

Karl-Heinz Arenz

L'évangélisation dans les missions jésuites en Amazonie Portugaise au XVII e siècle

Nurt SVD 44/2 (128), 59-87

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

L'évangélisation dans les missions jésuites en Amazonie Portugaise au XVII^e siècle¹

Karl-Heinz Arenz

L'auteur est membre de la Société du Verbe Divin et professeur d'histoire moderne et contemporaine à l'Université Fédérale du Pará à Belém au Brésil. Ses recherches se concentrent, avant tout, sur l'histoire coloniale et la religiosité populaire de la région amazonnienne.

Seminário São Gaspar
Rua Doutor Assis, 130
Cidade Velha
66020-010 Belém-Pará
Brazylia

Introduction

1. La routine pastorale: entre flexibilité et superficialité
2. La pédagogie de la répétition : la catéchèse et les dévotions
3. Les jalons de la vie chrétienne: le baptême, la confession, le mariage
4. L'omniprésence de la mort: l'attention envers malades et mourants

Conclusion

Introduction

Les distances énormes, les forêts impénétrables, le labyrinthe de fleuves et de rivières, les rives couvertes de villages parfois très peuplés – ce spectacle inouï ébranlait, au début du XVII^e

¹ Le présent article se base, en grande partie sur sa thèse, soutenue en 2007 à l'Université Paris IV-Sorbonne. Voir K.H. Arenz, *De l'Alzette à l'Amazone: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*, Institut Grand-Ducal, Luxembourg 2008, 801 p. (*Publications de la Section historique de l'Institut grand-ducal* 120).

siècle, l'imaginaire encore très médiéval des premiers Européens. Les soldats et quelques aventuriers se laissèrent vite séduire par le rêve de l'eldorado, tandis que les premiers missionnaires se crurent au début d'une moisson prometteuse. Au cours de la deuxième moitié du XVII^e siècle – époque qui nous intéresse davantage dans cet article – les querelles constantes entre les religieux et les colons augmentèrent au sujet de l'exploitation de la main-d'œuvre indienne. Surtout, les jésuites se montrèrent très vigilants à l'égard de leurs néophytes et catéchumènes, car ils avaient établi entre 1653 et 1661, sous la conduite du père Antônio Vieira, un réseau stratégique d'*aldeamentos*, c'est-à-dire, de villages autonomes destinés à la catéchisation des Amérindiens, le long de l'Amazone et de ses principaux affluents.

L'espace autonome des *aldeamentos* favorisait la juxtaposition, voire la fusion inextricable, des certains éléments et pratiques culturels. Ainsi, se mit en place une économie diversifiée qui réconciliait l'aspect mercantiliste d'exportation des Européens (surtout, celle des *drogas do sertão*, c'est-à-dire des épices de la forêt tropicale) et la production communautaire de subsistance des Amérindiens. Aussi, une religiosité ludique et peu orthodoxe, qui liait le sentiment baroque ibérique à la vision cosmique du chamanisme amérindien – vit le jour. En fait, le principe de l'acculturation, appliquée par les jésuites aux XVII^e et XVIII^e siècles, permit une certaine tolérance en ce qui concerne l'organisation clanique, la production et la propriété communautaires et la permanence des cérémonies considérées plutôt comme divertissantes que sacrées (surtout la danse). Dans ce contexte, il serait faux de considérer les cultures indiennes comme complètement passives ou même condamnées à une soumission totale. Dès le début, les Amérindiens ont su réagir par la feinte, la fuite ou simplement le silence aux différentes impositions des missionnaires et des colons. Surtout, à l'intérieur des *aldeamentos*, ils faisaient valoir astucieusement leurs propres conceptions, tout en assouplissant ou adoucissant la rigueur des objectifs jésuites. Le présent article analysera les méthodes appliquées par les religieux ignaciens, comme aussi les réactions des Indiens, dans la phase initiale de l'évangélisation en Amazonie portugaise. Malgré la grande précarité des circonstances (conflits avec les colons, crise économique générale depuis les années 1670, effets catastrophiques des épidémies), la catéchisation réalisée a profondément influencée l'imaginaire, la conduite et le mode de vie des Amazoniens – jusqu'à nos jours.

Les sources utilisées ci-dessous sont contemporaines du XVII^e siècle. Parmi elles, il faut relever les lettres des jésuites gardées dans *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI) à Rome, la *Visita* du père An-

tônio Vieira (1608-1697) – un règlement précis pour le travail pastoral basé sur sa visite aux missions jésuites en Amazonie faite entre 1658 et 1660 – et la chronique volumineuse du père luxembourgeois Jean-Philippe Bettendorff (1625-1698). Outre cela, les ouvrages du père luso-brésilien Serafim Leite furent – malgré leur tendance apologétique – de grande utilité, surtout les tomes 3 et 4 de sa monumentale *História da Companhia de Jesus no Brasil* (HCJB).

1. La routine pastorale: entre flexibilité et superficialité

Malgré la forte connotation politique et économique de la présence jésuite en Amazonie², leur priorité était, avant tout, de nature pastorale. La conscience d'être des missionnaires, c'est-à-dire des évangélistes envoyés à des peuples tout autres – était très nette. Le terme *missionarius* pour désigner la condition des jésuites prédomine dans les sources. Même si le XVII^e siècle ne visait pas à «civiliser», dans le sens d'une adaptation totale des Indiens aux modes de vie européens, l'évangélisation se faisait, dès les débuts, par le biais de la transmission d'éléments de l'imaginaire religieux baroque en provenance de la péninsule ibérique (les dévotions, les images et les statues). Les Indiens étaient apparemment conscients que devenir «fils de Dieu» (*fili Dei*) signifiait en même temps devenir «fils des pères [jésuites]» (*fili Patrum*)³. Le père Bettendorff relate, en 1671, que le fils d'un chef des Aruaquis venu pour négocier la descente de son groupe pour être libre du harcèlement des *Paulistas*, c'est-à-dire des chasseurs d'esclaves venant de São Paulo, lui dit ceci: «Le jeune homme affirma qu'ils seraient tous prêts à descendre vers nous afin de devenir fils de Dieu et d'être gouvernés par les Pères»⁴. Une fois les Indiens établis dans les *aldeamentos*, les missionnaires employèrent le procédé suivant: conversion des chefs, éducation ou catéchisation plus intense des jeunes et marginalisation des chamanes⁵. Cependant, toutes les coutumes et les sa-

² Par rapport aux activités économiques des jésuites en Amérique portugaise, cf. P. de Assunção, *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*, São Paulo 2009, 506 p.

³ Cf. Lettre annuelle de Bettendorff à Oliva, São Luís, 21.07.1671. *ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu, Rome)*, cod. Bras 9, fl. 260r et 262r.

⁴ *Ibid.*, fl. 262r. Texte original en latin.

⁵ Cf. J.M. Monteiro, «The Crises and Transformations of Invaded Societies: Coastal Brazil in the Sixteenth Century», [in:] F. Salomon, S. Schwartz (eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, v. 3 (1), *South America*, Cambridge 1999, p. 1001.

voirs d'origine amérindienne, indispensables pour la survie au jour le jour en Amazonie, furent tolérés et même préservés et transmis à l'intérieur des villages: la nourriture, les méthodes de chasse, de pêche et de cueillette, les moyens de transport (canots de différentes tailles), le savoir thérapeutique, mais aussi les manières de distractions et loisirs – comme les danses – et surtout une langue de communication générale et pratique (le *nheengatu* de souche *tupinambá*)⁶. Les jésuites favorisèrent ainsi le surgissement d'une culture indigène générique avec des traits baroques; souvent sans se rendre compte de l'arrière-plan sacré de maints rites et coutumes d'origines indigènes.

Pourtant, malgré cette flexibilité apparente, l'évangélisation ne peut présenter que des résultats mitigés vers la fin du XVII^e siècle. Bettendorff interrompt, vers 1670, la transe rituelle des certains chamanes dans la maison d'un chef au milieu d'un des *aldeamentos* les plus anciens de toute la Mission, à savoir Tapuitapera, près de São Luís. En effet, la description de ce qu'il voit correspond à une séance chamannique. D'après lui, les guérisseurs incorporaient des génies liés à la nature (pour le missionnaire il s'agissait du diable), buvaient de l'alcool, roulaient sur le sol, écumaient et agitaient une crécelle⁷. Mais la description de Bettendorff va plus loin, car elle évoque l'existence de certaines pratiques syncrétiques que les *pajés* ou guérisseurs présentaient, de plus, comme «la seule voie pour le salut des âmes» (*tanquam ad unicam salutis viam*) en imitant les sacrements catholiques. Selon le récit, les chamanes faisaient semblant d'entendre la confession et de célébrer la messe (en offrant du pain), outre les danses et les chants habituels⁸. Vingt ans plus tard, l'*ouvidor geral* (juge suprême de la colonie) Miguel da Rosa Pimentel fait aussi allusion à la persistance des rites chama-

⁶ Par rapport à la transmission, souvent clandestine, du savoir thérapeutique, cf. J. Daniel, *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas (1757-1776)*, v. 1, préface de V. Salles, Rio de Janeiro/Belém 2004, p. 293 (cas d'un empoisonnement comme acte de vengeance) et 301-303 (ténacité de ne pas révéler les remèdes et les poisons).

⁷ La description de Bettendorff correspond à l'analyse de séances chamanniques – encore très courantes parmi l'actuelle population *cabocla* qui descend des habitants amérindiens des anciennes missions jésuites – faite par l'ethnologue amazonien Raymundo Maués vers la fin des années 1970, c'est-à-dire trois cents ans plus tard. Cf. R.H. Maués, *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*, Belém 1995, p. 185-187 et 278.

