



**HAL**  
open science

## Les indigènes d'Amazonie d'après les récits des Jésuites des 17e et 18e siècles : Bettendorff et João Daniel

Morgane Pansu

► **To cite this version:**

Morgane Pansu. Les indigènes d'Amazonie d'après les récits des Jésuites des 17e et 18e siècles : Bettendorff et João Daniel. Histoire. 2016. dumas-01472075

**HAL Id: dumas-01472075**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01472075>**

Submitted on 20 Feb 2017

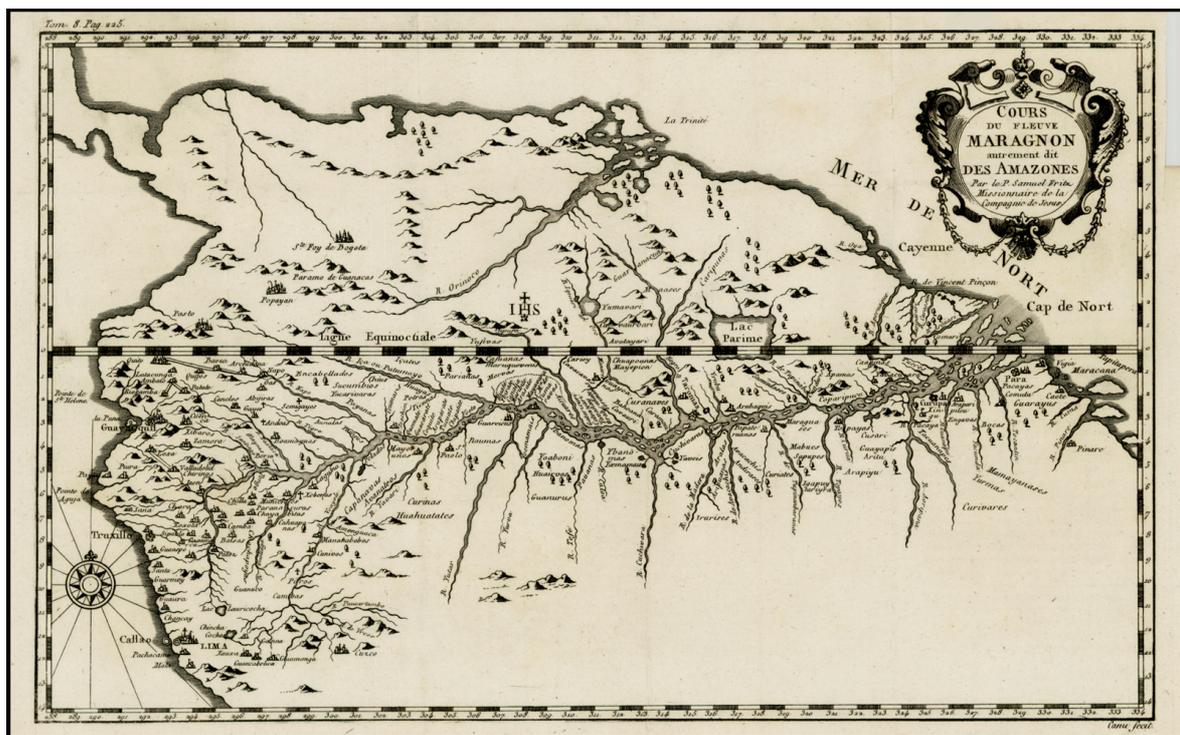
**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

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



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

Les indigènes d'Amazonie d'après les récits des  
Jésuites des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles :  
Bettendorff et João Daniel



*Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »*

Mention : Histoire et Histoire de l'Art

Spécialité : Histoire des relations et échanges culturels internationaux de l'antiquité à nos jours

*Sous la direction de M. Gilles BERTRAND*

Année universitaire 2015-2016



## **DÉCLARATION SUR L'HONNEUR DE NON-PLAGIAT**

Je soussignée Morgane PANSU déclare sur l'honneur :

- être pleinement consciente que le plagiat de documents ou d'une partie d'un document publiés sur toutes formes de support, y compris l'Internet, constitue une violation des droits d'auteur et un délit de contrefaçon, sanctionné, d'une part, par l'article L335-2 du Code de la Propriété intellectuelle et, d'autre part, par l'université ;

- que ce mémoire est inédit et de ma composition, hormis les éléments utilisés pour illustrer mon propos (courtes citations, photographies, illustrations, etc.) pour lesquels je m'engage à citer la source ;

- que mon texte ne viole aucun droit d'auteur, ni celui d'aucune personne et qu'il ne contient aucun propos diffamatoire ;

- que les analyses et les conclusions de ce mémoire n'engagent pas la responsabilité de mon université de soutenance ;

Fait à : Grenoble

Le : 02/06/2016

Signature :

*« Le discours d'un autre a rendu possible chacun d'eux »*

Michel de Certeau, *L'absent de l'histoire*, Tours, Mame, 1973.

## REMERCIEMENTS

Voici le moment de remercier ouvertement toutes les personnes qui, de près ou de loin, ont participé ou contribué à l'élaboration de ce document.

Je tiens tout d'abord à remercier Gilles Bertrand, mon directeur de mémoire, qui, après avoir accepté mon sujet, m'a accordé sa confiance sans laquelle je n'aurais pu mener à bien ce travail.

Mes remerciements s'adressent particulièrement à Eunícia Barros Barcelos Fernandes, professeure d'histoire à la PUC-Rio pour l'apport considérable de connaissances à propos de l'historiographie sur les indigènes, sa disponibilité et ses remarques avisées sur le sujet tout au long de l'année passée à Rio de Janeiro et sans quoi ce mémoire n'aurait pas été ce qu'il est aujourd'hui.

Un grand merci au professeur Karl Arenz pour ces renseignements sur Bettendorff et la source historique inédite qu'il m'a communiquée.

Mes remerciements s'adressent bien sûr à mes amis, pour leur joie qui m'a toujours égayée dans les moments de doute. Merci particulièrement à Yohann, Nassiba et Justine.

J'exprime toute ma reconnaissance à ma famille, mon frère, mes grands-parents, et surtout à mes parents, Fabienne et Pascal, pour leur relecture, leurs aide précieuse et leur soutien infaillible.

# SOMMAIRE

<b>Introduction .....</b>	<b>9</b>
<b>I. Les auteurs jésuites dans l'historiographie sur les indigènes .....</b>	<b>16</b>
<b>A. L'Historiographie sur les indigènes .....</b>	<b>17</b>
1. LA « NOUVELLE HISTOIRE INDIGÈNE » .....	17
2. LA QUESTION DE LA DÉNOMINATION DES TRIBUS INDIGÈNES DU BRÉSIL À L'ÉPOQUE MODERNE .....	24
3. CATÉGORISATION DES INDIENS : CHRÉTIENS ET SAUVAGES .....	31
<b>B. Sources utilisées : l'œuvre jésuite sur les Indiens .....</b>	<b>37</b>
1. LES JÉSUITES ET LEURS RÉCITS .....	38
2. PRÉSENTATION DES AUTEURS ET DE LEURS RÉCITS .....	47
<b>II. Les Indiens de la région amazonienne selon Bettendorff et João Daniel .....</b>	<b>58</b>
<b>A. Les barbares du nouvel ordre colonial .....</b>	<b>60</b>
1. UNE RÉGION HOSTILE, DES HABITANTS AUX MŒURS HOSTILES ? .....	60
2. COUTUMES BARBARES .....	63
3. IMPORTANCE DE LA GUERRE : DES INDIENS BELLIQUEUX .....	66
<b>B. Les Indiens chrétiens .....</b>	<b>70</b>
1. LE MODÈLE DE L'ALDEIA* MISSIONNAIRE : ENSEIGNEMENT DE LA VIE CHRÉTIENNE ET STRATÉGIE POLITIQUE .....	71
2. UTILISER L'INDIEN : LES SERVITEURS DU ROYAUME PORTUGAIS .....	80
<b>C. Conséquences de la domination catholique .....</b>	<b>87</b>
1. INFLUENCES ET ADAPTATIONS RÉCIPROQUES .....	88
2. QU'EN ÉTAIT-IL DE LA FOI DES INDIENS CHRÉTIENS ? .....	92
3. LES RÉBELLIONS D'INDIENS CHRÉTIENS .....	100
<b>Conclusion .....</b>	<b>106</b>



## AVERTISSEMENT

Par souci de lisibilité, nous avons fait le choix d'abrégé les références aux sources du corpus par un code spécifique utilisé en note de bas de page. Ce choix facilite la lecture et la compréhension de l'origine des extraits dans la mesure où les références des sources s'avèrent citées très fréquemment dans le développement. Ce code ne sera utilisé que pour référer aux ouvrages que nous avons utilisés, dans lesquels se trouvent les sources originales, traduites en portugais contemporain. Pour consulter la provenance exacte de chacune des sources, le lecteur se réfèrera à « Sources » p. 110. Le code est composé des initiales de l'auteur.

FB = Felipe Bettendorff (version portugaise)

JD = João Daniel

En ce qui concerne les sources secondaires, la lettre annuelle rédigée par Bettendorff en latin et traduite en portugais par le professeur Karl Arenz sera abrégée CA (qui correspond à Carta-Ânua – en portugais). La lettre du gouverneur Francisco Xavier de Mendonça Furtado sera citée intégralement, n'étant mentionnée qu'à une seule reprise dans le développement.

Les traductions du portugais vers le français (quelques rares fois de l'espagnol vers le français) entre guillemets ont été transcrites par mes soins dans le corps du texte, la version originale du texte se trouvant systématiquement en note de bas de page. En ce qui concerne les extraits des sources historique les plus conséquents, ils sont résumés dans le corps du texte et non pas traduits expressément. L'extrait original est référencé intégralement en portugais en annexe, pour plus de clarté dans le développement. L'objectif n'a pas était de faire une traduction strictement littéraire, sans quoi les phrases auraient été incompréhensibles, mais bien de retranscrire, le plus précisément possible, les propos de l'auteur. Le lecteur excusera donc les infidélités parfois faites à la traduction dans le but de rendre le sens au discours original.

Beaucoup de mot portugais, propices au contexte de l'époque, n'ont pas leur équivalent dans le dictionnaire français. C'est pourquoi, nous avons fait le choix de les

laisser indemnes, en portugais. Ces mots sont constamment suivis d'une étoile (\*) ce qui signifie qu'ils sont définis dans le glossaire, à la page...

Quand nous mentionnons le mot « Père(s) » dans le corps du texte pour évoquer les jésuites, il est écrit avec une majuscule. Cependant, les auteurs jésuites n'ont pas procédé ainsi ; c'est la raison pour laquelle les citations et les annexes n'en contiennent pas. Il en sera de même pour les noms de tribus, écrits avec une majuscule dans le corps du texte.

## INTRODUCTION

Dans l'histoire de la colonisation du Brésil, l'Amazonie, région isolée et difficile d'accès, a été tardivement colonisée, notamment par les ordres religieux, à l'aube du XVII<sup>e</sup> siècle. Les sources historiques proviennent en majeure partie des Pères jésuites, dont beaucoup ont déjà été étudiées. Elles sont abondantes et fournissent de nombreux indices sur les peuples indigènes. Mais l'histoire de la colonisation de cette région est un sujet encore peu développé, en comparaison d'autres provinces coloniales du Brésil, et ce malgré la multiplicité des sources qui restent à étudier.

Dans cette multiplicité, deux œuvres majeures, en termes de volume, ont retenu notre attention. Il s'agit de la *Crónica da missão dos Padres de Jesus no Estado do Maranhão* du Père João Felipe Bettendorff et du *Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas* du Père João Daniel, tout deux jésuites. Ces deux œuvres, de temporalité différente, se rapprochent néanmoins dans leur contenu dans la mesure où toutes deux racontent la colonisation de l'Amazonie et de ses habitants : Bettendorff raconte le XVII<sup>e</sup> siècle tandis que João Daniel évoque la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. La charge de missionnaire des deux personnages au sein de la Compagnie de Jésus les a amenés à voyager dans cette région isolée du reste du monde. L'autre point commun entre ces deux récits est que les deux auteurs étaient au service des rois portugais. C'est pourquoi nous nous intéresserons ici au cas de ces deux jésuites au service du Portugal, nation colonisatrice du Brésil.

Si l'œuvre de João Daniel s'apparente à une encyclopédie de l'espace amazonien, celle de Bettendorff est une chronique de la mission des jésuites dans cette région. Bien que le mode de narration diffère, les deux œuvres fournissent des éléments importants pour l'étude des peuples indigènes d'Amazonie. Outre l'idéologie chrétienne de l'évangélisation, omniprésente dans les descriptions jésuites, elles révèlent des éléments sur le mode de vie des indigènes d'Amazonie des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. De fait, l'étude de ces sources est riche pour qui s'intéresse aux indigènes d'Amazonie de l'époque moderne. D'une certaine manière, ces récits relatent les premiers contacts avec les peuples d'Amazonie. C'est pourquoi nous nous pencherons ici sur l'analyse des œuvres de Bettendorff et João Daniel, pour découvrir, à travers leur représentation, les tribus d'Amazonie de l'époque moderne, encore peu connues aujourd'hui.

Nous allons, pour ce faire, nous intéresser dans un premier temps aux auteurs à savoir leur personnalité, et le contexte de rédaction de leur œuvre. Les éléments qui nous seront apportés nous permettront, dans un deuxième temps, d'analyser les deux récits avec plus d'acuité afin de répondre à la question centrale de la présente étude : comment les jésuites des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles représentaient-ils les tribus indigènes d'Amazonie ?

Il faut avant toute chose préciser ce que l'on entend par « représentation », terme générique qui soulève bien des problématiques pour les historiens. Pour ce faire, la définition donnée par Roger Chartier illustre parfaitement comment la représentation est conçue dans cette étude. L'historien écrit en 1989 :

« Dans les définitions anciennes (par exemple celle du Dictionnaire universel de Furetière dans son édition de 1727), les entrées du mot "représentation" attestent deux familles de sens apparemment contradictoires : d'un côté, la représentation donne à voir une absence, ce qui suppose une distinction nette entre ce qui représente et ce qui est représenté ; de l'autre, la représentation est l'exhibition d'une présence, la présentation publique d'une chose ou d'une personne. Dans la première acceptation, la représentation publique est l'instrument d'une connaissance médiate qui fait voir un objet absent en lui substituant une "image" capable de le remettre en mémoire et de le "peindre" tel qu'il est. »<sup>1</sup>

« Représentation » signifie donc ici l'image que les jésuites donnent des Indiens dans leurs récits. Néanmoins, Roger Chartier nous met en garde contre l'aspect « pervers » de la représentation qui tend à ce que « la chose [représentée] n'ait d'existence que dans l'image qui l'exhibe, que la représentation masque au lieu de peindre adéquatement son référent »<sup>2</sup>. Autrement dit, il s'agit du risque de considérer l'objet représenté comme une réalité, alors qu'il n'est que représentation. Dans le cas présent, le risque serait de considérer la représentation des indiens par les jésuites, imprégné d'ethnocentrisme révélant la pensée européenne de l'époque moderne, comme une vérité en soi. Roger Chartier ajoute : « la représentation est ainsi brouillée par la faiblesse de l'imagination, qui fait prendre le leurre pour le vrai, qui tient les signes visibles pour de sûrs indices d'une réalité qui n'est pas »<sup>3</sup>. La pertinence de cette définition incite à ne pas prendre pour acquis les descriptions des sources jésuites relatives aux Indiens. C'est pourquoi nous devons nous familiariser avec les auteurs, et, plus précisément avec la pensée jésuite, afin d'en saisir le fonctionnement afin d'analyser leur représentation des Indiens avec sagacité. Il

---

<sup>1</sup> Roger CHARTIER, « Le monde comme représentation », *Annales*, 1989.

<sup>2</sup> *Id.*

<sup>3</sup> *Id.*

nous faut ces clefs de lecture, sans quoi l'analyse reviendrait à être un « leurre ». De fait, comme cela a déjà été questionné par Charlotte de Castelnau-L'Estoile :

« Comment faire l'histoire ou l'anthropologie des populations autochtones à partir des sources missionnaires ? Cette question prend une acuité particulière dans le cas de sociétés indigènes sans écriture où l'historien dispose parfois essentiellement de sources missionnaires pour aborder les mondes indigènes du passé. »<sup>4</sup>

### ***Pourquoi étudier les récits des jésuites pour connaître les tribus indigènes ?***

En effet, rappelons que les tribus indigènes du Brésil, et précisément d'Amazonie n'avaient pas d'écriture. Ces peuples agriculteurs semi-nomades de la forêt tropicale étaient des chasseurs-cueilleurs et n'avaient pas inventé de système d'écriture. Par conséquent, elles n'ont laissé aucune trace écrite de *leur histoire*. Sachant d'ailleurs que nous qualifions d'histoire la période où l'écriture est créée en Europe, l'historiographie sur les indigènes s'est longtemps questionnée pour savoir si les Indiens avaient réellement *leur propre histoire*, comme nous le verrons dans la première partie. De fait, les récits des voyageurs européens, des colons et des missionnaires ont pourvu à l'absence d'écriture. C'est ainsi que les jésuites, ordre missionnaire qui a évangélisé les Indiens du Brésil dès le XVI<sup>e</sup> siècle, ont notamment décrit les indigènes durant cette période qui marque la colonisation de l'Amazonie. Mais ces ouvrages avaient-ils une vocation ethnographique ? Il ne semble pas car, comme l'a évoqué Charlotte de Castelnau l'Estoile, la relation missionnaire est un nouvel objet pour l'histoire et l'anthropologie, la tradition missionnaire étant généralement perçue comme un processus de déculturation et de négation de la différence pour l'ethnologie qui se définit comme un savoir de la différence<sup>5</sup>. Pourtant, l'auteur note que l'historiographie a changé son opinion sur les sources missionnaires, à savoir si elles pouvaient être considérées comme des documents légitimes pour nous renseigner sur l'histoire des indigènes :

« Le regard des anthropologues et des historiens sur les sources missionnaires s'est récemment modifié. La défiance des anthropologues à l'égard de ces documents et le manque d'intérêt des historiens des missions pour l'histoire des populations autochtones ont laissé place à un

---

<sup>4</sup> Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, « De l'observation à la conversion : le savoir sur les Indiens du Brésil dans l'œuvre d'Yves d'Evreux » in C. de CASTELNAU-L'ESTOILE, M.-L. COPETE, A. MALDAVSKY, I. ŽUPANOV, *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Madrid, Casa de Velásquez, 2011, p. 269.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 274.

investissement de ces textes, perçus désormais comme des témoignages essentiels du contact des cultures en situation coloniale. »<sup>6</sup>

Pour les historiens et les anthropologues, les sources missionnaires sont des documents témoignant du contact de cultures différentes pendant la colonisation. On peut dès lors utiliser ces sources comme témoignage des relations entretenues entre indigènes et missionnaires, ce qui, en un sens, revient à témoigner des comportements indigènes. Antonio Porro écrit résolument dans les années 1990 qu' « une nouvelle discipline, l'*ethno-histoire*, est en train de se former ; soit l'histoire des groupes indigènes écrite à partir des informations laissées par les premiers chroniqueurs »<sup>7</sup>.

### ***L'Amazonie : sa découverte et sa colonisation***

Le Brésil a été tout d'abord colonisé par les explorateurs et les marchands qui s'installèrent au XVI<sup>e</sup> siècle, après la découverte officielle de cette terre à l'origine appelée Santa Cruz, par le navigateur portugais Pedro Alvarez Cabral en 1500. Les ordres religieux, dont celui des jésuites (sans doute le plus important d'entre eux), s'y sont installés simultanément afin d'évangéliser les populations natives. Suite à la signature du traité de Tordesillas en 1494 qui réglait la répartition des terres découvertes entre l'Espagne et le Portugal, le Brésil revint au Portugal. Tomé de Souza, le premier gouverneur général du Brésil, s'installa à Bahia en 1549, accompagné de jésuites dont le père Manuel de Nóbrega, premier jésuite chargé de l'évangélisation en Amérique portugaise. La colonisation s'accéléra, en commençant par le Nord-Est puis par le Sud, entre Rio de Janeiro et São Paulo. Coloniser signifiait avant tout s'implanter, développer le commerce et, parallèlement, le besoin de main-d'œuvre ainsi que l'évangélisation des populations comme l'a finement défini Martine Droulers :

« Colonie vient du verbe latin *colere* et a un triple sens ; il signifie à la fois habiter (*incola*, *inquilinus*), cultiver (*agricola*) et honorer (*cultus*) : un *incola* qui émigre devient *colonus*. L'opération de colonisation a donc bien plus qu'une dimension de conquête épique et aventureuse ; elle suppose aussi l'incorporation d'un progrès de civilisation par la mise en valeur de terres nouvelles. Cela implique un processus de reproduction accélérée des sphères économiques et politiques, le plus souvent selon une structure de domination. »<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 270.

<sup>7</sup> « Uma disciplina ainda mais recente, a etno-história, está se constituindo ; é a história dos grupos indígenas escrita a partir das notícias deixadas pelos primeiros cronistas » in Antonio PORRO, *O povo das Águas : ensaios de etno-história Amazônica*, Petrópolis, Editora Vozes, 1996, p. 17.

<sup>8</sup> Martine DROULERS, *Brésil : une géohistoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 93.

L'administration coloniale se développa, découpant le territoire en capitaineries, chacune administrée par un gouverneur au service de Sa Majesté le roi du Portugal<sup>9</sup>. Mais le Brésil était également convoité par d'autres nations, comme la France qui tenta d'établir une colonie « La France Antarctique », dirigée par Nicolas Durand de Villegaignon, à Rio de Janeiro de 1555 à 1559. Elle réitéra avec le commandant La Ravardière - de son vrai nom Daniel de la Touche – accompagné de père capucins, qui devait fonder la compagnie de la « France équinoxiale » à São Luís du Maranhão<sup>10</sup> et se fit chasser en 1615 par les Portugais et les Espagnols. Depuis 1587, les Hollandais lançaient des attaques et pillaient les ports du Nord-Est, obligeant les Portugais à sécuriser la côte. Ils voulaient s'y implanter pour exploiter les matières premières qui abondaient au Brésil (bois, métaux, sucre, indigo, tabac, épices etc...) notamment depuis la création de la Compagnie du commerce des Indes Orientales en 1602. En 1621, la trêve signée en 1609 avec les Portugais prit fin avec la création de la West-Indische Compagnie (W.I.C.) ; les Hollandais concrétisent l'idée de s'implanter en tant que colonie au Brésil et la guerre est déclarée. La première offensive des Hollandais a lieu en 1624, à Bahia. Dès 1630, les Hollandais s'attaquent à Pernambouc et précisément à Récife. De 1637 à 1644, ce que l'on appelle le Brésil hollandais voit son âge d'or, alors qu'il est dirigé par un gouverneur militaire des Provinces-Unies, Jean Maurice de Nassau. Après son départ en 1644, la situation se dégrade et les rébellions commencent ; les Portugais en profitent et reprennent le pouvoir sur la région. Récife capitule en 1654 et la paix est signée en 1661. Dès lors, les Portugais développent considérablement l'économie du pays<sup>11</sup>.

Si le littoral brésilien est colonisé dès la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, l'Amazonie, elle, ne l'est qu'à partir du XVII<sup>e</sup> siècle. Par le vaste terme d'« Amazonie » nous entendons l'Amazonie légale brésilienne<sup>12</sup>, autrement dit, la région qui inclue les états d'Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima, Maranhão, le Nord de Goiás et le Mato Grosso<sup>13</sup>. En 1621 est créé l'état du Maranhão, qui comprend les capitaineries de Maranhão et Pará, et qui est indépendant de l'état du Brésil car directement relié à

---

<sup>9</sup> Voir carte n°1.

<sup>10</sup> Voir carte n°5.

<sup>11</sup> Cf. M. DROULERS, *op.cit.*, p. 53-62.

<sup>12</sup> Cf. A. PORRO, *op. cit.*, p. 11.

<sup>13</sup> Voir carte n°2.

Lisbonne<sup>14</sup>. En 1654, autrement dit durant le mandat de Bettendorff, l'état change de nom pour devenir l'état du Maranhão et Grão-Pará dont São Luís est la capitale. En 1751, période des missions de João Daniel en Amazonie, il en change encore pour prendre le nom d'état du Grão-Pará et Maranhão qui inclut désormais l'actuel état du Piauí, et dont Belém devient la capitale. De fait, les missionnaires Bettendorff et João Daniel œuvraient principalement dans le Maranhão et Grão-Pará ; c'est pourquoi cette zone sera la délimitation de notre étude dans une seconde partie, dans laquelle sera étudiée la représentation des Indiens du Grão-Pará et Maranhão selon Bettendorff et João Daniel, de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle à la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans leurs récits, les auteurs évoquent donc des événements qui ont lieu en plusieurs endroits dans les limites de l'Amazonie légale, mais l'essentiel des événements narrés se sont déroulés dans les capitaineries du Maranhão et Grão-pará.

L'Amazonie, région plus reculée, n'est colonisée qu'à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, par les marchands et les ordres religieux qui y fondèrent les premières villes, dont Belém<sup>15</sup>, située à l'embouchure de l'Amazone fondée par les Portugais en 1616<sup>16</sup>. L'Amazonie a été colonisée de façon très lente, bien qu'elle ait été découverte en 1542 par le frère Gaspar de Carvajal qui en laissa une description dans sa chronique de l'expédition d'Orellana, dont la date correspond à la reconnaissance officielle de l'Amazonie pour les Européens. Dès 1600, Français, Hollandais, Anglais et Irlandais commencèrent à établir des comptoirs commerciaux et des fortifications sur le littoral des actuels états de Maranhão, Amapá et Pará<sup>17</sup>, rapidement rejoints par les ordres religieux comme les capucins et les franciscains. Les colons et explorateurs européens pratiquaient des *entradas*\* dans le *sertão*\*, autrement dit, ils capturaient des Indiens pour les mettre en esclavage, comme le fit l'expédition de Pedro Teixeira en arrivant à la Foz do Tapajós, de retour de Quito. De ce fait, les Indiens commencèrent à fuir, chaque fois un peu plus dans l'intérieur des terres, de l'Est vers l'Ouest<sup>18</sup>, pour échapper aux captures des colons<sup>19</sup>. Pendant ce temps, les capucins,

---

<sup>14</sup> Cf. Frédéric MAURO, *Le Brésil du XV<sup>e</sup> à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1977, p. 97. Voir carte n°3.

<sup>15</sup> Voir carte n°5.

<sup>16</sup> Cf. M. DROULERS, *op.cit.*, p. 56.

<sup>17</sup> Cf. A. PORRO, *op. cit.*, p. 42-46. Voir carte n°2.

<sup>18</sup> Voir carte n°4.

<sup>19</sup> Cf. A. PORRO, *op. cit.*, p. 60.

carmélites et franciscains établissaient leurs missions et les marchands leurs comptoirs, assouvissant leur chasse à l'esclave. Les jésuites s'installèrent plus tardivement ; le Père Luiz Figueira, jésuite portugais, fut le premier membre de la Compagnie à investir l'Amazonie. Mort dans un naufrage en chemin vers le Brésil, il n'aura pas le temps de concrétiser l'implantation des jésuites dans le Maranhão. C'est le père António Vieira, également portugais, qui s'attela à cette tâche. En 1652, mandaté par son protecteur le roi João IV, il arriva à São Luís pour coloniser cette région du bout du monde dont personne ne voulait<sup>20</sup>. C'est avec lui que débute l'évangélisation massive dans la région amazonienne. Les constructions d'églises et de collèges jésuites, centrés à Belém et São Luís, se multiplient. Une mission bien difficile, entre des sauvages plus barbares que jamais, des guerres contre la Hollande, des implantations d'autres ordres religieux (tels que les franciscains qui tentèrent de s'imposer sans succès) et des colons chasseurs d'Indiens, à propos desquels Martine Droulers écrit que « l'Eglise, [...] est souvent débordée dans son action par les explorateurs et marchands portugais, réputés sans foi ni loi, lesquels supérieurement équipés, razzient avidement indigènes et marchandises »<sup>21</sup>. C'est dans cette ambiance agitée, dans une région de jungle humide et de forêts luxuriantes et denses que les jésuites s'imposèrent malgré tout et fondèrent une colonie et de nombreuses missions qu'ils racontèrent dans leurs écrits, évoquant ainsi les Indiens qu'ils rencontraient et qu'ils évangélisaient.

---

<sup>20</sup> Cf. Jean SOUBLIN, *Histoire de l'Amazonie*, Paris, Payot & Rivages, 2000, chapitre III. Bien qu'étant un roman de l'histoire de l'Amazonie, les données de cette œuvre correspondent aux événements relatés par F. Mauro, A. Porro et M. Droulers.

<sup>21</sup> M. DROULERS, *op.cit.*, p. 48.

# I. LES AUTEURS JÉSUITES DANS L'HISTORIOGRAPHIE SUR LES INDIGÈNES

## **A. L'Historiographie sur les indigènes**

Un dicton populaire dit que « l'histoire est écrite par les vainqueurs ». Et il est vrai que les textes à disposition des historiens ont longtemps été les écrits de ces vainqueurs ou, du moins, des populations « dominantes ». Comme c'est le cas dans ce propos, les sources utilisées pour cette analyse ont été rédigées par deux représentants de civilisations colonisatrices : deux jésuites en Amazonie.

Les Européens, et plus précisément les jésuites, ont écrit l'histoire, notamment celle des peuples indigènes qu'ils ont colonisés. Lorsque nous parlons d' « indigènes », nous parlons d'autochtones, c'est-à-dire des tribus qui étaient installées sur le territoire qui nous intéresse ici, l'Amazonie, avant la colonisation. On dit, dans le cas du Brésil, qu'ils ont écrit l'histoire des indigènes, car ces derniers n'avaient pas de système d'écriture. Certes, il n'existe aucun autre moyen d'étudier l'histoire indigène du Brésil - excepté par le biais d'une analyse des sources orales qui est un outil anthropologique, utilisé pour rétablir l'histoire contemporaine de ces peuples et non leur histoire moderne. Pour autant, l'étude de l'histoire indigène est aujourd'hui en grande partie analysée au travers de sources écrites de voyageurs. Néanmoins, peut-on pour autant dire que les jésuites ont écrit l'histoire des tribus indigènes ? Il serait plus juste de dire que les jésuites ont écrit leur propre histoire, en y intégrant les acteurs indigènes auxquels ils attribuèrent différents rôles : sauvages, néophytes, barbares, dociles... Le fait que l'histoire indigène ait été écrite par des colons et non pas les indigènes eux-mêmes nous oblige à une lecture critique des sources, dont l'analyse requière tout d'abord quelques clefs de lecture que nous expliciterons ultérieurement.

### ***1. La « Nouvelle histoire indigène »***

John Manuel Monteiro a écrit :

« Il semble que deux notions fondamentales établies par les pionniers de l'historiographie nationale [brésilienne] prédominent encore aujourd'hui. La première concerne l'exclusion des Indiens en tant qu'acteurs historiques légitimes. Ils relèvent avant tout du domaine de l'anthropologie puisque la grande majorité des historiens considèrent qu'ils ne possèdent pas

les outils analytiques nécessaires à l'étude de ces peuples sans écriture qui, de fait, apparaissent peu en tant que sujet historique. »<sup>22</sup>

En effet, évoquer l'histoire indigène du Brésil aujourd'hui, c'est évoquer l'absence des Indiens en tant qu'acteurs historiques. Francisco Adolfo de Varnhagen, considéré comme le père de l'histoire du Brésil, affirme que pour les peuples indigènes « il n'y a pas d'histoire : il y a seulement l'ethnographie »<sup>23</sup>. Écrite au XIX<sup>e</sup> siècle, dans une période où le Brésil tentait de poser les bases de la construction d'un état nation, cette sentence résonne encore aujourd'hui, bien qu'héritière d'une vision coloniale de l'histoire. Elle a ainsi été l'adage de l'histoire du Brésil jusque dans les années 1980, période où les historiens du Brésil ont commencé à considérer la question indigène sous un nouvel angle<sup>24</sup> : et si les Indiens, bien que victimes de la colonisation, avaient eux aussi été acteurs de l'histoire ? La question de l'exclusion des Indiens de l'histoire brésilienne, longtemps au cœur des débats, a donc profondément marqué l'historiographie sur les indigènes du Brésil. Mais la multiplication de travaux de recherche depuis les années 1980 a également contribué à détruire cette idée pour faire place à une nouvelle histoire indigène.

#### **a. Le renouveau de l'historiographie sur les indigènes**

Dans cette histoire, ceux que nous qualifions, certainement à tort, de « vainqueurs » sont les jésuites. Cet ordre missionnaire catholique a exécuté sa mission jusqu'en l'an 1769, date de son expulsion du Brésil sur ordre de Sebastião José de Carvalho e Melo, le célèbre Marquis de Pombal alors secrétaire d'état du royaume portugais. Les sources des jésuites font partie des rares sources disponibles pour l'historien pour avoir accès aux représentations des indigènes de l'Amazonie des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles qui n'ont pas laissé de traces écrites comme le confirme Antonio Porro :

---

<sup>22</sup> « Parecem prevalecer entre os historiadores brasileiros ainda hoje duas noções fundamentais que foram estabelecidas pelos pioneiros da historiografia nacional. A primeira diz respeito à exclusão dos índios enquanto legítimos atores históricos : são, antes, do domínio da antropologia, mesmo porque a grande maioria dos historiadores considera que não possui as ferramentas analíticas para se chegar nesses povos ágrafos que, portanto, se mostram pouco visíveis enquanto sujeitos históricos. » in John Manuel Monteiro, *Tupis, Tapuias e historiadores : estudos de história indígena e do indigenismo*, Thèse de doctorat, São Paulo, Universidade Estadual de Campinas, 2001, p. 4.

<sup>23</sup> « De tais povos na infância não há história : há so etnografia » in Francisco Adolfo VARNHAGEN, *História geral do Brasil*, tome I, Rio de Janeiro, E. & H. Laemmert, 1854.

<sup>24</sup> Cf. Maria Cristina POMPA, « Os índios, entre antropologia e história : a obra de John Manuel Monteiro », *BIB. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo, n°74, juillet 2014, p. 61-79.

« La majorité des peuples indigènes qui vivait le long du fleuve Amazone à l'arrivée des Européens est éteinte ou détribalisée depuis plus de deux-cents ans. Leur connaissance dépend essentiellement de ce qui a été écrit par les premiers explorateurs, voyageurs et missionnaires. »<sup>25</sup>

Dès lors, il est possible de prétendre que le présent document s'inspire du courant historique que Peter Burke a intitulé « history from below »<sup>26</sup>, autrement dit « l'histoire vue de dessous ». Ce courant historiographique s'intéresse à l'histoire de ceux qui sont passés sous silence, autrement dit, aux « anonymes » auxquels nous n'avons pas accès, faute de sources. Le manque de sources s'explique principalement par l'absence de système d'écriture. C'est pourquoi, bien souvent dans ces cas-là, d'autres ont écrit sur eux. Pour une meilleure compréhension, on pourrait dire que le terme « history from below » correspond, en un sens, au mouvement historiographique français intitulé « histoire des marginaux ». En effet, comme l'écrit Jean-Claude Schmitt, médiéviste et maître-assistant à l'EHESS : « pour prendre le mot “marge” dans son sens originel, cet espace est “borné”. Il est entouré de terres et de mers inconnues dont la connaissance s'estompe progressivement au fur et à mesure que l'on s'éloigne du centre »<sup>27</sup>. Ainsi, nous pouvons dire que les indigènes d'outre-mer correspondent aux marginaux de l'histoire française : ils font partie de ceux qui sont longtemps passés sous silence et dont l'histoire se fait d'autant plus représentationnelle ; l'analyse redouble de critique puisqu'elle passe par le prisme de personnages lettrés, qui nous permettent d'analyser ces autres analphabètes, ces populations qui n'avaient pas inventé de système d'écriture. Pour reprendre les termes de Michel de Certeau, on pourrait dire que cette analyse aimerait être une « hétérologie de l'histoire » visant à retranscrire le « logos de l'autre »<sup>28</sup>, bien que nos sources ne permettent pas de réaliser une telle pratique historique puisqu'elles ne sont pas produites par les « vaincus », ou « ceux d'en dessous ». Il n'en demeure pas moins que c'est sur eux que se focalise notre intérêt au travers de l'analyse de sources jésuites qui touchent un champ bien plus large de problématiques historiques que la propre histoire de la Compagnie de Jésus. Par conséquent, bien que ce travail ne puisse pas se revendiquer du

---

<sup>25</sup> « A maioria dos povos indígenas que viviam ao longo do Rio Amazonas à chegada dos europeus está extinta ou destrabalizada há mais de duzentos anos. O seu conhecimento depende essencialmente do que foi escrito pelos primeiros exploradores, viajantes, e missionários » in A. PORRO, *op. cit.*, p. 72.

<sup>26</sup> Cf. Peter BURKE, *New perspectives on historical writing*, Cambridge, Polity Press, 1995.

<sup>27</sup> Jean-Claude SCHMITT, « L'histoire des marginaux » in Le Goff Jacques (dir.), *La Nouvelle histoire*, Paris, CEPL, 1978, p. 348.

<sup>28</sup> Michel de CERTEAU, *L'absent de l'histoire*, Tours, Mame, 1973, p. 173.

mouvement historiographique « histoire des marginaux », faute de sources adaptées, il reflète néanmoins l'intérêt pour ces « marginaux » de l'histoire, ceux qui n'ont pas pu l'écrire eux-mêmes, qui ne nous ont pas laissés de traces et sont restés trop longtemps dans l'ombre, en marge de l'histoire.

Lorsque l'on évoque les indigènes de la période coloniale, soit la période post-colombienne, on pourrait avoir l'impression d'avoir affaire, comme l'a fait remarquer José Maurício Arruti, aux « Indiens qui seraient moins Indiens »<sup>29</sup>. Comme si les colons et les ordres missionnaires tels que les jésuites avaient précipité la fin du monde indien en Amérique latine tout comme en Amérique centrale. Cette conception générale n'a que trop engendré l'idée que la culture indienne était morte. Or, comme tend à le prouver l'anthropologie, puis l'historiographie des indigènes du Brésil, la culture indienne n'est pas morte. Elle aurait évolué au sein d'un nouvel univers, occupé par les Européens, jusqu'à se forger, à leur contact, une nouvelle identité ; entendons par là une nouvelle communauté où la culture indigène s'est mélangée à la culture européenne. Certains historiens parlent de « stratégie de survie » pour aborder l'adaptation des cultures indiennes au monde européen. Les Indiens sont, certes, un peu moins Indiens qu'auparavant - pendant la période dite post colombienne - mais ils n'en sont pas pour autant « européens ». Ils ont adopté des stratégies afin de survivre dans un monde qui n'était plus totalement le leur, ce qui exprime le besoin de survie culturelle, survie des traditions, ou plus simplement, survie du monde indien. C'est ainsi que l'héritage de la mémoire indigène au Brésil est aujourd'hui sauvegardé, comme en attestent les nombreux travaux d'anthropologie contemporaine effectués sur divers groupes indigènes de la région Amazonienne<sup>30</sup>. En étudiant l'histoire indigène du Brésil, on entend d'abord parler de décimation des peuples tribaux, mais bon nombre de tribus indigènes sont encore présentes aujourd'hui au Brésil - bien que menacées -, preuve irréfutable qu'il y a eu héritage et transmission des traditions. Mais, si la culture indienne n'est pas morte après l'arrivée des envahisseurs européens, qu'est-il advenu d'elle ? Pourquoi les Indiens sont-ils restés en marge de l'Histoire ?

---

<sup>29</sup> « Indios que seriam menos índios » in José Maurício Andion ARRUTI, « Etnogêneses indígenas », *Povos Indígenas do Brasil 2000-2006*, São Paulo, ISA - Instituto Socioambiental, 2006, p. 50-54.

<sup>30</sup> Voir par exemple l'œuvre d'Alcida Rita Ramos et Bruce Albert *Pacificando o Branco*, ainsi que les travaux de José Maurício Arruti et de Daniel Munduruku sur l'anthropologie indigène en Amazonie.

