika und die Indianer », *Gymnasium* 100, 1993, pp. 323-341.
- SIMON 2013 = Simon Ph., « Virgile, l’enchanteur retrouvé », *Le Temps* (Genève), 2 février 2013, <http://www.letemps.ch/Page/Uuid/e53bb646-6ca0-11e2-8abf-80e1b0de70dd#.UQ1QuOiMZjm>, consulté le 18.08.13.
- SIOUI *1989 = Sioui G., *Pour une histoire amérindienne de l’Amérique*, Québec : Presses de l’Université Laval, 1999.
- SIOUI 2008 = Sioui G., *Histoires de Kanatha vues et contées – Histories of Kanatha Seen and Told*, Ottawa : Presses de l’Université d’Ottawa, 2008.
- STROH *2007 = Stroh W., *Le latin est mort, vive le latin ! Petite histoire d’une grande langue*, Paris : Les Belles Lettres, 2008.
- TODOROV 1982 = Todorov T., *La Conquête de l’Amérique. La question de l’autre*, Paris : Seuil, 1982.
- TODOROV 1987 = Todorov T., *La notion de littérature et autres essais*, Paris : Seuil, 1987.
- TOLA 2009 = Tola E., « Les métamorphoses de l’identité culturelle dans les *Tristes* et les *Pontiques* d’Ovide », *Vita Latina* 181, 2009, pp. 2-9, adresse stable : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/vita_0042-7306_2009_num_181_1_1293.
- TOUPIN 1996 = Toupin R., *Les écrits de Pierre Potier*, Ottawa : Les Presses de l’Université d’Ottawa, 1996.
- TRÉPANIÉ 2003 = Trépanier P., « Lucien Campeau, s.j. (1914-2003) », *Le Cahier des Dix* 57, 2003, pp. 21-30, adresse stable : <http://id.erudit.org/iderudit/1008102ar>.
- TRIGGER 1982 = Trigger B., « Ethnohistory: Problems and Prospects », *Ethnohistory* 29/1, 1982, pp. 1-19, adresse stable : <http://www.jstor.org/stable/481006>.
- TRIGGER *1985 = Trigger B., *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal : Boréal, 1992.

- TRUJIC 2011 = Trujic I., *L'intertextualité classique dans la production littéraire du Québec des années 1850-1870*, thèse de doctorat, Université de Montréal, 2011, adresse stable : <http://hdl.handle.net/1866/6290>.
- TRUJIC 2012 = Trujic I., « “C’est du latin, ignorant...” : l’intertextualité classique dans *Les anciens Canadiens* de Philippe Aubert de Gaspé », *Tangence* 99, 2012, pp. 123-128.
- TURGEON 2005 = Turgeon L., « Les ceintures de wampum en Amérique », *Communications* 77, 2005, pp. 17-37, adresse stable : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/comm_0588-8018_2005_num_77_1_2261.
- TURGEON 2007 = Turgeon L., « Les *Relations* des Jésuites entre hagiographie et ethnographie : traduire les récits de captivité du père Isaac Jogues », in Guillaume P., Turgeon L. (dir.), *Regards croisés sur le Canada et la France. Voyages et relations du XVI^e au XX^e siècle*, Paris : Éditions du CTHS, 2007, pp. 91-105.
- VOGEL 1995 = Vogel K. A., *Sphaera terrae – das mittelalterliche Bild der Erde und die kosmographische Revolution*, thèse de doctorat, Georg-August-Universität Göttingen, 1995, adresse stable : <http://webdoc.sub.gwdg.de/diss/2000/vogel/index.htm>.
- WAQUET 1998 = Waquet F., *Le latin ou l’empire d’un signe. XVI^e-XX^e siècle*, Paris : Albin Michel, 1998.
- WARWICK 1977 = Warwick J., « Littérature de la Nouvelle-France », *Études françaises* 13/3-4, 1977, pp. 237-261, adresse stable : <http://id.erudit.org/iderudit/036654ar>.
- WARWICK *1988 = Warwick J., « L’antiquité dans le cadre référentiel du “sauvage” : 1615-1642 », in Thérien G. (dir.), *Figures de l’Indien*, Montréal : Typo, 1995, pp. 110-128.
- WECKMANN-MUÑOZ 1976 = Weckmann-Muñoz L., « The Alexandrine Bulls of 1493: Pseudo-Asiatic Documents », in Chiappelli F. (éd.), *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*, Londres : UCP, 1976, pp. 201-210.
- WESTRA/NIKOLIC/MERCER 2009 = Westra H, Nikolic M., Mercer A., « The Sources of the Earliest Latin Descriptions of Canada and First Nations by the Jesuits », *Fons Luminis* 1, 2009, pp. 61-82.
- WESTRA 2010 = Westra H., « Références classiques implicites et explicites dans les écrits des Jésuites sur la Nouvelle- France », *Tangence* 92, 2010, pp. 27-37, adresse stable : <http://id.erudit.org/iderudit/044940ar>.
- WESTRA 2012 = Westra H., « Les premières descriptions du Canada par le jésuite Pierre Biard. Du témoignage oculaire à sa réécriture », *Tangence* 99, 2012, pp. 9-17.
- ZECCHINI 2011 = Zecchini L., « Les études postcoloniales colonisent-elles les sciences sociales ? », *La Vie des idées*, 27 janvier 2011, <http://www.laviedesidees.fr/Les-etudes-postcoloniales.html>, consulté le 28.08.13.
- ZINNI 2008 = Zinni M. C., *El descubrimiento de América y la invención de un nuevo espacio hermenéutico: alter nativas de la mimesis y el surgimiento de una modernidad contaminada*, thèse de doctorat, University of Pittsburgh, 2008, adresse stable : <http://d-scholarship.pitt.edu/7562/>.