⁸ Cf. Lettre annuelle de Bettendorff à Oliva, São Luís, 21.07.1671. ARSI, cod. Bras 9, fl. 264r. Bettendorff écrit au sujet de pratiques hybrides pratiquées en secret par des *pajés* dans la mission de Saint-Joseph à Tapuitapera.

niques dans les villages. Tout en craignant l'établissement d'un monde parallèle à côté des structures coloniales, ce fonctionnaire royal insiste ainsi sur l'emploi de la langue portugaise au lieu de la *tapuia*, c'est-à-dire la «langue générale»⁹. En effet, la catéchisation se déroula à un niveau superficiel, accompagnée par maints malentendus mutuels dont parle – à partir d'une vision rétrospective – le père João Daniel encore au milieu du XVIII^e siècle. La ténacité des Indiens vis-à-vis des efforts des missionnaires – interprétée comme «inconstance» – exprime en fait leur attachement aux cultes chamaniques et, surtout, aux personnages des chamanes. D'où aussi le recours des missionnaires à l'emploi de la contrainte – comme les châtiments corporels – pour faire participer les Indiens à la catéchèse et à la messe¹⁰. L'action pastorale acquit par conséquent un caractère à la fois minimaliste et négatif, car axée sur la mort (comme moment propice pour obtenir une conversion), comme on le verra ci-dessous.

Les jésuites, dans leur enthousiasme et leur ferveur militante, visèrent – en tant que membres d'un ordre réformateur et missionnaire – à modeler une «nouvelle forme de communion humaine» partout où ils travaillaient.¹¹ Ils ne voulaient jamais se mettre à l'écart d'un peuple, mais au contraire, le conduire à la docilité dans la foi chrétienne, tout en lui imposant une discipline très semblable à la leur. La routine quotidienne dans un village missionnaire en Amazonie – construit autour d'une croix comme mémorial de sa raison d'être – prévoit donc l'emploi du temps suivant: de bon matin, la célébration de la messe (pour les adultes) et la catéchèse (pour les enfants); le matin, le travail pour les adultes (activités attribuées par les chefs conformément aux ordres du supérieur) et l'école pour les enfants; l'après-midi, le retour aux travaux pour les adultes et la répétition de litanies et de chants religieux pour

⁹ Cf. M. da R. Pimentel, *Informação do Estado do Maranhão*, Lisbonne 04.09.1692. BAL (Biblioteca da Ajuda, Lisbonne), cod. 50-V-34, n. 43, fl. 199r et 203v. L'ouvidor geral écrit à l'égard des pratiques rituelles indigènes dans les villages: «Todo o Governo do estado consiste em dar forma aos Indios e para o acerto deste se tem feito varias leys, tem mostrado a experiencia pouca utilidade por selhe quererem introduzir diferentes meyoas aos com q. neste Reyno se governão os vassallos. E por esta causa se achão todas as Aldeas sem nenhú [sic], uzando de seus Ritos gentillicos e como não conhecem outra forma, se conciderão ainda nos matos matandose e comendose huns aos outros sem q. do tal experimentem castigo, o que he muito prejudicial». Ibid., fl. 199r.

¹⁰ Cf. J. Daniel, *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas* (1), op. cit., p. 322-340.

¹¹ Cf. H. Küng, *L'Église*, t. 2, 3^e éd., Paris 1968, p. 475 (*Textes et études théologiques*), 1968, p. 475; D.M.G. do Souto, *Balanço cultural dos jesuítas no Brasil (1549-1760)*, [in:] *Brasília*, n. 9, 1955, p. 11.

les enfants ; le soir, la récitation du chapelet et la doctrine (obligatoire pour tous). Quant aux religieux, ils parcouraient, pendant la journée, le village, tout en visitant les malades, instruisant (souvent alphabétisant) les enfants et inspectant les foyers, les champs et les ateliers¹².

En ce qui concerne directement l'action pastorale des jésuites au XVII^e siècle, elle est profondément marquée par les directives du Concile de Trente (1545-1563) et par les dévotions exaltantes et souvent ludiques du baroque, mais toujours conditionnée par la réalité précaire – car les *répartitions*¹³ empêchèrent une catéchèse plus intense – des *aldeamentos*. En tant que partisans des réformes tridentines, les ignaciens se basaient surtout sur une pratique de sacrements qui exaltait la fonction cléricale¹⁴. En effet, les sacrements ont été relevés par les participants du concile comme un critère fondamental pour l'identité catholique. À cause de cela, leur aspect formel valait plus que l'approfondissement de leurs arrière-plans théologiques respectifs¹⁵. La réanimation religieuse du concile visait aussi à un renouveau profond de l'enseignement catéchétique. Les pères conciliaires avaient délégué au pape la tâche de faire éditer un catéchisme uniformisé, soit pour la transmission des dogmes fondamentaux aux catholiques « ignorants », soit pour l'évangélisation dans les terres « découvertes » par les couronnes ibériques depuis la fin du XV^e siècle¹⁶. Les jésuites – comme un ordre réformateur – se chargeaient de la propagation et de l'adapta-

¹² Cf. J.F. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão (1698)*, réimpression [1^{re} éd. 1909], préface de V. Salles, Belém 1990, p. 156-157 (alphabétisation et catéchèse des enfants), p. 171-172 (catéchèse des adultes), p. 274-275 (routine d'un missionnaire dans un village) et p. 341-342 (dimanche dans un village), (*Lendo o Pará* 5).

Maxime Haubert décrit, en employant des termes semblables, la vie quotidienne d'un prêtre dans les missions du Paraguay, pourtant plus grandes et plus structurées que celles de l'Amazonie, car la présence des religieux y était plus ancienne et plus constante. Cf. M. Haubert, *La vie quotidienne des Indiens et des jésuites du Paraguay au temps des missions*, réimpression [1^{re} éd. 1967], préface de J. Soustelle, Paris 1986, p. 252-268.

¹³ Les répartitions, une routine annuelle, commençaient avec le recensement des hommes entre treize et soixante ans en vue de l'attribution des travaux. Un tiers était obligé de quitter le village pour une période qui variait entre deux et six mois pour servir aux colons ou aux autorités coloniales. Un deuxième tiers restait pour cultiver les champs et garantir les autres activités économiques du village et le dernier tiers était à la disposition des missionnaires.

¹⁴ Cf. A. Tallon, *Le Concile de Trente*, Paris 2000, p. 63 (*Cerf-Histoire*).

¹⁵ Cf. K. Ganzer, *Trient*, [in:] B. Steimer (éd.), *Lexikon der Kirchengeschichte*, t. 2, Freiburg/Bâle/Vienne 2001, p. 1639-1640.

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 1646.

tion des réformes tridentines, dont surtout le Catéchisme romain.¹⁷ Un vrai zèle missionnaire marquait l'époque qui se manifestait aussi dans l'action pastorale des ignaciens en Amazonie – comme le prouve la rédaction de nombreux abrégés catéchétiques dans différentes langues indigènes¹⁸.

Cependant, les missionnaires étaient tout à fait conscients de la superficialité de leur évangélisation. D'abord, eux-mêmes avaient une vision négative de l'univers religieux des Amérindiens qui se manifesta à travers une diabolisation systématique¹⁹. Ensuite, l'apparente indifférence ou inconstance des néophytes leur révéla l'existence d'un éloignement considérable entre leur conception et celle des Indiens²⁰. Un exemple en est l'essai de trouver un terme équivalent pour la conception du mal (ou de sa personnification) qui n'existait pas dans la cosmogonie indigène ignorant la polarisation sur le penchant présumé mauvais de l'homme. Dans sa chronique de 1664, Maurício de Heriarte confirme que le mot *jurupari* – en fait, un génie ambigu de la forêt – était déjà courant pour désigner le diable²¹. De toute façon, le fait que l'attachement des Indiens des *aldeamentos* à leurs traditions est tellement vif – jusqu'à la fin du «siècle jésuite» – est un indice des difficultés de l'évangélisation à travers une langue qui véhiculait des concepts qui devaient rester forcément très flous dans l'oreille des destinataires²².

¹⁷ Cf. A. Tallon, *Le Concile de Trente*, op. cit., p. 97. L'auteur emploie l'expression «désangoissement» pour désigner cet aspect positif du renouveau pastoral déclenché par le Concile de Trente. Cf. *ibid.*

¹⁸ Relatif aux catéchismes écrits par les jésuites en Amérique portugaise, cf. A. Agnolin, *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*, São Paulo 2007, p. 61-75.

¹⁹ Par rapport à l'interprétation négative des systèmes religieux amérindiens du XVI^e au XVIII^e siècles, cf. J. Delumeau, *La peur en Occident: XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris 1978, p. 335-342.

²⁰ Cf. J. Daniel, *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas* (1), op. cit., p. 321-332.

²¹ Cf. M. de Heriarte, *Descrição do estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas* (1664), Vienne 1874, p. 18.

En fait, dans l'univers socio-cosmique des Indiens amazoniens on ignore le dualisme moral entre un bien et un mal absolus. Ce qui prédomine, aussi dans l'action des *pajés*, est la dimension ambiguë. Cf. E.V. de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo 2002, p. 468-470.

²² Cf. J. Daniel, *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas* (1), op. cit., p. 337-340. L'auteur décrit les pratiques – encore très courantes dans les années 1750 dans la région du Tapajós – impliquant soit certaines entités de la nature (comme la vénération de la lune, appelée *jaci*, ou de certains endroits sacrés), les ancêtres (momifiés), soit les *pajés* (les guérisseurs-devins encore très fréquentés). Cf. *ibid.*

L'action pastorale, marquée par l'élan du renouveau tridentin et la créativité des missionnaires, fut limitée par une cosmovision indigène encore très présente.

En résumé, la routine pastorale était marquée par une relative flexibilité des missionnaires par rapport aux coutumes indigènes considérées comme non-religieuses, en raison du principe de l'acculturation. La catéchèse restait, néanmoins, très superficielle, surtout à cause des incompatibilités évidentes entre les visions du monde ibéro-baroque et amérindienne.