Pendant longtemps on a parlé d'acculturation pour évoquer l'histoire indigène post colombienne, soit le processus d'intégration de la culture indigène au monde colonial européen. Les historiens ont utilisé ce terme afin d'évoquer l'effet du processus de colonisation sur les Indiens c'est-à-dire l'assujettissement de ces derniers par les colons et les missionnaires. Contraignant les Indiens à la « civilisation » et à la conversion à la foi catholique, nombres d'historiens en ont déduit que les Indiens avaient été acculturés par l'arrivée des Européens. Le concept d'acculturation a dès lors généré l'idée de la mort de la culture indienne, comme évoqué précédemment. Certes, il est indéniable que les Indiens ont intégré bon nombre d'éléments culturels européens au cours de la colonisation de l'Amérique. Néanmoins, l'historiographie tend aujourd'hui à démontrer que l'acculturation ou, ce que l'on pourrait qualifier de « conversion culturelle », est en réalité à double sens. En effet, les historiens semblent aujourd'hui affirmer que les colons et jésuites aussi se sont adaptés au milieu indigène et, ainsi, à sa culture. Il semblerait désormais que la mosaïque culturelle amazonienne ne symbolise pas le triomphe de la colonisation, mais bien au contraire l'émergence d'un monde métis.

#### **b. Des concepts qui s'entrechoquent**

Pour évoquer ce nouveau monde métis, certains chercheurs de l'histoire indigène, comme Almir Diniz de Carvalho Junior, évoquent la formation d'une ethnogenèse issue de la fusion entre les Indiens christianisés et les Européens. L'ethnogenèse est un concept anthropologique contemporain qui qualifie l'émergence d'une culture indigène issue du mélange de différentes tribus selon José Mauricio Arruti. Pour Almir Diniz de Carvalho Junior, les Indiens chrétiens, à l'origine du monde métis, acquéraient ainsi une nouvelle identité grâce au processus d'ethnogenèse : « les Indiens chrétiens, obscurs personnages de cette trame, furent les héritiers qui creusèrent leur place dans un monde inconnu, en en créant ainsi un nouveau »<sup>31</sup>. L'instauration du nouvel ordre colonial et des missions catholiques aurait fondé une nouvelle société où, Indiens et Européens mélangés, auraient édifié un nouveau monde métis doté de caractéristiques culturelles nées de la symbiose entre les cultures indigènes d'Amazonie et européennes. Selon Jonathan Hill, pour qui le

---

<sup>31</sup> « Os índios cristãos, obscuros personagens desta trama, foram os rebentos mutantes que cavaram seu lugar num mundo desconhecido, sendo deste modo também produtores de novo » in Almir Diniz de CARVALHO JUNIOR, *Índios cristãos : a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*, Thèse de doctorat, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2005, p. 372.

mélange des cultures est synonyme de création d'identité nouvelle<sup>32</sup>, l'ethnogenèse se définit ainsi : « to describe the historical emergence of a people who define themselves in relation to a sociocultural and linguistic heritage ». La symbiose culturelle Indiens-Européens serait donc créatrice d'une nouvelle identité à l'image de l'Amérique latine d'aujourd'hui. Selon José Mauricio Arruti, l'ethnogenèse définit la constitution de nouveaux groupes ethniques au travers d'un mécanisme social de discontinuité par rapport au mode de vie précédent du même groupe<sup>33</sup>. Ainsi l'ethnogenèse est également créatrice de nouvelles catégories (soit de catégories subordonnées au nouveau groupe émergent), comme le souligne la mention évoquée précédemment « d'Indiens qui seraient moins Indiens ».

Mais faire le point sur les variantes historiographiques de l'histoire indigène ne signifie pas pour autant assimiler toutes ces idées. Le terme ethnogenèse doit être employé avec précaution et ne convient pas à toutes les situations. C'est pourquoi nous l'évoquons ici afin d'éclaircir le panel historiographique de ce sujet, mais nous ne nous appuyons pas pour autant sur cette théorie dans notre analyse. Car, comme l'a fait remarquer Jonathan Hill :

« Pour tous les peuples indigènes et afro-américains [...] l'ethnogenèse peut être interprétée comme une vision alternative à l'histoire générale des violents changements – comme l'effondrement démographique, les relocalisations forcées, la mise en esclavage, l'enrôlement des soldats, l'ethnocide et le génocide – imposés durant l'expansion historique des états coloniaux et nationaux en Amérique. »<sup>34</sup>

De ce point de vue, l'ethnogenèse peut apparaître comme une thématique historique alternative pour, sinon déguiser, du moins éclipser les violentes transformations subies par les indigènes et afro-américains durant la colonisation du Nouveau Monde. L'ethnogenèse induit l'idée que les Indiens ne sont plus totalement « victimisés » par l'histoire, car ils en ont aussi été des acteurs, comme nous l'avons déjà souligné. Cependant, il est vrai que le danger du concept d'ethnogenèse est d'être considéré comme une vision en faveur de l'histoire coloniale ; autrement dit, une vision partielle chargée de jugements à l'égard d'un

---

<sup>32</sup> Cf. Jonathan David HILL, *History, power, and identity: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, Iowa City, University of Iowa Press, 1996.

<sup>33</sup> Cf. J. M. A. ARRUTI, *Etnogêneses indígenas*, *op. cit.*, p. 50-54.

<sup>34</sup> « For all the indigenous and Afro-American peoples [...] ethnogenesis can be understood as a creative adaptation to a general history of violent changes - including demographic collapse, forced relocations, enslavement, ethnic soldiering, ethnocide, and genocide – imposed during the historical expansion of colonial and national states in the Americas » in J. D. Hill, *op. cit.*, p. 1.

acteur historique. C'est pourquoi il ne faut pas pour autant oublier, comme le rappelle Jonathan Hill, que les Indiens ont été des victimes de la colonisation. Tout comme Hill, la définition donnée par José Maurício Arruti nous invite à nous questionner sur l'usage du terme ethnogénèse dans le cas de la colonisation car « si l'ethnocide est l'extermination systématique d'un style de vie, l'ethnogénèse, elle, est la construction d'une auto-conscience et d'une identité collective face au non-respect en vue de reconnaissance et de conquête des objectifs collectifs »<sup>35</sup>. Or, parler d'auto-conscience et d'identité collective durant la période coloniale en Amazonie semble peu approprié sachant que les populations indigènes étaient soumises aux colons. En effet, il apparaît peu probable, et non-avéré, qu'Indiens et Européens aient eu conscience d'appartenir au même groupe et de former une identité collective. Bien que cette thématique intéressante soulève de nombreuses questions qui se rapprochent de notre sujet, elle ne sera cependant pas plus développée, mais elle permet de prendre garde à l'emploi de ce terme afin d'éclaircir ici quelques définitions qui pourraient être employées à tort.

En somme, il semblerait que l'on réécrive sans cesse l'histoire de la colonisation, notamment en fonction des approches historiographiques du temps. L'objectif ici n'est pas de prendre part au débat historiographique mais plutôt de considérer les différents points de vue dans leur ensemble afin de situer clairement l'analyse des sources dans le champ historiographique. Car l'interprétation finale issue de l'analyse des sources dépend du courant historiographique dont elle se revendique. C'est pourquoi la ligne de pensée de l'écriture de ce mémoire s'inspire du paradigme de la « nouvelle histoire indigène ». Il s'agit d'un mouvement historiographique dans lequel les Indiens sont non seulement acteurs mais aussi responsables de la construction de leur nouvelle identité postcoloniale (sans pour autant parler d'ethnogénèse) à travers les relations avec les colons et l'assimilation qu'ils ont fait de leur culture : les Indiens deviennent ainsi de « nouveaux Indiens »<sup>36</sup>. Par conséquent, l'idée n'est pas ici de parler de l'acculturation des Indiens, ou de se risquer à employer le terme d'ethnogénèse à l'origine d'un nouveau monde, mais plutôt d'évoquer le syncrétisme, soit l'union et la fusion de deux systèmes culturels

---

<sup>35</sup> « Se o etnocídio é o extermínio sistemático de um estilo de vida, a etnogênese, em oposição a ele, é a construção de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva contra uma ação de desrespeito (em geral produzida pelo Estado nacional), com vistas ao reconhecimento e à conquista de objetivos coletivos » in J. M. A. ARRUTI, *Etnogêneses indígenas*, op. cit., p. 50-54.

<sup>36</sup> Cf. A. D. CARVALHO JUNIOR, *Índios cristãos : a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*, op. cit., p. 15.

différents entre les mondes indien et européen, ainsi que leur division dans l'Amazonie des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles comme nous le verrons ultérieurement<sup>37</sup>.

En somme, comme l'a souligné Serge Gruzinski :

« Qu'on n'en déduise pas que nous serions condamnés à décrypter, faute de mieux, le discours-sur-les-Indiens. Avouons simplement que l'on n'appréhende du monde indigène que des reflets auxquels se mêle inévitablement et plus ou moins confusément le nôtre. Prétendre passer au travers du miroir, saisir les Indiens hors de l'Occident, est un exercice périlleux, souvent impraticable et illusoire. A moins de s'enfoncer dans un labyrinthe d'hypothèses dont il faut admettre qu'elles doivent sans cesse être remises en question. Reste pourtant un champ encore considérable, celui des réactions indigènes aux modèles de comportement et de pensée introduits par les Européens, celui de l'analyse de leur perception du monde nouveau qu'engendre, dans la violence et souvent le chaos, la domination coloniale. Reste à capter et à interpréter ces reflets qui, à eux seuls, demeurent d'exceptionnels témoignages sans guère d'équivalent de ce côté de l'Océan. »<sup>38</sup>

## ***2. La question de la dénomination des tribus indigènes du Brésil à l'époque moderne***

Un des problèmes majeurs que rencontre l'étude des tribus indigènes d'Amazonie durant la période coloniale tout comme aujourd'hui est celui de la dénomination tribale. L'Amazonie, tout comme le Brésil, est composée d'une multitude de tribus indigènes comme l'écrit Patrícia de Melo Sampaio qui affirme que « des 206 sociétés indigènes qui composent le Brésil, 162 d'entre elles sont en Amazonie » et que l'Amazonie compte 150 langues indigènes qui peuvent se regrouper en troncs linguistiques distincts<sup>39</sup>. Encore aujourd'hui, l'Amazonie est composée d'une multitude de tribus diverses, dont les langues et les coutumes varient. En effet, « le Brésil est le pays qui présente la plus grande diversité linguistique mais aussi une des plus basses concentrations de population par langue »<sup>40</sup>. Cette diversité multiplie par conséquent l'identification des tribus, et, de fait, leur appellation.

---

<sup>37</sup> Voir partie II.

<sup>38</sup> Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire : sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Gallimard, 1988, p. 10-11.

<sup>39</sup> « Na Amazonia Legal, identificam-se cerca de 150 línguas indígenas específicas » / « Das 206 sociedades indígenas existentes no Brasil, 162 delas estão na Amazônia » in P. M. SAMPAIO, *Espelhos partidos (...)*, op. cit., p. 60.

<sup>40</sup> *Ibid.* « O Brasil é o país que apresenta a maior diversidade lingüística e também uma das mas baixas concentrações de população por língua ».

### **a. Une classification complexe des tribus**

Ainsi, la diversité des tribus amazoniennes complique considérablement le travail ethnologique. Les indigènes du Brésil constituent une mosaïque ethnique très complexe, qui engendre un profond sentiment de méconnaissance dans le monde scientifique, comme l'a fait remarquer Patrícia de Melo Sampaio : « si diversité est un mot clef pour parler des populations indigènes, méconnaissance l'est aussi. Aujourd'hui encore nous ne savons pas exactement combien et qui sont les peuples indigènes du Brésil. Dans certains cas, nous ne savons même pas comment les appeler »<sup>41</sup>. Le souci principal lié à cette méconnaissance est donc l'identification des tribus. Comment déterminer à quelle tribu appartient tel Indien ? Comment savoir à quelle tribu un auteur du XVII<sup>e</sup> ou XVIII<sup>e</sup> siècle fait référence ?

Tout d'abord, il faut avoir à l'esprit que, comme le souligne Patrícia de Melo Sampaio, « sans l'ombre d'un doute, la carte ethnographique de la région [amazonienne] dont nous disposons aujourd'hui n'est pas celle des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles »<sup>42</sup>. Pour comprendre cette mosaïque ethnique des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup>, les anthropologues ont dû recourir à une classification qui consiste à distinguer les tribus en fonction de leur langue. Pour autant, les questions de la localisation, mais aussi de la provenance des tribus d'Amazonie n'en sont pas moins résolues et demeurent sans réponse, ce qui en fait l'objet de nombreuses controverses scientifiques<sup>43</sup>. L'objectif n'est pas ici de faire un exposé sur la classification ethnique des tribus d'Amazonie, ce qui serait bien trop conséquent et relève exclusivement de l'anthropologie. L'objectif est de démêler un tant soit peu cette mosaïque ethnique afin de comprendre de qui nous parlons et d'éclairer notre propos sur la représentation des tribus amazoniennes aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, si difficiles à nommer. Pour cela, il faut donc se faire une idée approximative de la complexité de la géographie indigène en Amazonie, géographie totalement transformée lors de la colonisation. De façon très schématique, les anthropologues considèrent que, durant la période coloniale, le Brésil indigène était divisé en deux troncs linguistiques qui se subdivisent en une multitude de langues : le tronc *macro-jê* qui concerne principalement la

---

<sup>41</sup> *Ibid.* « Se diversidade é uma palavra-chave para tratar das populações indígenas, desconhecimento também o é. Ainda hoje não sabemos exatamente quantos e quem são os povos indígenas no Brasil. Em alguns casos, não sabemos sequer como chamá-los ».

<sup>42</sup> *Ibid.* « Sem sombra de dúvida, o mapa etnográfico que dispomos hoje não é o dos séculos XVII e XVIII », p. 64.

<sup>43</sup> Cf. A. PORRO, *op. cit.*, p. 18.

région amazonienne et le tronc *Tupi\** qui domine le littoral Atlantique jusqu'au sud-est de l'Amazone. En ce qui concerne la région amazonienne, nous choisissons ici de nous appuyer sur les travaux d'Antonio Porro inspirés des recherches de l'ethnologue allemand Curt Nimuendajú. Selon Antonio Porro, l'Amazonie, à l'aube de la conquête, « était constituée principalement des populations appartenant aux groupes linguistiques Aruak, Tupi et Karib »<sup>44</sup>. Chacun de ces groupes linguistiques se subdivisant en une multitude de tribus qui occupaient différentes zones de la région amazonienne le long des bras fluviaux<sup>45</sup>. Ainsi, de façon schématique, les Karib occupaient principalement les affluents de l'Amazone situés à l'est du Rio Negro et aux alentours du Rio Branco près de l'actuelle Guyane, les Tupi\* se situaient principalement à l'est du fleuve Madeira, autour des fleuves Tapajos et Xingu jusqu'aux Tocantins et les Aruak étaient localisés aux alentours des affluents du fleuve Solimões (les fleuves Purus, Juruá, Japura et Iça)<sup>46</sup>. Mais cette répartition très schématique se disloque à partir de la colonisation : guerres, épidémies, délocalisations et mise en esclavage des Indiens transforment totalement l'espace ethnographique amazonien. C'est pourquoi, tracer une carte ethnographique de l'Amazonie durant la colonisation semble impossible puisque, comme le rappelle Patricia de Melo Sampaio :

« Les déplacements de populations et la disparition physique et culturelle de diverses ethnies sont les éléments les plus évidents de cette transformation. Ainsi, la carte que nous pouvons tenter de tracer est un effort de comparaison des informations afin de reconstituer, de façon minime, la diversité ethnique et linguistique des peuples qui habitaient le sertão Amazonien au XVIIIe siècle. »<sup>47</sup>

Pour autant, cette classification pose néanmoins de sérieux problèmes à l'anthropologie et à l'histoire indigène, ayant tendance à vouloir « figer » les populations dans le temps, comme l'a souligné John Monteiro :

« Pour comprendre ce “Brésil indigène”, il est nécessaire de connaître d'abord la tendance suivie par une succession de générations d'historiens et d'anthropologues qui cherchèrent à isoler, essentialiser et figer les populations indigènes en ethnies fixes, comme si le cadre de différences ethniques connues aujourd'hui existait avant la découverte – ou l'invention – des Indiens. Aussi long que

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 17-28.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 25. Voir carte n°5.

<sup>47</sup> « Deslocamentos populacionais e o desaparecimento físico e cultural de várias etnias são os elementos mais evidentes dessa transformação. Assim, o mapa que podemos tentar traçar aqui é um esforço de combinar informações para reconstituir, minimamente, a diversidade étnica e lingüística dos povos que habitavam os sertões das Amazonas no século XVIII » in P. M. Sampaio, *Espelhos partidos (...), op. cit.*, p. 64.

complexe, le processus initial d'invention d'un Brésil indigène a impliqué la création d'un ample répertoire de noms ethniques et de catégories sociales qui cherchaient à classer et à rendre compréhensible le riche kaléidoscope de langues et cultures avant inconnues des Européens. Mais plus que cela, le cadre produit en vint à conditionner les propres relations politiques entre Européens et natifs, non seulement dans la mesure où il fournissait une base à l'élaboration d'une législation indigéniste, mais aussi parce qu'il décrivait un ensemble de représentations et d'attentes sur lesquelles sont établies ces relations. Par conséquent, les nouvelles dénominations reflétaient non seulement les désirs et les perspectives des Européens mais aussi les accommodations et aspirations de différentes populations natives qui cherchaient à faire face – chacune à sa manière – aux nouveaux défis posés par l'avancée du joug colonial. »<sup>48</sup>

### **b. Les jésuites face à la diversité culturelle amazonienne**

Ainsi la question des dénominations des tribus demeure complexe. Mais à partir de cette succincte explication, nous pouvons désormais considérer la représentation jésuite de cet espace qui est totalement représentatif de l'idéologie coloniale dans cette analyse. La multiplicité des langues en Amazonie était un vrai problème pour les colons ; d'après Madalena Larcher, « ce fut le Père António Vieira qui exposa le mieux ce panorama, dans son Sermon de l'Épiphanie où il compare le bassin de ce grand fleuve à l'antique Babel ». En effet, les jésuites avaient conscience de la pluralité linguistique en Amazonie comme en témoignent les sources historiques de João Daniel et Bettendorff où les auteurs rapportent divers noms de tribus tels que les Tapájos, Aruaquizes, Pacajás ou Ingaybas. Bettendorff et João Daniel avaient conscience de la pluralité indigène. Ils ne cessent, tout au long de leurs récits, d'évoquer différents noms de tribus attestant de la diversité des groupes indigènes en Amazonie, bien qu'ils ne soient pas nécessairement représentatifs de l'identité originelle des tribus. Par exemple, à la fin d'une lettre rédigée par Bettendorff au Père João Paulo Oliva, recteur général de la Compagnie de Jésus, Bettendorff écrit : « il me semble qu'il convient de noter ici les principales nations qui vivent dispersées par les différents fleuves »<sup>49</sup>. C'est ainsi qu'il nomme les tribus Xinguenses, Guajapis, Nhunhuns e Jurunas localisées près du fleuve Paranaíba ; les Tapajós, Tapuiuns, Guereguereius, Pacajás,

---

<sup>48</sup> « Para se entender este “Brasil indígena”, é preciso antes rever a tendência seguida por sucessivas gerações de historiadores e de antropólogos que buscaram isolar, essencializar e congelar populações indígena em etnias fixas, como se o quadro de diferenças étnicas que se conhece hoje existisse antes do descobrimento – ou da invenção – dos índios. Tão demorado quanto intrincado, o processo inicial de invenção de um Brasil indígena envolveu a criação de um amplo repertório de nomes étnicos e de categorias sociais que buscava classificar e tornar compreensível o rico caleidoscópio de línguas e culturas antes desconhecidas pelos europeus. Mais do que isso, o quadro produzido passou a condicionar as próprias relações políticas entre europeus e nativos, não apenas na medida em que fornecia a base para a elaboração de uma legislação indigenista, mas também porque esboçava um conjunto de representações e de expectativas sobre as quais se pautavam estas relações. Neste sentido, as novas denominações espelhavam não apenas os desejos e as projeções dos europeus, como também os ajustes e as aspirações de diferentes populações nativas que buscavam lidar – cada qual à sua maneira – com os novos desafios postos pelo avanço do domínio colonial. » in J. M. Monteiro, *Tupis, Tapuias e historiadores (...), op. cit.*, p. 24.

<sup>49</sup> Voir Annexe 3 B. Je tiens à remercier ici le professeur Karl Arenz pour m'avoir transmis ce document inédit dont il a lui-même fait la traduction du latin en portugais.

Conduris, Guaboís, Mapabas, Anagoabís, Tupinambaranas, Cambebas, Iniaris, Aruaquis, Tajaparis, Solimões situées en marge du fleuve Amazone ainsi que les Coatingas, Poquis, Tambaias, Guarajus, Taconhanos, Mocuras, Carajauçus, Nambiquaras, Carajás, Carajapitangas, Oquitaiaras et Aruaquis localisées près du fleuve Tocantins<sup>50</sup>. Ce document atteste par conséquent de la conscience des jésuites de la diversité des tribus. Mais ces tribus ne parlant pas toutes la même langue, les jésuites créèrent la *língua geral\**, expliquée précédemment, pour accomplir leur tâche de conversion des âmes afin de communiquer et notamment d'enseigner la catéchèse aux Indiens.

Lors de la colonisation du Brésil, colons et missionnaires se sont d'abord familiarisés avec les indigènes de la côte littorale appartenant au groupe Tupi\*. Lors de l'avancée dans le sertão\*, les missionnaires ont pris conscience de la diversité culturelle des tribus qui y vivaient et qui leur étaient jusqu'alors méconnues. C'est ainsi qu'à l'époque moderne, « dans les chroniques, l'extraordinaire homogénéité culturelle des Tupi de la côte s'oppose à l'extraordinaire diversité culturelle et linguistique des peuples du sertão\* : sauvages de “língua travada”, selon la célèbre expression jésuite »<sup>51</sup>. Les Indiens du sertão\* ont peu à peu pris la dénomination de Tapuia\*, par opposition au monde Tupi\* de la côte. Ainsi, la classification des jésuites était tout autre : Tapuia\* désignait les inconnus sauvages du sertão\*, éloignés de la civilisation, comme l'explique John Manuel Monteiro : « la dénomination Tapuia s'appliquait fréquemment aux groupes qui, en plus de se différencier socialement du standard Tupi – étaient peu connus des Européens »<sup>52</sup>. Au XVI<sup>e</sup> siècle, les colons et missionnaires s'étaient familiarisés avec les Tupi\* du littoral. Cependant, lors de l'avancée dans le sertão\* amazonien au XVII<sup>e</sup>, ils ont découvert des Indiens méconnus auprès desquels le processus de civilisation était à recommencer depuis le début, tout comme ils l'avaient fait avec les Tupi\* du littoral. Ces derniers étaient donc encore « bruts », dont l'état « sauvage » se révélait être un obstacle à la colonisation

---

<sup>50</sup> Voir annexe 3 B.

<sup>51</sup> « Nas crônicas, à extraordinária homogeneidade cultural dos Tupi da costa, se opunha a extraordinária diversidade cultural e linguística dos povos do sertão : gente “de língua travada”, segundo a célebre expressão jesuítica » in M. C. POMPA, *Religião como tradução (...)*, op. cit., p. 221. L'expression « língua travada », que nous ne saurions traduire en français, était couramment utilisée dans les récits jésuites pour désigner toutes les langues que les jésuites ne connaissaient pas. Leur incompréhension les enjoignait donc à utiliser cette expression péjorative. Merci à Eunícia Fernandes pour l'explication de ce terme.

<sup>52</sup> « A denominação Tapuia aplicava-se frequentemente a grupos que – além de diferenciados socialmente do padrão tupi – eram pouco conhecidos dos europeus » in John Manuel MONTEIRO, *Negros da Terra : Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia Das Letras, 1994, p. 19.

portugaise. Maria Cristina Pompa explique ainsi que « la notion de Tapuia s'est donc construite en lien avec la notion de sertão\*, espace de l'imaginaire où se déplace, chaque fois plus loin, l'altérité barbare que la conquête et la colonisation vont incorporer peu à peu, de façon subalterne au monde colonial »<sup>53</sup>. Parallèlement à cette observation, Antonio Porro a écrit que l'économie missionnaire « avait réussi à neutraliser les spécificités culturelles et linguistiques des nations indigènes, dissolvant ainsi la diversité des ethnies dans l'homogénéité du Tapuia »<sup>54</sup>. Les missionnaires gommaient ainsi la pluralité indigène de cette région que nous avons évoquée précédemment au profit de la dénomination Tapuia\*, qui leur servait à qualifier de façon générique les féroces Indiens habitant le sertão\*. En somme, on pourrait dire que Tapuia\* convient à l'Indien qui n'est pas Tupi\*. Les jésuites des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles utilisaient ce terme de façon générique pour englober la diversité des peuples du sertão\* amazonien comme le prouve l'œuvre de João Daniel. Dans la partie traitant des mœurs et coutumes des Indiens d'Amazonie qu'il a intitulée « Notice générale des Indiens »<sup>55</sup>, l'auteur utilise fréquemment le terme Tapuia\* pour évoquer les Indiens. Il utilise des formules telles que « cela se voit clairement chez les Tapuias\* de l'Amazone »<sup>56</sup> pour évoquer le paganisme, ou encore, « je dirai que la religion des Tapuias\*, et sa foi [...] est comme une foi morte, elle est peu crédible »<sup>57</sup>. Bettendorff, quant à lui, emploie quelquefois ce terme, dans des formules générales telles que « dans le temps où les Tapuias\* de la jungle menaçaient chaque jour les forteresses »<sup>58</sup> ou, également, dans le titre d'un chapitre intitulé « *Vai o padre Alúcio Conrado Pheil com os portugueses em busca dos ossos dos padres mortos em ódio da fé no cabo do Norte pelos Tapuias em 1688* », qui signifie que le Père Alúcio Conrado Pheil part avec les Portugais à la recherche des ossements des Pères jésuites tués par les Tapuias\* en raison de leur haine de la foi. Dès lors, il apparaît que le terme Tapuia\* est davantage employé pour évoquer les

---

<sup>53</sup> « A noção de Tapuia constrói-se assim colada à noção de sertão, espaço do imaginário em que se desloca, cada vez mais longe, a alteridade bárbara que a conquista e a colonização vão incorporando aos poucos, em posição subalterna, ao mundo colonial » in M. C POMPA, *Religião como tradução (...)*, op. cit., p. 228-229.

<sup>54</sup> « A economia missionária [...] conseguiu neutralizar as especificidades culturais e lingüísticas das nações indígenas, dissolvendo a diversidade das etnias na homogeneidade do tapuio » in A. PORRO, op. cit., p. 41-42.

<sup>55</sup> JD « Notícia geral dos índios seus naturais, e de algumas nações em particular. Da sua fé, costumes, e das cousas mais notáveis da sua rusticidade », p. 261.

<sup>56</sup> JD « Vê-se isto claramente nos mesmos tapuias do Amazonas », p. 323.

<sup>57</sup> JD « Direi que a religião dos tapuias, e a sua fé [...] é como fé morta, é pouco firme », p. 327.

<sup>58</sup> FB « Em tempo que os tapuias do mato, levantados contra os brancos, estavam cada dia ameaçando a foz », p. 425.

Indiens de façon péjorative. Ainsi, comme l'a expliqué Maria Cristina Pompa, la construction culturelle du Tapuia\*, visible dans les sources historiques, a rendu plus difficile le travail de reconstitution ethnographique des diverses tribus. De plus, l'historienne ajoute que, dans la majorité des cas, les documents d'époque tels que les chroniques, les rapports missionnaires ou les documents administratifs rédigés en plusieurs langues (portugais, latin, hollandais) présentent parfois les mêmes groupes tribaux avec des noms différents<sup>59</sup>. Dans ce cas, il faut garder à l'esprit, pour cette analyse, que João Daniel et Bettendorff n'emploieront pas nécessairement les mêmes termes pour évoquer une même tribu.

En effet, les dénominations des tribus utilisées par Bettendorff ou João Daniel, tout comme pour le terme Tapuia\*, ne sont pas unanimes puisqu'elles ne sont pas d'origine. Elles ne représentent pas le monde indigène tel qu'il était, mais au travers du regard des jésuites. Comme l'a fait remarquer Almir Diniz de Carvalho Junior, l'identification des tribus est le fruit de circonstances économiques et politiques ; c'est pourquoi il parle de « productions identitaires »<sup>60</sup> effectuées par les colons et missionnaires, dans le sens où celui qui nomme est celui qui détient le pouvoir. Bien souvent, faute de connaissances des termes originaux utilisés par les Indiens, les Pères jésuites utilisaient les noms de fleuves pour qualifier les tribus qui y vivaient, comme, par exemple, les Tapajos ou les Pacajas. L'administration coloniale passe donc par la dénomination comme l'a écrit John Monteiro :

« La tendance à définir les groupes ethniques en catégories fixes servait non seulement d'instrument de domination, mais aussi de paramètre nécessaire à la survie ethnique des groupes indigènes, balisant ainsi diverses stratégies généralement groupées dans un des pôles de l'inadéquat binôme accommodation / résistance. Ceci oblige les études à traiter l'enchevêtrement d'ethnonymes avec plus de prudence et rigueur, surtout en ce qui concerne la

---

<sup>59</sup> « A construção cultural do "Tapuia" torna mais difícil o trabalho de reconstituição etnográfica das dezenas de grupos diferentes das quais falam as fontes. Na maioria das vezes, as notícias sobre os "Tapuia" reduzem-se a lista de etnônimos, mais uma vez, em contraponto à unidade dos Tupi da costa. Além do mais, as diferentes grafias dos documentos coloniais, dos relatos missionários, das crônicas dos viajantes (redigidas em português, holandês, latim, com as relativas transcrições e traduções) apresentam com nomes diferentes os mesmos grupos. » in M. C. POMPA, *Religião como tradução (...)*, op. cit., p. 229.

<sup>60</sup> A. D. CARVALHO JUNIOR, *Índios cristãos : a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*, op. cit., p. 147.

relation entre les formes sociales précoloniales et les unités sociales postérieures à l'installation de peuples européens et africains en Amérique. »<sup>61</sup>

En somme, ces dénominations ne correspondent en rien à l'identité propre des tribus dont nous parlons dans cette analyse puisque, comme l'a souligné Manuela Carneiro da Cunha, « l'identité ethnique d'un groupe indigène dépend donc exclusivement de l'auto-identification et de l'identification faite par la société impliquée »<sup>62</sup>. Autrement dit, ces dénominations n'étant que représentations et ne correspondant en rien à une auto-identification, il ne peut pas s'agir d'identité ethnique. L'utilisation de termes génériques représentatifs du nouvel ordre colonial tend en définitive à éloigner les populations de leurs origines précoloniales puisqu'il s'agit de représentations, de marqueurs identitaires instaurés par les jésuites. En conséquence, les noms de tribu utilisés dans une deuxième partie de ce mémoire sont ceux employés par les jésuites puisque nous nous baserons essentiellement dans cette étude sur leurs représentations.

### ***3. Catégorisation des Indiens : chrétiens et sauvages***

Avant de se lancer dans une analyse approfondie des sources de João Filipe Bettendorff et João Daniel, il est essentiel de se faire une idée de la situation des indigènes dans l'Amazonie coloniale. Puisque ce travail se propose de traiter la question de la représentation des tribus indigènes d'Amazonie aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, il est primordial de comprendre la distinction entre les Indiens dits « christianisés » et les Indiens dits « sauvages ». En effet, l'historiographie des Indiens d'Amazonie des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles se rapporte essentiellement à cette distinction, chrétien ou sauvage, qui s'apparente au final à une forme de « catégorisation ». Les travaux de nombreux historiens, dont ceux d'Almir Diniz de Carvalho Junior sur les Indiens chrétiens, ont largement traité la question. Il faut néanmoins garder à l'esprit que cette « catégorisation » est avant tout un outil de représentation produit par le monde colonial afin de distinguer les Indiens

---

<sup>61</sup> « A tendência de definir grupos étnicos em categorias fixas serviu não apenas como instrumento de dominação, como também de parâmetro para a sobrevivência étnica de grupos indígenas, balizando uma variedade de estratégias geralmente enfiadas num dos pólos do inadequado binômio acomodação / resistência. Isto vem obrigando os estudiosos a tratar o cipoal de etnônimos com mais cautela e rigor, sobretudo no que diz respeito à relação entre as formas sociais pré-coloniais e as unidades sociais posteriores à instalação de populações européias e africanas nas Américas » in J. M. MONTEIRO, *Tupis, tapuias e historiadores (...)*, op. cit., p. 58.

<sup>62</sup> « A identidade étnica de um grupo indígena é, portanto exclusivamente função de auto-identificação e da identificação pela sociedade envolvente » in Manuela CARNEIRO DA CUNHA, *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*, São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 118.

partisans du nouvel ordre colonial et les rebelles. En ceci, les Indiens chrétiens seraient les Indiens obéissants, voire dociles, soumis aux colons et missionnaires ou alliés alors que les rebelles sont les sauvages du sertão\* que les jésuites ne parviennent pas à christianiser ; situation qui se solde bien souvent par des guerres avec ces tribus insoumises. Par conséquent, les Indiens chrétiens constituent les Indiens intégrés au nouvel ordre colonial tandis que les non-chrétiens ne sont pas intégrés comme l'a expliqué Almir Dinir de Carvalho Junior<sup>63</sup>. Pourtant, si cette catégorisation est un outil de représentation du monde colonial, elle est également un outil administratif de la colonie comme l'a fait remarquer Béatriz Perrone-Moisés :

« Il y avait, dans le Brésil colonial, des Indiens installés dans des villages et ceux alliés aux Portugais, ainsi que les Indiens ennemis éparpillés dans le sertão. À la rigoureuse différence entre "Indiens amis" et "païens sauvages" correspond une division dans la législation et la politique indigéniste [...]. Par conséquent, on peut suivre une ligne de politique indigéniste qui s'applique aux Indiens installés en villages et alliés ainsi qu'une autre, relative aux ennemis, dont les principes se maintiennent tout au long de la colonisation. »<sup>64</sup>

On comprend ainsi que la distinction entre Indiens civilisés et sauvages était présente jusque dans la législation coloniale, elle était le fondement des relations entre Indiens et colons. Une politique différente, que nous allons maintenant développer, était appliquée aux Indiens en fonction de la catégorie à laquelle ils appartenaient.

#### **a. Indiens alliés et chrétiens**

En ce qui concerne la politique administrée aux Indiens chrétiens, un processus bien particulier leur était réservé. Béatriz Perrone-Moisés explique ainsi leur situation :

« La politique pour ces "Indiens de paix", "Indiens des aldeias" ou "Indiens amis" suit cet itinéraire idéal : tout d'abord, les Indiens doivent être "déménagés", ce qui signifie, être amenés de leur village de l'intérieur du sertão vers les habitations portugaises ; là ils doivent être catéchisés et civilisés, de façon à devenir des "vassaux utiles", comme diront les documents du XVIII<sup>e</sup> siècle. D'eux dépendra la subsistance des habitants, tant au niveau du travail des champs, produisant les produits de première nécessité, qu'au travail dans les plantations des colons. [...]. Ils seront aussi les principaux défenseurs de la colonie constituant

---

<sup>63</sup> Cf. A. D. CARVALHO JUNIOR, *Índios cristãos : a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*, op. cit., p. 148-149.

<sup>64</sup> « Havia, no Brasil colonial, índios aldeados e aliados dos portugueses, e índios inimigos espalhados pelo sertão. À diferença irreduzível entre "índios amigos" e "gentio bravo" corresponde um corte na legislação e política indigenista [...]. Nesse sentido, pode-se seguir uma linha de política indigenista que se aplica aos índios aldeados e aliados e uma outra, relativa aos inimigos, cujos princípios se mantêm ao longo da colonização » in Beatriz Perrone-Moisés, « Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial » in Manuela Carneiro da Cunha (dir.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992, p. 117.

la majeure partie des contingents de troupes de guerre contre les ennemis indigènes et Européens. »<sup>65</sup>

Les missionnaires avaient mis en place ce processus de délocalisation des Indiens afin de mieux les « civiliser ». Face aux difficultés de la catéchèse des Indiens, dès l'implantation de l'ordre en Amazonie, les missionnaires ont mis en place des aldeias\*, soit « des villages fondés pour les besoins de l'évangélisation où les Indiens sont réunis »<sup>66</sup>. Autrement dit, dans ces villages étaient confinés des néophytes et catéchumènes indigènes destinés à la catéchisation<sup>67</sup>. L'indien chrétien, en voie de civilisation, devenait ainsi utile au monde colonial : il participait à sa subsistance et, par là même, à son expansion. Lors des descimentos\*, les Indiens étaient installés dans des aldeias\*<sup>68</sup> de missionnaires, où tous les Indiens étaient en voie de conversion à la foi catholique ou déjà convertis pour y recevoir la catéchèse. Les aldeias\* sont dans ce cas précis des villages d'Indiens administrés par les jésuites : ces derniers y organisent la catéchèse, l'agencement du village et la répartition du travail des indigènes. Les aldeias\* sont dirigées par des missionnaires ou, dans certains cas, par le « principal de sa nation », autrement dit par un leader indigène<sup>69</sup>. Tout l'objectif de la mission jésuite prend forme dans ce lieu. Les missionnaires partent à la recherche des tribus les plus reculées installées le long de l'Amazone afin de les convertir. Lorsque celles-ci acceptent ou capitulent, elles emménagent dans l'aldeia\* la plus proche, lieu de la formation catholique, où les jésuites « civilisent » les Indiens. Le fait de sédentariser ainsi les Indiens était, pour les jésuites, le premier pas vers la « civilisation ». L'aldeia\* fait partie de ce que Patrícia de Melo Sampaio appelle un « processus de détribalisation »<sup>70</sup> qui symbolise le passage de la barbarie à la civilisation.

---

<sup>65</sup> *Ibid.* « A política para esses “índios de pazes”, “índios das aldeias” ou “índios amigos” segue o seguinte itinerário ideal : em primeiro lugar, devem ser “descidos”, isto é, trazidos de suas aldeias no interior (“sertão”) para junto das povoações portuguesas ; lá devem ser catequizados e civilizados, de modo a tornarem-se “vassalos úteis”, como dirão os documentos do século XVIII. Deles dependerá o sustento dos moradores, tanto no trabalho das roças, produzindo gêneros de primeira necessidade, quanto no trabalho nas plantações dos colonizadores. [...]. Serão eles, também, os principais defensores da colônia, constituindo o grosso dos contingentes de tropas de guerra contra inimigos tanto indígenas quanto europeus ».

<sup>66</sup> Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Les ouvriers d'une Vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil : 1580-1620*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 2000, p. 81.

<sup>67</sup> Cf. Karl ARENZ, « “Fils de Dieu et fils des Pères”, l'évangélisation dans les missions jésuites en Amazonie portugaise » in DIDIER Hugues & LARCHER Madalena (dir.), *Pédagogies missionnaires : Traduire, Transmettre, Transculturer*, Paris, Karthala, 2012, p. 161.

<sup>68</sup> Le terme portugais aldeia se traduit communément par « village » mais désigne un village indigène. Par souci de commodité et d'attachement au sens spécifique du terme nous utiliserons, à défaut de parler de « village » qui est inexacte dans ce contexte, le terme aldeia tout au long de cet exposé.

<sup>69</sup> Cf. B. Perrone-Moisés, *op. cit.*, p. 119.

<sup>70</sup> « Processo de destribalização » in Patrícia de Melo SAMPAIO, *Espelhos partidos : Etnica, legislação e desigualdade na colônia*, Manaus, EDUA, 2011, p. 32.

Les missionnaires ont ainsi la mainmise sur les indigènes comme le souligne Beatriz Perrone-Moisés : « les jésuites maintenaient les Indiens sous-contrôle, garantissant ainsi la paix dans la colonie »<sup>71</sup> et avaient le champ libre pour parfaire leur mission de christianisation.

Cependant, il est important de faire la distinction entre les Indiens aldeados\* et les Indiens alliés au sein des Indiens dits « amis ». Les Indiens alliés sont des tribus alliées aux Portugais, autrement dit cobelligérants en cas de guerre. Pour autant, ces tribus conservent leur indépendance et, donc, ne sont pas installées dans des aldeias\* et ne sont pas nécessairement christianisées. En somme, ces tribus se maintiennent en paix avec les colons mais gardent leurs traditions en échange d'un effort de guerre. Ce genre d'alliance permet en un sens de maintenir la paix dans la colonie mais dans ce cas, il n'y a pas de notion de hiérarchie entre colons et tribus alliées. Autrement dit, ces tribus ne sont pas soumises aux missionnaires.