ANNEXE : LES MANUSCRITS DE LA LETTRE D'ISAAC JOGUES AU PROVINCIAL

DESCRIPTION DES MANUSCRITS

Les deux manuscrits existants sont reliés l'un à la suite de l'autre dans la *Collection Prat, ancienne compagnie*, volume 9, consultable à l'AFSI (*Archivum Franciae Societatis Iesu*), à Vanves (92)²⁶⁷ :

Ms A : pages 361-392 (numérotation à l'encre rouge), une seconde numérotation au crayon figure toutes les deux pages (152-167). L'écriture manuscrite a été identifiée comme étant du XVII^e siècle par Campeau (v. *MNF* 5.115 : 592). On ne reconnaît qu'une seule main pour le texte principal, peut-être d'autres pour les quelques corrections. Toutes les deux pages, une réclame anticipe le premier mot de la page suivante. Le papier (dimensions : 276 × 200 mm), anciennement plié en quatre, est vergé (7 pontuseaux, vergeures visibles) et comporte un filigrane (dimensions : 54 × 41 mm) montrant trois collines surmontées d'un oiseau, dans un cercle surmonté d'une lettre (J ? C ?). Le motif est attesté dès la seconde moitié du XV^e siècle (lieu inconnu)²⁶⁸. Il apparaît à Rome, dépourvu de la lettre suscrite, dès 1566 au moins²⁶⁹, avant d'être attesté, en 1662, sous une forme à peu près identique au filigrane de ce manuscrit²⁷⁰. La date et le lieu supposés de production du papier, rapportés à l'année de rédaction de la lettre (1643) et au public visé (les Jésuites), pourraient indiquer qu'il s'agit dans le cas de ce manuscrit d'une copie faite à Rome sur la base du manuscrit original envoyé à Paris depuis la Nouvelle-France.

Ms B : pages 399-429 (numérotation à l'encre rouge), une seconde numérotation au crayon figure toutes les deux pages (168-183). L'écriture manuscrite doit être attribuée à deux mains au moins, avec changement à la page 419. Les ratures et corrections sont nombreuses, il ne figure aucune réclame. Le papier (dimensions : 298 × 200 mm), lisse et exempt de filigrane, ne peut être daté facilement ; il est probablement plus récent que celui du *Ms A*, dont ce manuscrit serait une copie. Une réglure (au crayon ou à la mine de plomb) figure de la page 399 à la page 410.