2. La pédagogie de la répétition : la catéchèse et les dévotions

La catéchèse était littéralement le «pain de chaque jour» des *aldeamentos*, matérialisant leur raison d'être qui était la conversion des Indiens à l'Évangile. La deuxième section de la *Visita* de Vieira prévoit deux rencontres catéchétiques par jour et une, plus approfondie, le dimanche²³. Concernant la doctrine matinale ledit document détermine ce qui suit:

«Chaque jour de la semaine, une fois terminée la prière, on dira immédiatement une messe; que les Indiens la puissent entendre avant d'aller à leurs champs. Pour cela la prière se tiendra assez tôt pour qu'au lever du soleil la messe ait déjà commencé; celle-ci terminée, on enseignera aux Indiens à haute voix les prières ordinaires: surtout le Notre Père, l'*Ave Maria*, le credo, les commandements de la Loi de Dieu et de la Sainte Mère l'Église, et les sacrements, l'acte de contrition, et la confession, généralement les dialogues du Petit Catéchisme dans lequel sont contenus les mystères de la foi»²⁴.

²³ Cf. A. Vieira, *Visita*, [in:] S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil* (HCJB), t. 4, *Norte 2 : Fundações e entradas – séculos XVII-XVIII*, Rio de Janeiro/Lisbonne, 1943, p. 112-113 (items 14 et 16-18). Au cours des visites aux villages sans missionnaires résidents, les jésuites se limitaient à célébrer la messe et à faire une catéchèse sur les rudiments de la foi. Cf. J.F. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, op. cit., p. 261.

²⁴ A. Vieira, *Visita*, op. cit., p. 112 (§ 14). Voici la version originale: «Todos os dias da semana, acabada a oração, se dirá logo uma Missa que a possam ouvir os Índios antes de irem às suas lavouras; e para isso se terá a oração a tempo que quando sair o sol esteja ao menos começado a Missa, a qual acabada se ensinarão aos Índios em voz alta as orações ordinárias: a saber Padre Nosso, Avê-Maria, Credo, Mandamentos da Lei de Deus, e da Santa Madre Igreja; e os sacramentos, acto de contrição, e confissão, geralmente os diálogos do catecismo breve, em que se contêm os mistérios da fé». Ibid.

La doctrine consistait donc à apprendre par cœur des formules fixes. Elle était plutôt une répétition mécanique qu'une prise de conscience individuelle. Il suffisait de savoir le minimum pour être considéré comme étant intégré à la chrétienté. La catéchèse se basait sur le *Petit Catéchisme*, une version populaire du *Catéchisme romain* de 1566 (considérant que ce dernier était destiné au clergé). Ses quatre parties sont: la profession de la foi (le credo), les sacrements, les dix commandements (le décalogue) et les prières habituelles²⁵.

La catéchèse du soir était strictement obligatoire pour tous les habitants du village. Elle se déroulait d'une manière plus animée et plus participative: d'abord, la reprise de la catéchèse matinale, variant seulement selon le chapitre du catéchisme utilisé (tout en se souvenant que la répétition constante constituait le moyen didactique le plus pratiqué à l'époque); ensuite, une procession traversant la place centrale en chantant les prières apprises (une forme plus ludique pour les mémoriser); finalement, la mémoire des morts (tout en renouant avec d'anciennes traditions indiennes qui connaissaient le respect envers les ancêtres)²⁶. Elle consistait essentiellement dans «la doctrine et les litanies» (*doutrina et ladainhas*). Contrairement à la catéchèse, les litanies ne furent jamais supprimées au cours des voyages et des expéditions²⁷. Aussi des images, surtout de simples estampes, renforçaient le message. Bettendorff parle de l'effet immédiat et profond qu'avaient les images eschatologiques (c'est-à-dire assez dramatiques représentant la «fin du monde», les «peines de l'enfer» et aussi les «délices dans le ciel») parmi les Indiens²⁸. Cette pédagogie baroque du visuel – basée sur l'intimidation – était en fait très généralisée dans les différentes missions

²⁵ Par rapport au contenu des catéchismes tridentines, cf. A. Agnolin, *Jesuitas e selvagens...*, op. cit., p. 150-188.

²⁶ Cf. A. Vieira, *Visita*, op. cit., p. 112 (§ 16) ; J.F. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, op. cit., p. 354.

²⁷ Cf. *ibid.*, p. 313, 493 et 666. Par rapport aux dévotions au cours d'une expédition, Bettendorff écrit ce qui suit: «Não se repara aqui em os consaços, fomes e sedes que passaram [les soldats et les rameurs indiens] por aquella viagem, tanto quanto se repara que com todas estas molestias nunca se esquecessem da sua devoção que o Padre missionario tinha determinado para se guardar cada dia, quando tivessem chegado à boca da noite a alguma paragem onde quizessem tomar qualquer descanso e foi que todos com elle, que os precedia com seu bom exemplo, rezavam de joelhos o terço e ladainhas da Senhora, sem embargo de andarem às vezes todos molhados...». *Ibid.*, p. 313.

²⁸ Cf. *ibid.*, p. 489. Cf., aussi, S. Leite, *HCJB* (4), op. cit., p. 255-257; M. Haubert, *La vie quotidienne des Indiens et des jésuites...*, op. cit., p. 55.

jesuites, surtout au début des conversions²⁹. Plus tard, les tableaux et les images dans les chapelles des villages furent présentés comme un moyen de «recours spirituel», censé être efficace, en cas de difficulté ou de menace. En 1695, Bettendorff fait exposer, dans le village de Parijó sur le Tocantins, deux retables, de la Vierge du Secours et de François Xavier, à la vénération publique pour ainsi empêcher les Indiens de fuir les ravages d'une épidémie³⁰.

La catéchèse dominicale fut effectuée à la veille des dimanches et des grandes fêtes. Elle comprenait, outre les répétitions coutumières, une explication du passage de l'Évangile prévu selon les rubriques liturgiques et une exhortation morale, c'est-à-dire une orientation pratique pour le comportement quotidien. Souvent suivaient l'acte de contrition, la confession générale et des litanies chantées. Pour cette doctrine aussi, la participation était strictement obligatoire. Pour être assez attentifs pendant la liturgie et la catéchèse des dimanches, les danses et les fêtes de la veille devraient s'arrêter vers dix ou onze heures³¹. Outre les dimanches, les missionnaires devraient faire aussi des catéchèses «spéciales» – soit individuelles, soit collectives – pour des personnes ayant des difficultés pour apprendre ou se montrant récalcitrantes³². Ces exhortations extraordinaires constituaient un moyen d'insister sur l'aspect moral de la vie et des coutumes des Indiens.

Bettendorff fournit un exemple d'une catéchèse sur les dix commandements de la Bible devant les Tapajós, ayant comme objectif spécifique la réfutation de la polygamie³³. Le missionnaire luxembourgeois

²⁹ Cf. F.A. Aymoré, *Mission und Glaubenskampf auf der Bühne: Instrumentalisierung des Visuellen im Katechismustheater der Jesuiten. Beispiele aus Brasilien, Japan und Deutschland zwischen 1580-1640*, [in:] J. Meier, R. Johannes (ed.), «... usque ad ultimum terrae»: Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums, 1540-1773, Göttingen 2000, p. 69 et 71 (*Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte - Asien, Afrika, Lateinamerika* 3).

³⁰ Cf. J.F. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, op. cit., p. 592-593.

³¹ Cf. A. Vieira, *Visita*, op. cit., p. 113 (§§ 17 et 18). Par rapport à l'acte de contrition, la confession générale et les litanies à la fin de la catéchèse dominicale, cf. J.F. Bettendorff, *Compendio da doutrina christã na língua portugueza, e brasílica*, réimpression [1^{re} éd. 1687], préface de J.M. de Conceição Vellozo, Lisbonne 1800, p. VI-VII.

³² Cf. A. Vieira, *Visita*, op. cit., p. 113 (§ 16). Vieira écrit ce qui suit au sujet des catéchumènes ayant la compréhension lente: «... se há alguns mais rudes que a [la doctrine catéchétique] não saibam ou não entendam; estes que se tomem a rol para que sejam particularmente ensinados». Ibid.

³³ Cf. J.F. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, op. cit., p. 171-172.

y applique une méthode inductive. Tout d'abord, il met en relief sa propre inexpérience et fait une allusion apparemment casuelle à l'importance d'avoir des règles rationnelles pour la vie sociale, surtout le mariage. Pendant son discours, Bettendorff incite les personnes rassemblées à toujours manifester leur accord. Ensuite, les commandements du décalogue (c'est-à-dire des dix commandements) concernant les relations interhumaines sont intentionnellement plus approfondis que les premiers trois qui traitent de la relation entre Dieu et les hommes. Finalement, le missionnaire réussit à induire ses auditeurs à articuler la conclusion qu'il prétendait laisser comme message: la monogamie comme préalable absolu pour adhérer au christianisme. Cette méthode en forme de dialogue – même si celui-ci est guidé par le prêtre – rendait la catéchèse plus efficace qu'un monologue doctrinaire. Par rapport au contenu, on s'aperçoit de la mise en exergue d'un sujet pragmatique – la polygamie des chefs – censé modifier sensiblement et immédiatement la vie et les coutumes de la population³⁴. Cet exemple d'une catéchèse plus dynamique et exceptionnelle ne fait que relever la routine peu créative des enseignements quotidiens dans les villages.

Le succès envisagé dépendait aussi de la prudence et de la créativité employées par le missionnaire pour se rendre populaire et respecté – indispensables pour une évangélisation plus «participative»³⁵. Un moyen catéchétique très efficace pour attirer les Indiens était la musique³⁶. Surtout au début d'un *aldeamento* ou pendant une «descente»³⁷ – deux moments où la communication était encore difficile – elle se montrait très utile pour établir un climat de détente³⁸. Aussi pour les processions dans les villages, la musique instrumentale et des refrains simples en *nheengatu*, la «langue générale» d'Amazonie, fortifiaient la cohésion et l'intégration sociale des nouveaux-chrétiens d'une manière très ludique³⁹. Cependant, les répartitions et, par conséquent, l'absence

³⁴ Cf. *ibid.*, p. 171-173.

³⁵ J. Daniel, *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas* (1), op. cit., p. 333-335.