Pour communiquer avec les Indiens et précisément pour les catéchiser, les missionnaires créèrent la língua geral\*, une langue inspirée du portugais et du Tupi\* (langue indigène). Les missionnaires devaient par conséquent maîtriser la langue indigène. Comme l'a souligné John Manuel Monteiro, « les instruments de traductions servaient aussi à comprendre la signification des pratiques et des perceptions indigènes, connaissances nécessaires à l'œuvre missionnaire »<sup>72</sup>. En 1595 fut imprimé à Coimbra le premier manuel de langue Tupi\*, *Arte da Língua Brasilica* écrit par le père José de Anchieta. Le jésuite Bettendorff faisait d'ailleurs partie de ces traducteurs, il était qualifié de Père *língua*, autrement dit un Père qui maîtrise la língua geral\*, langue pour communiquer avec les indigènes.

Les Indiens aldeados\* étaient donc des chrétiens qui ont été intégrés au monde des missionnaires. Ils ont reçu les sacrements catholiques dont le baptême et sont désormais au service du royaume portugais. Ils sont censés avoir intégré les rites catholiques et font

---

<sup>71</sup> « Os jesuítas [...] mantinham os índios e sob controle, garantindo a paz na colônia » in B. Perrone-Moisés, *op. cit.*, p. 116.

<sup>72</sup> « Os instrumentos de tradução também serviam para entender o significado de práticas e percepções indígenas, conhecimento necessário para a obra missionária » in J. M. Monteiro, *Tupis, tapuias e historiadores (...)*, *op. cit.*, p. 44.

partie intégrante de la vie missionnaire. Ces Indiens christianisés sont les premiers à vivre le syncrétisme entre Européens et Indiens.

### **b. Indiens sauvages**

En outre, il existait les « païens sauvages » (*gentio\**), les barbares ennemis du nouveau monde colonial, les tribus insoumises et réfractaires au nouvel ordre colonial. Ces Indiens n'appartenaient pas à ce nouveau monde et, pourtant, subissaient une législation particulière élaborée par l'administration coloniale portugaise, car, dans leurs clauses, les Portugais incluait ces Indiens comme des ennemis à combattre. De ce fait, ils étaient traités de façon totalement différente que les Indiens alliés. Le cas le plus explicite de cette différence de traitement est certainement la question de l'esclavage. En effet, les Indiens, étaient rigoureusement protégés de l'esclavage comme l'a proclamé la Loi de 1609 qui interdit l'esclavage des Indiens au nom de leur « droit naturel »<sup>73</sup>, contrairement aux noirs importé d'Afrique, via le commerce de la traite négrière qui arrivèrent au Brésil dès la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle et représentaient, déjà au XVII<sup>e</sup> siècle, 70% de la main-d'œuvre<sup>74</sup>. En revanche, la mise en esclavage des Indiens barbares et réfractaires à la foi catholique était tout à fait légitime comme le fait remarquer Beatriz Perrone-Moisés qui évoque le cas de la « guerre juste » (*guerra justa*) :

« Le principal cas d'esclavage reconnu légal est celui qui relève de la guerre juste [...]. Les causes légitimes de guerre juste seraient le refus à la conversion ou l'empêchement de la propagation de la foi, la pratique d'hostilités à l'encontre des vassaux et alliés des Portugais (particulièrement, la violence à l'encontre des prêcheurs, liée à la première cause) ainsi que la rupture de pacte conclus. »<sup>75</sup>

En somme, lorsque les missionnaires échouaient dans leur mission de prêcheur auprès de ces tribus, celle-ci étaient alors considérées comme des ennemies contre lesquelles il fallait entrer en guerre. Les prisonniers de guerre de ces tribus devenaient légitimement des esclaves, ce qui est une exception au code colonial indigéniste portugais. Ainsi, la guerre juste est une guerre justifiée aux yeux de l'administration coloniale, à

---

<sup>73</sup> M. C. POMPA., *Religião como tradução (...)*, *op. cit.*, p. 300.

<sup>74</sup> Cf. Frédéric MAURO, *Le Brésil du XV<sup>e</sup> à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1977, p. 80-85.

<sup>75</sup> « O principal caso reconhecido de escravização legal é o que procede da guerra justa [...]. As causas legítimas de guerra justa seriam a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da Fé, a prática de hostilidades contra vassallos e aliados dos portugueses (especialmente a violência contra pregadores, ligada à primeira causa) e a quebra de pactos celebrados » in B. Perrone-Moisés, *op. cit.*, p. 123.

partir du moment où des autochtones empêchent son implantation et son expansion. Toutefois, étant le seul moyen de transformer un Indien en esclave, et les colons ayant un grand besoin de main-d'œuvre, le Brésil colonial a souffert de nombreux abus de guerres justes qui ont fini par être condamnées par la couronne portugaise notamment par le biais de la Loi du 1er Avril 1680 affirmant vouloir en finir avec les abus malveillants de colons faisant des prisonniers injustes<sup>76</sup>.

De fait, les Indiens ennemis sont avant tout les Indiens « méconnus » des missionnaires. Ils interviennent dans leurs récits sous la forme d'adversaires hostiles, qualifiés avec les mêmes adjectifs récurrents au fil des sources historiques. Par conséquent, leur description demeure plus distancée que celle des populations soumises qui vivent au milieu des colons et des missionnaires. Dans des récits jésuites tels que ceux de João Filipe Bettendorff et João Daniel, la représentation des Indiens non-alliés est donc, moins caractéristique, plus éloignée que la description d'Indiens que les jésuites côtoient quotidiennement. Les jésuites vont les évoquer, mais ne peuvent pas les décrire aussi précisément que les Indiens aldeados\* avec lesquels ils vivent.

Néanmoins, il est important de préciser que les termes « sauvages », « Indiens », « chrétiens » ne sont que des termes génériques qui posent un sérieux problème de représentations puisqu'ils sont des marqueurs identitaires génériques représentatifs du nouvel ordre colonial. Autrement dit, tout comme les sources utilisées dans cette analyse, il ne s'agit que de termes instaurés, créés par le nouvel ordre colonial, et donc représentatifs, dans le cas présent, de la vision des jésuites. À partir de là, nous allons désormais pouvoir analyser de façon plus critique les sources historiques de João Filipe Bettendorff et João Daniel dans une seconde partie afin d'étudier comment ils représentaient les Indiens.

---

<sup>76</sup> *Ibid.* « Serrando a porta aos pretextos, simulações e dolo com que a malícia, abusando dos casos em que os cativeiros são justos, introduz os injustos », p. 126.

## **B. Sources utilisées : l'œuvre jésuite sur les Indiens**

Les œuvres littéraires des Pères jésuites João Felipe Bettendorff, auteur de la *Crónica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* et de João Daniel, auteur du *Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas* relatent les missions jésuites des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles en Amazonie, ou plus précisément dans les capitaineries du Grão-Pará et du Maranhão. Ces récits fournissent des renseignements sur les tribus indigènes de cette époque, sur lesquelles nous sommes encore aujourd'hui peu informés. Autrement dit, via la présentation des auteurs et de leur texte, ce chapitre vise à inscrire les auteurs, ainsi que leurs récits, dans le panorama de cette recherche. L'objectif est ici de se familiariser avec les auteurs, en étudiant qui ils étaient et le contexte de leur époque afin de mieux cerner leurs œuvres, et de pouvoir, dans une seconde partie, les analyser parallèlement pour comprendre comment ces deux jésuites représentaient les Indiens à leur époque. Comme l'a explicité Almir Diniz de Carvalho Junior à propos des récits jésuites :

« La richesse des informations ethnographiques contenue dans ces récits était significative dans la mesure où tant d'informations sur la spécificité culturelle des Indiens servaient de justification à la révision des pratiques de conversion. Ainsi, il était extrêmement important d'informer les Européens des caractéristiques de la culture native qui justifiaient un tel remaniement. »<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> « O cabedal de informações etnográficas contidas nesses relatos era significativo, na medida em que tais informações sobre a especificidade cultural dos índios serviam como uma justificativa para a revisão das práticas de conversão. Assim sendo, era extremamente importante informar os europeus sobre as características da cultura nativa que justificavam tal revisão » in A. D. CARVALHO JUNIOR, *Índios cristãos : a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*, op. cit., p. 158.

## 1. Les jésuites et leurs récits

*« S'il est vrai que les religions voyagent, il est aussi vrai qu'elles cherchent à s'enraciner dans les sociétés où elles s'implantent. »<sup>78</sup>*

Parmi les premiers jésuites envoyés en Amérique figurait le Père Manuel de Nóbrega qui mit le pied en terre du Brésil en 1549, alors qu'il accompagnait le premier gouverneur du Brésil, Tomé de Souza. Puis, d'autres jésuites arrivèrent, toujours plus nombreux, pour catéchiser les païens du Nouveau-Monde. La colonisation de l'Amazonie débuta plus tard, à l'aube du XVII<sup>e</sup> siècle. Bien que l'Amazonie ait été découverte au XVI<sup>e</sup>, comme il est raconté dans l'œuvre de Carvajál qui relate la première expédition sur ce grand fleuve, elle ne sera pas occupée avant le XVII<sup>e</sup> siècle. Les premiers à s'installer furent les ordres religieux, mais les jésuites n'étaient pas le seul ordre chrétien en terre du Brésil. Les jésuites s'y établirent en 1652 avec l'arrivée du Père António Vieira et entamèrent leur implantation. C'est ainsi que Bettendorff et João Daniel œuvrèrent en tant que missionnaires dans cette région. Mais qui étaient les jésuites ? Comment leurs récits nous sont-ils parvenus ? Et pourquoi ? C'est ce que nous allons tenter d'élucider ici.

### a. La mission jésuite

La Compagnie de Jésus, institution catholique fondée au début du XVI<sup>e</sup> siècle, avait pour vocation de défendre et de propager la foi catholique. Pour cela, la Compagnie était composée de plusieurs membres européens. Pour parvenir à défendre la foi, les moyens employés par les jésuites étaient la prédication, les leçons publiques, les confessions, les exercices spirituels ainsi que l'enseignement de la doctrine chrétienne aux enfants et aux plus ignorants, dont les païens<sup>79</sup>. Mais parler des jésuites au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, c'est avant tout évoquer un réseau international. Après avoir reçu l'ordination sacerdotale, certains jésuites étaient envoyés en mission afin d'évangéliser les tribus païennes dans les colonies. Les missionnaires envoyaient ainsi au profit de l'Ordre jésuite qui était sous l'autorité du Vatican. Rome était ainsi le centre de la Compagnie de

---

<sup>78</sup> Jean PIROTTE « Pédagogie du "croire" et travail du paysage. La gestion de l'espace dans les stratégies missionnaires » in H. DIDIER & M. LARCHER (dir.), *op. cit.*, p. 10.

<sup>79</sup> Cf. Téófanés EGIDO (dir.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Marcial Pons/Fundación Carolina : centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, 2004, p. 31.

Jésus où se trouvait la Curie Générale, car l'institution dépendait du pape auquel elle avait prêté allégeance. La soumission à Rome conférait, par ailleurs, la protection à la Compagnie de Jésus, qui avait de nombreux adversaires à l'époque moderne<sup>80</sup>. Bien qu'alliés au Vatican, les jésuites œuvraient également pour les nations, en fonction des colonies dans lesquelles ils se rendaient en mission. Ils devaient donc obéissance au royaume colonial, et respectaient les politiques indigénistes instaurées par le pays colonisateur. De cette double subordination, les jésuites entreprenaient ce qu'Eunícia Fernandes qualifie d' « actions catéchisantes-colonisatrices »<sup>81</sup>, dans la mesure où les jésuites posaient ainsi les jalons de la colonisation territoriale, tout en évangélisant les païens. C'est ainsi que les jésuites étudiés ici étaient Portugais, où, du moins, dépendaient de la couronne du Portugal ; la région amazonienne étant, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, sous le joug portugais. Les missionnaires envoyés en Amazonie devaient donc se soumettre à la politique indigéniste du Portugal. De ce fait, les documents relatifs à l'implantation des jésuites au Brésil sont le fruit des rapports bureaucratiques entre cette province et le centre qui « dans le cas du Brésil, se dédouble entre Rome et le Portugal »<sup>82</sup> comme l'a souligné Charlotte de Castelnau l'Estoile.

Malgré sa dispersion à travers le monde, l'unité du réseau était primordiale. L'objectif du réseau jésuite était d'atteindre l'universalisme de la mission, afin de faire rayonner le catholicisme à travers le monde. Comme l'écrit Silvia Patuzzi :

« Universalité et unité sont les deux attributs du corps de la Compagnie, un corps “fabriqué par la main de Dieu”. Unité, cependant, ne signifie pas homogénéité. La diversité et la multiplicité des praxis, l'appartenance à distinctes “nations ou provinces” de ses membres et l'hétérogénéité des fonctions et des grades au sein de l'Ordre ne sont que des formes extérieures d'adaptation à un monde changeant et diversifié, mais s'intègrent par l'union des intentions (*cor unum*), étant, ainsi, l'expression de son universalisme. »<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> Cf. Silvia PATUZZI, « Uma anatomia do corpo da Companhia : a *Confutatio* (1578) de Pedro de Ribadeneyra » in Eunícia FERNANDES (dir.), *A Companhia de Jesus na América*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2013, p. 189-210.

<sup>81</sup> « Ações catequético-colonizadoras » in E. FERNANDES (dir.), *op. cit.*, p. 75.

<sup>82</sup> C. de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Les ouvriers (...) op. cit.*, p. 58.

<sup>83</sup> « Universalidade e unidade são os dois atributos do corpo da companhia, um corpo “fabricado pela mão de Deus”. Unidade, porém, não significa homogeneidade. A diversidade e a multiplicidade da *praxis*, o pertencimento a distintas “nações ou províncias” de seus membros e a heterogeneidade das funções e dos graus dentro da Ordem são apenas formas exteriores de adaptação a um mundo mutável e diverso, mas se integram pela união das intenções (*cor unum*), esta sim expressão de sua universalidade » in S. Patuzzi, *op. cit.*, p. 197-198.

C'est ainsi que chaque Père jésuite s'adaptait du mieux qu'il pouvait en mission. Le réseau jésuite était structuré par une hiérarchie qui régissait les tâches de chacun des Pères au sein de la Compagnie. Saint-Ignace, fondateur de la Compagnie de Jésus, idéalisait une monarchie chrétienne dans un corps universel, régi par la lumière divine<sup>84</sup>. Charlotte de Castelnau-L'Estoile résume ainsi la hiérarchie de la Compagnie de Jésus :

« La Compagnie se pense à travers la métaphore d'un corps humain : une fois qu'il a été incorporé par un long processus de formation à la Compagnie, un jésuite devient "membre" de ce corps qui est régi par une seule "tête", le préposé général. Les membres de ce corps, unis par le même lien de dépendance qui les rattache à la tête, sont "dispersés" dans le monde, pour aller travailler dans la "vigne du Christ". »<sup>85</sup>

Ce réseau fonctionnait avant tout grâce à une hiérarchie bien structurée entre les Pères. Le préposé-général, élu par la Congrégation générale, est le chef suprême de l'ordre, basé à Rome et nommé à vie<sup>86</sup>. Non seulement les jésuites étaient organisés, mais l'unité du corps résidait notamment dans la formation des Pères et grâce à la communication entre eux à travers le monde. La formation des Pères, dans les Collèges jésuites se voulait très complète, joignant les questions intellectuelles, spirituelles, physiques et émotionnelles. Les Pères se devaient d'être cultivés et préparés à toutes les situations. De plus, l'unité étant fondamentale pour le bon fonctionnement de la Compagnie, la communication entre les Pères missionnaires exilés hors-Europe était essentielle dans la mesure où ils ne devaient en aucun cas couper les relations avec le centre. Les correspondances entre eux étaient, de ce fait, abondantes, et ce pour plusieurs raisons : pour maintenir la cohésion de l'ordre et pour le soutien des frères entre eux, notamment ceux qui étaient en exil lors de missions en territoires colonisés comme le Japon ou l'Amérique, afin d'échanger sur leurs façons de procéder à la catéchèse. Mais les instructions données aux missionnaires n'étaient pas toujours réalisables, selon le cadre d'entente avec les tribus païennes. C'est pourquoi, les Pères dispersés, éloignés du centre européen « envoient des informations qui permettent au général d'ajuster les instructions à la situation locale »<sup>87</sup>. Dans ce cas, les jésuites devaient réajuster leurs méthodes de catéchèse, et, pour cela, en faire part aux supérieurs basés en Europe. La correspondance permettait ainsi le contrôle des missions par le centre. Mais certains historiens considèrent également la correspondance comme une

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>85</sup> C. de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Les ouvriers (...) op. cit.*, p. 60.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 62-63.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 363.

forme de réconfort pour les Pères exilés, tout comme l'écrit Fernanda Girrotto : « les jésuites cherchaient à maintenir cette routine de lecture des lettres de missionnaires qui avaient œuvré à travers le monde, comme pour maintenir présent le sentiment d'appartenance à un groupe »<sup>88</sup>. En plus d'être une consolation pour les missionnaires exilés, l'historienne affirme que pour les jésuites « écrire était considéré comme un exercice mental, dans le sens où dépenser de l'énergie via une activité intellectuelle pouvait aider à maintenir un équilibre émotionnel sain »<sup>89</sup>. Par conséquent, la communication entre les membres du réseau était essentielle pour le bon fonctionnement de la Compagnie comme le souligne Fernanda Giroto :

« Alimenter la communication entre les missionnaires est une des caractéristiques les plus marquantes de la Compagnie de Jésus. L'importance de cette pratique était mise en évidence par le fondateur de la société de Jésus, comme une manière efficace de maintenir les jésuites unis entre eux et avec leurs supérieurs. »<sup>90</sup>

On ne saurait résumer l'histoire et les fondements de la Compagnie de Jésus, thématique bien trop riche en informations pour être détaillée ici. En revanche, après avoir résumé de façon très succincte et schématique le fonctionnement général de cette Compagnie, nous allons nous pencher sur la documentation jésuitique et le système d'écriture, afin d'analyser au mieux les œuvres de Bettendorff et de João Daniel des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup>, sujet principal de cette recherche.

### **b. La littérature jésuite**

Circulation, échanges et transmissions étaient les mots d'ordre de la Compagnie de Jésus. Comme expliqué précédemment, la communication entre les membres de la Compagnie, dispersés à travers le monde, était indispensable, comme l'a montré Annick Delfoss :

« La Compagnie de Jésus est un ordre dont la dilatation à l'échelle mondiale a imposé très rapidement le recours à un système extrêmement codifié de correspondance officielle qui

---

<sup>88</sup> « [...] os jesuítas procuraram manter essa rotina de leitura de epístolas de missionários que tinham atuado pelo mundo, como forma de manter presente o sentimento de pertencimentos a um grupo» in Fernanda GIROTO, « A Amazônia no exílio : notas sobre os escritos de Chantes e Herrera» in E. FERNANDES (dir.), *op. cit.*, p. 220.

<sup>89</sup> *Ibid.* « Escrever era considerado um exercício mental, no sentido de que desprender energia através da atividade intelectual poderia ajudar a manter um saudável equilíbrio emocional », p. 217.

<sup>90</sup> *Ibid.* « Alimentar a comunicação entre os missionários que é uma das características mais marcantes da companhia de Jesus. A importância desta prática é ressaltada pelo próprio fundador da Sociedade de Jesus, como forma eficaz de manter unidos os jesuítas entre si e com seus superiores », p. 215-216.

fonctionne sur un modèle organique. Cette correspondance, régulée par des normes d'écritures synthétisées dans la *Formula scribendi*, doit permettre l'union du "corps" - la Compagnie - par un échange constant entre la "tête" - Rome - et les "membres" - les maisons jésuites dispersées à travers l'Europe. »<sup>91</sup>

Il existait plusieurs façons de communiquer, régies par des lois précises. La correspondance épistolaire avait donc une place majeure au sein de l'ordre, comme le souligne Charlotte de Castelnau L'Estoile qui la définit comme étant « la clef de voûte du système »<sup>92</sup>. Outre les correspondances épistolaires entre les Pères jésuites, ces derniers rédigeaient parfois des rapports ou comptes-rendus, des relations, des mémoires ou encore des chroniques. Parmi les comptes-rendus, il existait, dans le cas précis de l'Amérique portugaise, les Carta-Ânua\*. Il s'agit d'une lettre envoyée par les missionnaires à leur référent, une fois par an, dans laquelle ils faisaient la synthèse des événements de la mission, notamment pour tenir les supérieurs hiérarchiques informés de l'avancée de la catéchisation des païens. Plus précisément, ce sont les supérieurs de mission, qualifiés de supérieurs de collège ou d'université, qui étaient désignés par le provincial à qui ils devaient faire un rapport annuel des événements, que le provincial pouvait par la suite soumettre au Père général<sup>93</sup>. Il ne s'agissait pas de journal (*roteiro*) mais bien de bilans dans lesquels les missionnaires relataient leurs souvenirs et les événements ayant le plus marqué la Compagnie ; autrement dit, les événements dignes d'être reportés dans les documents de la Compagnie de Jésus. Les missionnaires relataient ainsi les missions de catéchèse des Indiens et c'est le point qui nous intéresse dans ce mémoire : étudier comment les jésuites Bettendorff et João Daniel, présents en Amazonie aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, représentaient les indigènes. C'est pourquoi les œuvres des jésuites sont fréquemment utilisées par l'historien à titre de document ethnographique comme l'explique Charlotte de Castelnau L'Estoile :

« Ces textes des missionnaires étant souvent les seuls témoignages sur des civilisations qui ont été totalement détruites par la colonisation, ils ont été largement utilisés pour leur apport "ethnographique", et bon nombre de travaux sur les Tupi s'appuient largement sur des écrits

---

<sup>91</sup> Annick DELFOSSE, « L'Atlas Marianus, une entreprise collective » in O. CHRISTIN, F. FLÜCKIGER, N. GHERMANI (dir.), *Marie mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, Neuchâtel, Alphil-Presses Universitaires Suisses, 2014, p. 135.

<sup>92</sup> C. de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Les ouvriers (...) op. cit.*, p. 64.

<sup>93</sup> Cf. Eliane Cristina DECKMANN FLECK, « Para combater epidemias e socorrer a los apastados – Intervenção divina e experientalismo nas terras de missão da Companhia de Jesus (América meridional), séculos XVII e XVIII » in E. FERNANDES (dir.), *op. cit.*, p. 142.

jésuites. Cependant, ces textes descriptifs sur les Indiens sont traversés par les problèmes de la mission et participent de cette mise en écriture de la mission. »<sup>94</sup>

Néanmoins, précisons que les jésuites relatent souvent des événements dont ils ont entendu parler mais dont ils n'ont pas été témoins. Si le témoin oculaire est une constante des récits de voyage, dans la mesure où l'expérience personnelle est attestée comme gage de vérité<sup>95</sup>, ce n'est pas le cas dans les chroniques des Pères jésuites qui rédigent des bilans de l'histoire de la mission. Ainsi, Bettendorff et João Daniel relatent souvent des aventures d'autres Pères en mission d'évangélisation comme nous le verrons dans une deuxième partie. Car l'objectif premier des Pères qui écrivent des chroniques est de participer, via ces écrits, à l'édification de l'histoire jésuite, comme l'a avancé Charlotte de Castelneau-l'Estoile.

« Si on accepte chez les auteurs une certaine curiosité, celle-ci doit rester clairement subordonnée par rapport à l'édification qui reste l'objectif premier de ces traités. La curiosité pour les coutumes indiennes doit être l'occasion de montrer l'œuvre de l'évangélisation ; quant à celle qui concerne la faune et la flore, elle est jugée bien inutile. Ces deux catégories, curiosité et édification, permettent de bien caractériser la double dimension, savante et religieuse, des informations transmises par les missionnaires. »<sup>96</sup>

Ainsi, il ne faut pas oublier qu'avant toute chose, les écrits jésuites font partie de la littérature dévote. Tout, dans la rédaction, a pour finalité d'encenser la mission divine. C'est pourquoi il faut garder à l'esprit que la représentation des Indiens - qui sera analysée en deuxième partie - n'a pas de réelle vocation ethnographique de la part des Pères jésuites. Les Indiens sont décrits afin d'évaluer sur eux l'impact de l'évangélisation.

D'autre part, il a déjà largement été démontré que les Pères de la Compagnie de Jésus suivaient, dans leur rédaction, un style d'écriture traditionnel car l'épistolographie jésuite suivait des règles bien précises. Le mode de rédaction était scrupuleusement soumis à des codes propres à l'Ordre jésuite. Pour ce faire, les jésuites s'inspiraient des normes de rhétorique d'écriture afin de s'adapter au lecteur et appliquaient à la lettre les règles les procédés d'*ars oratoria*, *ars epistolandi*, *ars memorativa* et *ars dictaminis*. Fernando Torres-Londoño écrit à ce propos qu'« écrire bien, avec régularité et en utilisant des mots précis, comme il conviendrait pour la plus grande gloire de Dieu, était une obligation des

---

<sup>94</sup> C. de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Les ouvriers (...) op. cit.*, p. 360-361.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 362.

jésuites »<sup>97</sup>. L'écriture des jésuites s'appuyait sur différentes techniques, issues notamment des *Exercices Spirituels*<sup>98</sup> d'Ignace de Loyola. Alcir Pécora, professeur de lettres, a dédié la majorité de ses travaux de recherche aux modes d'écriture propre aux jésuites, autrement dit, à la littérature jésuitique. Il en a déduit que la narration missionnaire était régie par un ensemble de règles ; c'est pourquoi l'ensemble des écrits jésuitiques est composé de façon similaire<sup>99</sup>. Selon lui, les trois fonctions de base des écrits jésuitiques sont : l'information sur la mission (lieux, objectifs et hommes), la construction d'un message dévot, et le renforcement de la solidarité de l'ordre. En cela, « la description des plaies du Brésil et [de] l'attitude dévote des Pères endurent les souffrances pour l'amour de Dieu compose un "tableau spirituel" parfaitement efficace et propice à la méditation »<sup>100</sup>. Les écrits jésuitiques suivent ainsi un procédé littéraire imprégné de spiritualité ignacienne qui sollicite les qualités propres aux jésuites telles que la consolation, l'élégance du style, la visée édificatrice, la curiosité ainsi que le zèle, vertu missionnaire par excellence. Les écrits débutent généralement par un *salutatio*, une formule pieuse, tout comme le fait Bettendorff qui dédie son œuvre à la vierge Marie. De manière générale, et notamment en ce qui concerne les chroniques, les auteurs faisaient preuve d'une grande humilité. Un avertissement, en début d'œuvre, atteste de l'obligation que le Père jésuite a eu de rédiger, comme Bettendorff qui écrit, dans une préface intitulée « Au lecteur » :

« Je ne me suis pas engagé à l'écrire de mon propre choix, mais je me suis soumis à ce travail car le père Bento de Oliveira, supérieur de la mission à cette époque, et son successeur, le père José Ferreira, y montrèrent un intérêt, car il ne serait plus vieux missionnaire qui ait les informations nécessaires pour cela ; c'est pourquoi je puis le faire [...] »<sup>101</sup>

---

<sup>97</sup> « Escribir bien, con regularidad y utilizando las palabras ciertas, tanto cuanto conviniera a la Mayor Gloria de Dios, era una obligación de los jesuitas » in Fernando TORRES-LONDOÑO, « La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará e Maranhão en el siglo XVII » in Sandra NEGRO & Manuel MARZAL (dir.), *Um reino en la frontera : las misiones jesuitas en la América colonial*, Quito, Abya-Yala, 2000, p. 1.

<sup>98</sup> *Exercices Spirituels* est l'œuvre majeure d'Ignace de Loyola, née d'une illumination mystique qu'il aurait reçu avant de se convertir. Cet ouvrage de prières, achevé vers 1544, s'apparente à un programme d'exercices répétitifs pour guider le chrétien dans sa méditation spirituelle afin de conquérir la grâce et la paix intérieure, celle qui lui a permis d'affirmer « J'ai vu, senti, compris tous les mystères de la foi chrétienne ». Cf. Hugo RAHNER, *Saint-Ignace de Loyola et la genèse des exercices*, trad. Fr. par G. De Vaux, Toulouse, Apostolat de la prière, 1948, p. 69.

<sup>99</sup> Alcir PÉCORA & Alírio CARDOSO, « Uma arte perdida nos Trópicos : a epistolografia jesuítica no Maranhão e Grão-Pará (séculos XVII-XVIII) », *Revista Estudos Amazônicos*, vol VIII, n°2, 2012, p. 1-22.

<sup>100</sup> C. de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Les ouvriers (...) op. cit.*, p. 404.

<sup>101</sup> FB « Eu não me ingeri a escrevê-la [a crônica] por minha própria eleição, mas sujetei-me a este trabalho visto o Padre Bento de Oliveira, subprior da missão daquele tempo, e seu successor, o Padre José Ferreira mostrarem gosto nisto, por não haver já Missionários antigos que tenham as notícias necessárias, e ser eu o que o possa fazer », p. LXXIV.

Les thèmes évoqués dans les relations sont similaires, comme l'a souligné Alcír Pécora qui donne l'exemple de la « terre », généralement mentionnée de manière positive pour favoriser l'implantation du chrétien en milieu étranger<sup>102</sup>. C'est ainsi que Bettendorff et João Daniel ont longuement vanté les mérites de l'espace amazonien. Bettendorff fait une description méliorative de cet espace dans un chapitre intitulé « De la qualité de l'air et des terres de l'île du Maranhão » (*Da qualidade dos ares, e terras da ilha do Maranhão*). L'auteur y évoque le beau temps, « un ciel généralement clair dans l'île du Maranhão, et des jours sereins [...] il n'y a pas de tempête, pas de cyclone, ni nuage, ni gel et peu d'orages »<sup>103</sup>, ainsi que les bonnes récoltes dues au climat favorable :

« La terre de cette île donne beaucoup de maïs que les indigènes appellent abati, trois mois après en avoir planté en grande quantité ; et souvent, chaque année, les racines de manioc, qu'ils utilisent à la place de la farine, grossissent en peu de temps et les melons mûrissent deux mois après avoir été plantés. »<sup>104</sup>

L'auteur évoque aussi les bénéfices réalisés grâce au commerce des riches matières premières du Brésil comme le *pão-brasil* (bois rouge), le coton, l'indigo, ou encore l'urucum<sup>105</sup>. Quant au titre de l'œuvre de João Daniel, « Trésor découvert dans le grand fleuve Amazone » (*Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas*), il évoque à lui seul la richesse du territoire amazonien. L'œuvre est un exposé des avantages de cet espace si particulier à exploiter. Pour ce faire, les descriptions mélioratives de l'Amazone abondent et les titres sont accrocheurs, entre la qualité de ses eaux (*Da qualidade das suas águas*), du climat et de l'air sain (*Do clima e saudáveis ares do Amazonas*), des excellents fruits de l'Amazone (*Dos mais excelentes frutos do Amazonas*), ou encore, de la richesse de l'Amazone grâce au trésor du bois (*Da riqueza do Amazonas na preciosidade da sua madeira*). Mais à ces descriptions paradisiaques suivent toujours des descriptions péjoratives, lorsqu'il s'agit d'évoquer les mœurs impies des habitants de ces terres sauvages, comme il sera démontré ultérieurement. Les œuvres jésuites sont ainsi construites de façon antagonique comme l'a souligné Alcír Pécora qui écrit que : « si la

---

<sup>102</sup> Cf. A. PÉCORA & A. CARDOSO, *op. cit.*

<sup>103</sup> FB « O céu é comumente claro na ilha do Maranhão, e são serenos os seus dias [...] não há tempestade, ou redemoinhos de ventos, nem nuvens, nem geadas, poucos trovões », p. 14.

<sup>104</sup> FB « O terreno desta ilha [...] dá muito milho que os naturais chamam abati, no mês terceiro, depois de se plantar em grande usura ; e muitas vezes, idos os anos , as raízes de mandiocas das quais usam em lugar de trigo, engrossam em pouco tempo, os melões amadurecem no segundo mês depois de semeados », p. 15.

<sup>105</sup> FB « A marcância que desta ilha se pode tirar, são paus de *ibira coatino*, pau-roxo, pau-amarelo [...] e cor de ouro ; dá muito algodão, anil, urucum [...] », p. 15.

lettre crée une narration dans laquelle la terre est potentiellement bonne, et les Indiens du Brésil habituellement mauvais, cette même division basique et antagonique entre une nature saine d'un côté, et des mauvaises coutumes de l'autre, s'applique à la caractérisation de l'indigène »<sup>106</sup>. Il faut garder à l'esprit cette vision antagonique propre aux jésuites pour analyser leurs œuvres.

Dans une lettre circulaire envoyée dans les provinces coloniales en 1598, le Père général Aquaviva aurait demandé aux supérieurs locaux de rédiger des synthèses de l'histoire de leur province afin de contribuer à l'histoire de la Compagnie de Jésus de par le monde<sup>107</sup>. Ce genre de directives entreprises par la curie générale à Rome prouve bien le soin porté par la Compagnie à l'archivage manuscrit de tout ce qu'elle entreprend à travers ses missions. En effet, les lettres et les chroniques étaient ensuite conservées précieusement dans les annales de la Compagnie. Grâce aux chroniques, les jésuites faisaient ainsi de la propagande pour appuyer leur renommée symbolisant la victoire de la foi chrétienne sur le monde et, par là même, la gloire de la mission jésuite. En cela, « la chronique était plutôt un espace de concurrence de la Compagnie avec d'autres ordres religieux pour une reconnaissance dans le domaine controversé de l'expansion de la Foi »<sup>108</sup> comme l'a constaté Fernando Torres-Londoño. Ainsi, la diffusion des œuvres de la Compagnie de Jésus permettait de promouvoir les conquêtes de celle-ci. De fait, comme le dit Almir Diniz de Carvalho Junior, « l'importance des rapports jésuites comme sources pour l'Histoire est inégalable »<sup>109</sup>, notamment car « le système de communication implanté par l'Ordre peut être considéré sans précédent dans l'histoire occidentale »<sup>110</sup>. On peut ainsi dire que, via ces écrits diffusés à travers le monde, les auteurs ont *fait* l'histoire de la Compagnie de Jésus.

---

<sup>106</sup> « Se a carta cria uma narração em que a terra é potencialmente boa e os cristãos do Brasil costumeiramente ruins, essa mesma divisão básica e antagônica entre natureza sã, por um lado, e maus costumes por outro aplica-se à caracterização do “indígena” » in A. Pécora & A. Cardoso, *op. cit.*, p. 1-22.

<sup>107</sup> Cf. Breno Machados dos Santos, *Os jesuítas no Maranhão e Grão-Pará seiscentista : uma análise sobre os escritos dos protagonistas da missão*, Thèse de Doctorat, Juíz de Fora, UFJF, 2013, p. 161.

<sup>108</sup> « la crónica misionera era un espacio más de la concurrencia de la Compañía con otras órdenes religiosas por un reconocimiento en el disputado campo de la expansión de la Fe » in F. Torres-Londoño, *op. cit.*, p. 3.

<sup>109</sup> *Ibid.* « A importância dos relatos jesuíticos como fontes para a história é inegável », p. 154.

<sup>110</sup> « O sistema de comunicação implantado pela Ordem pode ser considerado sem precedentes na história ocidental » in A. D. Carvalho Junior, *Índios cristãos : a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*, *op. cit.*, p. 154.

Après avoir étudié l'importance de la rédaction pour les jésuites, nous allons examiner la provenance et le contexte de rédaction des œuvres de Bettendorff et João Daniel, en se penchant sur leur vie et sur le contenu de leurs travaux respectifs.

## **2. Présentation des auteurs et de leurs récits**

### **a. Bettendorff**

Johannes Philippus Bettendorff (João Filipe Bettendorff en portugais) serait né le 26 août 1625<sup>111</sup> au Luxembourg<sup>112</sup>. Il aurait étudié les Arts à l'université de Tréveris en Allemagne, le droit civil en Italie, ainsi que la philosophie en France. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1647, il entame son noviciat destiné au sacerdoce à Tournai de 1648 à 1649. Il enseigne ensuite dans des collèges jésuites en tant que professeur de Lettres en Belgique et au Luxembourg. En 1654, il fait la demande à ses supérieurs de participer à la mission du Japon, que le père général lui refuse. En 1659, il reçoit l'ordination sacerdotale par le Père général et archevêque de Cambrai, Gaspard Nemius, qui l'envoie en mission au Maranhão, car le Père Antonio Vieira avait demandé l'envoi de renforts missionnaires. Envoyé aussitôt à Lisbonne pour embarquer pour le Nouveau Monde, le Père se dédie à l'apprentissage du portugais et du Tupi\*, la língua geral\*. Il arrive ainsi au Brésil, à São Luís, en tant que missionnaire à l'âge de 36 ans où il est élu le premier missionnaire des tribus du fleuve Amazone par le Père Antonio Vieira (supérieur de la mission arrivé à São Luis en 1653) qui lui confie la tâche de fonder une aldeia\* dans la zone reculée du fleuve Tapajós. Dès son arrivée, Bettendorff occupe des charges importantes au sein de la mission : en 1661, il est nommé recteur du collège du Pará ; en 1668 (ou 1669), il devient supérieur de toute la mission puis recteur du collège de São Luís de Maranhão en 1674. Mais dès son arrivée en 1661 et jusqu'à sa mort, Bettendorff souffrira des conflits entre la Compagnie et les colons. Déjà, en 1661, a lieu un

---

<sup>111</sup> La date de naissance de Bettendorff est incertaine, elle varie selon les travaux de recherche des historiens. Par exemple, dans l'œuvre de Sandra Negro et de Manuel Marzal intitulée *Um reino en la frontera : las misiones jesuitas en la América colonial*, Maria Eugenia Cotino date sa naissance en 1626 tandis que Fernando Torres-londoño la date en 1627. La biographie de Bettendorff qui illustre la fin de la *Crónica* (édition : Brasília, Senado Federal, 2010), établie à partir des archives de Rome (*Archivum Romanum Societatis Iesu*) ainsi que les travaux de Karl Arenz s'accordent sur la date de 1625, c'est pourquoi nous nous baserons sur ces données.

<sup>112</sup> Cette succincte bibliographie de l'auteur est issue de la chronologie de la vie de Bettendorff qui compose la fin de la *Crónica* publiée par le sénat fédéral du Brésil, utilisé pour cette recherche. Pour plus de détails quant aux sources qui ont permis de reconstituer sa vie, nous renvoyons le lecteur à ce document.

soulèvement de la population coloniale du Maranhão contre les Pères jésuites pour le contrôle de la main-d'œuvre, car ces derniers avaient la mainmise sur la main-d'œuvre indigène. Une loi en vertu de la restriction de la main-d'œuvre indigène avait été établie par le Père Antonio Vieira en 1655, au grand dam des colons, donnant aux Pères jésuites le gouvernement temporel et spirituel des Indiens. Suites à ces agitations, Bettendorff est fait prisonnier en 1684, puis expulsé à Bahia, avec les autres jésuites, par les colons de São Luís. Fernando Torres-Londoño écrit que Bettendorff « a subi les persécutions contre les jésuites dans le Nord, produit du soulèvement des colons contre l'application de la loi de 1655, fruits des gestions politiques de Vieira et de la loi de 1680 sur la liberté des Indiens »<sup>113</sup>. De retour en Europe, il passe quatre ans en France, où il se fait le porte-parole de la mission du Maranhão à Lisbonne, négociant le retour des jésuites au Maranhão - même si très peu d'entre eux étaient restés au Brésil – retour qui a finalement lieu en 1688. Bettendorff était un Père « língua », autrement dit un interprète maîtrisant parfaitement la língua geral\* créée par les missionnaires afin de pouvoir parler avec les indigènes du Brésil<sup>114</sup>. Bettendorff pouvait ainsi prêcher les sermons en langue Tupi\*. Il profita de son séjour en Europe pour rédiger une œuvre majeure de traduction de prières intitulée *Compendio da doutrina christam na língua portugueza & Brasilica*, qu'il publia à Lisbonne en 1687. De retour au Brésil, Bettendorff reprit cependant ses fonctions de recteur du Collège, de supérieur de la mission et devint également commissaire de la Sainte Inquisition. Mais les nouvelles directives de la politique indigéniste portugaise avaient destitué la Compagnie du gouvernement temporel des Indiens. Reprenant ses hautes fonctions, Bettendorff sut adapter les objectifs de la Compagnie à la nouvelle conjoncture et à la politique indigéniste. C'est ainsi que de 1693 jusqu'à sa mort en 1698 au collège du Pará, il rédigea, à la demande du Père supérieur Bento de Oliveira et de son successeur Luís Figueira, son œuvre majeure intitulée *Crônica da Missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*.