267 La *Collection Prat* rassemble des textes jésuites très divers. Elle est le fruit du travail du père Prat, historien jésuite français, originaire du quart sud-ouest et ayant vécu dans la seconde moitié du XIX^e siècle (informations fournies par le père Bonfils, archiviste à l'AFSI).

268 V. <http://www.wasserzeichen-online.de/wzis/detailansicht.php?id=102713>, consulté le 11.04.13.

269 V. <http://www.wasserzeichen-online.de/wzis/detailansicht.php?id=64201>, consulté le 11.04.13.

270 V. <http://www.wasserzeichen-online.de/wzis/detailansicht.php?id=2566>, consulté le 11.04.13.

<i>MNF</i> 5.115			<i>Ms A</i>		
<i>p.</i>	<i>l.</i>	<i>Texte</i>	<i>p.</i>	<i>l.</i>	<i>Texte</i>
593	3	facerem primo dubium	361	5	facerem primum dubium
594	15	et prædicantium evangelium	361	16-17	et praedicantis euangelium
594	23	1642 navigiolæ quatuor	361	23	1642 nauigiola quatuor
594	26	sarcinæ ∅ ferendæ	361	26	sarcinae humeris ferendae
594	30-31	abduxissent, ∅ pacem	362	1	abduxissent, posteaque incolumes ad suos reduxissent , pacem
594	34	captivorum duris tormentis	362	4	captiuorum diris tormentis
594	37	nos obiiciebat , huius	362	7	nos subjiciebat huius
595	47	actis, cum ibidem	362	16	actis, tum ibidem
595	57-58	pertimescamus. ∅ Igitur	362	24-25	pertimescamus ; eramus autem circiter 40, aliqui enim se nobis adiunxerant . Igitur
595	64	primos bombarbarum ictus	362	30	primos bombardarum ictus
595	67-68	vel catechumenis præmissa	362-363	33-1	uel cathecumenis , præmissa
596	71	imminere, animos cadentes	363	4	imminere, animis cadentes
596	72	Gallorum ∅ qui	363	4	Gallorum unus , qui
596	73	et aliquot ex	363	5	et aliqui ex
596	77	in uno loco	363	10	in ∅ loco
596	83	hoc faciet . Sicut	363	15	hoc fecit sicut
596	89	tecum ∅ viverem	363	20	tecum aut uiuerem
596	91	fuga extractus Guillelmus	363	22	fuga retractus Guillelmus
596	93	sylvam refugerat et	363	23	syluam aufugerat , et
596	94	agilis, longe aberat	363	25	agilis longissime aberat
596	98	hostibus capiendum obiicit	363	28	hostibus capiendus obiicit
597	102	Hurones deserviant . Quæ	363	32	Hurones deseruiunt . Quae
597	104	præcipuis suis unum	364	2	Præcipuis ∅ unum
597	107	contriverunt. ∅ Quem			contriuerunt, et enses latissime

271 Cette liste comprend toutes les divergences, sans distinction entre les lacunes et erreurs ajoutées par Campeau d'une part, et les corrections justifiées qu'il apporte parfois (généralement à la suite d'Alegambe et Tanner, même s'il ne cite aucun des deux dans son édition) d'autre part, lesquelles auraient en principe dû motiver la présence d'un apparat critique. Le choix entre ces variantes reviendrait à un réel nouveau travail d'édition de ce texte.

Le texte des *MNF* est reproduit tel quel avec les choix orthographiques et typographiques de Campeau, ligatures comprises (*æ*). Les abréviations du texte manuscrit sont développées, mais les *i* et les *u* valant *j* et *v* sont conservés ; l'auteur du manuscrit écrit systématiquement *ij* pour *ii*, ce à quoi nous renonçons pour ne pas gêner le lecteur habitué à lire, dans certains cas, la suite inversée (*subjiciebat* est écrit *subijciebat*).