³⁶ Cf. S. Leite, «Cantos, músicas e danças nas aldeias do Brasil», *Brotéria* 24, 1937, p. 42-52. L'auteur se réfère aux villages missionnaires du XVI^e siècle au Brésil. Cf. *ibid.*

³⁷ La descente désignait une incursion vers l'arrière-pays pour y contacter certains groupes indigènes avec le but de les persuader d'accepter l'évangélisation et de s'établir dans un des *aldeamentos*.

³⁸ Cf. M. Haubert, *La vie quotidienne des Indiens et des jésuites...*, op. cit., p. 55; S. Leite, *HCJB* (4), op. cit., p. 295; Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, op. cit., p. 271.

³⁹ Cf. *ibid.*, p. 271-272. Le père italien João Maria Gorzoni enseigne aux Indiens comment jouer de la flûte («gaitinhas») pour attirer les Guajajaras. Cf. *ibid.*

de maints hommes empêchèrent d'exploiter davantage ce moyen⁴⁰.

Musique et catéchèse étaient aussi intrinsèquement liées à l'enseignement de base dans les *aldeamentos*. En termes pédagogiques ou didactiques les écoles élémentaires qui y existaient ne peuvent pas être comparées au système scolaire introduit au XIX^e siècle. Les instituteurs étaient les missionnaires eux-mêmes (prêtre ou coadjuteur) ou un jeune Indien bénéficiant de leur confiance. Les élèves étaient les enfants et les jeunes du village en général. L'emploi du temps prévoyait les «matières» suivantes: lire et écrire pour les élèves les plus habiles (probablement en *nheengatu* et en portugais); chanter et jouer des instruments pour tous les enfants présents; apprendre par cœur le catéchisme, renforçant les doctrines générales⁴¹. Bettendorff lui-même a vécu une bonne expérience comme «instituteur» et catéchiste pendant ses premiers mois en Amazonie. Il montrait une certaine créativité par rapport au manque de matériel scolaire, en utilisant le jus de plantes comme encre et le sable de la plage comme tableau. D'ailleurs, le contact avec les enfants lui était également profitable pour approfondir ses connaissances rudimentaires de la «langue générale»⁴². On ne peut pas exclure que d'autres jeunes missionnaires aient fait une expérience semblable.

La routine de l'enseignement catéchétique fut toujours complétée par des dévotions soit d'origine ibérique, soit issue de la spiritualité jésuite: surtout des chants pieux, des litanies, des processions et la bénédiction eucharistique⁴³. La *Visita* recommande certaines pratiques dévotionnelles qui devraient être mises en œuvre dans chaque village et organisées par une association pieuse. Il s'agit, d'abord, de la dévotion eucharistique promue par une confrérie pour protéger et accompagner l'hostie consacrée, le viatique, lors de la visite à un mourant (pour l'extrême-onction); ensuite, de la dévotion envers les «âmes du purgatoire» se manifestant grâce à une confrérie pour organiser l'enterrement et d'autres tâches charitables; et, finalement, de la dévotion mariale propagée par une confrérie pour orner l'église et préparer les fêtes de la Vierge (en général une neuvaine). D'autres pratiques pieuses

⁴⁰ Cf. J. Daniel, *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas* (1), op. cit., p. 332-334. L'auteur fait une référence indirecte aux missions espagnoles où le penchant musical des Indiens fut davantage exploité. Il écrit: «... nas missões portuguesas, pela razão que já dissemos [la répartition], já se vê que não pode haver músicas estáveis, porém podem os meninos da doutrina cantar, como já costumam em muitas missões ...». Ibid., p. 334.

⁴¹ Cf. A. Vieira, *Visita*, op. cit., p. 112 (§ 15).

⁴² Cf. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, op. cit., p. 156-157

⁴³ Cf. *ibid.*, p. 267-268.

rythmaient le quotidien: tous les lundis une visite communautaire était organisée au cimetière pour honorer la mémoire des morts, les «âmes du purgatoire»; la Vierge était vénérée à travers la récitation du *Salve Regina* et d'une litanie mariale tous les samedis; enfin, tous les vendredis pendant le carême, la passion du Christ était représentée à travers la «procession des [derniers] pas» («procissão dos passos») et des litanies appropriées⁴⁴. La mise en scène de maintes processions donnait dans les villages l'occasion d'exprimer – d'une manière vive et attirante – la foi nouvelle et, à travers cela, d'instituer le nouvel ordre social. Le père luxembourgeois Gaspar Misch parle ainsi de son effort de former, après son arrivée à Taparà sur l'Amazone, en mars 1662, une procession qui avait comme but principal de «ranger» les Indiens derrière la croix qui précède tout⁴⁵.

En fait, à l'époque baroque la pratique ludique, c'est-à-dire extérieure et émotive, de la foi était plus forte que la réflexion spéculative. Ainsi, Bettendorff décrit en détail les différentes dévotions populaires, soit parmi les colons dans les villes, soit parmi des Indiens dans les *aldeamentos*. L'extériorisation accentuée de la religiosité ibérique paraît même à ce missionnaire d'une solide formation humaniste et juridique trop superficielle, sans pourtant mettre en question sa valeur⁴⁶. Les jésuites cherchaient aussi en Amazonie à mettre en exergue la dimension soit idyllique et pittoresque, soit dramatique de la piété baroque dans leurs églises et chapelles grâce à l'exposition de somptueuses crèches de Noël et, plus encore, de statues montrant le Christ souffrant sa passion. Ils réussissaient à impressionner les Indiens autant que les colons⁴⁷. D'autres pratiques religieuses encore – plus populaires – se répandirent dans les villes et aussi dans les *aldeamentos*: la dévotion aux saints, soit ceux issus de la Compagnie de Jésus (comme Saint Ignace, le fondateur, et Saint François-Xavier, le patron des missions), soit ceux originaires du Portugal (comme Saint Antoine pour retrouver des choses ou des personnes perdues et Saint Gonçalo pour guérir des contusions), soit ceux liés aux manifestations de la nature (comme Saint Jean Bap-

⁴⁴ Cf. A.Vieira, *Visita*, op. cit., p. 113-114 (§ 20-21).

⁴⁵ Cf. lettre de Misch à un supérieur à Cologne (probable destinataire), Pará, 28/07/1662. BRB-CM (Bibliothèque Royale, Bruxelles – Cabinet des Manuscrits), cod. 6828-69, fl. 423.

⁴⁶ Cf. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, op. cit., p. 267-268.

⁴⁷ Cf. lettre annuelle de Bettendorff à Oliva, São Luís, 21.07.1671. ARSI, cod. Bras 9, 259r-267v, fl. 261v et 264r. Bettendorff se réfère à la crèche exposée dans l'église de la Mission de Gurupi et aux statues du Christ vénérées pendant la Semaine Sainte dans la ville de São Luís, en 1669.

tiste célébré au jour du solstice d'été dans l'hémisphère septentrional avec la tradition de «sauter le feu» pour ainsi resserrer les rapports sociaux ou à une maladie (comme Saint Marc invoqué contre la fièvre)⁴⁸. La dévotion envers les «âmes du purgatoire» s'intensifiait surtout aux moments des épidémies⁴⁹. Pour la dédicace d'une église, l'institution d'une confrérie, mais surtout pour la fréquence de la catéchèse comme pour le moment de la mort, les missionnaires demandèrent à Rome des indulgences plénières – y compris pour les Indiens – pour rendre ces moments plus «efficaces» dans leur conception du salut spirituel⁵⁰.

Dans les *aldeamentos*, les confréries consistaient dans un groupe d'Indiens qui aidait le missionnaire à effectuer convenablement les rites et dévotions prescrits; dans les villes, elles formaient par contre de vraies institutions autonomes et influentes. En tant que facteur d'intégration, elles unissaient maints *moradores*, c'est-à-dire colons, de n'importe quelle classe – soit un simple agriculteur, soit une veuve ou même le gouverneur – aux jésuites et les faisaient participer à leur spiritualité. La plupart de ces organisations de dévotion, surtout mariale, furent suscitées et suivies par un prêtre de la Compagnie de Jésus. Souvent les participants laissèrent leur héritage (terrains, fermes) pour l'entretien des collèges et des travaux missionnaires des jésuites. Ces personnes pieuses (et souvent sans enfants) corrigent l'image très répandue du colon âpre au gain et sans scrupules envers les religieux et les Indiens⁵¹.

En tant que supérieur de maison à São Luís, à partir de 1663, et plus encore comme responsable de toute la Mission, entre 1668 et 1674, le père Bettendorff chercha à promouvoir – plus que les autres

⁴⁸ Cf. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, op. cit., p. 246-247 (concernant Saint Antoine), 262-264 (à l'égard de Saint François-Xavier et Saint Marc), 337 (concernant la fête de la Saint-Jean), 358 (concernant Saint Gonçalo) et 569 (à l'égard de la dévotion envers Saint François-Xavier).

⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 591 (mention d'un jubilé) et 593 (référence à une neuvaine mariale dans le village Inhaúba au moment de l'épidémie de 1695).

⁵⁰ Cf. lettre de Vieira à Nickel, Maranhão, 11.02.1660. ARSI, cod. Bras 9, 140r-140v, fl. 140v (par rapport à la participation à la catéchèse); lettre de Gorzoni à Oliva, Maranhão, 18.09.1665. ARSI, cod. Bras 26, 19r-22v, fl. 19v; lettre de Peres à de Noyelle, Évora, 10.11.1685. ARSI, cod. Bras 3 II, 219r-219v, fl. 219v (pour les mourants); lettre de Peres à de Noyelle [déjà décédé], Belém, 20.07.1687. ARSI, cod. Bras 26, 154r-155v, fl. 155r (pour les mourants); lettre de Bettendorff à Oliva, São Luís, 11.08.1665. ARSI, cod. Bras 26, 12r-17v, fl. 17v (pour la fête de la dédicace de l'église à São Luís et les membres de la confrérie mariale).