---

<sup>113</sup> « Sufrió las persecuciones contra los jesuitas en el norte, producto de los levantamientos de los colonos contra la aplicación del regimiento de 1655, fruto de las gestiones políticas de Vieira, y de la Ley de 1680 sobre la libertad de los indios » in F. TORRES-LONDOÑO, *op. cit.*, p. 4.

<sup>114</sup> N'étant pas le sujet fondamental de cette recherche, pour plus d'informations sur les Pères interprètes, nous conseillons au lecteur l'article de Maria Cândida Drumond Mendes Barros intitulé « O ofício de falar : o perfil do "língua" (intérprete) no Brasil do século XVI » in S. NEGRO & M. MARZAL (dir.), *op. cit.*, p. 223-257.

L'auteur a écrit bien d'autres documents, tels que des lettres et des mémoires, dont la majorité est rédigée en latin. Ces manuscrits originaux se trouvent dans des archives en Europe, mais il manque l'original de la *Crônica* comme l'explique Karl Arenz :

« Si tous les originaux des lettres sont connus et accessibles, il nous manque celui de la *Crônica*. On peut supposer que le texte écrit par Bettendorff lui-même a été confisqué, avec d'autres documents jésuitiques en 1759-1760, et, ensuite, déposé dans une archive portugaise. José Honório Rodrigues présume que l'original s'est perdu entre 1855 et 1858 quand l'écrivain Maranhense [de l'état du Maranhão] Antônio Gonçalves Dias (1823-1864) était investi d'un mandat du gouvernement impérial, au Portugal, pour chercher et classer les sources importantes liées à l'histoire du Maranhão. Tout indique qu'il a trouvé le texte original de la *Crônica* de Bettendorff à Torre de Tombo, dont il a fait – ou fait faire – une copie manuscrite<sup>115</sup>. Bien que truffée d'erreurs, de lacunes et d'incohérences, elle a servi de base à la publication de l'œuvre par l'Institut Historique et Géographique Brésilien en 1909 (*RIHGB*, tome, LXXII) et à la réimpression d'une copie par le secrétariat de la Culture de l'Etat du Pará (coleção, "Lendo o Pará", n° 5), en 1990.»<sup>116</sup>

La première publication fut celle de l'Institut Historique et Géographique Brésilien en 1909<sup>117</sup>, puis a été réimprimée intégralement en 1990 à Belem, dans une version où l'orthographe a été modernisée pour une meilleure compréhension par le lecteur<sup>118</sup>. Dans l'œuvre de Bettendorff (dont Maria E. Codina souligne également qu'elle est truffée de fautes et d'erreurs, ce que Sérafim Leite mettait sur le compte de l'âge avancé de l'auteur qui a interrompu son œuvre à sa mort<sup>119</sup>), Bettendorff raconte, outre certains épisodes mémorables, la vie quotidienne des Pères jésuites dans l'Amazonie du XVII<sup>e</sup> siècle, soit les états actuels de l'Amazonie, Maranhão, Ceará, Piauí. Il relate l'histoire de la mission jésuite, bien avant son arrivée, avec la première mission en 1607, jusqu'à sa mort en 1698. D'après Breno Machados dos Santos, Bettendorff raconte les aventures des autres jésuites de la mission de manière hagiographique, comme si c'était là une façon de donner

---

<sup>115</sup> Ces données sont également confirmées dans l'article de M.E. CODINA, « La crónica del P. Bettendorff : un misionero del siglo XVII en el Amazonas portugués » in S. NEGRO & M. MARZAL (dir.), *op. cit.*, p. 229-242.

<sup>116</sup> « Se todos os originais das cartas são conhecidos e acessíveis, nos falta o da crônica. Podemos supor que o texto escrito por Bettendorff mesmo foi confiscado, junto com outros documentos jesuíticos em 1759-1760, e, em seguida, depositado num arquivo português. José Honório Rodrigues presume que o original se perdeu entre 1855 e 1858 quando o escritor maranhense Antônio Gonçalves Dias (1823-1864) esteve, investido de um mandato do governo imperial, em Portugal para buscar e classificar fontes relevantes ligadas à história do Maranhão. Tudo indica que ele encontrou o texto original da crônica de Bettendorff na Torre de Tombo, do qual ele fez – ou mandou fazer – uma cópia manuscrita. Mesmo repleta de erros, lacunas e incoerências, esta serviu de base para a publicação da obra pelo Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, em 1909 (RIHGB, tomo LXXII, parte I) e para a reimpressão da mesma pela Secretaria da Cultura do Estado do Pará (coleção "Lendo o Pará", n°5), em 1990.» in ARENZ, Karl, « Do Azlette ao Amazonas : vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698) », *Revista Estudos Amazônicos*, vol. V, n°1, 2010, p. 37.

<sup>117</sup> BETENDORF, João Felipe, *Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, Tomo LXXII, Parte I, 1910.

<sup>118</sup> BETTENDORFF, João Filipe, *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, Belém, Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves / Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

<sup>119</sup> Cf. M. E. CODINA, *op. cit.*, p. 229-242.

l'exemple aux prochaines générations de la mission de Pères martyres qui ont perdu la vie dans le Grão-Pará et Maranhão. Cette histoire de la Compagnie de Jésus dans l'état du Maranhão – qui évoque également le Grão-pará et d'autres capitaineries – est rassemblée en une chronique de dix livres, lesquels sont chacun répartis en plusieurs chapitres. La Crónica n'est pas soumise à une rigoureuse succession chronologique des événements puisque, dans certains chapitres, l'auteur revient sur des événements antérieurs. Bettendorff évoque plusieurs aspects des missions : politiques, économiques, sociales et d'évangélisation. Son œuvre est une documentation extrêmement riche qui alimente divers sujets historiques du Maranhão au XVII<sup>e</sup> siècle. C'est pourquoi, dans cette multitude de thématiques, nous allons nous focaliser sur les indigènes, et sur la description qu'en faisait l'auteur.

L'œuvre de Bettendorff a particulièrement été utilisée dans le cadre de recherches sur les méthodes de catéchèse des jésuites dans les colonies, afin d'analyser les procédés d'évangélisation. L'ensemble des travaux mentionnant Bettendorff souligne son importance en tant que personnage majeur de la mission du Maranhão. Notons toutefois que plusieurs de ces travaux soulignent qu'il a longtemps été évincé de l'historiographie jésuite du Maranhão au profit des Pères Antonio Vieira et Luís Figueira, abondamment étudiés par les historiens<sup>120</sup>, alors que le rôle de Bettendorff y a été tout aussi important comme l'ont souligné Karl Arenz précédemment, ou encore María Eugina Codina qui écrit dès l'introduction :

« Le Père chroniqueur João Felipe Bettendorf, malgré son importance, est un personnage peu connu de l'historiographie missionnaire des jésuites du Maranhão portugais. Peut-être la figure de [Antônio] Vieira, si charismatique et influente, a été un des facteurs qui contribuèrent à ce que les autres missionnaires, comme Bettendorff, soient moins étudiés dans l'histoire du développement des missions au Maranhão. »<sup>121</sup>

Pourtant, à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle, Serafim Leite faisait déjà remarquer l'importance de Bettendorff dans la mission du Maranhão. Il n'en demeure pas moins qu'aujourd'hui, assez de travaux ont été élaborés autour de ce personnage pour en déduire qu'il fait désormais partie des protagonistes de l'histoire du Maranhão au XVII<sup>e</sup> siècle. Un des

---

<sup>120</sup> Cf K. ARENZ, *Do Azlette ao Amazonas (...) op. cit.*

<sup>121</sup> « El cronista Padre João Felipe Betendorf, a pesar de su importancia, es un personaje poco conocido dentro de la historiografía misionera de los jesuitas en el Maranhão portugués. Tal vez la figura de Vieira, tan carismática e influyente, haya sido uno de varios factores que contribuyeron a que otros misioneros, como Betendorf, fueran menos estudiados en la historia del desarrollo de la misiones en el Maranhão », in M. E. CODINA, *op. cit.*, p. 229.

premiers historiens à s'être penché sur son cas est l'allemand Carl Ebner<sup>122</sup> qui publia un article en 1975 sur Bettendorff, notamment utilisé comme référence par Maria Eugenia Codina et Karl Arenz. D'autres travaux ont suivi, dont un article de Bodo Bost qui considère Bettendorff comme le premier jésuite en Amazonie<sup>123</sup>, ainsi qu'une thèse rédigée en 2007 par Cássio Albério Pereira de Carvalho<sup>124</sup> qui s'intéressa à l'œuvre de Bettendorff en étudiant sa contribution dans l'évangélisation du Grão-Pará et Maranhão. Aujourd'hui, Bettendorff est utilisé dans la majorité des travaux concernant l'Amazonie au XVII<sup>e</sup> siècle, comme, par exemple, dans la thèse de Breno Machado dos Santos<sup>125</sup>. En somme, le travail de ce jésuite n'est pas sans conséquence puisqu'il est, sans doute après le Père Antonio Vieira, l'un des plus illustres personnages jésuites du Maranhão colonial au XVII<sup>e</sup> siècle, de par ses productions littéraires, devenues des sources historiques riches en informations. Il est, aux dires de Karl Arenz, un « personnage clef » de l'Amazonie du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>126</sup>.

#### **b. João Daniel**

João Daniel est né en 1722 à Travessos au Portugal. Il entre dans la Compagnie de Jésus à Lisbonne en 1739. En 1741, il arrive au Maranhão où il complète sa formation au collège de São Luís en étudiant la philosophie, la physique et la théologie. Il est ordonné Père en 1750. Durant les six premiers mois de sa vie au Brésil, il catéchise les Indiens installés le long du fleuve Amazone, voyageant d'une aldeia\* à une autre. Après quoi, il continue sa vie de missionnaire dans l'état du Maranhão et Grão-Pará jusqu'en 1757, date de l'expulsion définitive des jésuites de cette région par le gouverneur général de la province, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sur les ordres de son demi-frère, Sebastião José Carvalho e Melo, célèbre Marquis de Pombal. Ministre du roi portugais Dom José I<sup>er</sup>, le marquis de Pombal avait toute la confiance du souverain pour diriger le pays d'une main de fer. Durant son mandat, il œuvra considérablement à réformer le pays,

---

<sup>122</sup> Carl Borromäus Ebner, « Johann Philipp Bettendorff S.I., Missionar und Entwicklungspionier in Nordbrasilien », *Neue Zeitschrift für missionswissenschaft*, NZM, vol. 31, 1975, p. 81-99.

<sup>123</sup> Bodo BOST, « Johann Phillip Bettendorff (1625-1698): erster Jesuitenmissionar am Oberlauf des Amazonas », *Hêmecht – Revue d'histoire luxembourgeoise*, vol. 57, n°1, 2005, p. 55-102.

<sup>124</sup> Cássio Albério Pereira de CARVALHO, *O pensamento e a obra do padre joão felipe bettendorff e a sua contribuição para a evangelização do Estado do Maranhão e Grão-Para (1661-1698)*, Thèse de doctorat, Pontificia Universidade Gregoriana, Roma, 2007. Il faut préciser que, pour cette recherche, nous n'avons pas utilisé ce document dont l'accès est protégé.

<sup>125</sup> Breno Machados dos SANTOS, *Os jesuitas no Maranhão e Grão-Pará seiscentista : uma analise sobre os escritos dos protagonistas da missão*, Thèse de Doctorat, Juíz de Fora, UFJF, 2013.

<sup>126</sup> Cf K. ARENZ, *Do Azlette ao Amazonas (...) op. cit.*

notamment à expulser les jésuites des colonies, lesquels avaient pris trop de pouvoir aux yeux du gouvernement portugais de par leur mainmise sur la main-d'œuvre et, de fait, sur la production coloniale. Au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, les missionnaires étaient devenus de grands propriétaires ruraux, ce que la métropole, développant une économie mercantiliste, tentait de corriger. C'est pourquoi Francisco Xavier de Mendonça Furtado a mis en place de nombreuses réformes dans l'état de Maranhão et Grão-Pará, durant son mandat de 1751 à 1758 (avec une interruption de 1754 à 1756). Sur conseil du Marquis de Pombal, il réorganisa l'administration publique de la région, et voulut retirer les Indiens des aldeias\* missionnaires pour en faire de vrais colons, ce qui n'était pas du goût des Pères jésuites. Le renouveau de la politique portugaise mercantiliste, insufflé par le Marquis de Pombal, a généré, au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, des conflits avec les jésuites, qui ont abouti à leur expulsion, et dont João Daniel, qui rentra en Europe, en fit les frais. Sur quoi, il rejoignit le Portugal en 1757 où il fut emprisonné de 1758 jusqu'à sa mort en 1776. Selon les historiens, son œuvre monumentale intitulée *Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas*, aurait été rédigée pendant ces années de réclusion dont une partie passée dans le Fort d'Almeida de 1758 à 1762 et le reste dans la tour de São Julião.

Bien qu'appartenant à une période de grand changement pour la Compagnie de Jésus, son œuvre s'inscrit malgré tout dans le modèle jésuite dans la mesure où plusieurs chapitres sont consacrés à l'explication du travail des missionnaires auprès des Indiens et où il détaille l'organisation et le fonctionnement des missions. Son œuvre s'articule autour de trois thématiques : l'espace (l'Amazonie), les hommes (les Indiens) et la culture (celle des Indiens). Mais João Daniel s'inscrit néanmoins comme un avant-gardiste, évoquant dans son travail, grâce à une observation et une recherche minutieuses, les différentes caractéristiques de l'Amazonie telles que le climat, la faune, la flore et la géographie dans une première partie; les Indiens qui y vivent dans une deuxième partie et les richesses exploitables dans l'espace amazonien dans une troisième partie. Dans les parties quatre et cinq, toutes deux intitulées *Do tesouro descoberto no rio Amazonas*, João Daniel y évoque les procédés agricoles développés, les modes de navigation sur le fleuve, les techniques de pêche et l'industrie. En somme, il explique dans ces traités comment exploiter ce milieu. Dans la sixième partie, il fait part des mécanismes d'inventions pour favoriser la navigation et la production de matières premières comme le bois ou le sucre. Le contenu

de l'œuvre de João Daniel s'apparente en cela bien plus à une encyclopédie. Sérafim Leite écrivait déjà à son propos :

« Il faut noter en particulier la perspicacité et les instructions qu'il donne pour l'agriculture en Amazonie, aujourd'hui dépassée, mais qui en fait un vrai traité d'économie agricole, bien supérieur aux idées de son temps ; se référant déjà à l'industrie hydraulique appliquée grâce à l'utilisation des vents ; aux Indiens, à leurs croyances populaires et à l'ethnographie d'un grand nombre de tribus, évoquant leurs tatouages, relations sociales, culte indigène et jalousie des époux, soit diverses informations issues d'une observation hors-pair, simple et directe. De plus, les indications locales, géographiques et historiques, du moins en ce qui concerne les faits de son temps, constituent des sources authentiques pour l'histoire générale de ce grand fleuve. João Daniel fait ainsi partie du groupe admirable d'écrivains qui ont laissé leur nom lié à l'histoire de l'Amazone. »<sup>127</sup>

Dans son œuvre, l'auteur vante l'environnement amazonien en présentant divers projets pour cette région afin d'en faire une utilisation à bon escient pour que les Portugais profitent de l'abondance des richesses que peut offrir ce territoire<sup>128</sup>. En cela, le *Tesouro* apparaît comme une œuvre missionnaire qui se veut également une œuvre scientifique. On peut se demander si ces deux versants de l'œuvre ne sont pas un moyen de louer le travail des missions jésuites, qui outre l'évangélisation des païens, apporte également la connaissance et le savoir scientifique.

Divisés en six parties, chacune subdivisée en sous-parties, les manuscrits originaux qui composent l'œuvre monumentale *Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas* n'ont pas tous été conservés au même endroit. D'après les données de Vicente Salles, le manuscrit de l'œuvre aurait été préservé en codex divisé en plusieurs documents dont les quatre premières parties ont été apportées au Brésil, à la bibliothèque Nationale de Rio de Janeiro, par Dom João VI en 1808 afin de les protéger de l'invasion napoléonienne tandis que la *Parte Quinta* - la cinquième partie – et *Parte Sexta* – sixième Partie - furent gardées au Portugal dans la bibliothèque de l'archevêché d'Évora<sup>129</sup>. L'évêque José Joaquim de

---

<sup>127</sup> « É notável, em particular a sagacidade e instruções que dá para a agricultura amazônica, hoje ultrapassadas, mas verdadeiro tratado de economia agrícola, bem superior às idéias do tempo; refere-se já à indústria hidráulica aplicada, utilização dos ventos; sobre os índios e credences populares (os homens marinhos) e sobre a etnografia de inúmeras tribos, tatuagem, relações sociais, culto indígena e cumeira dos maridos, variadas notícias, produto de inigualável observação, direta e amena. Além disso, indicações locais, geográficas e históricas, que, ao menos no tocante aos fatos de seu tempo, se constituem genuínas fontes para a história geral do grande Rio. João Daniel enquadra-se no grupo admirável de escritores que deixaram o seu nome ligado à história do Amazonas.» in Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tome IV, Rio de Janeiro, 1943, p. 624.

<sup>128</sup> Cf. Kelerson Semerene COSTA, « Natureza, colonização e utopia na obra de João Daniel », *Historia, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, vol. 14, Decembre 2007.

<sup>129</sup> Présentation de Vicente SALLES « Rapsódia Amazônica de João Daniel » in João DANIEL, *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*, vol. I, Belém, Contraponto Editora, 2004.

Azeredo Coutinho publia la cinquième partie du *Tesouro* pour la première fois en 1820, à Rio de Janeiro par l'Imprimerie royale – *Impressão Régia*. La deuxième partie, évoquant les Indiens, fut éditée pour la première fois en 1841 dans la *Revista Trimestrial do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, qui publia également la 6<sup>ème</sup> partie 37 ans plus tard. Enfin, l'œuvre intégrale apparut seulement en 1976, en deux tomes, dans les annales de la bibliothèque nationale – *Anais da Biblioteca Nacional* - de Rio de Janeiro<sup>130</sup>.

Par conséquent, de nombreux travaux ont été réalisés sur les observations scientifiques des jésuites. L'œuvre de João Daniel, à vocation encyclopédique, a beaucoup été utilisée pour étudier le milieu amazonien et ses ressources au XVIII<sup>e</sup> siècle. Certains historiens se sont de fait penchés sur les descriptions naturalistes de João Daniel, tout comme Léandro Tocantins qui s'intéressa à l'aspect écologique<sup>131</sup> ou Taína Guimarães Paschoal qui étudia l'histoire de l'alimentation au Brésil<sup>132</sup>. Des historiens, dont Vincente Salles, affirment que l'œuvre du français Charles-Marie de la Condamine<sup>133</sup>, voyageur du XVIII<sup>e</sup> siècle qui imita le voyage de Francisco de Orellana<sup>134</sup>, a été une source d'inspiration principale de João Daniel. L'historien considère que l'œuvre de João Daniel se situe entre La Condamine, pour l'aspect aventure, et Alexandre Rodrigues Ferreira<sup>135</sup>, naturaliste de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, pour les descriptions de l'environnement. Henryk Siewierski a notamment travaillé sur le genre littéraire *Tesouro*, en publiant une anthologie analysée de l'œuvre<sup>136</sup>. D'autres se sont intéressés, de façon plus générale, aux différents thèmes évoqués dans l'œuvre du jésuite, à savoir : la nature, les Indiens et la

---

<sup>130</sup> Cf. K. S. COSTA, *op. cit.*

<sup>131</sup> Leandro TOCANTINS, *A bíblia ecológica do padre João Daniel*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1976.

<sup>132</sup> Taína GUIMARÃES PASCHOAL, « *O Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas (1741-1757) de João Daniel e a história da alimentação* », XXVII Colloque national d'histoire, Natal-RN, 22 au 26 juillet 2013.

<sup>133</sup> Charles-marie LA CONDAMINE, *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique Méridionale depuis la Côte de la mer du Sud, jusqu'aux côtes du Brésil et de la Guyane, en descendant la rivière des Amazones*. Maestricht : Chez Jean-Edme Dufour & Philippe Roux, MDCCXXVIII (1727).

<sup>134</sup> Le commandant espagnol Francisco de Orellana a été envoyé par le gouverneur du Pérou Francisco Pizarro pour explorer le fleuve Amazone en 1540. Il s'agit de la première exploration de l'Amazone, dont le voyage a été raconté par le père Gaspar de Carvajal dans son œuvre intitulée *Descobrimento do Rio das Amazonas*.

<sup>135</sup> Alexandre Rodrigues Ferreira entama un voyage d'exploration naturaliste et culturelle en Amazonie en 1783, raconté dans son œuvre intitulé *Viagem filosófica pelas capitánias do Grão-Pará, rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*.

<sup>136</sup> Henryk SIEWIERSKI, *Livro do rio maximo do padre João Daniel*, São Paulo, EDUC, 2012.

colonisation. Kelerson S. Costa y a consacré un article<sup>137</sup> ainsi qu'Antonio Porro<sup>138</sup>. L'une des recherches se rapprochant le plus de notre sujet est, sans aucun doute, l'article de Maria Regina Celestino de Almeida qui analyse l'image de l'Indien dans l'œuvre de João Daniel<sup>139</sup>. Comme elle, nous nous intéresserons, dans ce développement, aux Indiens ; c'est pourquoi nous étudierons uniquement la deuxième partie les concernant, intitulée *Notícia geral dos índios seus naturais, e de algum nações em particular. Da sua fê, costumes, e das cousas mais notáveis da sua rusticidade*. Dans cette partie, l'auteur évoque les Indiens, en faisant état de leur foi, de leurs coutumes et de leur comportement sauvage. Mais, comme l'a souligné Maria Regina Celestino da Almeida, « entre la critique rigoureuse et l'admiration des sauvages, l'auteur se révèle comme un homme religieux d'une période de changement, dans laquelle le théorique et l'empirique s'associent dans la découverte de l'humain »<sup>140</sup>.

### **c. Mise en parallèle des récits**

Les travaux réalisés sur ces deux œuvres sont relativement récents d'un point de vue historique dans la mesure où ils datent des années 1970. On peut considérer que l'œuvre de João Daniel qualifiée, par António Porro, de « véritable encyclopédie de l'économie amazonienne de la période néo-indigène »<sup>141</sup>, a été davantage utilisée comme source des travaux historiques, de par la diversité des sujets qu'elle traite.

Néanmoins, la précédente présentation a montré les disparités entre les deux récits. Certains historiens ont déjà mis en parallèle ces deux œuvres, comme Almir Diniz de Carvalho Junior l'a fait pour étudier la construction des Indiens chrétiens, affirmant que celle de Bettendorff marque la consolidation de la mission jésuite en Amazonie tandis que celle de João Daniel témoigne de son déclin. L'historien compare également les auteurs lorsqu'il écrit que « Bettendorff représente le missionnaire par excellence, qui a vécu et

---

<sup>137</sup> K. S. COSTA, *op. cit.*

<sup>138</sup> Antonio PORRO, « Um “tesouro” redescoberto: os capítulos inéditos da Amazônia de João Daniel », *Revista do IEB*, São Paulo, n° 43, Septembre 2006.

<sup>139</sup> CELESTINO DE ALMEIDA, Maria Regina, « Um tesouro descoberto : Imagens do índio na obra de João Daniel » in *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 3, n°5, 1998.

<sup>140</sup> *Ibid.* « Entre a crítica rigorosa e a admiração aos selvagens, o autor se revela como homem religioso de um tempo de mudanças, no qual o teórico e o empírico se associam na descoberta do humano ».

<sup>141</sup> « O Tesouro de João Daniel, verdadeira enciclopédia da economia amazônica do período neo-indígena [...] » in A. PORRO, *op. cit.*, p. 47.

appliqué les règles dictées par le maître Vieira dans le quotidien de la mission »<sup>142</sup> tandis que João Daniel est « un auteur qui classifiait et établissait le caractère des Indiens. Une sorte de conteur des derniers temps de la mission, attentif aux détails du caractère des Indiens et essayant d'en faire des généralités »<sup>143</sup>. S'il est vrai que João Daniel a évoqué de façon quasiment ethnographique les tribus indigènes répertoriées dans un chapitre de la partie II prévu à cet effet – intitulé *Notícia de algumas nações em particular* –, on ne peut pas en dire autant de Bettendorff. Antonio Porro insiste sur ce point lorsqu'il écrit :

« Du côté portugais, la chronique de Bettendorff achevée en 1698 est fondamentale pour l'histoire civile et religieuse du Nord du Brésil, mais sans préoccupation et vocation naturaliste ; son utilité pour l'ethnographie de l'Amazonie est réduite et, sauf quelques rares descriptions des coutumes et cérémonies, l'Indien y apparaît déjà comme un objet anonyme et indifférencié de la catéchèse. »<sup>144</sup>

Il est vrai que Bettendorff n'évoque les Indiens que pour parler essentiellement de la catéchèse. Néanmoins, si les propos d'Antônio Porro sont attestés, il n'en demeure pas moins que l'œuvre regorge d'exemples représentant les indigènes. En cela, les deux œuvres diffèrent par le mode de description des Indiens, mais c'est ce qui permet une analyse plus approfondie car l'un évoque les Indiens catéchisés et leurs coutumes, indépendamment de l'évangélisation, tandis que Bettendorff les représente toujours au travers du prisme de la catéchèse, que les Indiens soient pour ou contre, comme nous allons le voir dans une deuxième partie.

Ainsi, les deux œuvres, différentes dans leur forme et leur contenu, vont désormais être mises en parallèle afin d'analyser comment les deux auteurs représentent, à travers leurs écrits, les indigènes de l'Amazonie des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles alors que Bettendorff et João Daniel sont tous deux des jésuites au service de la couronne du Portugal et ont tous deux œuvré dans la province du Maranhão et Grão-Pará à un siècle d'intervalle. Il arrive que Bettendorff et João Daniel relatent parfois des événements qui leur ont été rapportés ou

---

<sup>142</sup> « Bettendorff representa o missionário por excelência, quem vivenciou e aplicou as regras ditadas pelo mestre Vieira no cotidiano da missão » in A. D. CARVALHO JUNIOR, *Índios cristãos : a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*, op. cit., p. 10.

<sup>143</sup> *Ibid.* « João Daniel é um autor classificava e estabelecia o caráter do índio. Um misto de registrador dos últimos tempos da missão, atento aos detalhes sobre o caráter dos índios e tentando a fazer generalizações », p.10.

<sup>144</sup> « Do lado português a Crônica de Bettendorff, completada em 1698 e fundamental para a história civil e religiosa do norte do Brasil, mas sem preocupações e vocação naturalistas ; sua utilização para a etnografia amazônica é reduzida e, salvo uma ou outra descrição de costumes e cerimônias, o índio já aparece nela somente como objeto anônimo e indiferenciado da catequese » in A. PORRO, op. cit., p. 47.

appuient leurs rapports sur des travaux d'autres auteurs ; ainsi en est-il d'un épisode advenu au XVII<sup>e</sup> siècle, lorsque Bettendorff était en fonction dans le Maranhão, et raconté un siècle plus tard par João Daniel<sup>145</sup>. Outre ce dont ils étaient témoins, les jésuites relataient ce qui était arrivé à d'autres membres de la Compagnie. Certains éléments sont donc d'autant plus distanciés dans leurs récits puisqu'ils mentionnent, par exemple, des Indiens d'après les dires d'autres jésuites. Comme nous l'avons déjà mentionné, les auteurs participent ainsi à la construction de l'histoire jésuite, en répétant et en célébrant des actes de pieux missionnaires qui ont réussi l'évangélisation des païens. Il est probable que les évènements soient exagérés, s'éloignant ainsi de l'authenticité de l'action, mais accéder à l'authenticité nous est impossible, voire utopique. Il nous faut donc saisir le point de vue et la représentation des auteurs d'une époque dans un contexte donné : ici se trouve la réalité de l'historien. Il s'agit de saisir l'authenticité d'un point de vue, en analysant pour cela le contexte ambiant. C'est pourquoi, que les évènements relatés par les jésuites soient vrais ou faux nous importe peu dans la mesure où nous cherchons ici à étudier de quelle manière les Indiens d'Amazonie étaient représentés aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles par les Pères Bettendorff et João Daniel, qui constituent, si l'on peut dire, un échantillonnage de la représentation jésuite des Indiens.

---

<sup>145</sup> Voir p. 61.

II. LES INDIENS DE LA RÉGION AMAZONIENNE SELON  
BETTENDORFF ET JOÃO DANIEL

Avant d'être christianisés par les Pères jésuites, les Indiens d'Amazonie étaient considérés comme des barbares aux yeux du nouvel ordre colonial, des païens aux mœurs sauvages qu'il fallait convertir. Mais de ces barbares, les Portugais devaient se faire des alliés car, contrairement à la colonisation entamée par les conquistadores, tel Cortés au Mexique qui a exterminé les populations Aztèques, la colonisation portugaise n'a pas décimé les populations indigènes pour s'implanter dans la mesure où les jésuites avaient, outre la mission d'évangélisation, celle d'assister les populations locales. Comme l'a commenté Charlotte de Castelnau l'Estoile, le rôle des jésuites était diplomatique dans la mesure où ils étaient chargés de « faire la paix » avec les Indiens afin de leur faire accepter la domination portugaise<sup>146</sup> :

« La diplomatie jésuite auprès des Indiens est bien la continuation de la guerre par d'autres moyens, par des moyens pacifiques tels que la négociation, la distribution de cadeaux, l'intimidation. Pour les Pères, cette méthode est celle qui convient le mieux à leur objectif principal qui est la conversion des Indiens. En cherchant à éviter, ou tout du moins à limiter, la confrontation militaire, les jésuites tentent de mettre fin à la "destruction" des Indiens qui a des effets dramatiques pour leur projet de conversion. »<sup>147</sup>

Le projet missionnaire au Brésil était bel et bien de faire une Amérique portugaise. Le Brésil, dont l'Amazonie, étant devenu territoire de la couronne portugaise dès le XVI<sup>e</sup> siècle, les autochtones devaient se transformer en vassaux du royaume portugais pour en asseoir l'impérialisme. C'est pourquoi les premiers missionnaires, dont Bettendorff en Amazonie, y furent envoyés pour catéchiser, et, par là-même, civiliser les Indiens comme nous le verrons ultérieurement. Au-delà de toute considération morale, les Indiens d'Amazonie semblent avoir bénéficié d'un meilleur traitement que les noirs importés d'Afrique destinés à l'esclavage. Si l'administration coloniale s'organisait, dans la capitainerie du Grão-Pará et Maranhão, autour des aldeias\* d'Indiens chrétiens convertis, certains Indiens résistaient néanmoins, sauvegardant leur terre et leurs traditions, ce qui ne facilitait aucunement la tâche des missionnaires comme nous le verrons dans les chapitres qui suivent.

---

<sup>146</sup> Cf. C. de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Les ouvriers (...) op. cit.*, p. 409.

<sup>147</sup> *Id.*

## **A. Les barbares du nouvel ordre colonial**

Qui étaient ces barbares réticents à la colonisation ? Comment étaient-ils perçus par les missionnaires ? Dans ce chapitre, nous commencerons par étudier la vision négative et dépréciative des jésuites à l'égard de l'environnement amazonien et de ses habitants : des « barbares » aux mœurs « sauvages » que les missionnaires devaient apprivoiser et convertir au christianisme. Nous étudierons ensuite leurs mœurs et traditions qui choquaient tant les Européens avant d'analyser les résistances de certaines tribus indiennes qui se sont dressées face aux Pères jésuites. En somme, ce chapitre rend compte des difficultés de la mission jésuite lorsque les Indiens demeuraient réticents au joug catholique en refusant d'être convertis, ce qui se soldait bien souvent par des guerres.

### ***1. Une région hostile, des habitants aux mœurs hostiles ?***

Dans les récits de Bettendorff et de João Daniel des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup>, on qualifiait la forêt amazonienne de sertão\*, plaine inondable de l'intérieur du territoire. Les deux auteurs jésuites insistaient particulièrement sur la difficulté des missions en Amazonie, région à la végétation luxuriante dans laquelle les déplacements n'étaient pas aisés pour les jésuites portugais en missions de catéchèse chez les tribus installées le long des fleuves. Dans une carta-ânu\* de 1671, rédigée par Bettendorff au père João Paulo Oliva, le jésuite raconte comment la troupe du Père Gaspar Misch s'est rendue auprès de la tribu Poquis pour effectuer la catéchèse. Le jésuite évoque les difficultés rencontrées par l'expédition dans le sertão\* amazonien : il raconte les six semaines de voyage éprouvantes à contre-courant sur le fleuve ainsi que le passage dans les forêts denses et pleines de ronces où les voyageurs avaient de l'eau jusqu'aux genoux. Le jésuite note à propos de cette expédition que « les Portugais se montrent très patients face à la souffrance »<sup>148</sup>. À première vue, l'Amazonie apparaissait comme une terre totalement inhospitalière ; le climat chaud et humide, ainsi que la végétation impénétrable ont grandement participé à sa représentation négative. Les missionnaires avaient du mal à se repérer dans la jungle contrairement aux Indiens qui maîtrisaient et connaissaient cet espace. Cette méconnaissance, source d'angoisse et de difficultés pour les Portugais, a contribué à la représentation de la région amazonienne comme une terre menaçante. En effet, les jésuites étaient démunis face aux

---

<sup>148</sup> Voir annexe 3 A.

Indiens et redoutaient d'autant plus que ces derniers ne leurs tendent des pièges. Dans un chapitre où il évoque la paix établie avec la tribu Ingaybas, Bettendorff écrit :

« Leur île est composée d'un confus labyrinthe de fleuves inextricables, de bois et de puits, cela-même avec des entrées et des sorties infinies, et ceux sans aucune bonne entrée ni sortie, où il est impossible d'encercler ni de trouver, ni suivre ni voir les ennemis, étant eux-mêmes pendant ce temps en-dessous du retranchement des arbres, pointant et employant leurs flèches. »<sup>149</sup>

João Daniel reprendra lui aussi, un siècle plus tard, ces mêmes critères hostiles pour décrire la tribu Ingaybas - qu'il orthographie Nheengaíbas - affirmant qu'ils « se cachent dans le labyrinthe d'îles »<sup>150</sup>. Le terme « cacher » (« esconder ») est récurrent dans ces textes, puisqu'il sous-entend l'idée d'être vu sans voir en terre étrangère et, par conséquent, d'être plus vulnérable dans un milieu menaçant face aux Indiens qui en connaissent les spécificités. Ces descriptions colonisatrices peu enclines à l'environnement amazonien semblent avoir stéréotypé l'image des Indiens : comme si, vivant dans une région hostile, ils étaient eux-mêmes hostiles. Pour certains auteurs jésuites, le climat sauvage peu prospère à la réussite de l'œuvre missionnaire semblait refléter les mœurs de ses habitants, comme l'écrit Maria de Melo Sampaio :

« [...] l'image la plus fréquente du sertão : sauvage, inhospitalier, rude [...] Il pouvait être habité, oui, mais par une population diverse qui, étrangement, aurait optimisé et intégré les caractéristiques et les images de la région où elle vivait. C'est ainsi que les premiers habitants du sertão seront les Indiens définis comme des "bêtes sauvages" et "barbares". »<sup>151</sup>

Les auteurs auraient ainsi fait l'amalgame entre la région malveillante et ses habitants, participant ainsi à la représentation d'indiens sauvages et barbares. « Sauvage » et « barbare » sont des adjectifs communs aux récits des voyageurs de l'époque moderne en Amérique. Le terme « barbare » est employé pour désigner celui qui ne parle pas la même langue, tandis que « sauvage » désigne celui qui n'est pas civilisé, qui vit à l'état de nature. Autrement dit, c'est le cas des Indiens qui ne parlent pas la même langue et qui sont perçus comme n'ayant pas de structure étatique. C'est pourquoi nous emploierons

---

<sup>149</sup> FB « [...] e sua ilha [ilha do Marajó] é toda composta de uma confuso e intricado labirinto de rios e bosques e poços, aqueles com infinitas entradas e saidas, e estes sem entrada nem saída nenhuma boa, onde não é possível cercar nem achar, nem seguir nem ainda ver os inimigos, estando eles a mesmo tempo debaixo da trincheira das árvores, apontando e empregando suas flechas », p. 157.

<sup>150</sup> JD « escondendo-se por um labirinto de ilhas », p. 368.

<sup>151</sup> « A imagem mais freqüente do sertão : selvagem, inóspito, bravio [...]. Poderia ser habitado sim, mas por uma casta de gente diversa que, estranhamente, veria agregar e incorporar a si as características e imagens da região onde viviam. Assim é que os primeiros habitantes dos sertões serão os índios definidos como "feras", "selvagens", e "bárbaros" » in P. M. SAMPAIO, *Espelhos partidos (...), op. cit.*, p. 37.

indistinctment ces deux termes comme des antonymes du terme « civilisé », que l'on retrouve abondamment dans les récits de Bettendorff et de João Daniel qui décrivent les habitants païens du sertão\*.

Dans un des chapitres relatif aux coutumes des Indiens d'Amazonie, João Daniel établit la liste de leurs vices en les hiérarchisant. En premier lieu, l'auteur dénonce le cannibalisme, puis les beuveries, et enfin la nudité et l'adultère. Notons que le jésuite justifie la nudité au regard de trois points : la chaleur, l'ignorance des vertus catholiques (la méconnaissance du concept de nature corrompue et de honte du corps) et par conformisme culturel<sup>152</sup>. João Daniel insiste particulièrement sur le second vice, la beuverie, en écrivant : « ils ne boivent pas seulement pour boire dans les règles, mais jusqu'à ne plus en pouvoir, ou jusqu'à tomber : ils sont aussi brutes dans la vie que maîtres dans cet office »<sup>153</sup>. Les jésuites dépeignent ainsi un comportement de débauche qui ne correspond pas aux mœurs du monde civilisé. Pour autant, dans un autre de ses chapitres, João Daniel défend la cause des Indiens en déclarant: « il faut reconnaître que ce sont des gens, aussi humains et rationnels que vous »<sup>154</sup>. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les débats portant sur l'humanité des Indiens étaient en effet plus avancés qu'au XVI<sup>e</sup> siècle, époque de la controverse de Valladolid. Toutefois, si l'auteur affirme que les Indiens appartiennent à l'espèce humaine, les allusions et comparaisons aux animaux ne manquent pas dans les récits comme en atteste cette remarque de João Daniel : « ils se promènent et vivent ensemble, tels des troupeaux de bétails »<sup>155</sup>. L'auteur note également que « bien qu'ils vivent en peuples et républiques très nombreuses, ils se différencient pourtant peu des animaux et des bêtes de la forêt, exceptée la nation Inca déjà dotée d'une économie et d'un gouvernement dirigé par une seule personne »<sup>156</sup>. La comparaison avec les Incas faite par l'auteur accentue le manque de civilisation des Indiens, autrement dit leur état « primitif ». Bettendorff, quant à

---

<sup>152</sup> JD « Os vícios que mais reinam entre eles são 1° o da carne, 2° o das vinhaças, e beberronias [...]. É o vício da carne neles tão usual, e comum, que o não têm por vício ; nem ordinariamente os pais reparam nos filhos, ou filhas, no que imitam, assim como na desnudez os brutos ; a que também os provocam 1° o clima muito quente, 2° o exemplo dos mais, e a mesma desnudez de todos, 3° a ignorância de Deus, e a falta de leis, além da propensão da natureza corrupta », p. 281-282.

<sup>153</sup> JD « O segundo vício que nos índios é não só muito usado, mas também como originário, é a bebedice. [...] é não bebem so por debicar e provar com regra, ou medida, mas até mais não poderem, ou até caírem : e são tão brutos na vida como mestres neste ofício », p. 285.

<sup>154</sup> JD « deveis confessar, que são gente, e tão homens e verdadeiros racionais como vós », p. 264.