					per mediam manum dextram adegerunt , quem
597	115	Pugnis, verberibus , vectibus	364	11	Pugnis, ∅ uectibus
597	119	intactis relictis omnibus	364	15	intactis reliquis omnibus
597	126	id generis continebantur	364	20	id genus continebantur
598	129	senem octogenarium , qui	364	23	senem octuagenarium , qui
598	136	dies tredecim nos	364	30	dies triginta octo nos
598	142	Partibus tenuis et	365	3	Partibus teneris , et
598	143	alte infigerent . Sed	365	4	alte infligerent ; sed
598	144	cum neminem uidebam	365	5	cum nimirum uidebam
598	144	uidebam nisi funebrem	365	5	uidebam ∅ funebrem
598	146	christiani, praecipuae nascentis	365	6-7	Christiani praecipua nascentis
598	146	Ecclesiae columnae . Certe	365	7	Ecclesiae columina . Certe
598	147	aut iterum lacrymas	365	8	aut interum lacrymas
598	149	ab Iroquæis istis	365	10	ab Iroqueis istis
598	156	essent – ∅ quasi	365	16-17	essent. Et quia solemne est barbaris ad bellum euntibus crudelitate quasi
599	160	ex proximo saltu	365	20	ex primo saltu
599	164	theatrum ∅ faciendum	365	23-24	theatrum construxerant , faciendum
599	170	theatrum allatus sum	365	29	theatrum illatus sum
599	178	nunc utcumque sanati	366	4	nunc utcunque sanati
599	187	abscissione sustulit . Et	366	10-11	abscissione sustinuit : interposita
599	187	sustulit. Et interposita	366	11	sustinuit : ∅ interposita
599	190	lapsae cecidere manus	366	13	lapsae cecedere manus
599	190	si perfecisset quod	366	13	si praefecisset quod
599	191	de me , cum	366	14	de ∅, cum
600	192	ita mutilatis uitam	366	14	ita mutilitatis uitam
600	199	pertulit. ∅ Tandem	366	21-22	pertulit. Sequenti die in alias canoas incidimus ad bellum itidem euntes, qui sociis nostris digitos aliquos absciderunt, non sine magno omnium nostrorum timore. Tandem
600	200	sub meridiano canoas	366	23	sub meridiem canoas

600	203	parte meum satis	366	25	parte mecum satis
600	210	cibi, fere comedere	366	31	cibi, faere comaedere
600	210	fere comedere neglexeram	366	31-32	faere comaedere neglexeram
600	212	fatebor. Non vero	367	1	fatebor, ubi uero
600	217	decimo tertio die	367	6	decimo octauo die
600	220	in caelo Matris	367	8-9	in caelos matris
601	225	nocte et via	367	13	nocte ex uia
601	226	Ille \emptyset facere	367	14	ille hoc facile
601	226	ille facere recusavit	367	14	hoc facile recusauit
601	231	praestolabantur, cum veteres	367	18	praestolabantur tum ueteres
601	231	illi \emptyset pro	367	19	illi quidem pro
601	247	mihi indusia reliquerant	368	1	mihi indutia reliquerant
601	248	et femoralia . Inter	368	2	et faemoralia . Inter
601	249	sese infuderant Hirokenses	368	2-3	sese infunderunt Hirokenses
601	249	Hirokenses, ut et cursum	368	3	Hirokenses, et ut cursum
601	249	cursum remorentur et	368	3	cursum remorarentur , et
601	251	immaniter super dorsum	368	4	immaniter supra dorsum
602	258	cum cuiuscumque nostrum	368	11	cum cuiuscunque nostrum
602	264	respirationi datus erat	368	16	respirationi datum erat
602	268	patet, in me	368	20	patet, a me
602	273	mulier Algonquina erat	368	24	mulier Algomquina erat
602	277	expositos \emptyset eligis	368	28	expositos relinquas , eligis
602	278	Tum eo resectum	368	29	Tum ego resectum
602	279	obtuli, memor sacrificiorum	368	30	obtuli, maeror sacrificiorum
602	281	facere desistere , ne	368	31	facere desisterem , ne
602	281	crudum comedere cogerent	368	32	crudum commedere cogerent
602	282	quo obiectum theatro	368	32	quo obietum in
602	282	obiectum \emptyset theatro	369	1	obietum in theatro
602	283	commissuram absciderunt . Gratias	369	1-2	commissuram abscinderunt . Gratias
602	283	Gratias ago Deo	369	2	Gratias \emptyset Deo
603	290	tempus \emptyset theatro	369	7	tempus in theatro
603	291	illo distantem deducunt	369	8	illo distanctem deducunt
603	296	tela cannabica , quae	369	12	tela cannabina , quibus
603	296	cannabica, qua sarcinae	369	12	cannabina, quibus sarcinae
603	300	Non, tegebat , accedente	369	16	non tetigit , accedente