⁵¹ Cf. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, op. cit., p. 265-267, 297 et 621-622.

jésuites – la pastorale urbaine parmi les colons⁵². Dans ce contexte, il s'engage à obtenir la reconnaissance des statuts de la confrérie mariale qu'il a rédigés selon le modèle du règlement général pour les associations laïques sous la direction spirituelle des jésuites⁵³. Avec le même but, il est un des plus grands promoteurs de la dévotion des «Quarante heures», une adoration de l'hostie consacrée pendant deux jours et une nuit sans interruption⁵⁴. Cette dévotion fut introduite officiellement par le pape Clément VIII en 1592. Les jésuites l'appliquèrent avec zèle surtout dans leurs collèges et églises urbaines. Elle fut mise en œuvre pour la première fois dans la Mission du Maranhão pendant le carnaval de 1671 à São Luís⁵⁵. Cette adoration a une forte connotation moralisante, car elle avait la fonction de servir de réparation pour les «péchés» supposément commis pendant le carnaval. Bettendorff constate, en 1698, qu'elle est devenue une pratique courante au Maranhão comme au Pará – excepté les *aldeamentos*⁵⁶.

En résumé, une catéchèse adaptée de caractère moralisant, extrêmement répétitive, devenait une routine journalière dans les villages à l'époque en question. L'enseignement élémentaire et les dévotions populaires complétèrent et dynamisèrent la doctrine catéchétique en tant qu'axe principal de toutes les activités missionnaires.

⁵² Cf. *ibid.*, p. 265-666; lettre annuelle de Bettendorff à Oliva, São Luís, 21.07.1671. ARSI, cod. Bras 9, 259r-267v, fl. 261v, 264r et 266v.

⁵³ Cf. J.F. Bettendorff, *Compromisso e Regras da Congregação de Nossa Senhora da Luz e do Terço, no Collegio dos P.P.es da Companhia de JESU, em S. Luis Cidade do Maranhão*, São Luís 12.09.1670. ARSI, cod. Fon Ges 145 V, 2r-8r.

⁵⁴ Cf. S. Leite, HCJB (4), *op. cit.*, p. 240-241; Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, *op. cit.*, p. 575-576 et 636.

⁵⁵ Cf. lettre annuelle de Bettendorff à Oliva, São Luís 21.07.1671, ARSI, Bras 9, 259r-267v, fl. 266v. Bettendorff écrit ceci au sujet de la pratique des «Quarante heures» pendant le carnaval: «In primis diebus Ba[c]chanalibus preces quadraginta horarum magno puchroque templi ornatu cum Venerabili exposito sunt institutæ». *Ibid.* Cf., aussi, S. Lite, Serafim, *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil: 1549-1760*, Lisbonne: Junta de Investigações do Ultramar, 1945, p. 130-131.

⁵⁶ Cf. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, *op. cit.*, p. 662. Bettendorff écrit: «Em ambas as capitánias [Maranhão et Grão-Pará] se fizeram as quarenta horas, ...». *Ibid.*

3. Les jalons de la vie chrétienne: le baptême, la confession, le mariage

Les jésuites évangélisaient au moyen d'une véritable «triade sacramentelle»: le baptême, la confession et le mariage⁵⁷. Comme l'administration des sacrements revient aux prêtres, la fonction sacerdotale se voyait fortifiée par le concile tridentin. En fait, celui-ci, dans sa tendance formaliste, imposait un «filtre clérical» entre les laïcs et le sacré, donnant au prêtre un rôle éminent dans la pratique religieuse de chaque fidèle⁵⁸. Dans l'immensité de l'espace amazonien, cette présence indispensable des missionnaires-prêtres auprès des catéchumènes indigènes exigeait une organisation minutieuse de la part des jésuites, car il fallait garantir aux néophytes l'accès régulier aux sacrements. C'est le père Vieira qui fixe dans sa *Visita* des règles en vue de l'application minutieuse des sacrements et d'autres rites dans les villages catéchétiques⁵⁹. Les sacrements – outre la catéchèse (l'enseignement systématique de la foi) – formaient aussi la base de la vie dans les villages. Être baptisé et faire baptiser les nouveaux-nés et les moribonds, aller se confesser régulièrement, être marié conformément à la loi canonique, participer à la messe dominicale – voici les piliers de la vie chrétienne qui prévalurent aussi dans les *aldeamentos*. La surveillance était stricte. De la participation sacramentelle dépendait le «salut» de l'Indien, mais aussi le succès du missionnaire. Les Indiens réagirent avec une attitude de méfiance vis-à-vis de la préoccupation – parfois démesurée – des missionnaires envers les sacrements. Souvent, les indigènes conçurent le baptême (surtout des enfants en danger de mort) et l'onction des malades comme des rites en relation directe avec la mort, étant donné que de nombreux enfants ou moribonds moururent peu après avoir reçu

⁵⁷ Le jésuite espagnol José de Acosta se réfère dans son traité sur l'«administration du salut des Indiens» (*De procuranda Indorum salute*) le plus aux sacrements du baptême (lib. VI, cap. 3), de la confession (lib. VI, cap. 11 et 12) et du mariage (lib. VI, cap. 20 à 22), tout en s'appuyant sur les décisions du Concile de Trente. Cf. J. Acosta, *De Natura Novi Orbis, libri duo, et de promulgatione Evangelii apud barbaros, sive de procuranda Indorum salute, libri VI, authore Josepho Acosta*, Salamanque: Impr. G. Foquel, 1588-1589, p. 565-630, dont surtout 566-567 (introduction au lib. VI), 569-574 (lib. VI, cap. 3), 601-606 (lib. VI, cap. 11 et 12) et 619-630 (lib. VI, cap. 20 à 22).

⁵⁸ Cf. A. Tallon, *Le Concile de Trente*, op. cit., p. 63.

⁵⁹ Cf. A. Vieira, *Visita*, op. cit., p. 114-119 (§§ 23-36). Cf., aussi, E. Hoornaert; R.R. Azzi; K. van der Grijp; B. Brod, *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira época*, 4^e éd., São Paulo/Petrópolis, Éd. Paulinas/Éd. Vozes/CEHILA (*História geral da Igreja na América Latina*, II/1), 1992, p. 85-86.

l'un ou l'autre sacrement⁶⁰.

Le premier sacrement de la «triade», le baptême, scella l'intégration à la communauté chrétienne et, en Amazonie, aussi à l'*aldeamento*. Le deuxième, la confession, fortifia et orienta cette appartenance, tout en donnant au prêtre l'opportunité d'influencer personnellement les néophytes. Finalement, le mariage garantit la reproduction biologique d'une population désormais chrétienne, mais aussi l'enracinement de la foi au sein des jeunes couples récemment convertis⁶¹. Ces trois rites constituaient la base de la structure sociale des villages jésuites où l'on établit une différence entre baptisés et catéchumènes, entre époux chrétiens et ceux qui avaient un empêchement pour contracter le mariage, entre ceux qui étaient admis à la confession et d'autres qui en étaient temporairement exclus. De cette façon, le souci de faire participer les Indiens aux sacrements principaux représente un vrai fil conducteur dans la chronique de Bettendorff⁶².

Fidèle aux directives tridentines, Vieira insiste dans la *Visita* pour que les sacrements soient administrés et célébrés conformément au Rituel romain, un livre de rites approuvé par le Saint-Siège suite au Concile de Trente et obligatoire universellement. L'aspect formel ne cède ainsi aucun espace à une improvisation ou une adaptation aux réalités et aux circonstances locales⁶³. La *Visita* fournit d'autres conseils pratiques – aussi marqués par le formalisme – par rapport à l'application de la «triade sacramentale» dans les *aldeamentos*. D'abord, concernant le baptême: que les baptistères soient des lieux réservés et maintenus propres dans les églises des villages; que les données personnelles des baptisés soient consciencieusement enregistrées – surtout les noms des individus – pour éviter postérieurement le moindre doute; que les

⁶⁰ Cf. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, op. cit., p. 118-119. En fait, l'évangélisation en Amazonie fut plus empreinte d'un aspect plutôt sacramentaliste que celle du Brésil, dû surtout aux directives de Vieira contenues dans sa *Visita*. Cf. E. Hoornaert et alii, *História da Igreja no Brasil...*, op. cit., p. 85-86. Les auteurs écrivent ce qui suit: «Outra dimensão da missão maranhense et paraense que está quase ausente nas demais experiências de evangelização no Brasil é a seriedade da sacramentalização». Ibid., p. 85.

⁶¹ Cf. A. Vieira, *Visita*, op. cit., p. 114-117 (§§ 24-33). Les items 24 à 27 se réfèrent au baptême, 30 et 31 à la confession et la communion et l'item 33 au mariage entre Indiens.

⁶² Cf. M.E. Codina, *La crónica del P. Bettendorf: un misionero del siglo XVII en el Amazonas portugués*, [in:] S. Negro, M.M. Marzal (dir.), *Un Reino en la Frontera: las misiones jesuítas en la América Colonial*, Actes du Colloque international de Quito, Équateur, juin 1997, Quito/Lima 2000, p. 235-238.

⁶³ Cf. A. Vieira, *Visita*, op. cit., p. 114 (§ 23).

Indiens adultes non «descendus» (car réticents pour s'établir dans un *aldeamento*) reçoivent le baptême seulement *in extremis*, c'est-à-dire en danger de mort. Ensuite, à l'égard de la confession: que le missionnaire fasse une liste pour garantir que tous les habitants d'un village reçoivent ce sacrement au moins une fois par an, «car les Indiens sont nombreux et les prêtres sont peu». Finalement, concernant le mariage: que les unions matrimoniales soient dûment enregistrées avec une attention spéciale par rapport aux noms des mariés et des témoins (vu que les Indiens changeaient souvent leurs noms usuels); que le missionnaire soit extrêmement prudent si les fiancés sont de villages différents ou si l'un d'eux est esclave légitime⁶⁴.