<sup>155</sup> JD « andam e vivem todos juntos, como lotes e rebanhos de gado », p. 273.

<sup>156</sup> JD « Posto que vivem em povos, e repúblicas mui numerosos os naturais do Amazonas, contudo em pouco se diferenciam dos bichos e feras do mato ; exceto a nação inca do Peru, que já vivia com economia e governo debaixo de uma só cabeça que os regia [...] », p. 269.

lui, souligne par exemple l'absurdité avec laquelle les Indiens Nhunhuns saluent les étrangers avant d'engager la conversation :

« Cette façon ridicule de saluer est comme si je disais : “Avec quelles intentions viens-tu ? Tu viens pour nous réjouir ? C'est cela même ?” [...] Et comme ils sont peu éloquents, personne n'ajouta rien ensuite. De telle sorte qu'en pleurant et en gémissant, ils répétaient seulement : “Ha, ha, ha, ha”. Terminant ainsi leur salutation. »<sup>157</sup>

Bettendorff ne sait pas comment interpréter ce mode de salutation qu'il qualifie de « ridicule ». Les jésuites considéraient que certains Indiens ne savaient pas parler, comme l'a révélé l'expression jésuite « *língua travada* ». Bettendorff écrit par exemple que « les païens Araquizes sont de *língua travada* »<sup>158</sup>. Les missionnaires dépeignent ainsi des Indiens rustiques et incivilisés qui n'ont aucune notion des règles de bienséance et de salutation, et qu'ils comparent fréquemment à des animaux. À ce type de comportement social, considéré comme absurde par les jésuites, s'ajoutaient les coutumes et traditions des Indiens, qu'ils considéraient comme particulièrement sauvages.

## 2. *Coutumes barbares*

Les récits des jésuites ont largement fait part des mœurs et des traditions des Indiens, si étranges aux yeux des Portugais. Beaucoup d'entre elles faisaient objet de curiosité. Ainsi, à un siècle d'intervalle, les deux auteurs jésuites, Bettendorff et João Daniel, ont relevé la coutume des têtes plates chez certaines tribus d'Amazonie. Singularité propre à certains peuples amérindiens, les têtes plates, appelées « *cabeça-chata* » en portugais, avaient le crâne aplati. D'après António Porro, la fierté de ces tribus était d'avoir cette déformation crânienne qui était, selon les historiens, une question d'esthétique<sup>159</sup>. Bettendorff écrit à propos d'une tribu d'Amazonie dont il ne cite pas le nom : « ils ont tous la tête plate, car depuis qu'ils sont nés, il la presse entre deux planches »<sup>160</sup>. Cette mode

---

<sup>157</sup> CA « Este modo ridículo de saudar é o mesmo como se dissesse : “com que intenção tu vens ? Vens para nos alegrar ? Não é isso mesmo ?” [...] E como eles são pouco eloquentes, ninguém acrescentou mais nada em seguida. Como que chorando e gemendo, eles só repetiram : “Ha, ha, ha, ha.” Tendo terminando a saudação da parte deles », p. 3.

<sup>158</sup> FB « O gentio Aruaquiz é de *língua travada* », p. 263. Voir p. 28 l'explication de l'expression « *língua travada* ».

<sup>159</sup> Cf. A. PORRO, *op. cit.*, p. 166. Voir portrait de tête plate (illustration 1). Il s'agit d'une aquarelle représentant le buste d'un Omagua, issue de l'œuvre du naturaliste Alexandre Rodrigues Ferreira, auteur de *Viagem filosófica*, 1783-1792. D'après Antonio Porro, ce que le personnage tient dans la main gauche serait une des planches qui enserrant la tête des nouveaux-nés.

<sup>160</sup> FB « São todos de *cabeça chata*, pois desde que nascem a metem em uma prensa entre duas tabuinhas », p. 61.

n'est pas du goût du jésuite qui explique que « ces têtes en forme de mitres enlaidissent vraiment les hommes, mais pas autant les femmes en raison de leurs chevelures qui les cachent »<sup>161</sup>. João Daniel pointe les mêmes caractéristiques chez les Cambebas, tribu qu'il situe dans la province de Los Mainas, vers la frontière avec le Pérou : « ces gens ont la tête plate car dès la naissance des enfants, ils mettent des planches d'un côté et de l'autre de leur tête, lesquelles pressent la tête au fur et à mesure qu'elle grandit jusqu'à prendre la forme des planches, ce qui laisse les têtes plates et évasées »<sup>162</sup>. João Daniel raille cette coutume en ajoutant que les Cambebas, ridicules et laids, se trouvent néanmoins très beaux et plus élégants que les autres Tapuias\*<sup>163</sup>. Les écrits des jésuites sont ainsi constamment empreints de jugements à l'égard des traditions étrangères.

Mais le cannibalisme, encore pratiqué aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles par certaines tribus natives d'Amazonie, est sans doute ce qui a le plus choqué les Européens. Dans un chapitre intitulé « La coutume de manger de la chair humaine »<sup>164</sup>, João Daniel détaille le rituel cannibale des Tapuias\* tout en précisant que ce vice barbare n'est pratiqué que par quelques tribus indiennes d'Amazonie<sup>165</sup>. Il explique que les Indiens mangeaient les prisonniers faits lors des guerres intertribales au cours d'une cérémonie païenne. Les Indiens tuaient les prisonniers les plus gros, faute de quoi ils les gardaient, tels des porcs, le temps de les engraisser<sup>166</sup>. Le jour de la mise à mort, les Indiens invitaient les tribus alliées vivant à proximité pour festoyer. La cérémonie était préparée bien à l'avance : les Indiens se fournissaient en vin dont ils remplissaient les igaçabas\*, les femmes préparaient un grand feu et des broches pour faire rôtir les morceaux de chair, les vieilles femmes s'occupaient de la marmite pour faire cuire les restes de viande tandis que le bourreau, éminent personnage du rituel, préparait sa massue de bois à trois côtés, lourde comme du plomb, qualifiée par l'auteur de « bâton pour tuer » (« pau de matar »). Lorsque tout était

---

<sup>161</sup> FB « afeiam muito aos homens estas cabeças a modo de mitras, mas não tanto as mulheres em razão do cabelo com que se encobrem », p. 61.

<sup>162</sup> JD « Tem esta gente a cebeça chata e espalmada, porque aos meninos assim que nascem lhes põem umas tabuinhas de uma e outra banda da cabeça, as quais apertam entre si, por modo de imprensa, em que metidas crescem e tomam o feitio das tábuas, saindo as cabeças chatas e espalmadas », p. 359.

<sup>163</sup> JD « Na verdade que são as cabeças dos Cambebas uns ricos feitios, mas a maior galantaria é que, sendo ridículas figuras, eles têm para si que assim são mais lindos, e galantes, que os outros Tapuias, quando pelo contrário os faz mais mal-encarados, e mais feios », p. 359.

<sup>164</sup> JD « Do costume de comer carne humana », p. 305.

<sup>165</sup> JD « [...] o mais bárbaro e abominável abuso que têm não todas, mas algumas nações dos índios », p. 305.

<sup>166</sup> JD « Os mais gordos são os primeiros chacinados [...] se magros, primeiro os engordam, bem como cá se faz aos cochinos antes da matança », p. 305.

prêt, les Indiens se réunissaient au son d'un signal ; hommes, femmes, vieillards et enfants, armés d'arcs et de flèches et accompagnés de leur chef jusqu'à la porte de l'enceinte où étaient détenus les prisonniers. Filles et garçons pointaient du doigt les prisonniers pour désigner ceux qu'ils voulaient faire tuer, en commençant par les plus corpulents. Une fois choisi, le condamné, qui portait sur la tête une couronne de plumes était invité à se joindre à la fête où on le félicitait pour son succès. Puis, le bourreau portait le coup de massue fatal. Pour Almir Diniz de Carvalho Junior, cette façon de tuer renvoie à un rituel des Tupinambá qui consiste à briser la tête de l'ennemi et qui a alimenté l'imaginaire du cannibalisme des Indiens d'Amérique durant des siècles<sup>167</sup>. À cela, João Daniel ajoute que les convives de la cérémonie cannibale ne s'attristaient pas de l'agonie de la victime et que, sans attendre, ils commençaient à disséquer le mort. Bien qu'encore palpitant selon l'auteur, ils l'amputaient aussitôt et le découpaient en quartiers dont certains morceaux étaient embrochés sur le feu, tandis que d'autres étaient cuits dans la marmite. Les Indiens les plus avides prenaient aussitôt les morceaux crus entre leurs dents. Une fois la viande consommée lors du banquet, les ossements étaient utilisés pour être transformés en objets. Les petits os étaient transformés en sifflets, les tibias en flûtes, les dents pour faire des rosaires et des colliers et le crâne pour boire à la santé du défunt, tandis que le son du tambourin annonçait le début des danses<sup>168</sup>. Lorsqu'il évoque la mise à mort des victimes du rituel cannibale des Tapuias\*, João Daniel souligne qu'« ils sont d'un tel courage, et d'une telle fermeté, que non seulement ils ne montrent ni tristesse, couardise ou quelque autre sentiment, mais ils ne tremblent même pas à l'idée de recevoir le coup de massue »<sup>169</sup>. Selon lui, les Indiens n'ont pas peur de la mort car ils n'ont pas la foi et ne se soucient donc pas de ce qui peut arriver dans l'autre vie<sup>170</sup>, celle qui advient après la mort pour les chrétiens. En effet, les Indiens d'Amazonie avaient une conception de la mort bien différente de celle des Européens; elle n'était pas sujet de peur mais plutôt de glorification. Dans les cultes des Indiens, la mort changeait un être vivant en ancêtre vénéré. Dans leurs récits, les jésuites ont ainsi noté cette spécificité dont ils s'étonnent.

---

<sup>167</sup> Cf. Almir Diniz de CARVALHO JUNIOR, « Índios cristãos no cotidiano das colônias do norte (século XVII e XVIII) », *Revista de História*, São Paulo, n°168, Janvier-Juin, 2013, p. 21.

<sup>168</sup> Voir annexe 2 G.

<sup>169</sup> JD « E revestem-se de tanta coragem, e constância, que não só não mostram tristeza, cobardia, e sentimento, mas nem ainda hão de pestanejar ao receber o golpe », p. 307.

<sup>170</sup> JD « Como a sua fé é quase morta não fazem muito apreço das cousas da outra vida, donde vem terem pouco horror à morte », p. 347.

Bettendorff fait état d'une autre forme de cannibalisme, moins ritualisée, propre aux Jaquezes qui vivent à proximité des Irurizes, dans la région du fleuve Madeira. Les Jaquezes mangeaient également de la viande humaine des tribus ennemies mais préféraient particulièrement la chair des femmes. Bettendorff décrit ainsi une sorte de chasse; les Jaquezes poursuivaient leurs ennemies féminines avec des lances qu'ils appelaient *zangais*, et une fois abattues, ils leur brisaient l'épine dorsale et découpaient leur corps en quarts qu'ils emportaient avec eux. Après quoi les Indiens laissaient sur le lieu de mise à mort la lance et ses plumes en guise de paiement de leur proie. De retour chez eux, ils partageaient les morceaux avec les autres habitants et le chef du village<sup>171</sup>.

### ***3. Importance de la guerre : des Indiens belliqueux***

Au regard de telles descriptions sur le rituel cannibale, on comprend que la guerre puisse être perçue comme une grande tradition des indigènes d'Amazonie, dans la mesure où elle précède le rituel cannibale. En effet, les sources historiques attestent du comportement particulièrement belliqueux des tribus d'Amazonie, comme le fait remarquer João Daniel :

« Les guerres sont très fréquentes entre eux, les tribus guerroyant les unes contre les autres ; et bien qu'ils soient tous guerriers, certaines nations sont cependant plus agitées et sujettes à Mars ; et chaque village a des alliés non seulement pour lutter, mais aussi pour s'entraider et défendre ceux qui se font attaquer. Les motifs de leurs guerres sont généralement un des trois suivants : l'appétit de se manger les uns les autres, ou pour vendre les prisonniers capturés aux blancs ou parce qu'ils prennent les femmes des uns des autres. »<sup>172</sup>

Au-delà des motifs de guerre, l'auteur précise qu'il s'agit d'une habitude, d'un rituel sacré chez les indigènes : « Les traditions qu'ils conservent le plus sont celles des

---

<sup>171</sup> FB « Tem contíguos a si [os Irurizes] os Jaquezes que são seus inimigos, como também de várias outras nações que em si compreende a ilha ; esses Jaquezes comem carne humana e gostam sumamente das inimigas, principalmente da das mulheres, por isso andam continuamente à caça delas, e acionando-as, as trespassam com umas lanças que chamam zangais, e, apanhadas, lhes quebram o espinhaço, repartindo-as em quartos e as levam, deixando a zagaia com suas penas no lugar da matança, como pagamento de sua presa ; chegados a suas casas comem uma parte, e a outra têm por costume, passado em obrigação, de dar a seu principal e mais parentes que aí se acham. », p. 401.

<sup>172</sup> JD « São pois entre eles [índios do Amazonas] muito freqüentes as guerras, guerreando umas nações contra as outras ; e uns contra outros povos ; e posto que todos sejam guerreiros, contudo algumas nações são mais inquietas e propensas a Marte, e cada povoação tem outras aliadas não só para acometerem, mas também para se darem a mão umas a outras, e se defenderem acometidas. Os motivos das suas guerras são ordinariamente algum destes três, ou o apetite de se comerem uns aos outros ; ou por indução dos brancos para lhes venderem os que apanham ; ou por causa de se apanharem uns a outros as mulheres », p. 317.

guerres et des batailles qu'ils ont livrées contre leurs ennemis. »<sup>173</sup>. De par cette tradition, les rites de passage pour faire d'un homme un guerrier étaient donc de coutume. Bettendorff cite l'exemple d'une cérémonie chez les Aruaquizes pour donner le titre de chevalier<sup>174</sup> aux guerriers. Ce rite était réservé aux guerriers les plus téméraires, ceux qui avaient déjà fait preuve d'exploits à la guerre. Il fallait donc tester leur bravoure avant qu'ils ne reçoivent le titre de chevalier. Le rite commençait par un mois de jeûne et d'abstinence durant lequel, comme le souligne l'auteur, le guerrier était semblable à un ermite solitaire. La fin de cette période était célébrée par une fête durant laquelle le guerrier convié ne pouvait ni boire ni manger, demeurant dans un hamac orné de plumes réservé à cet effet, pendu bien en hauteur afin que chacun admire sa patience. Pendant la fête, rythmée de danses et de chants, les Indiens frappaient le guerrier et les vieillards le couvraient de fourmis et autres insectes piquants afin d'éprouver sa résistance à la souffrance. Après quoi, pour le guerrier, s'ensuivaient encore huit jours de jeûne dans le même hamac, aux yeux de tous<sup>175</sup>. Ce genre de rituel atteste de l'importance que les Indiens accordaient au combat et à la vaillance des guerriers. Ces traditions guerrières expliquent pourquoi les Indiens refusant le catholicisme se montraient particulièrement agressifs. Leurs résistances se soldaient généralement par des guerres que les Portugais qualifiaient de « guerres justes »\*, c'est-à-dire des guerres conduites dans le seul objectif de détruire le paganisme et d'instaurer la sainte foi. La guerre juste s'apparente ici au concept de guerre sainte, et vise la victoire du christianisme sur les peuples païens. Les jésuites livrent bon nombre d'exemples de guerres justes dans le cadre desquelles les missionnaires pouvaient capturer des Indiens pour les réduire à l'état d'esclave.

La victoire portugaise à l'issue d'une guerre juste symbolisait la réussite de la conquête portugaise sur les païens. C'est le cas de la guerre contre les Ingaíbas (orthographié Nheengaíbas par João Daniel) racontée par Bettendorff et João Daniel, qui a duré plus de vingt ans selon João Daniel<sup>176</sup>, jusqu'à ce que le père Antonio Vieira les aient

---

<sup>173</sup> JD « As tradições que mais conservam são das suas guerras, e batalhas que têm tido com os seus inimigos. », p. 269.

<sup>174</sup> Il faut noter ici que João Daniel emploie le terme de « chevalier » qui désigne à l'origine les combattants à cheval ; or les Indiens d'Amazonie n'utilisaient pas de chevaux. Par conséquent, il est possible que ce mot désigne ici un guerrier valeureux et respecté à titre honorifique. Par souci de fidélité aux sources, nous continuerons d'employer le terme « chevalier ».

<sup>175</sup> Voir annexe 1 I.

<sup>176</sup> JD « Durou esta cruel guerra 20 anos », p. 369.

convaincus de faire la paix et de s'installer dans une aldeia\* pour être catéchisés<sup>177</sup>. Les hostilités avec les Ingaibas et autres tribus vivant dans l'Ilha de Marajó avaient commencé au temps du gouverneur André Vidal de Negreiros (1620-1680) qui envoya une troupe de cent-douze « blancs » et environ neuf-cents Indiens chrétiens avec trente-sept canoës pour, d'une part, aller corriger les Indiens Aruãs qui avaient tué un Père jésuite et, d'autre part, en profiter pour faire la paix avec les Ingaibas<sup>178</sup>. A l'époque, les Portugais, déjà en guerre contre les Hollandais qui tentaient de s'implanter dans le Nord du Brésil, avaient besoin de pacifier ces nations et d'en faire des alliés. Ils craignaient que les Hollandais s'unissent à certaines tribus pour les attaquer<sup>179</sup>. De cette période de guerre, Bettendorff narre quelques épisodes comme celui où, arrivée de nuit dans un village désert, la troupe des alliés portugais s'installa pour se reposer, très fatiguée par le long voyage. C'est alors que les Ingaibas attaquèrent, entourant une maison où logeaient les Portugais, tirant des flèches sur les membres de la troupe<sup>180</sup>. Il semblerait que pour venir à bout des tribus les plus hostiles, tout motif était prétexte, pour les Portugais, à justifier une guerre juste, celle-ci ne pouvant être déclarée sans raison. Tel fut le cas de la victoire des Portugais sur les Teremembezes relatée par Bettendorff. La tribu des Teremembezes est une nation en dehors de l'état du Grão-Pará, située dans le Nord-Est du Brésil dans la capitainerie de Pernambuco, soit actuel état du Ceará, si l'on en croit les indications de l'auteur. Une troupe du capitaine Vital Maciel, accompagnée du Père supérieur Pero Luís et du frère João de Almeida, partit « donner le châtement à la nation Teremembezes »<sup>181</sup> qui avait tué les rescapés d'un naufrage. En effet, une nef portugaise avait fait naufrage au-dessous du cap Saint Roque et les rescapés avaient échoué sur une plage sur laquelle étaient présents des Teremembezes qui les avaient tués. L'histoire arriva jusqu'à Bettendorff, alors recteur du collège de Maranhão, qui décida de corriger cette tribu sauvage. Mais le Père Pedro Poderoso,

---

<sup>177</sup> Voir annexe 1 F.

<sup>178</sup> FB « O governador André Vidal de Negreiros mandou dois cabos com um cento e doze brancos e uns novecentos índios, em umas trinta e sete canoas, para irem castigar os aruãs da costa que tinham morto o padre Luís Figueira e seus companheiros naufragados, e juntamente para fazerem pazes com os Ingaibas », p. 104.

<sup>179</sup> FB « Ajuntavam-se mais a este razões que estando então apregoada a guerra contra os holandeses, tratou-se de fazer pazes com estas nações todas, ou empenhar as forças do Estado para as destruir, pelo perigo que se considerava de qualquer nação inimiga se unisse com esses bárbaros para se assenhorear destas capitanias », p. 105.

<sup>180</sup> FB « Os bárbaros que estavam de emboscada espreitando os desígnios de nossa gente, se foram ajuntando de várias partes na maior escuridade da noite e, cercando a casa, e repentinamente saíram da cilada despedindo quantidade de flecharia sobre a gente da tropa que primeiro sentiu em seus corpos as setas dos bárbaros, que vissem a cilada que tinham armada. », p. 105.

<sup>181</sup> FB « Dar castigo à nação teremembezes », p. 357.

missionnaire responsable de la serra Ibiapaba (Ceará) avait souvent eu affaire aux Teremembezes « sans jamais pouvoir convertir un seul d'entre eux »<sup>182</sup>. Les Portugais partirent malgré tout en canoë en direction du fleuve Parauaçu, près duquel vivaient les Teremembezes. Un homme de la troupe, parti en éclaireur, fut retrouvé blessé ; puis les Portugais se dirigèrent vers la mer, où vivait la tribu recherchée, près d'une mangrove entourée d'eau qui leur servait de refuge. À leur arrivée, les Indiens commencèrent à tirer leurs flèches ; les Portugais contrattaquèrent avec leurs armes à feu jusqu'à encercler la mangrove. Comença alors un « carnage peu chrétien des Indiens »<sup>183</sup>. Les Portugais remportèrent la bataille et emmenèrent les Indiens survivants pour les vendre comme esclaves dans le Maranhão<sup>184</sup>. On constate, par ces deux exemples, que la guerre fut déclarée aux tribus résistantes après plusieurs tentatives de catéchèse par les Pères jésuites, si l'on en croit les dires du Père Pedro Poderoso. Aussi, lorsque des tribus refusaient de se soumettre, elles étaient perçues comme des ennemis aux yeux des Portugais. Bettendorff insiste sur le châtimeut porté aux Teremembezes en légitimant cette guerre comme une punition pour la mort des naufragés portugais, bien qu'il soit probable que cette vengeance n'ait été qu'un prétexte de guerre juste pour soumettre une population qui résistait depuis longtemps aux colons. Cependant, la témérité des Indiens était parfois plus forte que la foi des missionnaires. Tel était le cas des Indiens de la tribu Aruaquizes qui préféraient mourir plutôt que se soumettre aux Portugais. C'est ce que soutiennent d'ailleurs les descriptions de Bettendorff pour qui « le peuple Aruaquiz est travailleur et déteste la captivité et la soumission, à tel point que certains qui avaient été fait prisonniers de guerre par les Portugais se décidèrent à prendre du poison pour mourir, plutôt que de devenir les esclaves des blancs »<sup>185</sup>. La guerre ayant été déclarée, les Aruaquizes abandonnèrent leur village pour se cacher dans la forêt. L'offensive continua durant trois mois, générant famines et travail acharné où les troupes passaient des journées entières à arpenter la forêt à la recherche des Indiens. Au final, les Portugais capturèrent trois cents indigènes, dont des enfants et des vieillards, qui devaient être remis au gouverneur Rui Vaz de Siqueira, mais

---

<sup>182</sup> FB « [...] sem nunca poder converter um só deles à nossa santa fé. », p. 359.

<sup>183</sup> Voir annexe 1K.

<sup>184</sup> *Id.*

<sup>185</sup> FB « O gentio Aruaquiz é trabalhador e muito impaciente de cativo e sujeição, tanto que se resolveram alguns que tomaram em guerra os portugueses a tomar peçonha para morrerem, por mais conveniência, do que virem a ser escravos dos brancos », p. 263.

la majorité mourût pendant le trajet<sup>186</sup>. Si les prisonniers de guerres mourraient par centaines, cela n'étouffa pas la rébellion de certains survivants. Ainsi en est-il d'une vieille femme indienne qui tua un Père jésuite comme le raconte Bettendorff. L'histoire s'amorce lorsqu'un religieux de Notre-Dame de Carmo décida de se rendre dans le sertão\* pour ramener des esclaves indiens, accompagné d'une troupe – une tropa de resgate\* – de vingt soldats et deux-cents Indiens chrétiens, ces-derniers donnés par le gouverneur en échange du partage des bénéfices des esclaves vendus. Ils capturèrent plus de cinq-cents Indiens, hommes et femmes, destinés à être vendus ; mais ces derniers se révoltèrent, tuèrent les soldats qui les détenaient prisonniers et s'enfuirent dans la forêt. Le Père survécut et se résolut à ramener tout de même un canoë d'esclaves, en s'exclamant que tous les Indiens du fleuve Amazone étaient des esclaves. Ces propos éveillèrent une poussée de rébellion chez une vieille femme qu'il détenait prisonnière. Celle-ci le frappa à la tête avec un tison de feu avec une telle force qu'il tomba mort. Les Indiens se délivrèrent de leurs chaînes et retournèrent à leurs villages en jetant le corps sur une plage. Bettendorff souligne que seul le Père a été assassiné car les soldats et les Indiens chrétiens qui l'accompagnaient s'étaient cachés<sup>187</sup>.

Les Indiens barbares et sauvages, autrement dit ceux qui refusaient de se soumettre à la domination des jésuites, étaient constamment relégués au rôle d'ennemis à assujettir. Si, après les multiples tentatives de conversion, ils refusaient toujours, les Portugais entraient alors en guerre contre eux, car ils perturbaient l'implantation de la colonie.

## **B. Les Indiens chrétiens**

De façon schématique, nous pourrions dire que les jésuites se représentaient deux catégories d'indigènes d'Amazonie : les Indiens se laissant christianiser et ceux qui refusaient de se soumettre. Après avoir étudié le cas des Indiens sauvages non convertis, considérés comme des insoumis, nous allons nous intéresser désormais aux Indiens

---

<sup>186</sup> FB « Continou-se a guerra por espaço de três meses, com grandes fomes e incansável trabalho , caminhando grandes jornadas pelo mato adentro, e só prenderam trezentas almas entre crianças e velhos, [...]. Estas trezentas pessoas todas foram remetidas ao Governador Rui Vaz de Siqueira, e o maior número delas morreu por esses caminhos a pura necessidade », p. 264-265.

<sup>187</sup> Voir annexe 1 L.

christianisés, qualifiés de dociles (« mansos ») par les jésuites portugais. À première vue, on pourrait dire que ces Indiens symbolisaient la réussite des missions jésuites ; mais dans quelle mesure ? Quel était réellement le rôle des Indiens chrétiens au sein des missions ? Comment étaient-ils endoctrinés par les missionnaires ? Comment étaient-ils insérés à l'ordre colonial ? Pour cela, nous allons étudier la structure dans laquelle évoluaient les Indiens chrétiens avant d'analyser les objectifs et les conséquences de cette conversion et, enfin, débattre de la question de la mixité entre indigènes et missionnaires dans l'Amazonie des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles.

### ***1. Le modèle de l'Aldeia\* missionnaire : enseignement de la vie chrétienne et stratégie politique***

L'aldeia\* missionnaire, expliquée brièvement dans la première partie de ce document, est un village d'Indiens, composé de diverses tribus, administré par les jésuites qui y enseignent la catéchèse : il s'agit donc du village des Indiens chrétiens. Dès lors, on peut se demander : comment les Indiens chrétiens y vivaient-ils ? Comment y était organisée la vie ? Quel était le rôle des Indiens chrétiens au sein de l'aldeia\* ? Comment fonctionnait l'administration temporelle des aldeias\* ?

#### **a. Structure de l'aldeia\***

Rappelons tout d'abord que l'aldeia\* est un système établi par les missionnaires afin de parfaire aux missions de christianisation. De fait, la vie au sein de l'aldeia\* est rythmée, hiérarchisée et organisée entre la catéchèse des Indiens et les divers travaux pour la subsistance et le maintien du village. Avant d'expliquer comment y est organisée la vie, il faut tout d'abord expliquer comment les tribus y arrivent, autrement dit comment elles sont endoctrinées par les missionnaires jésuites.

Pour faire venir les Indiens dans les aldeia\*, les missionnaires s'emploient à déplacer les populations ; les jésuites parlent alors de descimentos\*<sup>188</sup>. Pour ce faire, ils partent en missions auprès des tribus et tentent de les convaincre de venir vivre auprès des villages portugais, dans des aldeias\*, généralement localisées à proximité des espaces de

---

<sup>188</sup> Il est important de préciser que « descimento » a deux sens dans ce contexte : il peut désigner les expéditions organisées par des colons à la recherche d'Indiens du sertão qui seront réduits en esclaves ou, comme c'est le cas ici, les expéditions des missionnaires pour convaincre les tribus de déménager dans un aldeia missionnaire.

production agricole. Le processus des descimentos\*, via un scénario récurrent, a été rigoureusement décrit par Patrícia de Melo Sampaio. L'historienne explique que les premiers échanges entre missionnaires et la tribu à christianiser avaient lieu en língua geral\* ou étaient traduits par un Indien déjà converti et maîtrisant la langue de la tribu concernée. Les jésuites promettaient soutien et protection aux Indiens à qui ils offraient des cadeaux pour pacifier la démarche d'approche. Pour autant, l'approche ne pouvait avoir lieu que si la tribu n'avait jamais été attaquée par les Européens, autrement dit lorsque les Indiens pouvaient faire confiance aux Portugais. Il en allait de même pour une tribu rescapée d'un groupe déjà décimé par les guerres et/ou les maladies infectieuses, donc fragilisée, et que les Européens pouvaient assujettir plus facilement<sup>189</sup>. Lorsque l'accord du déplacement était conclu, les populations partaient avec les missionnaires, se préparant avec suffisamment de vivres pour tout le groupe pour le voyage. Le déménagement d'une tribu n'était pas une mince affaire : les voyages étaient éprouvants, les distances étaient parcourues en canoë ou à pied. Lorsque l'aldeia\* missionnaire se trouvait éloignée de l'aldeia\* d'origine des Indiens, les voyages étaient très longs et pouvaient durer un mois<sup>190</sup>. Un des mémorables exemples jésuites de descimento\* est probablement celui des Ingaibas, convaincus par le Père Antonio Vieira de rejoindre une aldeia\* missionnaire. Cet épisode, à la gloire de la Compagnie de Jésus, a d'abord été relaté par Bettendorff qui a détaillé l'évènement, puis repris par João Daniel, près d'un siècle plus tard. Cet exemple décrit clairement le processus d'assujettissement des tribus indigènes. Le Père Antonio Vieira était venu à la rencontre des Ingaibas, le jour de Noël 1658, accompagné d'Indiens qui appartenaient avant à cette nation. Il leur apportait une lettre patente les invitant à les rejoindre dans leur village missionnaire. Le jour des Cendres - celui qui marque le début du Carême - les ambassadeurs Ingaibas arrivèrent au collège de la Compagnie de Jésus, accompagnés d'autres membres de la tribu, et furent accueillis comme des hôtes dans l'aldeia\*. Le supérieur Antonio Vieira, avec les représentants Ingaibas, décida alors de partir au village des Ingaibas pour y fonder une aldeia\* en dehors de la forêt qui ferait office « d'école » pour l'enseignement de la catéchèse. Lorsque les jésuites se présentèrent dans la nouvelle aldeia\* Ingaibas, ils furent reçus avec fastes par les Indiens qui, tout à leur joie, leur montrèrent l'église qu'ils avaient édiflée en feuilles de palmier ainsi que la

---

<sup>189</sup> Cf. P. M. SAMPAIO, *Espelhos partidos (...), op. cit.*, p. 50-52.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 52.

maison qu'ils leur avaient construite<sup>191</sup>. S'ensuivit une cérémonie autour de l'église au cours de laquelle le Père jésuite rappela aux Indiens « l'obligation qu'ils ont de répondre avec un cœur propre et sans tromperie à tout ce qui leur serait demandé et de maintenir cette promesse pour toujours »<sup>192</sup>. Les différents chefs prononcèrent ensuite tour à tour un serment de fidélité dans lequel chacun jura devant Dieu et le roi du Portugal de devenir pour toujours un vassal de sa Majesté et de demeurer en paix et allié des Portugais<sup>193</sup>, serment qu'ils terminaient en baisant la main du Père dont ils avaient reçu la bénédiction. Une fête célébra alors cet événement qui s'acheva par l'élévation d'une croix dans le village<sup>194</sup>.

Cet épisode illustre bien le processus de descimento\* des tribus du sertão\*. Il symbolise par ailleurs la victoire de la mission jésuite qui officialise par là sa domination sur les Indiens. En somme, l'aldeia\* est le lieu de rassemblement de diverses tribus qui facilite la mainmise des jésuites sur la gestion des Indiens. Après le déplacement et lorsque la construction du village est achevée, commence l'organisation de la vie commune. Dès lors, les indigènes deviennent la main-d'œuvre essentielle à l'entretien de l'aldeia\*. La vie quotidienne est rythmée par la catéchèse des Pères jésuites qui se donne pour mission de civiliser les Indiens. Ils gèrent et répartissent les travaux de construction des maisons et des églises, initient à la fabrication d'outils et veillent à l'approvisionnement du village en cultivant les terres. Dans chaque aldeia\* sont construites des églises de façon systématique comme se plaît à le rappeler Bettendorff qui invite les Indiens de l'aldeia\* Tapajós à faire de même<sup>195</sup>.

---

<sup>191</sup> Voir annexe I F.

<sup>192</sup> FB « a obrigação que tinham de responder com limpo coração e sem engano a tudo que lhes fosse perguntado, e de guardar inviolavelmente depois o prometido », p. 161.

<sup>193</sup> FB « Eu, fulano, principal de tal nação, em meu nome e de todos os mais súditos e descendentes, prometo a Deus e a el-Rei de Portugal, à fé de Nosso senhor Jesus Cristo, de ser (como já sou) de hoje por diante, vassalo de Sua Majestade, e de ter perpétua paz com os portugueses, sendo amigo de todos os seus amigos e inimigo de todos os seus inimigos e me obrigo assim a o guardar e cumprir inteiramente para sempre. Dito isso, beijou a mão do padre de quem recebeu a bênção », p. 162.

<sup>194</sup> FB « Rematou-se este triunfo da fé [...] ao mesmo lugar o estandarte dela, uma formosíssima cruz, na qual não quiseram os padres tocasse índio algum de menos qualidade, e assim foram cinquenta e tantos principais os que a tomaram aos ombros e levantaram como grande festa e alegriam, assim dos cristões como dos gentios, e de todo foi adorada », p. 163.

<sup>195</sup> FB « Tratei depois de fazer a igreja e casas de taipa de mão », p. 192.

## **b. Hiérarchie**

Diverses tribus apprenant à vivre ensemble étaient rassemblées dans les aldeias\*. Dans ce nouveau contexte, les missionnaires avaient établi une hiérarchie qu'ils entretenaient entre les Indiens afin d'en maîtriser l'ordre. Les Indiens chrétiens devaient obéir aux missionnaires ou aux chefs de tribus quand ces derniers étaient nommés dirigeants (« principal du village ») par les Pères jésuites. Les Indiens arrivant dans les aldeia\* par petites vagues, le décalage entre ceux déjà installés et les nouveaux arrivants était flagrant. Il fallait, à ces derniers, un temps d'adaptation comme l'explique Patrícia de Melo Sampaio pour s'initier à leur nouveau mode de vie :

« Compte tenu de la nature de la formation et la consolidation des villages coloniaux, fondés prioritairement sur l'incorporation systématique de populations, il est possible de percevoir que le quotidien des populations était ponctué par l'arrivée constante de nouveaux "étrangers", autrement dit, des populations qui avaient encore besoin d'un temps suffisant d'adaptation aux nouvelles structures pour en reconnaître et maîtriser les codes. Ceux qui étaient déjà établis, bien qu' "égaux", étaient très différents des nouveaux arrivés, principalement parce qu'ils étaient déjà impliqués dans les réseaux de pouvoir et de commandement locaux. »<sup>196</sup>

Comme nous l'avons déjà évoqué, lorsque certains chefs tribaux étaient considérés comme parfaitement convertis, ils pouvaient devenir chef du village afin de représenter les habitants. Le missionnaire déléguait en quelque sorte ses pouvoirs d'administration au principal. Le village était ainsi dirigé par un indigène converti et les missionnaires allaient de temps en temps dans ce village pour catéchiser les Indiens. En somme, les leaders indigènes gouvernaient leurs villages sur les conseils des Pères jésuites. La politique indigéniste appliquée par le Portugal était donc très stratégique : elle consistait à collaborer avec les indigènes en échange de bons traitements et de privilèges. Aussi, pour favoriser cette collaboration de l'administration des villages par des leaders indigènes, les pratiques d'anoblissement étaient de coutume<sup>197</sup>. Les leaders devenaient ainsi des alliés utiles pour favoriser la conversion des autres tribus. En 1755, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, alors gouverneur général de la province du Grão-Pará et Maranhão, réunit les dirigeants

---

<sup>196</sup> « Considerando a natureza da formação e consolidação dos aldeamentos coloniais, fundada prioritariamente na incorporação sistemática de populações, é possível perceber que o cotidiano das povoações era pontuado pela chegada constante de novos "estrangeiros", isto é, populações que ainda necessitavam de um tempo de acomodação nas novas estruturas, o suficiente para reconhecê-las e dominar seus códigos. Aqueles já estabelecidos, ainda que "iguais", eram muito diferentes dos recém-chegados, principalmente porque já estavam inseridos nas redes de poder e mando locais » in P. M. SAMPAIO, *Espelhos partidos (...)*, op. cit., p. 76.

<sup>197</sup> Cf. Patrícia de Melo SAMPAIO, « Aleivosos e rebeldes : lideranças indígenas no Rio Negro, século XVIII », Présenté au XXVII<sup>e</sup> colloque national d'histoire (ANPUH), São Paulo, Juillet, 2011.

indigènes de la capitainerie du Rio Negro pour les convaincre de collaborer aux descimentos\* des autres tribus<sup>198</sup>. Dans sa chronique, Bettendorff trace le portrait d'un leader à travers la description de Moacara<sup>199</sup>. L'auteur relate sa visite chez Moacara, « a sua principaleza maior » - littéralement la « principale supérieure » -, dirigeante de la tribu Guanazes qui s'était établie avec sa tribu dans une aldeia\* missionnaire sur conseils de Bettendorff. Moacara était une « principale », elle était chrétienne et avait reçu tous les sacrements. Bettendorff, qui la décrit comme un exemple de leader, nous informe ici sur les relations qu'entretenaient les Pères jésuites avec les aldeias\* dirigées par des Indiens. Dans cet extrait, on remarque que les rites d'hospitalité étaient scrupuleusement respectés puisque Moacara invite Bettendorff et le Père Antão Gonçalves à manger dans sa maison. Bettendorff relate la façon dont il contrôle le bon suivi de l'aldeia\*, en invitant Moacara à continuer sur cette même voie, celle d'habiter désormais auprès des missionnaires et de ne pas revenir en arrière<sup>200</sup>. Bettendorff vante abondamment la foi de Moacara lorsqu'il écrit qu'« il n'est pas de fille spirituelle plus contrainte à la dévotion à recevoir les enseignements de ses confessions »<sup>201</sup>. Les jésuites estimaient particulièrement les leaders qui faisaient preuve de zèle. Lors d'une visite d'une aldeia\* située dans la foz dos Tapajós, Bettendorff décrit la chef Cunhã Moacâra<sup>202</sup> comme une personne qui s'empressait de montrer son dévouement à la cause des missionnaires et se plaisait à se vêtir selon la mode portugaise : « Elle s'est déjà habituée à se vêtir de fins vêtements à la façon des Portugais, et elle dédaigne ces Indiens qui se promènent nus ou à moitié nus »<sup>203</sup>. Cet exemple illustre combien certains indigènes ont fait allégeance et se sont convertis rapidement aux mœurs des Portugais, rejetant en retour leurs traditions et méprisant ceux qui les conservaient. Bettendorff dépeint le portrait des chefs d'aldeia\* exemplaires. Cependant ces chefs ne sont pas représentatifs de l'ensemble des leaders indigènes. La délégation de pouvoir des

---

<sup>198</sup> Cf. *Ibid.*, p. 1.

<sup>199</sup> « Moacara » est à l'origine un titre désignant les indiennes chrétiennes chefs d'aldeia, comme l'a confirmé Almir Diniz de Carvalho Junior (voir A. D. CARVALHO JUNIOR, *Índios cristãos : a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*, op. cit. ) Bettendorff semble ici utiliser ce titre comme prénom pour cette femme.

<sup>200</sup> Voir annexe 1 G.

<sup>201</sup> FB « Não há filha espiritual que com mais compunção e devoção receba os ensinamentos de seu confessor », p. 578.

<sup>202</sup> « Moacara » étant un titre, nous ne savons pas s'il s'agit de la même cheftaine mentionnée précédemment sous le simple nom de « Moacara » ou si l'auteur fait référence à deux femmes différentes, car le premier exemple n'est pas daté et il est impossible de localiser les aldeias avec précision.