603	307	exceperint, et tamen	369	22	exceperint, eo tamen
603	308	a circumferta multitudine	369	23	a circumfusa multitudine
604	316	ponunt crudelitati et	369	29	ponunt crudelitatis , et
604	321	me omnium clades	370	3	me omnius clades
604	321	clades premit , tanto	370	3	clades praemit ; tanto
604	322	sum affectus quanto	370	3	sum affetus quanto
604	328	sicut eos qui in	370	8	sicut \emptyset in
604	328	ita \emptyset in	370	9	ita, et in
604	329	enim \emptyset vocant	370	10	enim eos uocant
604	329	in captivo in	370	10	in captiuos in
604	335	mulieri nos esse	370	15	mulieri non esse
605	356	in frigidum converso	371	3	in fridium conuerso
605	358	etiam micturus descendebam	371	6	etiam iniussus descendebam
605	359	conscendere iuebant . Nullum	371	7	conscendere iubebar . Nullum
605	360	adhuc Guillelmi Cousture	371	8	adhuc Guillelmo Cousture
605	362	concha quorundam conchiliorum	371	10	concha quorundam conchiliorum
605	363	abundant, sezzæ in	371	11	abundant, serræ in
605	365	ut diruptis nervis	371	12	ut disruptis neruis
605	369	Hoc advenerat	371	16	Nox aduenerat
605	379	arboribus depectant . Tunc	371	25	arboribus depescunt . Tunc
605	379	me comburendum credebam	371	25	me conburendum credebam
606	386	iuste faciebat Deus	372	2	iuste faciebas , Deus
606	390	pedesque duos durissimis	372	7	pedesque tuos durissimis
606	395	non tentaverunt ? Sed	372	11	non tentarunt ? Sed
606	400	tempore quod de	372	15	tempore, quo de
606	403	Et illusit , cum	372	18	et illusio , cum
606	403	cum tantum moniti	372	18	cum tandem moniti
606	405	aliquid honoris habebat	372	19	aliquid horroris habebat
606	412	ne ab invicem	372	26	ne ad inuicem
606-607	419-420	ubi advocaverant , vivere	373	3	ubi aduocarant , uiuere
607	424	alio, Ossernenon ; Eustachium	373	6	alio Ossenrenon , Eustachium
607	424	in Thenont8gen . Et	373	7	in Theonont8gen . Et
607	424	corpore ustulerunt , cultro	373	8	corpore ustularunt , cultro
607	427	aliquis nostris ex	373	10	aliquis nosteris ex

607	430	pago Ossernenon dicto	373	13	pago Ossenrenon dicto
607	438	vinculis \emptyset Christo	373	20	uinculis in Christo
607	440	pagum Theonont8gen dictum	373	22	pagum Teonont8gen dictum
607	443	aliquam allegare in	373	24-25	aliquam allegere , in
607	444	iura quodammodo succedit	373	25-26	iura quodadmodo succedit
607	444	nec quipiam alius	373	26	nec quispiam alius
608	454	ob verbera quæ	374	6	ob uulnera , quæ
608	456	copia, quæ mederi	374	8	copia, quibus mederi
608	482	ab iis essent	375	2	ab eis essent
609	488	ibi substitit , multa	375	8	ibi sustitit , multa
609	495	agitur \emptyset . Igitur	375	15-18	Agitur paucorum bene sentientium opinio uita est: uicit tumultus, et turbulenti homines negarunt se passuros unquam Gallos ad suos reduci. Itaque ingenti timore soluitur consilium, et unusquisque fugienti similis domum aut pagum, ex quo ad consilium uenerat repetit. Igitur
609	508	pagum repeterimus admonent	375	30	pagum repeteremus admonent
609	509	admonent. Cum ego	376	1	admonent. Tum ego
610	513	quadam [ex] veste	376	4	quadam \emptyset ueste
610	515	semianimis corrueret sanctissimum	376	6	semianimis corruerit , sanctissimum
610	515	forte sæpe inuicem	376	6	forte sepe inuicem
610	525	illi \emptyset duo	376	15	illi alii duo
610	532	eiusdem \emptyset se	376	21	eiusdem, quibus se
610	537	Iesu pronuntiavit , non	376	26-27	Iesu pronunciauit , non
610	538	ego, cum non	376	27	ego eum non
610	540	et revereor . Ut	376	29	et ueneror . Vt
611	555	Irokei, quoniam qui	377	12	Irokei, quorum qui
611	558	periculo quærere illudque	377	16	periculo querere , illudque
611	561	longe proiecerant . Pago	377	18	longe proiicerant , pago
611	563	vix vivus ? Ubique	377	20	uix uiuis , ubique
611	563	Ubique quæreris ad	377	20	ubique quereris ad
611	566	te \emptyset interficient	377	24	te modo interficient
611	568	me videt obfirmato	377	26	me duidet , obfirmato