À l'enseignement rudimentaire de la catéchèse correspondait un minimalisme dans les exigences par rapport aux sacrements. Ainsi, dans le cas d'un baptême *in extremis* chez des Indiens d'une langue *tapuia*, à savoir non-*tupi*, suffisait une communication moyennant des gestes pour garantir une instruction de base avant d'administrer le sacrement⁶⁵. En général, les jésuites faisaient très attention que le baptême soit gratuit et «universel», c'est-à-dire pour tous sans faire la distinction entre libres et esclaves, sains et malades, jeunes et âgés, Européens ou Amérindiens. Les religieux ne voulaient pas non plus s'enrichir avec ce sacrement. En outre, le souci de faire baptiser le plus grand nombre possible les faisait s'approcher des indigènes d'une manière cordiale, que ces derniers ne connaissaient pas de la part des autres religieux, dont certains demandèrent même des esclaves en échange du baptême⁶⁶. Les jésuites, par contre, insistèrent avant tout sur l'instruction antérieure – en fait, une sorte de «mini-catéchèse» sur les vertus théologiques (foi, charité, espérance) – et l'acte de contrition pour éviter que le sacrement ne devienne un rite mécanique ou magique. Pourtant, chaque signe de consentement du candidat au baptême – même des enfants – fut pris au sérieux et interprété comme une manifestation de la volonté personnelle. La conversion d'un chef important et, surtout, celle d'un *pajé* réputé constituait pour le missionnaire un succès extra-

⁶⁴ Cf. *ibid.*, p. 114-117 (§§ 24-33).

⁶⁵ Cf. *ibid.*, p. 116 (§ 28).

⁶⁶ Cf. J.F. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, op. cit., p. 118-119. Bettendorff fait allusion à cette pratique dans son récit sur la fondation d'une mission pour les Tupinambaranas et Aruaquises, vers 1659-1660. Le père jésuite Manuel de Souza apprend que «maints clerics ecclésiastiques» («muitos clerigos ecclesiasticos») – les aumôniers non-jésuites de certaines expéditions – avaient demandé aux Indiens des esclaves en échange du baptême qu'ils désiraient. *Ibid.*, p. 118.

ordinaire⁶⁷. Un exemple de cette aspiration typiquement baroque est le rêve de Bettendorff dans lequel il se voyait au bord d'un fleuve très grand où il «pêchait» maints petits garçons semblables à ceux qu'il baptiserait en effet plus tard⁶⁸.

Le rôle des catéchistes indigènes – malgré le cléricalisme accentué de Trente – fut éminent dans l'espace immense de l'Amazonie. La préparation des adultes et des jeunes au baptême dans les villages dépourvus d'une résidence jésuite dépendait d'eux, comme aussi le baptême *in extremis* d'enfants fragiles – les «innocents» – et d'adultes malades⁶⁹. Cette petite expression *in extremis* signifiait beaucoup pour les jésuites, car parfois leur seul succès chez un peuple indigène consistait à en «avoir sauvé les âmes» de quelques infirmes moribonds. La conception théologique du «salut» à l'époque (qui considérait le baptême comme absolument nécessaire) et l'omniprésence de la mort donnaient aux missionnaires beaucoup d'opportunités d'administrer ce sacrement. La liaison évidente entre le baptême et la mort, en raison des scrupules des missionnaires, faisait que les Indiens attribuèrent au sacrement un effet ambigu⁷⁰. Dans une lettre de 1671, Bettendorff met en exergue la réticence d'une mère à faire baptiser son fils:

«Alors que j'étais en train de baptiser un nourrisson, la mère s'enfuit avec le petit, disant qu'elle ne voulait pas que je purifie son fils avec l'eau baptismale afin qu'il ne meure pas. La providence divine est justement telle que beaucoup de petits enfants meurent dans cet état d'innocence. En faisant remarquer cela, elle ne voulait pas que son fils soit baptisé par crainte qu'il ne périsse éventuellement juste après la cérémonie. Mais nous la persuadâmes du contraire, si bien qu'elle offrit son nourrisson pour être baptisé avec d'autres»⁷¹.

⁶⁷ Cf. *ibid.*, p. 168-169 (baptême de nombreux enfants chez les Tapajós par les pères Ribeiro et Misch en 1661 et d'un enfant esclave par Bettendorff peu après), 261 (baptême de nombreux enfants chez les Tapajós par les pères Bettendorff et Consalvi vers 1670) et 275-276 (baptême d'un *pajé* très réputé et instruction d'une femme crue morte avant d'être baptisée).

⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 169. Le rêve précède une cérémonie de baptême de nombreux enfants à Gurupatuba. Cf. *ibid.*

⁶⁹ Cf. A. Vieira, *Visita*, op. cit., p. 113 (§ 19) et 116 (§ 29).

⁷⁰ Cf. J.F. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, op. cit., p. 261 (méfiance d'une femme indienne face au baptême qu'elle associe à une mort imminente) et 168-169 (baptême d'un garçon moribond).

⁷¹ Lettre annuelle de Bettendorff à Oliva, São Luís, 21/07/1671. ARSI, cod. Bras 9, fl. 263r

De même, pour la confession, les missionnaires se contentèrent d'un sentiment d'attrition (le regret d'une faute par crainte d'un éventuel châtement de la part de Dieu), au lieu de la contrition officiellement requise (le repentir sincère et conscient d'une faute ou d'un péché)⁷². En fait, l'emploi d'images de l'enfer et le recours à des indulgences – déjà mentionnés – faisaient partie de la pédagogie missionnaire pour provoquer la crainte comme condition minimale pour être admis à la confession. Par contre, à l'égard des Blancs, les missionnaires insistèrent sur la contrition permanente comme préalable pour le pardon divin et la préparation à la mort, omniprésente dans cet endroit précaire⁷³. La confession était en fait une pratique qui liait étroitement les missionnaires aux Indiens. L'ouvrage classique *De procuranda salute Indorum*, publié à Salamanque en 1588-1589 par le jésuite José de Acosta, y insiste dans le contexte de la conversion des Amérindiens comme un moyen de saisir les pensées des indigènes⁷⁴. L'importance que les jésuites accordèrent à ce sacrement vient aussi de leur formation. Ignace de Loyola leur recommande dans les *Exercices spirituels* la réception régulière et assidue soit de la confession, soit de la communion, comme aussi la participation aux différentes dévotions populaires⁷⁵. Pour cela, la directive de l'église de se confesser au moins une fois par an, préférablement pendant le carême, fut incluse dans la *Visita*, mais Vieira relâche ex-

⁷² Cf. L.F. Alencastro de, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul: séculos XVI e XVII*, São Paulo 2000, p. 164. L'auteur écrit littéralement: «Confidentes deviam se submeter à contrição, à confissão propriamente dita e à compunção pelos pecados cometidos. [...] os confessores podiam recusar ou adiar o sacramento. *Contrito caritate perfecta*, a norma do Concílio [de Trento] distinguia a contrição perfeita, caracterizada pela hostilidade sincera e desinteressada ao pecado, da atrição, arrendimento apenas motivado pelo temor do castigo divino. Tolerada no batismo de nativos, a simples atrição parecia, a alguns padres, insuficiente para tornar a confissão efetiva». Ibid.

⁷³ Cf. J.F. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, op. cit., p. 174. L'exemple se réfère au premier compagnon de Bettendorff, l'ex-soldat João Corrêa. Cf. *ibid.*

⁷⁴ Cf. J. Acosta, *De Natura Novi Orbis...*, op. cit., p. 601-604 (lib. VI, cap. 11) et 604-606 (lib. VI, cap. 12). Acosta souligne la fonction de la confession comme une manière d'entrer dans le «monde» des Indiens. D'où son insistance pour faire preuve de beaucoup de patience envers les indigènes et, surtout, de bien apprendre leurs langues. Cf. *ibid.*, p. 404-407 (lib. IV, cap. 6), 606-608 (lib. VI, cap. 13) et 608-610 (lib. VI, cap. 14).

⁷⁵ Cf. I. Loyola de, *Exercices spirituels: texte définitif (1548)*, trad. du latin [*Exercitia spiritualia*] et commenté par J.C. Guy, réimpression [1^{re} éd. 1982], Paris 2004, p. 149-150 (n. 354 sur la confession et la communion fréquentes et n. 355 sur les dévotions).

pressément cette fixation sur la seule période avant Pâques censée être la plus propice pour recevoir ledit sacrement⁷⁶. Il est très probable que les missionnaires en Amazonie aient connu et utilisé le *Liber theologiæ moralis*, un manuel casuistique pour la pratique de la confession, du jésuite espagnol Antonio Escobar y Mendonza (1589-1669)⁷⁷. La confession constituait toutefois une pratique formelle, due à une conception différente de culpabilité et péché dans les cultures indiennes.

Le mariage avait – comme il a déjà été mentionné ci-dessus – une dimension sociale et même politique. La vie familiale intime et la reproduction biologique des Indiens christianisés accommodés à une structure sociale et morale chrétienne ne devraient qu'accélérer et assouplir l'intégration au village, selon le raisonnement des missionnaires. Ainsi, le *Regimento das Missões* de 1686 relève l'importance du consentement individuel et libre des mariés, conformément aux directives du Concile de Trente assidûment appliquées par les jésuites. C'était grâce à cette caractéristique propre au mariage que ladite loi visait à combattre un abus fréquent commis par les colons. Ceux-ci cherchaient à persuader une personne christianisée des villages à se marier avec un ou une esclave indigène afin d'augmenter leur main-d'œuvre. Outre une condamnation de cette ruse, les esclaves impliqués dans ces unions en tant qu'époux ou enfants furent déclarés libres. En fait, depuis 1686 le statut des couples indiens chrétiens dans les *aldeamentos* était marqué par une intimité relativement protégée dont surtout les femmes profitèrent⁷⁸.

Le concubinage fut considéré comme un péché tellement grave qu'il devrait entraîner un châtement sévère. Les adultères furent généralement expulsés du village, voire excommuniés. En outre, un quelconque malheur qu'ils subissaient était interprété comme une inter-

⁷⁶ Cf. A. Vieira, *Visita*, op. cit., p. 116 (§ 30).