<sup>203</sup> CA « Ela já se acostumou a vestir roupas finas a modo dos portugueses, ela desdenha os seus índios [que andam] nus ou seminus », p. 14.

missionnaires aux indigènes se transformait parfois en abus au profit des dirigeants qui y voyaient un moyen d'accroître leurs richesses, notamment via l'exploitation de la « richesse » humaine que représentait la mise en esclavage des Indiens<sup>204</sup>.

### **c. Catéchèse & civilisation**

À la fin du chapitre XI relatif à la religion, João Daniel énumère six façons d'évangéliser les Indiens pour en faire de fidèles catholiques<sup>205</sup>. La première est de rythmer la catéchèse au fil de la journée, c'est-à-dire du matin jusqu'à la fin d'après-midi. La seconde vise à leur enseigner le respect pour qu'ils deviennent rapidement des êtres asservis et obéissants. La troisième concerne l'instauration du châtement dont l'auteur précise qu'il doit être pratiqué avec prudence : s'il est trop fréquent, les Indiens fuient, et s'il est peu courant, ils le dédaignent. L'auteur indique les peines les plus communes :

« Et vu que les coups de fouet sont le châtement le plus commode et approprié aux Indiens [...], un châtement de 40 coups de fouet est satisfaisant, pareillement à ce que les missionnaires étaient habitués à donner ; et quand les crimes sont plus atroces, ils peuvent le répéter sur plusieurs jours, en plus de la peine de prison. »<sup>206</sup>

Le châtement est avant tout exemplaire, il sert à maintenir l'ordre. C'est pourquoi les Indiens qui manquaient la messe étaient châtiés à coups de fouet ou de bâtons, comme le rappelle João Daniel. Généralement peu enclins à écouter la messe, les Indiens le faisaient « plus par peur du châtement que pour le désir de leur bien spirituel »<sup>207</sup>. C'est pour cela qu'un Père supérieur avait résolu de fermer les portes de l'église le dimanche et les jours saints afin de contrôler les Indiens qui n'assistaient pas à la messe, pour savoir lesquels devaient être châtiés<sup>208</sup>. Comme l'a écrit Maria Cristina Pompa, « le recours au châtement était une pratique fréquente dans les aldeias\*, et c'était souvent le missionnaire qui infligeait les punitions »<sup>209</sup> ; car accepter le châtement, c'est faire partie de la communauté chrétienne. Cela signifie que les Indiens chrétiens n'avaient en somme pas d'autre choix

---

<sup>204</sup> Voir p. 81-82.

<sup>205</sup> Voir annexe 2 A.

<sup>206</sup> JD « E visto que os açoutes são o castigo mais conveniente e proporcionado para os índios [...] é louvável o castigo de só 40 açoutes, como costumavam os seus missionários ; e quando os crimes são mais atrozes, se lhes podem repetir por mais dias, junto com a pena de prisão [...] », p. 348.

<sup>207</sup> Voir annexe 2 I.

<sup>208</sup> *Id.*

<sup>209</sup> « O recurso ao castigo foi uma prática freqüente nas aldeias, e freqüentemente era o próprio missionário a infligir as punições » in M. C. POMPA, *Religião como tradução (...)*, op. cit., p. 392.

que d'accepter le châtement pour être bien considérés au sein de l'aldeia\*. En quatrième lieu, João Daniel insiste sur l'importance des images et des icônes bibliques pour faire « prendre conscience par la vue de ce qui ne pénètre pas dans l'oreille »<sup>210</sup>. En effet, l'image avait une place prédominante dans les missions d'évangélisation jésuites d'après les préceptes du fondateur de la Compagnie, Ignace de Loyola, rapportés par Marion Deschamp :

« Dans ses Exercices spirituels, publiés en 1548, Ignace de Loyola relevait déjà la capacité des images et des perceptions visuelles de toute nature à alimenter la méditation sur les mystères de la foi. Fondée sur un mouvement incessant entre image plastique et mentale, la spiritualité ignacienne liait ainsi toute activité contemplative à l'exercice de l'imagination. »<sup>211</sup>

Puis l'auteur évoque l'importance accordée à la musique pour attirer les Indiens à la messe ; seul moyen pour faire « sortir les Indiens de la brousse »<sup>212</sup>. Élément fondamental dans les cérémonies des tribus amazoniennes, la musique a été développée par les Pères dans les cérémonies chrétiennes. João Daniel écrit que les Indiens :

« [...] sont généralement amis de la musique et affectionnent beaucoup la mélodie des instruments, c'est pour cela que c'est l'un des meilleurs aimants, non seulement pour attirer à l'église et aux offices divins les baptisés et les domestiqués, mais aussi pour faire sortir de la jungle les sauvages. »<sup>213</sup>

Il semblerait que le Père Vieira ait été l'initiateur de cette forme de célébration, lui qui enjoignait les missionnaires à enseigner aux enfants la musique et le chant<sup>214</sup>. Le chant, rituel des cultures indigènes, était une manière ludique d'enseigner la catéchèse, notamment pour apprendre par cœur les prières. C'est ainsi que l'ensemble des cérémonies ou célébrations se déroulaient sur fond musical, comme le fait remarquer Bettendorff qui décrit une fête où « tout se faisait au son de trompettes, cornes, tambours et autres instruments, accompagnés d'un cri continu de voix infinies, avec lequel cette foule de gens déclarait sa joie, étendant ce concept à tous étant donné qu'ils parlaient des langues très

---

<sup>210</sup> Voir annexe 2 A.

<sup>211</sup> Marion DESCHAMP « De la défense et de l'illustration des saintes images de Marie » in O. CHRISTIN, F. FLÜCKIGER, N. GHERMANI (dir.), *Marie mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, Neuchâtel, Alphil-Presses Universitaires Suisses, 2014, p. 207.

<sup>212</sup> Voir annexe 2 A.

<sup>213</sup> JD « São geralmente amigos, e muito afeiçoados à música e melodia dos instrumentos, e por isso um dos melhores imãs não só para atrair à igreja e officios divinos os batizados, e domésticos, mas também para tirar dos matos aos selvagens », p. 332.

<sup>214</sup> JD « Bem conheceu o grande missionário o padre Antonio Vieira [...] encomendava muito aos missionários que a praticassem [à música] nas suas missões, ensinando e mandando ensinar os meninos a cantar e tocar », p. 332.

différentes »<sup>215</sup>. Le jésuite luxembourgeois signifie ainsi que le chant est un moyen de communication permettant de passer outre les frontières de la langue qui mettaient tant de distance entre les indigènes et les missionnaires. Cette remarque a été confirmée par Jonathan David Hill :

« In ritual performances, musicalization embodies the power of communication between persons, or groups of peoples, to expand and open up the relatively closed, bounded identities established through language and myth. »<sup>216</sup>

En dernier lieu, João Daniel explique que les Indiens doivent faire preuve de charité chrétienne face à la maladie, en visitant régulièrement les malades pour leur apporter les soins corporels et spirituels nécessaires<sup>217</sup>. Le jésuite conclut :

« En un mot : les missionnaires d'Indiens doivent être comme leurs tuteurs et soigneurs, et bien que les Tapuias soient inférieurs, ils ne doivent pas les traiter comme de bons bergers veillant sur leur bétail mais comme des pères aimant leurs fils, [...] en les secourant avec charité et en les corrigeant avec prudence. »<sup>218</sup>

Cette synthèse des objectifs de la mission évangélique indique non seulement l'assujettissement des Indiens aux missionnaires, mais surtout la volonté des jésuites d'instaurer une dépendance des Indiens vis-à-vis d'eux. Ainsi, une fois baptisés et recevant quotidiennement la catéchèse, les Indiens assimilaient peu à peu les codes des rites catholiques. C'est le cas des rites funéraires. Bettendorff raconte qu'une fois baptisés, les Indiens Pacajás se sont chargés de la cérémonie catholique à la mort du Père João de Souto-Maior ; ils apportèrent le corps du défunt dans un panier avec tous les ornements et vêtements sacerdotaux qu'il utilisait en mission<sup>219</sup>. Relater ce genre de cérémonie permet en un sens à l'auteur de prouver la réussite des missions. Les jésuites prenaient garde à ce que les rituels chrétiens soient scrupuleusement respectés. Pour cela, comme l'a expliqué Maria Cristina Pompa, certains exercices spirituels, dont la confession, permettaient aux

---

<sup>215</sup> FB « Tudo isto se fazia ao som de trombetas, buzinas, tambores e outros instrumentos, acompanhados de um grito contínuo de infinitas vozes, com que toda aquela multidão de gente declarava sua alegria, étendant ce concept général à tous compte tenu qu'estendendo-se este geral conceito a todas, posto que eram de mui diferentes línguas », p. 162.

<sup>216</sup> J. D. HILL, *op. cit.*, p. 153.

<sup>217</sup> Voir annexe 2 A.

<sup>218</sup> JD « Em uma palavra : os missionários de índios devem ser como seus tutores e curadores, e supor que os Tapuias são menores, e que necessitam de que os tratem não só como bons pastores a fracas ovelhas, mas como pais a pequenos filhos, [...] socorrendo-os com caridade, e corringindo-os com prudência », p. 335.

<sup>219</sup> FB « Os índios Pacajás se deixaram doutrinar e batizar [...] foram eles os que trouxeram o corpo defunto em uma canastra tecida de palmas com todos os ornamentos e vestiduras sacerdotais de que usava pelas missões », p. 116.

jésuites d'avoir du contrôle sur les consciences des nouveaux-convertis<sup>220</sup>. João Daniel insiste sur l'importance pour un Père jésuite de savoir soutirer les aveux des pécheurs car les Indiens se dénonçaient peu facilement. Pourtant, l'auteur explique qu'une fois la confession engagée, ils étaient de « bons confesseurs » et il leur arrivait même de confesser des péchés qu'ils n'avaient pas commis<sup>221</sup>. Pour autant, les Indiens ne se confiaient pas toujours sans retenue lors de la confession. João Daniel évoque, à ce propos, le cas d'un indien qui confessait seulement la moitié de ses péchés<sup>222</sup>. On imagine aisément combien la tâche des jésuites était loin de toujours porter ses fruits. C'est la raison pour laquelle les Pères se méfiaient très souvent des confessions « obtenues » des Indiens. Quoi qu'il en soit, les exercices spirituels pratiqués quotidiennement comme la confession permettaient aux jésuites de contrôler leurs nouveaux adeptes chrétiens afin de les maintenir dans le « droit » chemin et leur éviter de se perdre par des comportements hérétiques et impies.

Au demeurant, si la catéchèse avait pour objectif de transformer les Indiens en bons chrétiens et de contrôler leur conversion, elle était aussi, pour les jésuites, le moyen de civiliser les sauvages. C'est pourquoi, outre les exercices spirituels, les enseignements tels que la maîtrise du portugais, la lecture et l'écriture étaient de mise. Les jésuites faisaient la classe aux Indiens pour leur apprendre le portugais et l'alphabet. Bettendorff raconte dans sa chronique comment, lorsque l'encre et le papier manquaient, il encourageait les Indiens à utiliser du charbon ou des herbes pour écrire sur des feuilles de bananiers et leur montrait comment placer un bout de bois entre leur main en guise de plume pour leur apprendre à tracer les lettres<sup>223</sup>. João Daniel, quant à lui, explique comment il apprenait à compter aux Tapuias\* : « Et comme généralement ils ne savent pas compter, car ils savent seulement compter jusqu'à trois, excepté quelques malins qui savent compter plus, ils reportent le nombre de leurs péchés sur leurs rosaires, comme rappel »<sup>224</sup>. Mais apprendre à lire et à compter à des adultes n'était pas chose aisée ; c'est pourquoi les jésuites s'attardaient

---

<sup>220</sup> M. C. POMPA, *Religião como tradução (...), op. cit.*, p 56.

<sup>221</sup> JD « É necessária especial, prudência nos confessores dos índios: porque não só lhes suprem os exames, mas também se requer especial dedo e mestria para lhes arrancar e tirar do bucho os pecados. Quando eles começam a dizê-los, ordinariamente continuam a confessar em cada mandamento tantos pecados, quantos confessaram no primeiro, embora que não os tenham cometido: porque se no primeiro mandamento se acusam. », p. 330.

<sup>222</sup> JD « dizia um índio [...] que quando tinha muitos pecados, só confessava a metade », p. 330.

<sup>223</sup> Voir annexe 2 B.

<sup>224</sup> JD « E como eles ordinariamente não sabem contar; porque o seu contar mais ordinário é até três, e só alguns mais ladinos contam mais números, trazem a conta dos seus pecados nos seus rosários, com seu sinal no número das contas », p. 330.

particulièrement sur l'éducation des enfants, plus faciles à éduquer et à modeler. Dès lors, une fois convertis et un minimum instruits, les Indiens chrétiens pouvaient devenir des vassaux du royaume portugais.

Au travers de la structure de l'aldeia\*, il apparaît que les Pères jésuites exerçaient une domination paternaliste sur les Indiens chrétiens dans la mesure où ils en étaient les tuteurs (via l'instauration d'un rapport de dépendance), les instructeurs et qu'ils leur inculquaient le respect tout en leur inspirant autorité.

## ***2. Utiliser l'Indien : les serviteurs du royaume portugais***

Durant la période coloniale, les jésuites ont su tirer avantage des indigènes d'Amazonie, principalement de ceux qu'ils avaient pour mission de christianiser. Ils ont mis au point des stratagèmes pour développer leur entreprise missionnaire qui s'appuyait essentiellement sur la main-d'œuvre indigène, comme l'explique Patrícia de Melo Sampaio : « jusqu'à la seconde moitié du XVIIIe siècle, les moyens employés pour recruter de la main-d'œuvre indigène étaient les descimentos\*, les sauvetages d'Indiens [tropas de resgate] et les guerres justes »<sup>225</sup>. Jusqu'en 1750, ajoute-t-elle, le système économique régional s'articulait autour de deux secteurs : celui de la collecte de matières premières destinées à l'exportation et celui du racolage de main-d'œuvre dans le sertão\* et le secteur agraire qui utilisait la main-d'œuvre indigène au profit de petits propriétaires colons et de l'économie missionnaire<sup>226</sup>. L'activité économique s'est développée de façon considérable au Brésil et en Amazonie entre les XVIe et XVIIIe siècles grâce aux plantations et aux activités agricoles et pastorales, ce qui a augmenté considérablement le besoin de main-d'œuvre. Pour cela, l'importation d'esclaves venus d'Afrique était complétée par une main-d'œuvre indienne. Jusqu'à l'instauration du directoire pombalien en 1755 (établi par le Marquis de Pombal qui modifia la politique indigéniste en faveur des

---

<sup>225</sup> « Até a segunda metade do século XVIII, as modalidades empregadas para a incorporação de mão-de-obra indígena eram os descimentos, resgates e guerras justas » in P. M. SAMPAIO, *Espelhos partidos (...), op. cit.*, p. 66.

<sup>226</sup> *Ibid.* « Para visualizar melhor as estruturas produtivas que demandavam o recurso a essa força de trabalho, observa-se que, até 1750, as principais articulações perceptíveis no sistema econômico regional caracterizavam-se pela presença de dois setores : o primeiro, dominante na economia, fundado sobre as atividades de coleta florestal destinada à exportação e sobre as expedições militares responsáveis pelo recrutamento da mão-de-obra. O outro, subsidiário, era o setor agrícola que compreendia as propriedades que utilizavam o trabalho compulsório dos índios ; um setor camponês heterogêneo de pequenos proprietários ou posseiros livres ; a “brecha camponesa” dos escravos índios e, por fim, a economia missionária », p. 66.

Indiens), la main-d'œuvre indigène était répartie entre les Indiens libres et rémunérés (généralement en matières premières comme le coton) et les esclaves. Dès lors, une fois installés dans une aldeia\*, ou déjà christianisés, les Indiens devenaient des vassaux du royaume portugais qui devaient participer à son expansion. Aussi, comment servaient-ils le royaume ? En quoi participaient-ils au rayonnement de la couronne du Portugal ? Il existait diverses façons de se rendre utile au royaume, comme nous allons le voir dès à présent.

Tout d'abord, les Indiens pouvaient être utilisés comme des esclaves. Leur réduction en esclavage s'opérait via le « resgate das almas », les guerres justes et les descimentos<sup>227</sup> car l'esclavage des Indiens n'était pas toléré par la politique indigéniste, excepté dans ces trois cas. Le « resgate das almas » - qui signifie littéralement le « sauvetage des âmes » - était effectué par les tropas de resgate\* (« troupes de sauvetage »), autrement qualifié de « rédemption des prisonniers » par João Daniel<sup>228</sup>. Ce sauvetage consistait en l'envoi d'une troupe portugaise chez les tribus indigènes alliées pour acheter leurs prisonniers de guerres en échange d'objets (notamment ceux en fer dont des haches et des couteaux), d'armes ou de matières premières. Ces prisonniers de guerre étaient généralement destinés au rituel cannibale ; João Daniel explique que cette coutume était très répandue dans la capitainerie du rio Negro où vivaient bon nombre de tribus sauvages :

« Il faut savoir que pour libérer ces misérables condamnés à mort, une troupe a été instituée, appelée topa de resgate, constituée d'une milice et de quelques habitants qui se rendaient dans les habitations de ces barbares pour sauver les prisonniers, en substituant leur mort par l'esclavage. »<sup>229</sup>

Une fois racheté, le prisonnier était soumis à un interrogatoire, que João Daniel qualifie d'examen, afin de décider s'il devait être mis au fer comme esclave ou demeurer simple prisonnier ; s'il était destiné au fer, il était vendu comme esclave à la ville<sup>230</sup>. Les chefs indigènes et les colons ont abusé de ce pouvoir qui leur permettait de s'enrichir sur la

---

<sup>227</sup> Cf. Flávio Gomes, « Migrações, populações indígenas e etno-gênese na América Portuguesa (Amazônia Colonial, s. XVIII) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Débats, mis en ligne le 31 janvier 2011, consulté le 18 février 2016.

<sup>228</sup> JD « redenção de cativos », p. 311.

<sup>229</sup> JD « De caminho se há de saber que para livrar a este miseráveis presos da morte, se instituiu uma tropa, a que chamavam tropa dos resgates, em que iam alguma milícia e muitos moradores às povoações destes bárbaros e contrataram com eles e resgataram estes encurralados, comutando-lhes a morte em escravidão », p. 306.

<sup>230</sup> Voir annexe 2 J.

vente d'esclaves. Les prisonniers rachetés lors des sauvetages devenaient généralement esclaves des colons. Les jésuites affirmaient ainsi les sauver d'un sort impie, légitimant la mise en esclavage par un acte de charité. Bien que les jésuites n'aient jamais été en faveur de l'esclavage des Indiens, longtemps réprimé par la couronne portugaise, les tropas de resgate\* étaient un des seuls moyens légitimes d'obtenir de la main-d'œuvre indigène. Mais les leaders indigènes et les colons ont beaucoup trop abusé de ce droit, qui permettait aux tribus de se fournir en armes et matières premières, et aux colons en main-d'œuvre. Ces abus ont été signalés et condamnés à plusieurs reprises par la couronne portugaise car « sans respecter les diverses règles du roi, les blancs imposaient un esclavage injuste aux Indiens qui, de droit, étaient libres »<sup>231</sup>. João Daniel fait donc l'éloge de ce procédé de sauvetage « institué pour délivrer du massacre les misérables Indiens prisonniers avec beaucoup de pitié par les fidèles rois du Portugal »<sup>232</sup> tout en condamnant les « intolérables excès et excessifs abus »<sup>233</sup> qui ont eu lieu. Car les jésuites se devaient de traiter les esclaves avec respect, selon les directives du Père Antonio Vieira, comme le souligne Marcia Amantino :

« Vieira, dans ses prédications, faisait clairement comprendre aux seigneurs qu'ils devaient bien traiter leurs esclaves, faute de quoi ils seraient dans le péché. Le traitement humain serait une façon, pour les propriétaires d'esclaves, d'être rachetés et sauvés. Et il suffisait aux esclaves d'être dociles, patients et résignés à leur sort en attendant la mort où ils obtiendraient le salut et la délivrance de leurs âmes. »<sup>234</sup>

Ainsi, les jésuites toléraient l'esclavage, indispensable au prestige de leur mission, mais en insistant sur la bonté des maîtres et en réfutant la violence qui était un péché. Le peu d'esclaves noirs et le manque de main-d'œuvre dans le bassin amazonien s'explique par la pauvreté des habitants du Pará, colons et missionnaires, qui ne pouvaient payer le prix élevé des esclaves africains. Par conséquent, la main-d'œuvre indigène apparaissait comme indispensable, ce qui est à l'origine de chasses aux esclaves indiens dans le sertão\*

---

<sup>231</sup> « Sin respeitar las diversas normas del Rey, los blancos imponían esclavitudes injustas a indios que por derecho eran libres » in F. Torres-Londoño, *op. cit.*, p. 12.

<sup>232</sup> JD « Acima tocamos a notícia da tropa de resgates instituída para livrar da matança aos miseráveis índios encurralados com muita piedade pelos Fidelíssimos Reis de Portugal », p. 311.

<sup>233</sup> JD « intoleráveis os excessos, e excessivos os abusos », p. 313.

<sup>234</sup> « Vieira, em suas pregações, deixava claro para os senhores que deveriam tratar bem aos seus escravos porque senão, estariam em pecado. O tratamento humanitário sera uma forma pela qual os donos dos escravos poderiam ser redimidos e salvos e caberia aos escravos serem dóceis, pacientes, resignados com sua sorte e esperar pela morte, quando obteriam a salvação e libertação de suas almas » in Marcia Amantino « Os jesuítas e seus escravos na capitania do Rio de Janeiro no século XVIII » in E. Fernandes, (dir.), *op. cit.*, p. 124.

par les colons<sup>235</sup>. Le contrôle des jésuites sur les Indiens en faisait les seigneurs qui possédaient la main-d'œuvre de cette région. La question de l'esclavage des Indiens est ainsi à l'origine des maux des jésuites dans la province du Maranhão et Grão-Pará dans la mesure où la couronne voulait réduire l'esclavage des Indiens qui étaient sous l'emprise des jésuites et dont les colons abusaient par besoin de main-d'œuvre. Dans le bassin amazonien, les esclaves participaient grandement à l'expansion et au développement des aldeias\* qui devenaient, peu à peu, des noyaux citadins, symbole de réussite de la colonisation jésuite. Les esclaves, africains ou indiens, étaient indispensables au développement et à l'implantation coloniale et ont été à l'origine du développement économique du Brésil au XVIIIe siècle. Marcia Amantino écrit à ce propos : « au milieu du XVIIIe siècle, la Compagnie de Jésus était l'institution qui possédait le plus grand nombre d'esclaves du continent américain, dont des milliers se trouvaient en Amérique portugaise »<sup>236</sup>.

Néanmoins les Indiens chrétiens des aldeias\* étaient relégués au même travail que les esclaves dans les exploitations agricoles appelées fazendas\*. La fazenda\* était une propriété rurale agricole de colons ou de missionnaires. Ils y élevaient du bétail et/ou cultivaient différents produits comme le coton, le tabac, le café et la canne à sucre. La main-d'œuvre était indispensable dans ces exploitations, qu'elle soit indigène ou esclave. Elle faisait fonctionner les moulins (« engenho ») dans les plantations de canne à sucre, coupait le bois dans les scieries, ou encore s'occupait du bétail dans les fermes. Les jésuites, qui possédaient de nombreuses fazendas\*, se transformaient peu à peu en seigneurs des terres, étant à l'origine du développement économique de l'Amérique portugaise pendant l'époque coloniale. Bettendorff et João Daniel n'ont pas évoqué cette mise à profit des Indiens, mais Francisco Xavier de Mendonça Furtado, gouverneur général de la capitainerie du Grão-Pará de 1751 à 1759 et frère du marquis de Pombal, a évoqué la situation des fazendas\* dans la capitainerie du Grão-Pará dans une lettre rédigée le 8 Février 1754<sup>237</sup>. Le gouverneur y fait état des différentes fazendas\* des Pères de la Compagnie de Jésus de la capitainerie du Pará. Il commence par présenter la plus

---

<sup>235</sup> Cf. A. Porro, *op. cit.*, p. 60.

<sup>236</sup> « Em meados do século XVIII, a Companhia de Jesus era a instituição qui possuía o maior número de escravos no continente americano e milhares deles se encontravam na América portuguesa » in M. Amantino, *op. cit.*, 124.

<sup>237</sup> Voir annexe 4 A

importante de la région, celle du collège jésuite de la Cruz. Elle cultive coton, farine, tabac, riz et légumes et possède une fabrique de poissons salés grâce à l'exploitation de marais salants qui rapportait aussi beaucoup d'argent. Il explique que cette fazenda\* s'apparente plus « en vérité à une ville très peuplée »<sup>238</sup>. Il évoque ensuite celle de Guarijuba-mirim, celle de Jaguarari et bien d'autres où il évalue chaque fois le nombre de personnes qui y travaillent (environ deux-cents en général) et la production réalisée (bois, briques, tuiles, objets en argile, récolte, élevage de bétail etc). Concernant l'exploitation de bétail de la fazenda\* de l'île de Marajó qu'il estime à plus de trente mille têtes, le gouverneur souligne que c'est dans ces fermes qu'étaient déportés la majorité d'esclaves et d'Indiens d'aldeia\*. L'auteur insiste tout au long de sa lettre sur les abondants bénéfices réalisés par les Pères grâce aux fazendas\* qui faisaient d'eux des « seigneurs absolus », jouissant ainsi d'un pouvoir considérable dans la colonie, ce qui alerta d'ailleurs le gouverneur de la province. Francisco Xavier de Mendonça Furtado dénonce dans cette lettre le pouvoir acquis par l'ordre des jésuites qui, selon lui, utilisaient beaucoup trop de main-d'œuvre indigène, contrairement aux ordres de sa Majesté. Cette lettre atteste de l'exploitation des Indiens chrétiens par les Pères jésuites au travail agricole. Si ces derniers évoquent le travail des Indiens pour subvenir aux besoins de l'aldeia\*, ils ne parlent pas du travail des Indiens au profit du rendement des fazendas\* qui enrichissait considérablement certains collèges jésuites. Indépendamment de la traite négrière, l'exploitation d'Indiens, comparable au travail d'esclaves, apparaît fondamentale au développement des fazendas\* des collèges jésuites de la capitainerie du Pará et, par là même, à l'expansionnisme de l'ordre jésuite dans cette région.

Par ailleurs, les Indiens, reconnus comme étant d'excellents archers, étaient enrôlés comme guerriers dans les « guerres justes » conduites par les colons et missionnaires ou pour défendre les intérêts portugais dans les guerres entre pays colonisateurs, dont la Hollande. João Daniel vante leurs talents de guerriers lorsqu'il écrit qu'ils tirent « avec tant de force » qu'ils peuvent atteindre une distance de 200 à 300 pas. Ils manquent rarement leurs cibles et les tuent à coup sûr dès lors qu'ils les touchent même très légèrement, grâce

---

<sup>238</sup> *Id.*

au puissant venin appelé « bururé » avec lequel ils enduisent les pointes de leurs flèches<sup>239</sup>. Leurs méthodes d'attaque sont sans pitié ; ils brûlent les villages ou profitent de l'occupation de leurs ennemis, notamment durant les fêtes, pour lancer l'assaut<sup>240</sup>. Les techniques guerrières des Indiens étaient bien plus efficaces que la stratégie militaire des Portugais pour combattre dans le sertão\*. Leurs connaissances du territoire, des plantes et des poisons et leurs stratégies d'attaques faisaient d'eux des alliés hors pair, sans l'aide desquels les Portugais n'auraient jamais pu s'implanter en Amazonie<sup>241</sup>.

De par leurs connaissances de l'espace amazonien et des langues indigènes, les Indiens chrétiens étaient également utilisés par les Pères jésuites, durant leurs missions, comme médiateurs pour christianiser les autres tribus. L'environnement amazonien étant familier aux Indiens et plutôt hostile aux missionnaires, ces derniers avaient besoin des indigènes pour se déplacer sans danger et sans risque de se perdre dans les forêts denses et luxuriantes. João Daniel, dans un chapitre intitulé « De la grande habilité et aptitude des Indiens »<sup>242</sup>, affirme que les Indiens sont de remarquables pilotes sur terre comme sur mer<sup>243</sup>. Il vante leurs connaissances et déclare qu'ils se repèrent parfaitement dans la région amazonienne, là où les blancs naviguent souvent perdus durant des jours et des semaines. Les Indiens servaient ainsi de guides et d'éclaireurs dans l'immensité hostile qu'était l'Amazonie. C'est pourquoi les blancs, autrement dit les colons et missionnaires, emmenaient systématiquement avec eux un Indien lors d'expéditions par voie fluviale pour diriger le canoë et pour s'orienter<sup>244</sup>. Les Pères jésuites se déplaçaient également avec des Indiens christianisés lors des expéditions destinées à convertir des tribus ou pour aller octroyer la catéchèse. En effet, ces derniers pouvaient plus facilement converser avec les Indiens non-alliés ou non christianisés, lesquels se montreraient moins hostiles envers eux qu'envers les Européens. Ainsi, même s'ils n'appartenaient pas nécessairement à la tribu à

---

<sup>239</sup> JD « Quando querem entesar o arco para despedirem a frecha [...], a despedem com tanta força que repassam qualquer porta ou tábua em distância de 200 até 300 metros. [...] e posto que que toquem levemente na carne, com miúdas que são, matam em breve espaço, porque vão ervadas com o seu usado veneno bururé », p. 318.

<sup>240</sup> JD « São poucas as nações que se acometem a peito descoberto avançando umas às outras, mas o seu ordinário modo de acometer é a traição em repentinos assaltos quando presumem achar os seus contrários, ou descuidados, ocupados nos seus bailes e beberonias [...]. Quando não podem fazer outro dano uns aos outros, queimam-se as povoações, que, como são de palha ou pindoba, ardem em um minuto », p. 318.

<sup>241</sup> Cf. A. D. de CARVALHO JUNIOR, *Índios cristãos no cotidiano das colônias (...)*, op. cit., p. 17.

<sup>242</sup> JD « Da grande habilidade e aptidão dos índios », p. 341.

<sup>243</sup> Voir annexe 2 C.

<sup>244</sup> *Id.*

convertir, les Indiens « médiateurs » permettaient d'atténuer la méfiance du premier contact. C'est pourquoi, lors de la première approche, mieux valait envoyer des Indiens chrétiens communiquer avec les tribus à convertir comme l'explique Bettendorff lorsqu'il rapporte l'expédition des Pères Francisco Pinto et Luís Figueira en 1607-1608 : « les Pères envoyèrent à plusieurs reprises les Indiens qui les accompagnaient pour voir si, avec des cadeaux, ils pouvaient les calmer et en faire des amis, mais ce fut en vain »<sup>245</sup>. Bettendorff relate ensuite la mort d'un Indien chrétien qui avait voulu « défendre le Père comme son bon maître »<sup>246</sup> face aux sauvages Tabajaras. En effet, le père Francisco Pinto tentait de convaincre ces derniers, via la médiation des Indiens chrétiens, qui s'exclamaient que « le père était un homme saint, venu leur enseigner la vérité et le chemin du ciel »<sup>247</sup>. Dans le cas présent, l'Indien n'a plus seulement le rôle d'intercesseur mais il se fait représentant et défenseur de la mission jésuite.

En somme, les Indiens alliés ou convertis étaient indispensables au royaume portugais, qu'ils soient utilisés comme guides, médiateurs, main-d'œuvre ou esclaves. Comme l'a écrit Almir Diniz de Carvalho Junior, « l'objectif principal de ce projet de conversion était de transformer ces populations, considérées inférieures, en vassaux utiles et chrétiens »<sup>248</sup>. Ainsi, transformer les Indiens en chrétiens faisait d'eux des serviteurs du Christ et, de fait, des serviteurs du roi du Portugal dans la mesure où le roi était élu par Dieu. En somme, les Indiens étaient considérés par les missionnaires comme des sujets qui permettaient d'assouvir l'impérialisme portugais. Par les œuvres de Bettendorff, on comprend cependant que les missionnaires et colons savaient tirer avantage des Indiens même s'ils n'étaient pas alliés ou chrétiens. Lors de voyages, les missionnaires s'informaient parfois auprès de tribus indiennes méconnues pour enquêter sur la provenance de l'or. A ce propos, Bettendorff mentionne une tribu qu'il qualifie d'« aldeia do Ouro »<sup>249</sup>, - ce qui se traduit littéralement par « village d'or » - rencontrée par les missionnaires lors de l'expédition de Pedro Teixeira en 1637, mandatée par le roi du

---

<sup>245</sup> FB « mandaram os padres repetidas vezes alguns índios daqueles que os acompanhavam, para ver se por meio de dávidas os podiam abrandar e fazer amigos, mas acharam ser tudo de balde », p. 44.

<sup>246</sup> Voir annexe 1 B.

<sup>247</sup> *Id.*

<sup>248</sup> « O objetivo maior desse “projeto de conversão” era transformar aquelas populações, consideradas inferiores, em vassallos úteis e cristãos » in A. D. CARVALHO JUNIOR, *Índios cristãos : a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*, op. cit., p. 90-91.

<sup>249</sup> Voir annexe 1 A.

Portugal et relatée par le père Cristovão da Cunha en voyage de Quito jusqu'au Pará. Il reprend donc ici les notes du Père Cristovão da Cunha et écrit que les Portugais avaient repéré l'or qui pendait aux narines et aux oreilles des Indiens, ainsi que des fragments d'or dont ils disposaient çà et là. Ils demandèrent alors aux Indiens d'où provenait ce métal, lesquels leur indiquèrent le chemin jusqu'au « rio do Ouro », le « fleuve d'or », autrement appelé Iquiari et situé près du fleuve Japurá, au Nord-Ouest de la région amazonienne, près de l'actuelle frontière colombienne. Les Indiens expliquèrent aux missionnaires qu'au pied d'une montagne, le long du fleuve Iquiari, se trouvait de l'or en grande quantité<sup>250</sup>.

On constate ainsi que la mise à profit des Indiens par les jésuites révèle surtout la dépendance de ces derniers vis-à-vis des autochtones, sans lesquels ils n'auraient pu survivre, s'implanter et développer économiquement la région amazonienne.

### **C. Conséquences de la domination catholique**

Après avoir traité des raisons et de la manière dont s'est opérée la christianisation des Indiens, nous allons discuter des conséquences de la conversion. Nous verrons qu'il existe une multitude de cas de figure. Pour les étudier, il est fondamental de prendre conscience de l'évolution des missions évangéliques car, du XVII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, le contexte entre Indiens et jésuites en Amazonie était fait de mouvements constants, de modifications au fil du temps. Ces mouvements pouvaient modifier les comportements des Indiens, qui pouvaient passer d'alliés à ennemis ou d'ennemis à alliés comme dans le cas des Ingaybas déjà étudiés, à l'origine récalcitrants à la conversion et qui se sont finalement laissés christianiser. Par conséquent, il apparaît clairement que rien n'était acquis pour les jésuites, les populations évoluaient dans un monde hybride où elles pouvaient changer d'opinion. C'est pourquoi nous allons traiter des conséquences de la domination catholique sur les Indiens, en commençant par analyser la manière dont ils se sont accommodés les uns aux autres, puis nous étudierons ce que les historiens ont qualifié de comportement « hybride » chez les Indiens, et, enfin, les révoltes qui ont pu survenir.

---

<sup>250</sup> *Id.*

## ***1. Influences et adaptations réciproques***

Les aldeias\*, établies par les Pères jésuites, faisaient fusionner la vie des indigènes et la culture portugaise. Pour autant, il ne faut pas oublier que les aldeias\* d'Indiens chrétiens étaient des lieux de vie où se regroupaient des Indiens issus de différentes tribus. João Daniel, évoquant une ville qui était à l'origine l'aldeia\* de Arucará, située dans la partie sud de la baie formée par les fleuves Pacajá et Guanapu, indique qu'« elle se compose des nations nheengaibas, mamaianases, oriuenas et pacajases »<sup>251</sup>. C'est là que les missionnaires concentraient différentes tribus qui devaient apprendre à vivre entre elles, en plus d'apprendre à vivre avec les colons. Ce serait manquer de sagacité et ignorer la diversité des tribus indigènes d'Amazonie que d'omettre cette précision. En cela, Almir Dinir de Carvalho Júnior a raison lorsqu'il définit les aldeias\* comme de « vrais noyaux multiethniques »<sup>252</sup>. Après avoir étudié l'organisation de la vie dans les aldeias\*, nous allons voir comment fonctionnait cet assemblage culturel. Comment les Pères œuvraient-ils à cette tentative d'homogénéisation ? Comment vivaient-ils ensemble ? La vie dans les aldeias\* a-t-elle engendré une symbiose de deux systèmes culturels différents ? Ou contribuait-elle seulement à l'acculturation des Indiens ? Plusieurs théories d'historiens permettent de répondre à ces questions.

### **a. Imposition du catholicisme**

Pour commencer, il faut souligner que contraindre des Indiens à vivre selon les règles fixées par le catholicisme n'était pas chose aisée pour les missionnaires. Forcer une civilisation à adopter et vivre selon les mœurs d'une autre n'était, bien-entendu, pas naturel. Par exemple, l'instauration de la monogamie dans les aldeias\* a été l'objet principal d'un travail réalisé par Bettendorff au sein de l'aldeia\* Tapajos. Dans sa chronique, ce dernier explique que chaque indien de la tribu Tapajós possédait une multitude de femmes ; c'est pourquoi il décida, avec les autres Pères, d'instaurer la monogamie, conformément à la loi de Dieu. Pour cela, il décida de sermonner les Indiens un jour de fête. Il leur expliqua que, connaissant encore peu les traditions des Indiens, il ne savait comment les diriger. Il avait entendu dire que pour se faire obéir des Indiens, il

---

<sup>251</sup> JD « Compõe-se nas nações nheengaibas, mamaianases, oriuenas e pacajases », p. 393.

<sup>252</sup> « Verdadeiros núcleos multiétnicos » in A. D. Carvalho Junior, *Índios cristãos : a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*, op. cit., p. 140.

fallait les frapper, comme on éduque des bêtes. Il déclara que pour suivre les commandements de Dieu, il fallait être un homme rationnel, et non une bête. Les Indiens approuvèrent, ce à quoi Bettendorff rétorqua qu'il était heureux de savoir qu'il fallait les diriger comme des hommes de raison et non comme des bêtes ; c'est pourquoi, ils ne devaient pas avoir plus d'une femme. Par conséquent, il ordonna que les hommes lui remettent toutes leurs concubines et qu'ils épousent celle qu'ils avaient pour vraie femme<sup>253</sup>. Le travail de rhétorique et la menace de châtement apparaissent comme l'unique solution pour les missionnaires d'être obéis des Indiens. Cet exemple met nettement en évidence les différences culturelles entre Indiens et chrétiens. De fait, la fusion n'apparaît pas comme un assemblage culturel mais plutôt comme une tentative d'homogénéisation culturelle forcée par les Pères. En cela, le christianisme qu'ont adopté les Indiens n'illustre pas l'achèvement de la conquête spirituelle des missionnaires, mais en était une adaptation. Pour adhérer au rite, les Indiens ont dû le transposer à leurs propres croyances et trouver des personnages analogues dans la mythologie Tupi\*. Cependant, cela ne permettait pas de saisir la vérité, l'authenticité de la foi catholique, comme l'a fait remarquer Serge Gruzinski :

« Le catéchisme et la prédication furent les canaux principaux de l'apostolat des missionnaires qui se heurtèrent constamment aux limites de la parole. Comment donner à comprendre et à voir des êtres, des figures divines, des au-delà sans aucun équivalent dans les langues indigènes ou dans les représentations locales. Sinon par des approximations qui en trahissaient la substance et la forme ? »<sup>254</sup>

Si le travail des missionnaires consistait principalement en l'enseignement de la catéchèse, l'assimilation qu'en ont fait les Indiens était loin d'être le résultat escompté par les jésuites étant donné que les indigènes adaptèrent leur culture au catholicisme.

#### **b. Adaptation des Pères jésuites**

Toutefois, si les Pères jésuites se sont imposés, ils ont eux aussi été obligés de s'adapter à l'environnement indigène et au monde amazonien. Les aldeias\* étaient construites avec les matières premières disponibles et les églises en feuilles de palmier. Socialement, les jésuites ont aussi dû s'adapter aux comportements des Indiens, comprendre leur système de communication, négocier la catéchèse en douceur avec les

---

<sup>253</sup> Voir annexe 1 C.