611	569	barbarum vocat me	377	26-27	barbarum rogat me
611	577	vel nimirum annuerent	378	2	uel minimum annuerent
611	580	quem iussu meorum	378	6	quem uissu meorum
611	580	quid facturum iveram	378	6	quid facturus iueram
611	590	qui est altera	378	14	qui ex altera
612	592	fundum cum baculo	378	16	fundum tum baculo
612	592	baculo, cum pede			baculo, tum pede
612	603	et præcipua ea	378	26	et praecipue caput
612	603	præcipua ea ∅ terræ	378	26-28	praecipue caput multis in partibus confractum collegi, quae omnia reuerenter osculatus terrae
613	619	occidendum offerret . Duobus	379	11	occidendum offerrent (duobus
613	622	pretium interfactoris . Ego	379	14	pretium interfectionis . Ego
613	632	necdum illuc peccata	379	23	nec dum illud peccata
613	642	ut robur mihi	380	1	ut robbur mihi
613	644	evexit. Revertebam ad	380	4	euexit. Recurrerebam ad
613	646	quæ invenerunt me	380	5	quae inuenerant me
613	649	ad Hebreos paraphrasta	380	8	ad Haebreos , paraphrasta
613	649	paraphrasta a reverendissimo	380	8	paraphrasta ∅ reuerendissimo
613	653	utcunque conficiendam addidi	380	11	utcunque conferendam addidi
614	664	tum videre , postremo	380	22	tum ridere , postremo
614	668	docere cepi . Et	380	25	docere coepi . Et
615	683	Ut ∅ rursus	381	8	ut per te rursus
615	686	Ubi igitur primo	381	10	Vbi gitur primo
615	687	odium cepit barbariæ	381	11	odium coepit barbaricae
615	687	cepit barbariæ illius	381	12	coepit barbaricae illius
615	694	perpetuus fere cultus	381	19	perpetuus faere cultus
615	703	Vicinis Europæis , amicis	381	27	Vicinis Europeis amicis
616	711	Potestate venirent .	382	3	Potestate uenissent .
616	712	multa passurum et	382	4	multa passus sum , et
616	713	hominum contemptu , et	382	5	hominum contemptum , et
616	717	carnes fere quibus solis	382	8	carnes, quibus fere solis
616	719	cum impransis domum	382	10	cum impransus domum
616	720	nostros edere super	382	11	nostros sedere super
616	722	facerem utcunque persuadebant	382	13	facerem utcunque persuadebant