⁷⁷ Cf. A. Mendoza, *Liber theologiæ viginti et quatuor Societatis Jesu doctoribus reseratus*, Lyon 1646, 854 p. L'ouvrage se veut un manuel pratique et est destiné aux confesseurs.

⁷⁸ Cf. *Regimento & Leys das Missoens do Estado do Maranhão, & Pará*, Lisbonne, 21/12/1686. BPE (Biblioteca Pública, Évora), cod. CXV/2-12, fl. 121v (§ 6). Le paragraphe commence ainsi: «E porque sendo o Matrimonio hum dos Sacramentos da Igreja que se require [sic] toda a liberdade, & deliberada vontade das pessoas que o hão de contrair, me tem chegado noticia que algumas pessoas do dito Estado, com ambição de trazerem mais Indios a seu serviço, induzem, ou persuadem aos das aldeas, para que se cazem com escravos, ou escravas suas, seguindo-se desta persuasão a injustiça de os tirarem das dias aledas, & trazerem-nos para suas casas, que val[e] o mesmo, que o injusto cativeyro, que as minhas Leys prohibem». Ibid.

vention punitive surnaturelle. La présumée obstination des chefs dans la polygamie, qui constituait une expression de pouvoir – et pas tellement de luxure comme le soupçonne Bettendorff – représentait un vrai problème pour les missionnaires⁷⁹. L'intransigeance de ces derniers était absolue car la polygamie était considérée comme un obstacle à la construction d'une ambiance et d'une société «vraiment» chrétiennes⁸⁰. Cependant, au début, les missionnaires essayaient de traiter la question avec prudence. Les procédés les plus fréquents étaient les suivants: d'abord, laisser les hommes polygames choisir parmi leurs femmes la plus ancienne, appelée par les Indiens *xerimirêcô-até* (la favorite) comme l'épouse légitime⁸¹; ensuite, insister sur la monogamie – surtout au début d'un contact avec un groupe amérindien – pendant la catéchèse, mais sans offenser personne ouvertement⁸²; finalement, éclaircir et bien vérifier les degrés de parenté entre les fiancés pour éviter l'illégitimité et l'invalidation canoniques des unions matrimoniales⁸³.

En résumé, la fonction salvatrice absolue du baptême et de la confession faisait de ces deux sacrements les indicateurs-mêmes du «succès pastoral» des missionnaires parmi les Indiens. Le mariage constituait, outre sa dimension spirituelle, un moyen pratique pour l'introduction des structures sociales et des concepts moraux chrétiens dans les villages. Par contre, l'eucharistie est moins présente dans les textes contemporains cités (surtout, la *Visita* de Vieira et la chronique de Bettendorff). Comme elle impliquait une participation entièrement passive des Amérindiens – car il ne fallait qu'«entendre la messe» – la célébration et l'adoration eucharistiques restait plutôt un enjeu pour les Blancs.

4. L'omniprésence de la mort: l'attention envers malades et mourants

La mort était une réalité omniprésente au XVII^e siècle ; cela était dû aux guerres, famines et épidémies qui sévissaient souvent simultanément. Elle domina l'imaginaire des peuples européens et, par conséquent, aussi le discours catéchétique. Les catéchismes de l'époque

⁷⁹ Cf. J.F. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, op. cit., p. 667-669.

⁸⁰ Cf. M. Haubert, *La vie quotidienne des Indiens et des jésuites...*, op. cit., p. 127.

⁸¹ Cf. J.F. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, op. cit., p. 155-156.

⁸² Cf. *ibid.*, p. 171-172.

⁸³ Cf. S. Leite, *HCJB* (4), op. cit., p. 252.

– comme celui de Nicolas Leyen, connu sous le nom de Cusanus, au Luxembourg – conçoivent la participation consciente et régulière aux sacrements comme une «préparation lointaine» à la mort⁸⁴. Dans leurs missions outre-mer – constituant des ambiances de périls constants – les jésuites agissaient conformément à cette vision négative⁸⁵. Les groupes les plus ciblés par l'action pastorale des missionnaires étaient donc les plus fragiles: les malades, les moribonds et les enfants nouveaux-nés, c'est-à-dire les personnes les plus menacées par une mort imminente. Garantir le «salut» de ceux qui étaient dans les conditions les plus «favorables» signifiait à la fois une satisfaction personnelle et un succès manifeste.

Vieira aussi désigne la mort comme la préoccupation primordiale des missionnaires dans les villages car c'est «l'heure pour récolter les fruits du travail»⁸⁶. L'administration de l'onction des infirmes et les funérailles se déroulaient dans la plus grande dignité possible, pour montrer ainsi aux Indiens l'importance des derniers moments de la vie. Les manifestations traditionnelles de deuil des Indiens étaient expressément interdites pour bien marquer la différence entre les deux conceptions du monde et de l'au-delà, c'est-à-dire la chrétienne et la «païenne». À travers des messes, des prières et des indulgences se maintenait vive la mémoire des décédés, justement pour renforcer la foi dans l'immortalité de l'âme, notion d'ailleurs très commune chez les Indiens de la tradition *tupi*⁸⁷.

La maladie, comme expérience existentielle «de limite», facilitait la conversion des individus qui – après une éventuelle récupération – pouvaient témoigner de l'efficacité et de la charité des soins dispensés par les missionnaires⁸⁸. Bettendorff mentionne le cas d'une Indienne malade qui se sent plus forte après le baptême pour résister aux propo-

⁸⁴ Cf. J. Birsens, *Manuels de catéchisme, missions de campagne et mentalités populaires dans le duché de Luxembourg aux XVII^e-XVIII^e siècles*, Luxembourg 1990, p. 253-261.

⁸⁵ J. Acosta avait déjà insisté en 1588-1589 sur l'importance d'accompagner bien les moribonds, tout en leur administrant les sacrements avec, si possible, une instruction auparavant. Cf. J. Acosta, *De Natura Novi Orbis...*, op. cit., p. 511-512 (lib. V, cap. 8).

⁸⁶ A. Vieira, *Visita*, op. cit., p. 117 (§ 34).

⁸⁷ Cf. *ibid.*, p. 117-119 (§§ 34-36). Par rapport à l'idée de l'immortalité de l'âme cf. E.V. de Castro, *A inconstância da alma selvagem...*, op. cit., p. 224-225.

⁸⁸ Cf. lettre annuelle du supérieur José Ferreira, écrite par le père Miguel Antunes, 1696. *ARSI*, cod. Bras 9, 426r-431r, fl. 429v-430r (concernant le baptême d'un Indien âgé et maintes conversions et guérisons).

sitions des siens «de retourner à la forêt»⁸⁹. L'une des premières actions à mettre en œuvre en arrivant dans un village indigène de l'arrière-pays ou dans un village missionnaire ne comportant pas de résidence fixe de religieux, était la visite aux malades. La *Visita* de Vieira prescrit ce qui suit:

«[...] en y [les villages] arrivant, la première chose qu'ils [les prêtres] feront, c'est s'informer s'il y a des malades, pour, ensuite, secourir tout de suite ceux qui se trouvent dans un danger quelconque; et pour que cette diligence soit efficace, ils ne se fieront pas aux principaux [c'est-à-dire les chefs indigènes], ni à d'autres officiers [c'est-à-dire les adjoints] du village, mais les pères eux-mêmes doivent parcourir les maisons, et ils ne chercheront pas seulement les malades qui y habitent, mais aussi ceux qui se trouvent dans la campagne [dans des sites éloignés du village], tout en leur appliquant le remède spirituel [...]»⁹⁰.

Bettendorff, tout en se basant sur cette recommandation de Vieira, relate une de ses visites hebdomadaires dans une case indigène chez les Tapajós en 1661. Selon son récit, il fait plutôt une inspection qu'une visite amicale car il analyse les conditions hygiéniques et vérifie la présence éventuelle d'un malade. Ainsi, il découvre un petit garçon malade, isolé dans un coin, car il s'agissait d'un esclave. Tout de suite, il le fait emmener à la résidence des missionnaires pour le soigner et, ensuite, le baptiser solennellement (lui donnant même comme parrain un soldat portugais). Après, il rend le garçon – sain (car rétabli) et sauf (car baptisé) – à la famille qui manifeste sa pleine satisfaction⁹¹. Cette réaction immédiate de Bettendorff face au petit enfant malade et abandonné révèle la triple dimension de ces recherches de malades vivement recommandées par Vieira: l'application des soins médicaux (donner une alimentation plus adéquate et des remèdes); l'administration des sacrements (surtout le baptême pour les enfants et la confession et l'onction pour les adultes); la réintégration des malades à leurs familles (en cas de récupération de la santé) pour y être témoins de la transformation ou de la conversion qu'ils ont vécue.

En fait, la charité, c'est-à-dire les soins corporels, devenait une préoccupation sincère et prioritaire des missionnaires. Ainsi, la *Visita*

⁸⁹ Cf. J.F. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, op. cit., p. 563-564.

⁹⁰ A. Vieira, *Visita*, op. cit., p. 114 (§ 22).

⁹¹ Cf. J.F. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, op. cit., p. 168-169.

prévoyait aussi l'installation d'infirmiers ou d'hôpitaux dans les *aldeamentos* majeurs, toujours – comme le dit Vieira – «proche des maisons des missionnaires pour soigner avec toute la charité possible tous les malades du village qui n'ont pas une maison en raison de leur extrême misère et du manque de charité des leurs»⁹². En outre, il proposait la présence dans ces établissements de coadjuteurs temporels⁹³ ayant de l'expérience en soins médicaux et, aussi, la formation de quelques Indiens adultes aptes à travailler comme infirmiers⁹⁴. Certains missionnaires avaient une inclination naturelle et aussi une expérience professionnelle dans les soins médicaux. Bettendorff relève le père Francisco Gonçalves et le coadjuteur laïc Manuel Lopes – qu'il considère à la fois comme charitables, communicatifs et expérimentés: trois qualités pour communiquer de la force aux malades⁹⁵. Lui-même sait aussi donner les premiers secours, comme il le prouve en traitant la fracture du bras d'une Indienne vers 1679 chez les Nheengaíbas⁹⁶. Dans les infirmeries, les missionnaires collectionnaient aussi des produits pharmaceutiques, soit d'origine européenne (certains baumes et pilules), soit d'origine amazonienne (certaines huiles végétales et plantes médicinales)⁹⁷.