<sup>254</sup> S. GRUZINSKI, *op. cit.*, p. 241.

chefs de tribus. Les Pères ont parfois su s'adapter, en récupérant des éléments de la culture indigène pour l'adapter à la liturgie catholique, afin d'en faciliter l'observance des Indiens, comme c'est le cas de la musique déjà évoquée<sup>255</sup>. Pour mener à bien l'évangélisation, les jésuites ont donc parfois modelé le dogme religieux pour l'accomoder à l'action missionnaire<sup>256</sup>. En somme, l'adaptation faisait partie intégrante de la mission jésuite comme l'explique Charlotte de Castelnau-l'Estoile :

« L'adaptabilité est donc une autre réponse à la dispersion des membres jésuites à travers le monde. Confrontés à des situations nouvelles, à des données inconnues du centre romain, isolés loin de leurs supérieurs, les jésuites dispersés doivent pouvoir agir selon leur discernement, sans prescription. L'adaptabilité n'est pas imposée par la pratique à une règle qui aurait été conçue de manière trop rigide et qui se révélerait impossible à appliquer. Elle est au contraire prévue dans les Constitutions comme étant la contrepartie nécessaire à toute règle. »<sup>257</sup>

Ces besoins d'adaptations montrent bien que les jésuites avaient conscience que l'Amazonie ne deviendrait jamais la nouvelle Rome. Tout était à recommencer dans ce territoire sauvage où les missionnaires savaient que leur survie (dans la région du Grão-Pará et du Maranhão) dépendait en majeure partie des Indiens. Dans un chapitre consacré aux coutumes indigènes, João Daniel souligne l'ésotérisme des connaissances médicales des Indiens, autrement dit, les Indiens cachaient parfois des informations aux missionnaires. Les Tapuias\* gardaient le secret de leurs remèdes qu'ils ne voulaient pas transmettre aux Portugais. L'auteur raconte qu'un jour, une femme avait les yeux si rouges et gonflés que l'on aurait cru qu'ils allaient sortir de leur orbite. Un indien se proposa alors de la guérir, en assurant au père de la malade que ce n'était pas grave. Il appliqua la racine d'une plante sur les yeux de l'infirmes et en moins d'une demi-heure, ses yeux redevinrent normaux. Pourtant, l'indien ne révéla pas le remède aux jésuites<sup>258</sup>. João Daniel leur reproche de ne pas vouloir partager leurs remèdes, déclarant que dès que les jésuites

---

<sup>255</sup> Voir p. 77-78 sur la musique.

<sup>256</sup> Cf. F. Giroto, *op. cit.*, p. 264.

<sup>257</sup> C. de Castelnau-L'Estoile, *Les ouvriers (...) op. cit.*, p. 61.

<sup>258</sup> JD « Foi chamado a uma doente, a cuja vista ficou todo compassivo, por ter os olhos tão encarniçados, vermelhos e inchados, que julgou estarem já quase arrebentados, ou para saltarem fora, e suspenso cuidava como poderia acudir à pobre índia. Notou um índio o cuidado do bom pastor, ao qual consolou, e se ofereceu a curá-la, dizendo que não era nada. Foi pelo remédio, e a poucos passos logo o achou na pequena raiz de uma erva, a qual espremeu nos olhos da enferma, e na brevidade de meia hora ficaram desinchados, são, e restituídos ao seu natural [...]. Porém nem este nem o remédio antecedente quiseram revelar os índios mestres por mais empenho do missionário. », p. 302.

veulent savoir quelque chose d'eux, les Indiens l'occultent aussitôt<sup>259</sup>. Si cet exemple révèle l'exaspération du jésuite face au comportement des Indiens, il révèle surtout la dépendance des jésuites vis-à-vis d'eux, pour assurer leur survie dans le milieu amazonien. Néanmoins, on ne saurait dire si les raisons de ce refus de transmettre l'information relèvent d'une forme de contre-pouvoir face aux jésuites dominants. Frustré par ce genre de comportement, João Daniel blâme « l'ingratitude » des Indiens envers la charité et la bienveillance des jésuites auxquelles il consacre un chapitre entier dans son œuvre :

« Les missionnaires ont expérimenté leur ingratitude à plusieurs reprises malgré qu'ils les [les Indiens] traitent comme des fils, en leur enseignant la Loi de Dieu, en les retirant du milieu animalier, en les habillant, en soignant leurs infirmités, en remédiant à leurs besoins grâce à de grands travaux et aux dépenses exorbitantes. En revanche, ils [les missionnaires] sont les plus mal servis quand d'eux [les Indiens] dépendent quelque chose. »<sup>260</sup>

En effet, les savoirs des indigènes en matière de pharmacopée étaient convoités et de plus en plus utilisés par les jésuites qui devaient néanmoins, pour assurer leur crédibilité au sein de la Compagnie, justifier cet usage<sup>261</sup>. On comprend donc que les catholiques dépendaient des Indiens pour assurer leur survie et celle de la mission, tandis que ces derniers semblaient avoir conscience qu'ils leur étaient indispensables.

### **c. Conclusion**

Missionnaires et Indiens n'ont pas d'autre choix que de s'adapter les uns aux autres. Il semblerait que l'idolâtrie indigène et la foi catholique n'ont pu s'unir qu'au prix de déformations réciproques des cultes. C'est ainsi que les Indiens dits chrétiens, à l'origine analphabètes, se sont appropriés la liturgie catholique à leur façon, déformant de la sorte le culte au grand dam de l'entreprise missionnaire comme le souligne Bartolomé Bennassar :

« Comme la grande majorité des Brésiliens étaient analphabètes, la piété, fort peu assurée de ses fondements théologiques, fut d'abord une piété gestuelle, accompagnée de pratiques souvent hétérodoxes (en dépit des condamnations des constitutions de l'archevêché de Bahia en 1707), de manifestations spectaculaires, parfois individuelles, parfois collectives. »<sup>262</sup>

---

<sup>259</sup> JD « Assim são os Tapuias, de sorte que quanto maior empenho sentem em quererem tirar alguma cousa deles, tanto mais eles a encobrem [...] », p. 302-303.

<sup>260</sup> JD « Experimentam esta sua ingratidão muitas vezes os seus missionários, que tratando-os como a filhos, já em os ensinar a Lei de Deus já em os tirar do meio das feras, em os vestir, curar nas enfermidades, e remediar as suas necessidades a poder de grandes trabalhos, e exorbitantes gastos, contudo são os mais mal servidos, quando deles dependem alguma cousa », p. 295.

<sup>261</sup> Cf. E. C. Deckmann Fleck, *op. cit.*, p. 141-165.

<sup>262</sup> Bartolomé Bennassar & Richard Marin, *Histoire du Brésil : 1500-2000*, Paris, Fayard, 2000, p. 164.

D'un côté les jésuites opèrent une manipulation sur des Indiens dont ils sont eux-mêmes dépendants, de l'autre les Indiens chrétiens suivent à leur manière l'enseignement des missionnaires. Malgré la vie commune, on constate qu'aucune des deux cultures n'a capitulé pour se soumettre totalement à l'autre, elles se sont adaptées réciproquement. Ainsi, bien que l'objectif colonial ait toujours été le même, du XVIIe au XVIIIe siècle, les Indiens et les chrétiens se sont mutuellement habitués à la présence l'un de l'autre. On pourrait dès lors penser que l'aldeia\* a généré un syncrétisme religieux, engendrant la naissance de nouveaux rituels, vers lesquels les deux cultures discordantes convergent. De là, certains historiens ont vu, dans ce métissage entre Indiens chrétiens et colons, la naissance d'un nouveau monde, issu de la fusion entre deux cultures comme l'affirme Maria Cristina Pompa :

« Assurément, il y a eu l'imposition souvent violente dans les aldeias de la religion catholique, mais cette religion a aussi été une reconstitution originale des indigènes à partir de leurs systèmes symboliques et de leurs pratiques, dont beaucoup ont fini par s'imposer aux propres évangélistes. Dans leurs pratiques de catéchèse, les missionnaires privilégiaient la pénitence exacerbée, dans le cadre d'une situation historique dans laquelle la mort était associée au quotidien. Ce fut à partir de cette vision que les indigènes relurent leurs mythes et leurs rituels et les transformèrent, incorporant et traduisant une nouvelle réalité : la fin de leur monde et de leur histoire, et le début d'un nouveau monde et d'une nouvelle histoire. »<sup>263</sup>

Pour Maria Cristina Pompa, cette adaptation à la conversion aurait précipité la fin du monde indigène pour en créer un nouveau. L'historienne avance ainsi l'idée d'une ethnogenèse produite par la conversion des Indiens, et l'adaptation en évoquant la fin du monde indigène et l'émergence d'un nouveau monde métis à l'image de l'Amérique latine d'aujourd'hui, issue de l'influence mutuelle entre missionnaires et Indiens.

## **2. *Qu'en était-il de la foi des Indiens chrétiens ?***

À l'issue de ces conclusions sur la conjoncture Indiens-chrétiens et jésuites, une question demeure quant au résultat de l'opération missionnaire. On souhaiterait connaître le résultat de cette entreprise, à savoir si, malgré les adaptations, l'indien néophyte avait

---

<sup>263</sup> « Certamente, nas aldeias houve a imposição, frequentemente violenta, da religião católica, mas está religião foi, também, uma recriação original dos indígenas, a partir de seus sistemas simbólicos e de suas práticas, muitas das quais, como vimos, acabaram por se impor aos próprios evangelizadores. Em suas práticas catéquéticas, os missionários privilegiaram o penitencialismo exacerbado, no quadro de uma situação histórica em que a morte era a companheira do cotidiano. Foi a partir desta visão que os indígenas releeram seus mitos e seus rituais e os transformaram, incorporando, e traduzindo a nova realidade : o fim de seu mundo e de sua história, e o começo de um novo mundo e de uma nova história » in M. C. Pompa, *Religião como tradução (...), op. cit.*, p. 437.

réellement intégré la foi catholique comme l'a écrit Serge Gruzinski au conditionnel : « L'indien serait parvenu à intérioriser le message de l'Eglise, avec ses images et sa peur du châtement de l'outre-tombe, avec son scénario dualiste de l'au-delà - les deux chemins - avec sa logique de la faute et de la rédemption »<sup>264</sup>. Les Indiens avaient-ils intégré tout cela ? Cette question interroge sur l'efficacité de la conversion des Indiens dits chrétiens. Nous avons vu précédemment comment les jésuites convertissaient les Indiens et à quoi ressemblait la vie de ces derniers sous le joug de l'entreprise missionnaire. La question est désormais de savoir comment les Indiens ont perçu l'imposition de la liturgie catholique. Ces nouveaux convertis avaient-ils la foi ? Ces questions sont d'autant plus intéressantes que les récits des jésuites prouvent qu'ils avaient eux-mêmes conscience de l'ampleur de leur tâche et doutaient de la réussite de leurs missions.

Quand bien même l'accueil du catholicisme chez certains Indiens fut-il positif, un indien chrétien était loin de ressembler à un catholique d'Europe des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Notamment car certains historiens considèrent l'adaptation des Indiens au catholicisme comme une forme de survie. Dans son œuvre intitulée *La colonisation de l'imaginaire*, Serge Gruzinski évoque l'impact de l'imposition du christianisme au cours de la période coloniale sur la culture des Aztèques et écrit : « vaincus, épuisés par la maladie, les Indiens n'avaient guère les moyens de repousser un christianisme qui par ailleurs leur apportait des rituels de substitution adaptés aux nécessités de leur survie »<sup>265</sup>. Cette formule est tout autant valable pour les Indiens d'Amazonie des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles qui ont été, sinon mis en esclavage ou déplacés dans des villages de chrétiens, en majeure partie décimés par le choc microbien. Dans un chapitre traitant de la condition de vie des Indiens, João Daniel insiste sur les ravages causés chez les Indiens par le choc microbien et explique que les virus se propageaient notamment à cause des colons infectés qui transmettaient la contagion dans les villages, exterminant ainsi les populations locales<sup>266</sup>. Il mentionne la vérole, communément appelée par les Portugais « *doença das bexigas* » (maladie de la vessie), dangereuse et aussi violente que la peste pour les

---

<sup>264</sup> S. GRUZINSKI, *op. cit.*, p. 266.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>266</sup> Voir annexe 2 D.

Indiens<sup>267</sup>. Il évoque aussi les ravages causés par les épidémies de rougeole, appelée « sarampão ». À ce propos, le jésuite écrit que « la rougeole, comme nous l'avons déjà dit, est une épidémie qui frappe les Indiens. Elle est tellement cruelle que l'année 1749, ou 1750, le calcul étant fait, ils sont passés à trente mille morts dans les missions »<sup>268</sup>. Les maladies importées d'Europe par les colons, dont la rougeole et la petite vérole, ont décimé en très peu de temps les populations indigènes, ce qui peut expliquer, comme le montre Serge Gruzinski, un certain affaiblissement chez les tribus qui aurait favorisé, faute de pouvoir résister, leur perméabilité au nouveau culte importé d'Europe : le catholicisme.

C'est pourquoi beaucoup d'historiens parlent aujourd'hui de technique de survie pour évoquer la perméabilité des Indiens chrétiens au culte catholique. Entre les épidémies, la mise en esclavage et les châtiments corporels appliqués aux Indiens chrétiens, la situation des indigènes de l'époque coloniale relevait sans aucun doute de la survie.

#### **a. Scepticisme des Indiens**

Les jésuites avaient parfaitement conscience de la réserve et des doutes des Indiens quant au dogme catholique. Dans un extrait évoquant la foi des Indiens, João Daniel explique que la croyance en la religion catholique des Tapuias\* est fragile, peu vive voire quasiment morte, qu'il s'agisse des néophytes ou des Indiens catéchisés et convertis. Lorsque le jésuite questionne les Indiens sur le salut, à savoir sur l'enjeu de mener une vie de bonnes œuvres conformément aux préceptes divins, ces derniers répondent inlassablement « Aipô », l'équivalent de « peut-être », ce qui témoigne du scepticisme de leur foi<sup>269</sup>. Le scepticisme des Indiens chrétiens à l'égard de la religion catholique légitime d'autant plus l'idée de la perméabilité culturelle comme moyen de survie. En effet, imaginer qu'un indien se dise chrétien sous la pression de la peur apparaît cohérent. Dans un univers où les ancêtres sont mystifiés, où le monothéisme n'existe pas, où la mort n'aboutit pas à la dualité manichéiste de l'enfer et du paradis, où les idoles n'existent pas, le prosélytisme des Pères prêchant la souffrance pour le salut de l'âme ne peut que laisser présager un avenir apocalyptique. Maria Cristina explique à ce propos que, dans la

---

<sup>267</sup> JD « A doença das bexigas, posto que em toda a parte seja perigosa, nos índios é declarada peste », p. 384.

<sup>268</sup> JD « O sarampão, como já dissemos, também é epidemia nos índios, e tão cruel, que no ano de 1749, ou 50, feito o cômputo pelo maior, passaram de 30 mil os mortos nas missões », p. 385.

<sup>269</sup> Voir annexe 2 E.

« "vision apocalyptico-millénariste " qui caractérisait le Nouveau-monde », les catholiques avaient besoin d'un peuple vierge :

« Cette idée, jamais abandonnée par les missionnaires, oscillait continuellement entre le XVIe et le XVIIIe siècle, entre Tupi et Tapuias, dont les sorciers représentant le démon tentaient de détruire le dessein divin. De là, probablement, la répétition constante et théâtralement baroque du sacrifice du Christ, symbole de l'expiation et de la purification, de là les flagellations, les confessions en masse, les miraculeux repentis *in articulo mortis* de pécheurs invétérés, tant appréciés par les missionnaires. Tout cela dans un scénario apocalyptique de guerres, d'épidémies, de famines et d'incursions à la recherche d'esclaves, où chaque jour était une fin du monde. »<sup>270</sup>

Cette description dantesque de la situation coloniale au Brésil corrobore l'angoisse que pouvait inspirer la religion catholique. Maria Cristina Pompa décrit l'insistance des Pères sur les châtiments et la rémission de péchés comme le seul moyen de parer au paganisme des tribus. Comme si la mise en scène constante de souffrance était le seul moyen de convaincre les Indiens de la réalité du Christ rédempteur. Dans les aldeias\*, les Indiens assistaient à un spectacle constant et exacerbé de liturgie catholique à laquelle ils se devaient de participer, sous peine d'être châtiés.

#### **b. Maintien de l'idolâtrie indigène**

Parmi les Indiens chrétiens, nous avons vu jusqu'à présent que la plupart d'entre eux n'ont eu d'autre choix que d'accepter le catholicisme. Il est possible d'envisager cette assimilation comme une forme de résignation de la part des Indiens qui avaient ainsi intégré les éléments du culte catholique à leur spiritualité et à leurs traditions. Mais cette résignation n'était que de surface pour nombre d'Indiens dits chrétiens qui n'avaient pas renié pour autant leurs traditions. L'idolâtrie indigène était malgré tout présente dans certaines aldeias\* missionnaires, marquant une phase culturelle entre le paganisme et le catholicisme. João Daniel le constate chez les Arapium de la mission de Santarém où « les Indiens sont en vérité de vrais idolâtres »<sup>271</sup> car ils ont beaucoup de mal à se défaire des rites et coutumes de leurs ancêtres. Ils avouent alors à leur missionnaire qu'ils adorent certains corps et créatures qu'ils ont cachés dans une cabane dans la forêt. Le Père jésuite

---

<sup>270</sup> « Está idéia, nunca abandonada pelos missionários, se chocou continuamente, entre o século XVI e o XVIII, entre Tupi e "Tapuias", com a ação do Demônio, que através dos feiticeiros tentava destruir o desenho divino. Daí, possivelmente, a repetição constante e teatralmente barroca do sacrifício de Cristo, símbolo de expiação e purificação, daí as flagelações, as confissões em massa, os milagrosos arrependimentos *in articulo mortis* de pecadores inveterados, tão do agrado dos missionários. Tudo isso num cenário "apocalíptico" de guerras, epidemias, carestias e descimentos, onde o fim do mundo acontecia todo dia. » in M. C. POMPA, *op. cit.*, p. 420.

<sup>271</sup> JD « serem os índios na verdade verdadeiros idólatras », p. 322.

les envoie les chercher et ils ramènent alors sept cadavres desséchés de leurs aïeux ainsi que cinq pierres qu'ils vénèrent. Le Père n'explique pas en quoi consistait la liturgie mais rapporte qu'un jour précis dans l'année, les anciens se réunissent en secret et partent en pèlerinage où sont cachés ces objets et ces corps de culte. Chacune des pierres avait une fonction, une pour le mariage, une dédiée aux bons accouchements etc. Le missionnaire découvre que depuis 100 ans, dans ce village où les habitants ont tous reçu le baptême et ont été catéchisés, se perpétue cette tradition, cachée aux Pères jésuites. Sur ces entrefaites, le missionnaire responsable de l'aldeia\* fait brûler les sept cadavres sur une place publique et jeter les cendres ainsi que les cinq pierres au fond du fleuve afin d'en finir une fois pour toutes avec cette « idolâtrie aveugle »<sup>272</sup>. On constate au travers de cet exemple que la conversion n'empêchait nullement les Indiens de conserver leurs traditions. Du temps de Bettendorff, les jésuites avaient déjà affaire à ce genre de situation quand il raconte un épisode similaire dans sa chronique :

« Les Irurizes avaient pour habitude d'enterrer leurs défunts dans leurs maisons dans des cercueils ou des arbres creux [...] ; le Père João Ângelo les avertit que maintenant qu'ils étaient chrétiens, ils devaient les enterrer dans l'église ou au moins dans un cimetière béni à cette fin. »<sup>273</sup>

Malgré cet avertissement, les Indiens irurizes ont continué de pratiquer le rite funéraire selon leur propre coutume. C'est ainsi, raconte Bettendorff, que lorsqu'un indien mourût, ses parents, comme à leur habitude, décidèrent de l'enterrer dans leur maison. Pour tromper les ordres du missionnaire, ils apportèrent à l'église une écorce d'arbre servant de cercueil, faisant croire qu'elle contenait le corps de leur fils. Lorsque le Père se rendit compte de la supercherie, il leur ordonna de déterrer le corps dans la maison et de l'amener à l'église sous peine de graves châtiments, ce à quoi ils obéirent<sup>274</sup>. Ces exemples montrent que si beaucoup d'Indiens adhéraient en apparence au catholicisme, ce dernier ne supplantait pas pour autant leurs traditions. Comme l'a souligné Almir Diniz de Carvalho Junior : pour João Daniel, et le Père Antonio Vieira avant lui, les Indiens étaient « repentis

---

<sup>272</sup> Voir annexe 2 F.

<sup>273</sup> FB « costumavam os irurizes enterrar seus defuntos dentro de suas casas em caixões ou árvores ocas [...] ; avisou-os o padre João Ângelo que pois eram cristãos, haviam de enterrá-los em igreja, ou ao menos em cemitério bento para esse fim », p. 562.

<sup>274</sup> Voir annexe 1 E.

pour être inconstants »<sup>275</sup>. Certains historiens, dont Serge Gruzinski, ont souvent utilisé le terme d'hétérodoxie pour évoquer les déviations des Indiens du culte chrétien : « Les frontières de l'hétérodoxie se font plus subtiles encore quand, par exemple, des prières sont détournées à des fins particulières ou prononcées dans des circonstances autres que celles que fixe l'Eglise »<sup>276</sup>. L'adaptation des Indiens à la liturgie catholique les a éloignés de la doctrine initiale, telle qu'elle était conçue en Europe. C'est ainsi que parmi les nombreux termes utilisés par les jésuites pour qualifier les déviations religieuses des Indiens chrétiens (« hétérodoxie », « idolâtrie », ou « inconstance ») l'anthropologue contemporain Eduardo Viveiros de Castro a retenu l'« inconstance » qui a inspiré le titre de son œuvre intitulée *L'inconstance de l'âme sauvage*<sup>277</sup>. Les divers exemples exposés précédemment montrent donc la difficulté de la réalisation de l'entreprise missionnaire dans la mesure où les jésuites considéraient la plupart des Indiens chrétiens comme de faux convertis, qu'ils se devaient de marteler de sermons pour les rappeler à l'ordre. L'opposition culturelle entre Indiens et missionnaires était telle qu'elle n'a pas permis aux uns de saisir la conception du monde de l'autre. Le chamanisme indigène n'étant que sorcellerie pour les jésuites, ces derniers n'ont, par conséquent, pas pu saisir la cosmologie indigène et, par là même, leur vision du monde. Les jésuites n'avaient probablement pas compris que le dualisme ontologique nature/culture, propre au monde Occidental, était vide de sens pour d'autres civilisations comme les Indiens d'Amazonie. C'est pourquoi, pour les jésuites, seul le terme « sauvage » correspondait à la description des Indiens, celui-ci faisant écho à leur vie en harmonie avec la nature. À ce propos, Eduardo Viveiros de Castro a précisément écrit : « ce que certains appellent "nature" pourrait bien être la "culture" des autres »<sup>278</sup>. Les jésuites firent fi de la cosmogonie des Tapuias\* dont ils voulaient se débarrasser, pour en faire des nouveaux-chrétiens. Hélas, la tâche n'était pas si aisée, les Indiens n'étant pas si malléables. Les jésuites pensaient pouvoir éradiquer leurs croyances païennes mais cela s'avéra impossible. La spiritualité indigène étant basée sur le culte des ancêtres, elle était le ciment culturel des tribus, leur histoire, leur genèse. Bien que soumis et alliés, ils ne

---

<sup>275</sup> « Eram "arrepentidos por inconstantes", afirmava João Daniel. Antônio Vieira, um século antes, já havia notado o mesmo com singular perspicácia » in A. D. de CARVALHO JUNIOR, *Índios cristãos no cotidiano das colônias (...)*, op. cit., p. 28.

<sup>276</sup> S. GRUZINSKI, op. cit., p. 260.

<sup>277</sup> Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

<sup>278</sup> *Ibid.* « O que uns chamam de "natureza" pode bem ser a "cultura" dos outros », p. 361.

pouvaient totalement se détacher de ce qui faisait toujours d'eux des Indiens même s'ils étaient qualifiés d' « Indiens-chrétiens ».

### **c. Hybridité culturelle**

Un nouveau christianisme est donc apparu et s'est développé chez les indigènes du Brésil durant l'époque coloniale : un catholicisme qui s'ajoute et se mélange aux bases de la cosmogonie indigène. Pour évoquer ce phénomène, d'autres historiens, dont Almir Diniz de Carvalho Junior, ont employé le terme d'hybridité. Almir Diniz de Carvalho Junior a écrit que les Indiens chrétiens étaient des « personnages hybrides et complexes »<sup>279</sup> dans la mesure où ils s'étaient adaptés à une nouvelle culture tout en développant des techniques de survie pour le maintien de leurs propres traditions. Cette hybridité culturelle est attestée dans les sources jésuites, par exemple lorsque João Daniel décrit le culte lunaire, encore pratiqué par les Indiens chrétiens. Lorsque la nouvelle lune apparaît, les Indiens Arapium sautent de joie et la saluent, ils lui présentent leurs fils et tendent leur bras vers elle en adoration<sup>280</sup>. Sur quoi le jésuite conclue avec beaucoup d'implicite : « S'il en est ainsi des humbles éduqués et convertis à la foi du Christ, que font alors les sauvages infidèles ? »<sup>281</sup>

Bettendorff condamne le maintien des traditions païennes, comme les beuveries et les poracés\* des Tapajós pratiqués dans un espace interdit qu'il appelle « jardin du Diable »<sup>282</sup>, éloigné de l'aldeia\*. Le principal Roque avait expliqué à Bettendorff que les Indiens s'y rendaient pour pratiquer leurs rituels durant lesquels ils se mettent accroupis et placent leurs mains devant les yeux tandis qu'un sorcier récite des incantations. Un jour, Bettendorff vit une file d'Indiens composée d'hommes, de femmes et d'enfants emporter avec eux de grands pots d'argile contenant du vin, appelés igaçabas\*, pour se rendre dans le « jardin du Diable ». Le jésuite leur interdit de s'y rendre et leur ordonna de rentrer chez eux et brisa les igaçabas\*, laissant le vin s'écouler au sol. Il les autorisa à continuer de boire de façon modérée dans leurs maisons et à s'inviter les uns les autres<sup>283</sup>. On constate via ce récit que le jésuite répudie la tradition mais qu'il ne peut totalement l'empêcher. S'il

---

<sup>279</sup> « Índios cristãos, personagens híbridos e complexos » in A. D. CARVALHO JUNIOR, *Índios cristãos : a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*, op. cit., p. 214.

<sup>280</sup> Voir annexe 2 H.

<sup>281</sup> *Id.*

<sup>282</sup> « Terreiro do Diabo », voir annexe 1 J.

<sup>283</sup> *Ibid.*

ne peut mettre fin aux beuveries, il tient toutefois à ce qu'elles se déroulent sous le contrôle des missionnaires. Au grand dam des jésuites, les pajés\* avaient encore de l'influence sur les Indiens christianisés. Le pajé\*, chef spirituel, guérisseur et aussi prophète dans la spiritualité des indigènes du Brésil, était avant tout considéré comme un sorcier aux yeux des jésuites comme l'explique João Daniel :

« Il y a cependant quelques Indiens à qui ils vouent beaucoup de respect, non pas parce qu'ils les prennent pour des prêtres, et encore moins pour des dieux, mais parce qu'ils veillent à avoir un pouvoir supérieur pour châtier les autres et leur jeter des maléficaes, comme le font les sorciers chez nous. Et ils les appellent par le nom de pajés, qui signifie à l'origine médecin. Certains les respectent par vénération et d'autres par peur, ceux-là les craignent, les autres les aiment. »<sup>284</sup>

Outre cette définition, João Daniel considère que les pajés\* sont de fourbes escrocs qui trompent les Indiens avec des mensonges et parviennent ainsi à se faire respecter, par la crainte qu'ils inspirent aux autres Indiens<sup>285</sup>. Selon l'auteur, il existe diverses sortes de pajés\* : ceux qui se font obéir par les astres, d'autres par le vent et les tempêtes, ou encore par certains animaux comme les crocodiles etc. Ils vivent retirés et cachés dans la forêt où les Indiens vont leur rendre visite pour se faire soigner. C'est là qu'ils consultent le diable selon l'auteur, dans le bruit, entre cris, hurlements et piailllements<sup>286</sup>. L'auteur affirme que les Indiens pensent que les fléaux comme la maladie et la mort sont des conjurations des pajés\* et qu'« on ne peut pas leur enlever cela de la tête »<sup>287</sup>, ce qui atteste du pouvoir qu'exercent encore les pajés\* sur les Indiens, notamment sur les convertis. D'après Ronaldo Vainfas, il existait une hiérarchie entre les pajés\* : les plus puissants, qualifiés de pajés-açú, avaient le don de communiquer avec les morts, ce qui en faisait des hommes-dieux. Ils parcouraient les villages et les aldeias\* des missions chrétiennes pour prêcher la recherche de la Terre-sans-Mal, ancienne croyance Tupi\*, qui, selon certains ethnologues,

---

<sup>284</sup> JD « Têm porém alguns índios aos quais muito respeitam, como entre nós os feiticeiros; e os diferenciam com o nome de pajés, que em rigor significa médico, ou mazinheiro, e uns os respeitam por veneração, e outros por medo, estes os temem, e aqueles os amam », p. 337.

<sup>285</sup> JD « na verdade só são uns embusteiros, e noveleiros, que com embustes fingem muita patarata, com que não só se fazem temidos, e respeitados, mas também conseguem assim melhor os seus intentos », p. 337.

<sup>286</sup> JD « Há diversas classes de pajés aibas; porque uns dizem que têm no seu poder e à sua obediência os astros, sol, lua, estrelas, ventos, e tempestades, outros, que têm domínio sobre os jacarés [...]. Têm estes as suas choupanas, ou casas, no mato muito retiradas, e escondidas; para que nem os mais vejamos, o que fazem, nem possam ser vistas, ou vir à notícia dos missionários; e nelas são visitados dos mais [...], nelas fingem que falam, e consultam ao diabo; e o fazem com grande bulha e estrondo, já com gritos, já com berros, e urros [...] », p. 339.

<sup>287</sup> JD « Não há dúvida que há entre eles muitos infortúnios, doenças, e mortes, que parecem, e os índios as têm por feitiçarias, efeitos do pajé-aíba; e não há tirar-lhes isto da cabeça », p. 339.

aurait stimulé les migrations de groupes indigènes<sup>288</sup>. Bettendorff rapporte également des exemples de maintien des traditions païennes. Il raconte par exemple que le Père Antônio Pereira a mis fin à la tradition indigène d'exposer les corps des défunts dans une aldeia\* Tapajós<sup>289</sup>. Les Indiens avaient pour coutume de laisser le corps de leurs ancêtres vénérés qu'ils appellaient « Monhangaripi » - qui signifie « premier père » (« primeiro pai ») - se dessécher avec le temps, pendu aux maisons<sup>290</sup>, auxquels ils faisaient des offrandes. Cette coutume considérée comme impie par Bettendorff était intolérable car contraire à la sainte foi catholique. Le Père Pereira alla consulter Maria Moacara<sup>291</sup>, leader de l'aldeia\*, pour s'entretenir à ce sujet. Tout comme le Père, Moacara consentit à mettre fin à cette tradition mais craignait une rébellion de ses sujets indiens. Malgré la mise en garde de Moacara, Antônio Pereira mit quand même le feu à la maison où étaient gardés les cadavres, ce qui choqua les Indiens. Cependant, ces derniers se calmèrent par « peur des blancs » écrit Bettendorff qui se réjouit de cette nouvelle, précisant qu'il voulait brûler ces corps depuis longtemps mais n'avait jamais eu le temps d'exécuter cette tâche<sup>292</sup>. Les exemples des jésuites témoignant de l'hybridité culturelle des Indiens chrétiens abondent dans les récits mais ce dernier exemple soulève un point qui n'a pas encore été évoqué, celui des rébellions des Indiens.

### ***3. Les rébellions d'Indiens chrétiens***

Comme l'attestent les sources de Bettendorff et de João Daniel, les Indiens, bien que christianisés, se ravisaient parfois. Plusieurs cas d'Indiens chrétiens ne tolérant plus le culte chrétien furent retracés dans les récits. Malgré les déviances « hétérodoxes » tolérées par les missionnaires, les Indiens ont parfois atteint les limites de l'évangélisation chrétienne, adoptant des comportements totalement hérétiques et/ou rebelles que les missionnaires ne pouvaient admettre, ce qui se soldait par des guerres et condamnations, générant de graves conflits dans la colonie. Bartolomé Bennassar écrit à ce propos :

---

<sup>288</sup> Cf. Ronaldo VAINFAS, « Santos e rebeldes », Revista de História da Biblioteca nacional, Ano I, n°1, juillet 2005.

<sup>289</sup> Voir annexe 1 M.

<sup>290</sup> Ce mode de funérailles rappelle la coutume des Irurizes qui enterrent les corps des défunts (dans des écorces d'arbre) dans les maisons, afin que le mort demeure auprès des vivants. Voir le mode de sépulture cité en annexe 1 E.

<sup>291</sup> Voir p. 75 où Maria Moacara est déjà mentionnée.

<sup>292</sup> Voir annexe 1 M.

« Pourquoi les Indiens, d'abord accueillants, étaient-ils devenus hostiles et agressifs ? La contrainte du travail, dont ils ne percevaient la nécessité, la réduction en esclavage à laquelle les Jésuites eux-mêmes se résignèrent sous la condition qu'il fût le résultat d'une "guerre juste", concept parfaitement inaccessible aux Indiens, avaient transformé les Portugais en hôtes indésirables dont il fallait se débarrasser par tous les moyens, et d'abord l'élimination physique. »<sup>293</sup>

Plusieurs extraits chez Bettendorff comme chez João Daniel prouvent que ces derniers avaient conscience du doute et des incertitudes des Indiens quant à la foi catholique. L'épisode de la fugue d'une indienne chrétienne relatée par Bettendorff témoigne de la méfiance qu'éprouvaient certains nouveaux chrétiens à l'égard des rituels catholiques. Le jésuite raconte qu'arrivé dans une aldeia\* et alors qu'il commençait à baptiser les enfants avec le Père Pero Luís, une indienne chrétienne partit se cacher dans la forêt avec son enfant. Le missionnaire envoya quelqu'un la chercher et, lorsqu'elle revint, la questionnant sur la raison de sa fuite, elle lui expliqua qu'elle ne voulait pas que son enfant soit baptisé car elle avait remarqué que bon nombre des enfants que le Père avait baptisés par le passé étaient morts<sup>294</sup>. Cet exemple atteste du refus et / ou de la crainte des Indiens à l'égard du rituel de la liturgie catholique. Si, dans ce cas précis, l'indienne a été retrouvée, les sources historiques des jésuites missionnaires du Brésil des XVIIe et XVIIIe ont largement attesté des fugues d'Indiens chrétiens établis dans des aldeias\* chrétiennes, ou employés comme main-d'œuvre dans les fazendas\*. Flávio Gomes a étudié le cas de ces fugues d'Indiens qui auraient considérablement augmenté dans la seconde moitié du XVIIIe siècle.

« Dans les villes formées par les directoires – qui comptaient d'innombrables indigènes *aldeados* – il y a toujours eu des fugues massives. [...] Avec les fugues collectives et la formation de "mocambos de índios" en Amazonie, tant réprimandés par l'autorité coloniale, plusieurs indigènes réfugiés ont dû tenter – notamment face à l'impossibilité de retourner dans leur région d'origine et/ou avec leur tribu [...] – de s'établir en communautés dans la forêt, se réorganisant en groupes ethniques et économiques émergents. »<sup>295</sup>

Si les récits de Bettendorff et de João Daniel ne rapportent pas ce genre de fugues définitives, Flávio Gomes affirme néanmoins qu'elles auraient augmenté à partir de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ainsi, ces fugues illustrent le déclin de la situation

---

<sup>293</sup> B. BENNASSAR & R. MARIN, *op. cit.*, p. 19.

<sup>294</sup> Voir annexe 1 D.

<sup>295</sup> « Nas vilas formadas pelos Diretórios – com inúmeros indígenas aldeados – sempre ocorreram fugas em massa. [...] Com as fugas coletivas e a formação de "mocambos de índios" que tanto as autoridades coloniais reclamaram na Amazônia Colonial, vários indígenas refugiados devem ter tentado – tanto diante da impossibilidade de retornar as suas áreas de origem e/ou com suas tribos [...] – se estabelecer em comunidades na floresta, reorganizando-se em emergentes grupos étnicos e sócio-econômicos. » in F. GOMES, *op. cit.*

coloniale - qui débute avec le retrait des jésuites du Brésil en 1757 – dans la mesure où elles manifestent le refus des Indiens d’être soumis aux jésuites, autrement dit, leur opposition à l’ordre colonial.

#### **a. Mutineries**

Au-delà des fugues illustrant l’intolérance des Indiens face à l’imposition missionnaire, des rébellions d’Indiens chrétiens sont aussi survenues. Les jésuites donnent quelques exemples de mutineries dans leurs récits, dont celles des Indiens Caicaizes, tribu christianisée. La mutinerie des Indiens Caicaizes aurait contraint les Portugais à leur déclarer la guerre. Comme le raconte Bettendorff, les Caicaizes étaient une tribu certes « barbare » mais que les jésuites étaient parvenus à faire sortir du sertão\* pour les installer dans une *aldeia*\* portugaise<sup>296</sup>. Cependant, les Caicaizes n’étaient pas dociles et ne respectaient pas les codes instaurés par les colons. Ils conservaient leurs traditions, au grand dam de Bettendorff :

« Cette façon de chanter et danser, ils la conservaient lorsqu’ils venaient à la ville de São Luís de Maranhão, étourdissant les religieux du collège et le voisinage avec leurs chants peu mélodieux, et bien plus encore quand ils avaient bu une goutte d’eau de vie. »<sup>297</sup>

De surcroît, les colons se plaignaient du vol de vivres et de provisions sur leurs terres agricoles et signalèrent des attaques de fermiers, dont certains furent tués<sup>298</sup>. Diverses plaintes remontèrent jusqu’au gouverneur Antônio de Albuquerque et une enquête certifia que les Caicaizes étaient les coupables. Sur conseil de Sa Majesté le Roi du Portugal, le gouverneur décida, face aux hostilités, qu’il était temps de déclarer la guerre à cette tribu indomptable. Après quoi, les Portugais, redoublant de vigilance, firent encercler l’aldeia\* Caicaíze pour prévenir tout assaut et les Indiens chrétiens se relayèrent constamment en sentinelles. Bettendorff explique que durant cette période, il était vivement déconseillé aux colons de sortir sur leurs terres au risque de se faire tuer par un Caicaíze. Cet épisode illustre l’échec de la tentative d’acculturation et de mainmise des missionnaires sur une tribu indienne. Le comportement farouche des Caicaizes, décrits

---

<sup>296</sup> Voir annexe 1 N.

<sup>297</sup> FB « este modo de cantar e bailar guardavam quando vinham à cidade de S. Luís do Maranhão, atortoando com seus cantos desentoados os religiosos e a vizinhança, e muito mais ainda quando tinham bebido uma gotinha de aguardente [...] », p. 579-580.

<sup>298</sup> Voir annexe 1 N.

comme des brutes, et leur volonté de maintenir leurs traditions n'ont eu de cesse d'exaspérer les colons et les missionnaires qui voyaient là une provocation malveillante à l'égard du culte catholique.