616	724	tuæ. Lætabor cum	382	15	Tuæ : satiabor cum
616	726	sancta ∅ Hierusalem	382	17	sancta tua Hierusalem
616	735	toto pæne corpore	382	26	toto pene corpore
616	738	ueniebant, cum exquisitis	382	30	ueniebant eum exquisitis
616	739	pagum redissem similiter	382	30	pagum rediissem similiter
616	740	obnoxia, tam Deo	383	1	obnoxiae, tamque Deo
617	750	meum, quarum loca	383	10	meum, quorum loca
617	755	et pertransisset anima	383	15	et pertransiisset anima
617	768	pernoctans, molestias multorum	383	27	pernoctans, molestiae multorum
617	770	induebar ∅ corium	383	30	induebar, tenue corium
617	772	et mellotis quondam	384	2	et melotis quondam
617	773	angustiati, illis sævierant	384	2	angustiati, illi saeuierant
617	777	sacra supellectile indigne	384	6	sacra supellectili indigne
617	781	horam esurimus et	384	10	horam exurimus , et
617	782	maledicimur ∅, et sustinemus	384	12	maledicimur, et benedicimus, blasphemamur, et obsecramus, persecutionem patimur , et sustinemus
618	785	me utcumque vestierunt	384	16	me utcumque uestierunt
618	789	dono dedit . Ista	384	19	dono misit , ista
618	793	sunt solatio luctus	384	22	sunt solatia luctus
618	796	agitabantur, cepi antiquissimos	384	26	agitabantur, coepi antiquissimos
618	797	edocere. Hi plurimum	384	26	edocere. Illi plurima
618	797	Hi plurimum a	384	26-27	Illi plurima a
618	798	ambitu, de vastitate	384	28	ambitu, ∅ uastitate
618	803	occidissemus ». Sane eos	385	1	occidissemus. Tum eos
618	805	testudine conditam dicunt	385	3	testudine conditum dicunt
618	806	aliquem ∅ esse	385	4-5	aliquem minime esse : quod si specie illius delectati, Deum aliquem esse
618	811	omnibus pene orbis	385	10	omnibus paene orbis
619	819	non audirent , alii	385	17-18	non audierunt , alii
619	819	etiam reiicerent , alii	385	18	etiam reiecerunt , alii
619	827	pueros baptizaverim , eos	385	26	pueros baptizassem , eos
619	830	et qualicumque studio	385	28	et qualicumque studio
619	835	quorum esca ut	386	3	quorum exta ut
619	846	non audierat ; quoties	386	13	non audiuerant , quoties

619	846-848	fugerent ∅ partes	386	15-16	Fugerent, quo audito contremiscunt Daemones ; quoties in eisdem sanctissimam Domini Crucem detracto cortice efformavi, ut ad eius aspectum fugerent partes
619	848	Rex, dominaveris in	386	17	Rex, dominareris in
620	855	praestare, ∅ omne	386	23-25	praestare (eis autem in caedennis, ut poteram lignis, iisque in usum tugurioli deferendis inseruiebam) omne
620	862	profecti erant . Nihil	387	1	profecti fuerant . Nihil
620	881-882	Quis ∅ me	387	19	quis his me
620	883	sciens qui non	387	21	sciens, quia non
621	887	hominum prosperi aut	387	25	hominum prospexi , aut
621	891	aut Gallis aut	387	28	aut Galli , aut
621	906	in servitute reservabantur	388	11	in seruitute reseruabantur
621	911	cum parvulis – mares	388	16	cum puerulis (mares
622	920	ut prius carnibus	388	24	ut ipsius carnibus
622	926	nullos caepimus captivos	388	29	nullos coeperimus captivos
622	930	ursos ∅ consumpturi	389	3	ursos modo consumpturi
622	931	autem mulierem mediis	389	4	autem mulierum mediis
622	939	Certe postea sentiebam	389	12	Certe ∅ sentiebam
623	951	animam nostram . Replevit	389	21	animam meam . Repleuit
623	956	per Europaeos , vel	389	26	per Europeos , uel
623	965	ut cum hinc	390	4	ut eum hinc
624	973	lingua ac populo	390	12	lingua, et populo
624	975	tum Europaeorum , tum	390	14	tum Europeorum , tum
624	977	reducendo cooperant . Multum	390	15-16	reducendo cogitant : multum
624	980	me nostrosque retrahant	390	19	me, mosque retrahant
624	996	in deliciis , periclitatur	391	2	in delitiis , periclitatur
625	1008	quos enixe omnes	391	13	quos unice omnes
625	1010-1012	Reverentiae Vestrae humillimus in Christo servus et filius, Isaacius Iogues. Coloniae Rensexalianae in Neo Belgio, 5° augusti 1643.	391	15-21	Coloniae Rensexalianae in Neo Belgio 5° Augusti anno 1643 . Reuerentiae Vestrae Humillimus in Christo seruus et filius Isaacius Iogues.