Surtout pendant les fréquentes épidémies, la solidarité concrète des jésuites était importante. Ainsi, en 1662-1663, juste après le premier soulèvement des colons, quand la variole sévit dans toute la colonie, Bettendorff écrit au sujet de cette calamité:

«[...] il y aurait eu encore plus de morts si les pères missionnaires n'avaient pas secouru seulement avec la guérison des âmes, mais plus encore avec les moyens pour la santé des corps [...]»⁹⁸.

⁹² A. Vieira, *Visita*, op. cit., p. 109 (§ 8).

⁹³ Dans la Compagnie de Jésus, les coadjuteurs temporels sont les religieux ou frères laïcs, c'est-à-dire profès des vœux simples et sans ordination presbytérale. Auparavant ils étaient presque tous ou artisans ou instituteurs.

⁹⁴ Cf. A. Vieira, *Visita*, op. cit., p. 109 (§ 8).

⁹⁵ Cf. J.F. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, op. cit., p. 131 (concernant Francisco Gonçalves) et 457 (par rapport à Manuel Lopes).

⁹⁶ Cf. *ibid.*, p. 337. Bettendorff fournit un récit très détaillé. Il écrit: «[...] acudi logo, tratando de curar o braço da pobre india, e como não houvesse quem o soubesse curar, ordenei a seu marido que lh'ô encaixasse primeiro e depois o lavasse com vinho e azeite do reino, e feito isso mandei-lhe fazer umas redinhas, duas de casca de mority, uma de um palmo e outra de dois palmos, mas antes disso fiz-lhe untar o braço, com ovos batidos e pôr-lhe pez de resina em riba e cobrir e amarrar tudo muito bem com as redinhas [...]». *Ibid.*

⁹⁷ Cf. S. Leite, *HCJB* (4), op. cit., p. 189-190.

⁹⁸ J.F. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, op. cit., p. 213.

Les fuites augmentèrent drastiquement, surtout parmi les Indiens des villages. Quand même, les jésuites se disposaient – surtout dans les villes – à organiser le peuple menacé par la maladie autour de certaines dévotions tenues comme propitiatoires, à administrer les sacrements aux moribonds et à aider de leurs propres mains à soigner les plus affectés. Bettendorff tint ainsi à confesser les moribonds même au milieu de la mauvaise odeur des cadavres en décomposition⁹⁹. Le collège de Belém fut transformé en 1695 en un hôpital pour les victimes de la variole. Le recteur fit organiser une neuvaine à Saint François-Xavier et une adoration de l'hostie consacrée. Tous les prêtres disponibles sillonnèrent systématiquement les rues pour confesser et faire transporter les plus malades¹⁰⁰.

Pourtant, les jésuites, en hommes très pragmatiques, allèrent au-delà de la charité paternaliste. Ainsi, ils proposèrent des mesures sanitaires préventives pour promouvoir la santé et le bien-être de tous les habitants des villages. L'assainissement de l'eau, l'assèchement des marais, la déforestation pour garantir une bonne et constante ventilation – voici les suggestions et les préoccupations les plus fréquentes en ce sens¹⁰¹. Bettendorff recommande même de transporter les malades en hamac jusqu'à la chapelle pour y recevoir le viatique¹⁰², en raison de l'état supposé indécent, voire insalubre, des cases indigènes et des dangers potentiels sur les sentiers de la forêt¹⁰³.

En résumé, les jésuites «profitèrent» largement des maladies pour convertir des individus considérés comme les plus fragiles. Tout en leur administrant soit les sacrements, soit des soins médicaux, ils visaient à impressionner les autres Indiens. Surtout pendant les épidémies les missionnaires révélèrent toute leur capacité à organiser l'aide matérielle et la consolation «spirituelle». Remarquables sont leurs propositions préventives par rapport à l'hygiène et la santé pour améliorer le bien-être général.

⁹⁹ Cf. *ibid.*, p. 213-216. Les pages citées se réfèrent à l'épidémie de 1662-1663 dans la région du Pará.

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, p. 587-588. Le recours à certaines dévotions de dimension réparatrice découle de la croyance – très courante à l'époque – que les épidémies sont des «châtiments divins» dont il faut radoucir les effets. Cf. J. Delumeau, *La peur en Occident...*, op. cit., p. 181-187.

¹⁰¹ Cf. J.F. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, op. cit., p. 29 (par rapport à l'air) et 44 (par rapport à l'eau); S. Leite, *HCJB* (4), op. cit., p. 190-191.

¹⁰² Dans le langage ecclésiastique, ce terme désigne la communion pour les moribonds et les malades.

¹⁰³ Cf. J.F. Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus...*, op. cit., p. 582-583.

Conclusion

Les Indiens qui vivaient au XVII^e siècle sous la houlette des jésuites dans les *aldeamentos*, suivirent un rythme quotidien de travail et de doctrine, axé visiblement sur la croix de la place centrale et réglé audiblement par la cloche de la chapelle. Dans leur optique baroque, les jésuites s'efforçaient de faire parsemer cette vie routinière avec les réalités espérées «du ciel», obtenues grâce aux sacrements qu'ils administraient et aux dévotions qu'ils animaient. Pastoralement, ils se basaient – fidèles aux décisions du Concile de Trente – sur les sacrements considérés comme indispensables pour un mode de vie chrétien dans ces nouvelles communautés: le baptême pour «sceller» une conversion (souvent après une catéchèse rudimentaire), la confession pour exercer un contrôle personnel, le mariage pour faire enraciner les règles morales, l'onction des infirmes pour consoler les malades pendant les épidémies mortelles (et à la mort même). Pourtant, ce formalisme sacramentel fut allégé par un humanisme sincère qui se révélait à travers: la solidarité avec les malades des villages, la confiance dans les catéchistes indigènes et l'enseignement élémentaire pour les jeunes Indiens.

La manière de vivre et de croire dans ces communautés missionnaires planifiées, marquée à la fois par l'empathie personnelle et l'incompréhension culturelle entre Indiens et missionnaires, se révélait durable, car elle est à la base de la culture populaire qu'on pratique jusqu'à nos jours en Amazonie. Soit les grandes processions à l'occasion des fêtes des saints patrons des villes et des hameaux le long de l'Amazonie – dont le *Círio de Nazaré* à Belém réputée être la plus grande procession annuelle dans l'univers catholique (avec environ deux millions de participants) – soit les litanies en latin qu'on chante encore aujourd'hui dans des communautés reculées, soit l'illumination des tombeaux tous les lundis pour honorer les âmes des défunts, tout cela remontent aux dynamiques telles qu'elles furent pratiquées au début dans les *aldeamentos*. Sans doute, de toutes les différents cycles d'évangélisation dont l'Amazonie était la cible – le baroque dont les jésuites étaient les protagonistes, puis celui de caractère romanisant au XIX^e siècle, et finalement, celui influencé par la Théologie de la Libération des années 1970 et 1980 – c'est le premier qui a pénétré l'âme des Amazoniens. Toutes les diffamations qui lui reprochaient ses traits syncrétiques, hybrides, superstitieux ou très peu christocentriques, n'ont pu savoir le désavouer. Bref, l'héritage spirituel des *aldeamentos* jésuites reste encore très vivant.

Streszczenie

Celem artykułu jest analiza metod ewangelizacji, jakie jezuiti stosowali w im powierzonych misjach (*aldeamentos*) w Amazonii Portugalskiej, w drugiej połowie XVII wieku. Autor wykazuje, że w kontekście permanentnej przemocy, jakiej doświadczała miejscowa ludność (napady, masakry oraz epidemie) – katechizacja prowadzona była w sposób bardzo powierzchowny. Ponadto, wskutek ciągłych dysput z kolonialistami, którym zarzucali niemiłosiernie wyzyskiwanie Indian – sama obecność jezuitów w Amazonii była zagrożona. Mimo tych utrudnień, duszpasterstwo promujące dewocję o charakterze ludycznym (procesje, śpiewy) – jakże charakterystyczne dla baroku iberyjskiego – przynosiło owoce. Wymagając przyjmowania koniecznych do zbawienia sakramentów (chrzest, namaszczenie chorych) oraz wprowadzając chrześcijańskie praktyki w życiu codziennym (sakrament spowiedzi i małżeństwa), misjonarze wpłynęli na ewolucję świadomości Indian. Łącząc elementy religii tradycyjnych i chrześcijańskie formy wyrazu, religijność mieszkańców Amazonii przybrała formy hybrydowo-synkretyczne. Owa synteza religijności tradycyjnej i chrześcijańskiej obecna jest również w praktykach religijnych ludów dzisiejszej Amazonii.

Abstract

This article analyzes evangelization methods employed by the Jesuits in the second half of the 17th century in their mission stations (*aldeamentos*) in Portugal Amazon. The author stresses the fact that the local population lived in a state of permanent violence, caused by attacks, massacres and epidemics. Hence the catechesis among them could not have been anything more than superficial. The Jesuits were in a constant struggle with the colonists, whom they were accusing of ruthless treatment of Indians. This necessarily put them in a precarious position, threatening their very presence in the Amazon Region. Despite this, their ministry, focused on promotion of local brand of piety, such like songs and processions – which were so characteristic feature of the Iberian baroque period – still was able to bring some lasting fruits. The Jesuit missionaries were able to exercise substantial influence on the evolution of the religious awareness of the Indians, by emphasising the need of receiving the sacraments that are fundamental to human salvation, that is Baptism and Anointing of the Sick, and

those that sustain Christian practices in every day life, like Penance and Reconciliation, and Matrimony. A link that was forged between some elements of traditional religions and Christian forms of religious expression, produced a somewhat hybrid and syncretist spirituality of the inhabitants of the Amazon. This synthesis is still present today in religious practices of the Amazon population.