Bettendorff relate une autre mutinerie dans l'île des Caminuxari, située dans la capitainerie Cabo do Norte, soit l'actuel état de l'Amapá. Les Caminuxari et les tribus avoisinantes étaient sous le contrôle des Portugais qui leur dispensaient la catéchèse, sous la responsabilité du Père Antônio Pereira<sup>299</sup>. Or, alors que les Indiens avaient accepté la catéchèse des Pères qu'ils semblaient accueillir avec bonne volonté, ils s'offensaient de constater qu'on leur retirait et interdisait peu à peu leurs traditions, telles que les beuveries et les unions libres, hors mariage<sup>300</sup>. Les tribus voisines tentèrent d'inciter le chef des Caminuxari, appelé Macuraguaia, à refuser la catéchèse des Pères haïs pas tous, car elle allait à l'encontre de leurs traditions. Mais Macuraguaia, en bon chrétien converti, n'en fit rien ; sur quoi les Indiens se lancèrent à l'assaut du village et tuèrent les Pères, tandis que le chef du village s'enfuyait. Antonio Pereira tenta de calmer la fureur des Indiens révoltés mais un chef de tribu, Canariá, le tua d'un coup d'ibiraçanga\* sur le crâne. Puis ils tuèrent le Père Bernardo Gomes ainsi que les vassaux qui gardaient le canoë. Ils dépouillèrent les corps et les accrochèrent devant les maisons avant de les couper en morceaux, les cuire et les manger, en conservant les crânes pour en faire des coupes de vin et les tibias pour faire des instruments de musique et des pointes de flèches. Ils firent même une flûte appelée « gaita » avec la jambe de Bernardo Gomes. Ils brûlèrent également les maisons des Pères et celle du chef indien. Pour Bettendorff, « le motif pour oser une si terrible attaque était la haine de notre sainte foi et de la prédication évangélique »<sup>301</sup>. Non seulement les Indiens chrétiens n'avaient pas nécessairement la foi mais il en résultait parfois des mouvements collectifs tels qu'ils en devenaient incontrôlables. En somme, les Indiens installés en aldeias\* et catéchisés en grand nombre étaient aux yeux de certains jésuites de « vrais » renégats.

---

<sup>299</sup> FB « Deixado o padre Antônio Pereira em a ilha de Camunixari por missionário dela e das nações circunvizinhas », p. 483.

<sup>300</sup> Voir annexe 1 H.

<sup>301</sup> FB « o motivo que tiveram para se atreverem a uma tão horrenda ação foi o ódio da nossa santa fé e pregação evangélica », p. 486.

## **b. Hérésies**

Si les rébellions d'Indiens chrétiens étaient plutôt fréquentes, certains groupes d'indigènes ont sombré dans un fanatisme religieux, autre manifestation de leur refus de soumission aux missionnaires. Le point d'orgue de ces déviances religieuses est probablement l'usage du catholicisme pour magnifier la spiritualité des Indiens du Brésil. Il semblerait que certains se soient totalement appropriés le catholicisme pour en faire une arme contre l'envahisseur incarné par le nouvel ordre colonial. C'est le cas de la « Santidade de Jaguaripe », une suite de rébellions dirigées par un groupe d'Indiens chrétiens de la fazenda\* de Jaguaripe à Bahia (Nord-Est brésilien) tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle. Bien que non caractéristique du sertão\* amazonien, ce cas permet d'illustrer les limites de l'évangélisation et l'usage hérétique qu'en ont fait les Indiens. Cet épisode apparaît comme le plus représentatif de l'usage d'une religion de l'ennemi pour s'opposer à lui. Les historiens qualifient aujourd'hui ce groupe de « secte millénariste » créée par des esclaves pour se rebeller. Ceux qui en faisaient partie incitaient les autres esclaves à reprendre leur liberté ; ils incendiaient fazendas\* et églises, développant peu à peu leur propre culte et son administration. Le mouvement prit une telle ampleur qu'un Indien chrétien, du nom d'Antônio, chef du mouvement et considéré comme un formidable pajé\* par Ronaldo Vainfas, se déclara être le vrai « pape » et avait pour épouse une indienne chrétienne se faisant appeler « Sainte-Marie mère de Dieu »<sup>302</sup>. En somme, comme l'a noté Ronaldo Vainfas, il s'agissait d'un « catholicisme à la mode Tupi »<sup>303</sup> qui mélangeait le rite catholique aux croyances Tupi\* dans la pratique quotidienne du culte. Les sources issues du tribunal de l'inquisition, établies à partir de la visite du Saint-Office dans la capitainerie de Baía en 1591, ont permis de prendre connaissance de ces événements. Cet épisode historique illustre non seulement une stratégie de survie des populations mais également une rébellion des Indiens pour reprendre le pouvoir sur leur terre, en mettant à profit le catholicisme inculqué par les Pères missionnaires. Les Indiens se sont donc appropriés le christianisme afin de s'insurger contre les Portugais et de prendre le pouvoir, ce qui fut considéré comme une outrageante hérésie par l'administration coloniale portugaise. Ce cas de figure donne tout son sens au qualificatif « inconstant » utilisé par les missionnaires

---

<sup>302</sup> Cf. R. VAINFAS, *op. cit.*

<sup>303</sup> *Ibid.* « Catholicismo à moda tupi, é claro que não excluía ritos e crenças tupis no dia-a-dia do culto ».

pour désigner les Indiens qui manquent de fidélité à leurs attachements, qui sont d'humeurs changeantes et que les missionnaires ne parviennent pas à contrôler.

En somme, survie, adaptation ou inconstance reflètent un seul et même constat : les Indiens n'ont pas fait disparaître leurs traditions originelles. Elles se sont certes déformées au prix de souffrances, meurtres, châtements et conversion forcée. Mais la période coloniale correspond à une phase de construction culturelle hybride dans la mesure où une religion ne peut s'imposer totalement et où l'autre ne peut disparaître totalement. Toute nouvelle connaissance ne remplace pas, n'efface pas celle qui préexistait : elle prend place dans l'état antérieur et le transforme. C'est pourquoi, n'utiliser qu'un seul terme tel que « syncrétisme », « ethnogenèse », « assujettissement » ou « rébellion » pour évoquer le contexte entre Indiens chrétiens et missionnaires serait fortement réducteur de la situation. Le mélange qui s'opère dans cette conjoncture aboutit à une multitude de situations et d'orientations ; les cas de figure sont multiples. Il semblerait que l'interprétation de la conjoncture Indiens-missionnaires en Amazonie coloniale dépende de ce que l'on veut démontrer historiquement. Tantôt on y verra l'émergence de la nouvelle Amérique latine, tantôt le lieu de soumission des Indiens, tantôt l'émergence d'un groupe métis ni vraiment européen, ni vraiment indien, mais en recherche d'une identité propre. Il semblerait qu'aucune de ces réponses ne vaille mieux qu'une autre, mais qu'elle constitue un ensemble de réalités issues de cette conjoncture.

## CONCLUSION

Les récits de Bettendorff, auteur de la *Crónica*, et de João Daniel, auteur du *Tesouro*, témoignent de la représentation jésuite des Tapuias\* habitant la région du Grão-Pará et Maranhão de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> à la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. De par la domination paternaliste que les jésuites avaient mise en place dans les aldeias\*, ils étaient incontestablement les acteurs coloniaux les plus proches des Indiens. Néanmoins, leurs récits étaient empreints de la lecture d'une culture dominante envers une culture dominée, celle des indigènes. Aussi, si les récits des jésuites sont, pour l'historien, des sources précieuses, cela le conduit à étudier les indigènes à travers le prisme ethnocentré du jésuite qui décrit des êtres extérieurs aux us et coutumes « excentriques » et incompréhensibles pour des Européens. Il nous faut donc prendre en compte, dans notre analyse, cette vision de religieux européens de l'époque moderne qui jaugent les autochtones. Une telle vision les a conduit à catégoriser les Indiens selon qu'ils étaient alliés ou ennemis, leur conférant ainsi un statut dans la politique indigéniste portugaise. C'est ainsi que les œuvres missionnaires révélèrent un manichéisme borné loin de représenter la situation coloniale de l'Amazonie des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, aboutissant à dichotomiser les Indiens en bons sauvages ou méchants barbares. Si les jésuites ont souvent été considérés comme les premiers ethnologues dans la mesure où ils furent les premiers à nous informer de façon détaillée des us et coutumes des indigènes, cette image du « jésuite-ethnologue » possède ses limites dans la mesure où leurs récits sont empreints d'une vision caractéristique de l'idéologie européenne des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Si cela a longtemps repoussé les ethnologues à étudier ces récits<sup>304</sup> (étant eux-mêmes des spécialistes de la différence), la situation a, depuis la fin du XX<sup>e</sup> siècle, largement évolué. Ce prisme ne doit pas nous empêcher d'étudier ces textes qui demeurent des sources historiques principales pour l'étude des indigènes du Brésil. Ces récits sont aujourd'hui considérés comme des sources principales pour l'étude des Indiens d'Amérique qui ne possédaient pas de système d'écriture. L'historien, censé représenter de manière objective une situation dans un contexte donné, doit donc faire avec l'ethnocentrisme qui jalonne les récits. C'est dans cet esprit que nous avons abordé les œuvres de Bettendorff et Daniel. Nous avons ainsi pu retracer l'évolution des Indiens, certes non linéaire, au fil des

---

<sup>304</sup> Voir p. 11.

interactions entre missionnaires et Indiens du XVII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle. Si ces récits, comme nous l'avons vu, font office de sources sur les comportements des indigènes, l'étude de ces œuvres nous renseigne aussi sur les comportements des acteurs des deux partis, leurs stratégies mutuelles de reconnaissance, d'adaptation et de rejet<sup>305</sup>. C'est pourquoi Charlotte de Castelnau-L'Estoile en conclut que « l'ethnographie missionnaire est donc à rechercher dans les traces laissées par l'interaction missionnaire, et non pas seulement dans les textes décrivant les coutumes des Indiens »<sup>306</sup>. En cela, les descriptions rapportées par les Jésuites doivent se compléter des récits de leurs interactions avec les indigènes, nous informant ainsi de façon implicite sur leurs comportements.

Par ailleurs, comme nous l'avons énoncé dans la deuxième partie de ce document, la cohabitation entre missionnaires et indigènes a eu des implications variées et plusieurs cas de figures sont à considérer. Métissages, révoltes, soumissions ont façonné de nouvelles microsociétés indigènes, différentes les unes des autres, ce qui ne permet ni de généraliser, ni d'uniformiser la situation des Indiens à l'époque coloniale. Une vision unique n'est donc pas concevable. Elle restreindrait à un cas de figure les divers profils issus de cette conjoncture si particulière, dans laquelle les Indiens chrétiens conservaient leurs rites contraignant, à leur tour, les Pères jésuites à s'y adapter. C'est pourquoi, il n'est désormais plus opportun aujourd'hui de parler d'« acculturation » des Indiens pour évoquer leurs rapports avec les missionnaires car ces derniers ont dû aussi s'adapter à l'environnement de l'Amazonie, sous peine d'échouer dans leur mission d'évangélisation des populations païennes. En d'autres mots, « ce ne sont pas seulement les cultures indigènes qui ont été transformées ; les jésuites aussi, fortement influencés par leurs expériences, cherchèrent à adapter leurs orthodoxies à la réalité des tropiques »<sup>307</sup> comme l'a écrit Maria Regina Celestino da Almeida. En cela, les travaux de l'historiographie actuelle sur les indigènes montrent qu'il est totalement dépassé d'évoquer les Indiens comme de simples pions du nouvel ordre colonial. Ils ont aussi été acteurs de leur propre histoire, notamment de par la sauvegarde de leur culture dans le cas des Indiens chrétiens, même si elle s'est homogénéisée, par la suite, à la culture catholique importée par les

---

<sup>305</sup>Cf. C. de CASTELNAU-L'ESTOILE, *De l'observation (...) op. cit.*, p. 292.

<sup>306</sup>*Id.*

<sup>307</sup> « Não foram apenas as culturas indígenas que se transformaram ; os jeúitas também, fortemente influenciados por suas vivências, buscaram adaptar suas ortodoxias à realidade dos trópicos» in M. R. CELESTINO DE ALMEIDA, *op. cit.*, p. 4.

jésuites. Dès lors, les communautés missionnaires ont ainsi fondé une nouvelle conjoncture à l'origine de certaines cultures populaires d'aujourd'hui en Amazonie, comme l'a démontré Karl Arenz :

« Malgré l'incompréhension mutuelle entre Indiens et missionnaires, la nouvelle manière de vivre et de croire qui se façonnait dans ces communautés missionnaires, depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, se révélait être relativement durable, car elle fut à l'origine des cultures populaires qui se pratiquent jusqu'à nos jours en Amazonie. L'amalgame d'éléments ibériques et amérindiens qui les caractérisaient résulte principalement des « brèches » laissées ouvertes tant par la superficialité de la catéchisation que par la ténacité des Indiens à l'égard de leurs traditions ancestrales. »<sup>308</sup>

Une étude plus approfondie des conséquences de l'interaction entre culture catholique et culture indigène pourrait être étendue aux Indiens chrétiens, métis et créoles, au départ des jésuites en 1757. Comment ont évolué ces nouvelles cultures qui ont dû composer avec le culte chrétien ? Comment ont-elles accommodé leurs traditions ancestrales avec le catholicisme au départ des jésuites au XVIII<sup>e</sup> siècle ? Autant de nouvelles questions à l'intersection entre l'anthropologie et l'histoire qui appellent des réponses.

---

<sup>308</sup> K. ARENZ, *Fils de Dieu et fils des Pères (...)*, op. cit., p. 171.

## SOURCES

### *Sources primaires*

- BETTENDORFF, João Filipe, *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, Brasília, Edições do Senado Federal, 2010 (1ère éd. Rio de Janeiro, IHGB, 1909)
- DANIEL João, *Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas*, vol. 1, Belém, Contraponto Editora, 2004 (1ère éd. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1976)

### *Sources secondaires*

- BETTENDORFF João Felipe, *Carta ânua do padre João Felipe Bettendorff, [Superior] de toda a missão do Estado de Maranhão, escrita no ano de 1671, no mês de Agosto ao Nosso Muito Reverendo Pai, o padre João Paulo Oliva, Preposito Geral da Companhia de Jesus, XXXVII (1671)*. Traduction du latin au portugais de K. Arenz. [Archive : ARSI, Rome]
- MENDONÇA FURTADO Francisco Xavier de, « Memória sobre as fazendas do Colégio de Santa Alaxandrina, dos padres jesuítas. Pará, 8 de Fevereiro de 1757 » (56<sup>ème</sup> lettre) in MENDONÇA, Marcos Carneiro de, *A Amazona na Era Pombalina : Correspondência do governador e capitão-general do estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759)*, tome II, Brasília, Edições do Senado Feral, 2005, p. 97-102. (1ère éd. 1963). [Archive : Arquivo Nacional Torre de Tombo, Lisbonne]

## **BIBLIOGRAPHIE**

- Almeida Gonçalves, M. , Rocha, H., Reznik , L., Monteiro, A. M. (dir.), Qual o valor da História hoje ?, Rio de Janeiro, Editora FGV, 2012.
- Arenz, Karl Heinz, « Do Azlette ao Amazonas : vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698) », Revista Estudos Amazônicos, vol. V, n°1, 2010, p. 25-78.
- Arruti, José Maurício Andion, « Etnogêneses indígenas », Povos Indígenas do Brasil 2000-2006, São Paulo, ISA - Instituto Socioambiental, 2006, p. 50-54.
- Arruti, José Maurício Andion, « Vida e morte do Nordeste indígena : a emergência étnica como fenômeno histórico regional », Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 15, 1995, p. 54-94.
- Arruti, José Maurício Andion, « Subversions classificatoires : paysans, indiens, noirs. Chronique d'une ethnogenèse », Genèses. Anthropologie et histoire politique, Paris, Belin, n°32, Septembre 1998.
- Baêta Neves, Luiz Felipe, Vieira e a imaginação social jesuítica, Rio de Janeiro, Topbooks, 1997.
- Banton, Michael, Sociologie des relations raciales, trad. Fr. par Marie Mattignon, Paris, Payot, 1971.
- Barth, Fredrik, O guru, o iniciador e outras variações antropológicas, trad. Pt. John Cunha Comeford, Rio de Janeiro, Contracapa, 2000.
- Bennassar, Bartolomé & Marin, Richard, Histoire du Brésil : 1500-2000, Paris, Fayard, 2000.
- Borges, Valdeci Rezende, « História e Literatura : algumas considerações », Revista de Teoria da História, Ano 1, Goiânia, Universidade Federal de Goiás, n°3, Juin 2010, p. 94-109.
- Bosi, Alfredo, Dialética da Colonização, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- Burke, Peter, New Perspectives on Historical Writing, Cambridge, Polity Press, 1995.
- Burke, Peter, What is Cultural History?, Cambridge, Polity Press, 2004.
- Carvalho, Roberta Lobão, « História e retórica nas narrativas jesuíticas no Maranhão (Sec. XVII-XVIII) », Anais do XXVI Simpósio Nacional de História-ANPUH, São Paulo, Juillet 2011.
- Carneiro da cunha, Manuela (dir.), História dos Índios no Brasil, São Paulo, Companhia Das Letras, 1998 (1ère éd. 1992).
- Carneiro da cunha, Manuela, Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade, São Paulo, Brasiliense, 1987.

- Carvalho Junior, Almir Diniz de, *Índios Cristãos : a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*, Thèse de doctorat, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2005.
- Carvalho Junior, Almir Diniz de, « Índios cristãos no cotidiano das colônias do norte (século XVII e XVIII) », *Revista de História*, São Paulo, n°168, Janvier-Juin 2013, p. 69-99.
- Castelnau-L'Estoile, Charlotte de, *Les Ouvriers d'une Vigne Stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil : 1580-1620*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 2000.
- Castelnau-L'Estoile, Charlotte de, « De l'observation à la conversion : le savoir sur les Indiens du Brésil dans l'œuvre d'Yves d'Evreux » in Castelnau-L'Estoile, C. de, Copete M.-L., Maldavsky A., Županov I. (dir.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVIe-XVIIIe siècle*, Madrid, Casa de Velásquez, 2011.
- Celestino de Almeida, Maria Regina, *Os Índios na História do Brasil*, Rio de Janeiro, Editora FGV, 2010.
- Celestino de Almeida, Maria Regina, « Um tesouro descoberto : Imagens do índio na obra de João Daniel », *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 3, n°5, p. 147-160.
- Certeau, Michel de, *A Escrita da história*, Rio de Janeiro, Forense-universitária, 1982.
- Certeau, Michel de, *L'Absent de l'histoire*, Tours, Mame, 1973.
- Chartier, Roger, *L'histoire culturelle : un « tournant mondial » dans l'historiographie ?*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2008.
- Chartier, Roger, « Le monde comme représentation », *Annales*, n°6, 1989, p. 1505-1520.
- Christin, O., Flückiger F., Ghermani N. (dir.), *Marie mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, Neuchâtel, Alphil-Presses Universitaires Suisses, 2014.
- Costa, Kelerson Semerene, « Natureza, colonização e utopia na obra de João Daniel », *Historia, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, vol. 14, Decembre 2007, p. 95-112.
- Delumeau, Jean, *La Peur en Occident : XIV-XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1978.
- Didier Hugues & Larcher Madalena (dir.), *Pédagogies missionnaires : Traduire, Transmettre, Transculturer*, Paris, Karthala, 2012.
- Droulers, Martine, *Brésil : une géohistoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- Edelweiss, Federico G., *Estudos Tupis e Tupi-Guaranis*, Rio de Janeiro, Livraria Brasileira Editora, 1969.
- Egido, Téófanos (dir.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Marcial Pons/Fundación Carolina : centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, 2004.

- Ehrard, Jean, *Lumières et esclavage : l'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIIIe siècle*, Bruxelles, A. Versailles, 2008.
- Fausto, Carlos, *Os Índios antes do Brasil*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 2000.
- Fernandes, Eunícia B.B. (dir.), *A Companhia de Jesus na América*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2013.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of cultures*, London, Fontana press, 1993.
- Gomes Flávio, « Migrações, populações indígenas e etno-gênese na América Portuguesa (Amazônia Colonial, s. XVIII) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 31 janvier 2011, consulté le 18 février 2016.  
URL : <http://nuevomundo.revues.org/60721>
- Gruzinski, Serge, *La Colonisation de l'imaginaire : sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Gallimard, 1988.
- Guimarães Paschoal, Taína, « O Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas (1741-1757) de João Daniel e a história da alimentação », Présenté au XXVIIe Colloque national d'Histoire - ANPUH, Natal-RN, 22 au 26 Juillet 2013.
- Hill, Jonathan David, *History, Power, and Identity : Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, Iowa City, University of Iowa Press, 1996.
- Kok, Glória, « Os ameríndios nas redes do sobrenatural cristão », *Espaços Améríndio*, Ano I, n°2, 2008, p. 8-14.
- Leite, Serafím, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. 4, Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 2006 (1ère éd. 1943).
- Leite, Serafím, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. 5, Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 2006 (1ère éd. 1945).
- Londoño, Fernando Torres, « Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI », *Revista Brasileira de História*, São Paulo, ANPUH, n°43, 2002, p. 11-32.
- Lopes, Fabio Henrique, « A alteridade como prática historiográfica », *Ciências Humanas e Sociais em Revista*, Rio de Janeiro, UFRRJ, vol. 35, n°11, 2013, p. 10-24.
- Mauro, Frédéric, *Le Brésil du XVe à la fin du XVIIIe siècle*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1977.
- Mello e Souza, Laura de, *O diabo e a terra de Santa cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 2005 (1ère éd. 1986).
- Montaigne, Michel de, « Des cannibales » in *Les essais tome I*, organisé par Maurice Rat, Paris, Classiques Garnier, 1962.
- Monteiro, John Manuel, *Negros da Terra : Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia Das Letras, 1994.

- Monteiro, John Manuel, Tupis, tapuias e historiadores : estudos de história indígena e do indigenismo, Thèse de doctorat, São Paulo, Universidade Estadual de Campinas, 2001.
- Montero, Paula, « Índios e missionários no Brasil : para uma teoria da mediação cultural » in Montero, Paula (dir.), Deus na Aldeia : missionários, índios e mediação cultural, São Paulo, Globo, 2006, p. 31-65.
- Moraes, José de, História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará, Rio de Janeiro, Typographia do commercio de Brito e Braga, 1860.
- Negro Sandra & Marzal Manuel (dir.), Um reino en la frontera : las misiones jesuitas en la América colonial, Quito, Abya-Yala, 2000.
- Pécora, Alcir & Cardoso, Alírio, « Uma arte perdida nos Trópicos : a epistolografia jesuítica no Maranhão e Grão-Pará (séculos XVII-XVIII) », Revista Estudos Amazônicos, vol VIII, nº2, 2012, p. 1-22.
- Pompa, Maria Cristina, Religião como Tradução: Missionários, Tupi e « Tapuia » no Brasil Colonial, Thèse de doctorat, Campinas, IFCH-Unicamp, 2001.
- Pompa, Maria Cristina, « Os índios, entre antropologia e história : a obra de John Manuel Monteiro », Revista Brasileira de Informação Bibliografica em Ciências Sociais - BIB, São Paulo, nº74, juillet 2014, p. 61-79.
- Porro, Antonio, O povo das Águas : ensaios de etno-história Amazônica, Petrópolis, Editora Vozes, 1996 (1ère ed. 1981).
- Porro, Antonio, « Um “tesouro” redescoberto : os capítulos inéditos da Amazônia de João Daniel », Revista do IEB, São Paulo, nº43, Septembre 2006, p. 127-147.
- Puntoni, Pedro, A guerra dos bárbaros : Povos indígenas e a colonização so sertão. Nordeste do Brasil (1650-1720), São Paulo, Hucitec, 2002.
- Quijano, Aníbal, « Colonialidade do poder e classificação social » in Sousa Santos Boaventura de & Meneses Maria Paula (dir.), Epistemologias do Sul, Coimbra, Almedina, 2009, p. 73-108.
- Rahner, Hugo, Saint Ignace de Loyola et la genèse des exercices, trad. Fr. par Guy De Vaux, Toulouse, Apostolat de la prière, 1948.
- Sampaio, Patrícia de Melo, « Amazônia : fronteiras, identidades e história », Ciência e cultura, São Paulo, vol. 61, nº3, 2009, p. 26-29.
- Sampaio, Patrícia de Melo, « Administração Colonial e Legislação Indigenista na Amazônia Portuguesa » in Priore, Mary del & Gomez, Flávio dos Santos (dir.), Os senhores dos rios; Amazônia, história e margens, Rio de Janeiro, Campus/ELSEVIER, 2003, p. 123-139.
- Sampaio, Patrícia de Melo, « Aleivosos e rebeldes : lideranças indígenas no Rio Negro, século XVIII », Présenté au XXVIIe colloque national d’Histoire – ANPUH intitulé « Os Índios e o Atlantico », São Paulo, Juillet 2011.

- Sampaio, Patrícia de Melo, Espelhos partidos : Etnica, legislação e desigualdade na colônia, Manaus, EDUA, 2011.
- Santos, Breno Machados dos, Os jesuítas no Maranhão e Grão-Pará seiscentista : uma análise sobre os escritos dos protagonistas da missão, Thèse de Doctorat, Juíz de Fora, UFJF, 2013.
- Schmitt, Jean-Claude, « L’histoire des marginaux » in Le Goff Jacques (dir.), La Nouvelle Histoire, Paris, CEPL, 1978, p. 348-369.
- Schwartz, Stuart & Lockhart, James, A América Latina na época colonial, trad. Pt. Maria Beatriz de Medina, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.
- Soublin, Jean, Histoire de l’Amazonie, Paris, Payot & Rivages, 2000.
- Souza, Márcio, Breve história da Amazônia, Rio de Janeiro, Ed. Revista e ampliada, 2001 (1ère éd. 1994).
- Tocantins, Leandro, « A bíblia ecológica do padre João Daniel » in Daniel, João, Tesouro descoberto no rio Amazonas, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1976, p. 7-24.
- Vainfas, Ronaldo, A Heresia dos Índios : Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial, São Paulo, Companhia Das Letras, 2005 (1ère éd. 1995).
- Vainfas, Ronaldo, « Santos e rebeldes », Revista de História da Biblioteca Nacional, Ano I, n°1, Juillet 2005, p. 40.
- Viveiros de Castro, Eduardo, A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de Antropologia, São Paulo, Cosac & Naify, 2002.
- Wachtel Nathan, « L’acculturation » in Jacques Le Goff & Pierre Nora (dir.), Faire de l’Histoire : Nouveaux problèmes, Paris, Gallimard, 1975, p. 174-202.

## TABLE DES ANNEXES

Annexe 1 : Bettendorff.....	116
Annexe 2 : João Daniel .....	124
Annexe 3 : Carta-ânuia du Père Bettendorff .....	129
Annexe 4 : Lettre de Francisco Xavier de Mendonça Furtado .....	130

## Annexe 1 : Bettendorff

- A) « Os portugueses em subida para Quito chamaram à primeira aldeia desta nação aldeia do Ouro por ter achado nela pranchetas do ouro que, na descida dos portugueses para o Pará, os índios e índias traziam em as orelhas e narizes, averugando-se donde tiravam esse ouro, responderam que defronte da aldeia algum tanto à riba, subindo para a banda do norte estava o beiro do rio Yurupuei, e que subindo por ele e atravessando em certa paragem três dias de caminho por terra até chegar ao rio Japurá, se entrava por ele em o rio do Ouro que se chamava Iquiari, onde do pé de uma serra tiravam os naturais esse ouro em grande quantidade. » (p. 62)
- B) « Saiu daquele estrondo o santo sacerdote missionário, e com palavras brandas tratou de aquietar a sua embravecida fúria, e até os índios cristões se lher opuseram gritando em voz alta que aquele padre era homem santo, vindo não mais que para lhes ensinar a verdade e caminho do Céu ; mas eles mais que nunca embravecidos, respondendo que não esperavam bens nenhuns, mataram primeiro um índio cristão, que mais animoso que seus companheiros se lhes tinha oposto para defender ao padre como seu bom mestre. » (p. 45)
- C) « Não se tirou com menos feliz sucesso a multidão das mulheres que tinham aqueles índios ; tinha o padre subrprior dito aos padres missionários que, achando-se índios pelos sertões com muitas mulheres, se casassem com aquela que tinham por sua legítima mulher, a que eles chamam Xeriunirêcô-atê, e quando nenhuma dela fosse verdadeira os casassem com quem elegessem a seu gosto, e como entre os índios da aldeia de Tapajós havia vários que tinham mais de uma só sua mulher, tratei de lhes tirar as mancebas e casá-los com uma, conforme Deus manda ; porém como esta empresa fosse dificultosa, disse a João Correia mandasse aos índios de minha parte, que em um dia de festa assinalada aparecessem todos diante de mim e dele, e de seu companheiro, grande língua. Foram, servindo-me ele de intérprete, as práticas, que fiz do modo seguinte :
- D) « Filhos, como eu sou ainda pouco praticado em os estilos destas terras, pela pouca assistência que em elas tenho feito até agora, por haver pouco que sou vindo do Reino, desejando eu de saber o verdadeiro modo de as governar, ouvi dizer que haveis de ser governados com pancadas como se governam os brutos, por não seguirdes a razão que Deus deu aos homens para se dirigirem por ela ; não me posso persuadir que isto seja assim e portanto quero fazer experiência antes de crê-lo. Olhai os Mandamentos da Lei do Deus, todos se fundam em a razão, e quem os seguir deve-se chamar homem racional, e pelo contrário quem os não quer seguir este se pode chamar bruto, e se deve governar com pancadas como se governam os animais irracionais. – Feito este preâmbulo lhes fui propondo os Mandamentos da Lei de Deus um por um, mostrando-lhes eram mui conformes à lei da razão que Deus [...] em nossas almas. Aprovaram eles todos o que lhes praticava, e chegado que fui ao sexto e nono, perguntando se lhes se parecia bem andar algum com mulher não sua, respondeu-me logo um que se sua mulher lhe fizesse adultério a botaria ao rio. Disse-lhes eu então: - Ora, basta-me isso, filhos, para conhecer que não haveis de ser governados com pancadas à maneira de

animais brutos, mas como homens de razão ; o que suposto, como quer Deus e manda que ninguém tenha mais de uma mulher, peço-vos me entregueis todas as vossas mancebas, e vos caseis com aquela que tendes por vossa mulher verdadeira [...]» (p. 194-195)

- E) « Aconteceu uma cousa digna de se referir em tal ocasião, e foi que, batizando eu, com o padre Pero Luís, as crianças dos cristãos, houve uma índia que, sabendo-o, logo fugiu para o mato com a sua, para que não batizasse. Mandeí-a buscar e vindo ela lhe perguntei por que razão, sendo cristã, se tinha fugido, respondeu-me que reparara que as crianças que eu batizara em anos atrasados morriam muito, e se fugira para que não morresse também a sua. Desenganei-a, então, mostrando-lhe a necessidade e o grande bem da água do batismo, com que, consolada e desenganada, logo ofereceu sua crença para receber o santo batismo como as demais. » (p. 294)
- F) « Costumavam os irurizes enterrar seus defuntos dentro de suas casas em caixões ou árvores ocas ou cosa que isto representasse ; avisou-os o padre João Ângelo que pois eram cristãos haviam de enterrá-los em igreja, ou ao menos em cemitério bento para esse fim. Morreu um índio e querendo os parentes, sem embargo deste aviso, enterrá-lo dentro de suas casas, como dantes costumavam, e como sabiam que lhes aviam de ir a mão, acharam uma traça para enganá-lo, e foi trazer para a igreja não sei o que envolto em umas cascas de árvore que pareciam servir de caixão. Não soube o padre por estar ausente, porém como depois soube do engano com que tinham enterrado o defunto em sua casa, e só uma não sei que figura dentro de umas cascas em sagrado, mandou logo sob pena de grave castigo desenterrar o corpo morto e levá-lo para igreja onde tinham enterrado as cascas ; obedeceram e daí em diante não se atreveram a outro engano semelhante, e seriam hoje grandes cristãos se o padre não tornasse a adoecer por serem as terras mui doentias, e tivesse vindo para baixo. » (p. 562)
- « Em dia de natal do mesmo ano de 1658, despachou o padre subprior dos índios principais com carta patente sua a todas as nações ingaíbas, na qual lhes segurava que por beneficio da nova lei que ele fora procurar ao Reino, se tinham já acabado para sempre os cativeiros injustos, e todos os outro agravos que lhes faziam os portugueses, e que em confiança desta sua palavra e promessa, ficaria esperando por eles ou por algum recado seu para ir às suas terras, e que em tudo o mais dessem crédito ao que em seu nome lhes diriam os portadores daquele papel. Partiram os embaixadores que também eram nação ingaíbas [...] » (p. 157)
- « Em dia de Cinza, quando já se não esperavam, entraram pelo Colégio da Companhia os dous embaixadores vivos e muito contentes, trazendo consigo sete príncipes ingaíbas acompanhados de muitos outros índios das mesmas nações ; foram recebidos com as demonstrações de alegria e aplauso que se devia a tais hóspedes. » (p. 158)
- « Ao quinto dia de viagem entraram pelo rio dos mapuazes, que é a nação dos ingaíbas, que tinha prometido fazer a povoação fora dos matos em que receber só padres, e duas léguas antes de chegarem ao porto saíram os principais a encontrar as nossas canoas em uma sua, grande e bem equipada , empavesada de penas de várias cores, tocando buzinas e levantando pocemas, que são vozes de alegria e aplauso com que gritam todos juntos a espaços, e é a maior demonstração de festa entre eles, com quem também de todas as nossas se lhes respondiam. » (p. 159)
- « Chegados enfim à povoação, desembarcaram os padres com os portugueses e

principais cristãos, e os ingaíbas naturais os levaram à igreja que tinham feito de palmas ao uso da terra, mas muito limpa e concertada, a qual logo se dedicou à sagrada imagem com o nome da igreja de Santo Cristo, e se disse Te Deum laudamus, em ação de graças. Da igreja, a poucos passos, levaram os padres para a casa que lhes tinham preparado, a qual estava muito bem traçada, com seu corredor e cubículos, e fechada toda em roda com uma porta só, enfim com toda a clausura que costumam guardar os nossos missionários entre os índios. » (p. 159-160)

- G) « Logo que cheguei ao porto, um tiro de espingarda longe da Moacara, veio ela encontrar-me, com umas criadas e criados seus, até a ribanceira. Estava toda a sua corte sem roupa nenhuma sobre si, e só ela tinha amarrada uma esteirinha larga de palmo e meio, tecida de folhas de palmeiras, amarrada por de trás sobre os lombos. Saudei-a com umas palavras de sua língua que me tinham ensinado, do que gosto muito, e passando-me uma velha horrenda mão pelo rosto, disse sorindo-se : ho hi hi, como quem diz : o que está bonito. Dissimulei a cortesia bacana e fui seguindo a Moacara até a sua casa, a qual era feita em forma de uma abóbada, com folhas de palmeiras, fechada toda por cima e aberta com quatro portas arqueadas pelas quatro partes do mundo, larga de uns quinze palmos, e comprida de vinte pouco menos ; bem no meio desta sua choupana tinha posto uma esteira pequena, na qual se sentou com duas rapariguinhas inocentes, sobrinhas suas, convidando-me para que me sentasse ao longo dela ; escusei-me eu com os achaques de minha idade, e o padre Antão Gonçalves para tirar toda a ocasião de desconfiança e pela estimação que dela se fazia, admitiu a honra que tinha oferecido e sentou-se na esteira um tanto afastado dela. Feita esta primeira cerimônia, mandou ela vir o âmago ou palmito de uma palmeira, bem grosso e comprido, e convidou-me com os padres e o capitão-mor a que comêssemos; aceitei com todos os mais a oferta, e como era muito limpa e branca e além disso doce como um torrão de açúcar, comemos dele em sua presença, com o que ficou muito satisfeita. Aqui comecei a louvá-la deter saído de sua terra para as terras dos cristãos com seus vassalos, para serem todo instruídos na fé de Cristo, e feitos filhos de Deus pelo batismo, livrando-se por esta via do fogo eterno do Inferno, e encaminhando-se para nossa verdadeira terra pátria do Céu, para qual Deus, criador de todas as cousas, nos criara a todos e mandara remir, pela morte e paixão sagrada de Jesus Cristo, seu filho unigênito feito homem para no salvar. Animei-a também para que continuasse no caminho bem começado e não voltasse atrás, fizesse sua aldeia junto aos padres para terem cuidado dela, a fazerem lograr o fruto da saída de seu sertão, com seus vassalos todos.» (p. 577 -578)

- H) « Porém, suposto que os habitantes da ilha Camunixari receberam com agrado e boa vontade a santa lei e doutrina de Deus, como depois constou pelos mesmos bárbaros inimigos, contudo, muito se ofenderam dela e de seus pregadores os bárbaros de algumas aldeias das vizinhanças, por se lhes tirar com isso as suas beberrias e amancebamentos, com seus ritos gentílicos, herdados de seus pais e avós, acomodados à natureza depravada. » (p. 483-484)

« Portanto chegaram a avistar-se com o principal da ilha, Macuraguaia, [...] pedindo-lhe com muito empenho desistisse de favorecer esses padres, como odiados de todos por serem inimigos de seus ritos, e os botassede sua ilha ; porém como o principal Macuraguaia pressentisse em o amor dos padres a lei de Deus que pregavam,

resolveram-se os oivanecas a assaltar a aldeia e matar os padres, sem embargo de pregarem fortemente os de Caunixari pela sua conservação. Vendo, pois, o principal da ilha que não podia vencer a inumanidade sacrílega daqueles bárbaros, ausentou-se com quase todos os seus vassalos, assim para salvarem suas próprias vidas, como pas não ficarem culpados de um crime tão horrendo, que se ia principando. » (p. 484)

« Após das índias que tinham chegado com seus presentes de peixe assado e algumas frutas, entraram logo os conjurados para matança dos padres, e tendo-se convidado primeiro uns a outros com uma beberagem de seus vinhos (conforme se disse), arremeteram logo com os padres, quais uns lobos assanhados e famintos com umas ovelhinhas inocentes. Quis o padre Antônio Pereira ter-lhes mão e abrandar essa sua fúria por uma prática que lhes fez, mas eles, fechando as orelhas assim do corpo como da alma a tudo o que lhes convinha, saltaram sobre eles. O primeiro e principal agressor e matador dos padres foi o principal Canariá, de nação aguaraca e da aldeia de Coanaru, conforme contou sua própria mulher, Aracu, e também daí vieram os mais.

Confessou o principal Canariá ao padre Aluísio Conrado que ele, acompanhado de cinco outros, dera primeiro sobre a cabeça do padre Antônio Pereira com uma ibiraçanga ou pau de matar à última pancada, e, estando o padre já meio morto, lhe deu Amapixaba, irmão uterino do principal Canariá, como testemunhara a irmã de ambos e a mulher do Canariá; isto mesmo confessou ao padre Aluísio o Amapixaba, estando o padre para batizá-lo aos 13 de fevereiro do ano de 1689; os companheiros de Canariá, o matador, conforme afirmou sua mulher, foram Caparipe, Guaruximená, Inaiquerepé e outros mais.

Morto assim cruelmente o padre Antônio Pereira, que os índios chamavam Pai Uaçú, quer dizer padre grande, que assim chamavam aos superiores das aldeias, foram com o mesmo diabólico furor para matar o padre Bernardo Gomes, que eram Pai Columi-u-açu, que é o mesmo que pai moço ou mancebo. » (p. 484-485)

« Não satisfeitos os bárbaros com esta tão grande e sacrílega crueldade, saltaram em quatro domésticos dos padres que estavam guardando a canoa já carregada, e eram: o intérprete Lopo, Filipe, piloto fidelíssimo, e dois rapazes, Antônio e Luís, dos quais os três últimos eram da roça de Mamaiacu, pertencente ao Colégio de Santo Alexandre do Grão-Pará. » (p. 485)

« Não parou agui a infernal fúria dos matadores, mas passou muito adiante: depois da matança despiram os corpos mortos e os dependuraram nus do tirante da casa, partiram-nos em pedaços, assando e comendo-os, guardando, porém, os cascos das cabeças para beberem seus vinhos por eles, e algumas canelas para fazerem suas gaitas e pontas de suas flechas, como também a gordura e banhas para se untarem com elas. Fartos já do sangue dos dois missionários, os matadores oivanecas de nação, pôs Goamimani, da nação aricoré, fogo à casa, e o índio Moximaré, da aldeia de Mucurá, da gente maraunizes, com três outros companheiros surrupiou uma canela do padre Bernardo Gomes, para dela fazer uma gaita. Passado já o meio-dia, querendo os matadores fartar ainda mais a sua danada fome, não satisfeitos de terem botado fogo à casa dos padres e do principal Macuraguaia, também botaram aos ranchos menores, vendo os índios da ilha, de longe, com sua dor de seus corações, os tremendos incêndios de seus queridos padres e das próprias moradas. » (p. 486-487)

- I) « Os índios que fizeram mais façanhas em a guerra e se avantajaram aos outros em esforço e valentia, antes de lhe darem título de cavaleiro, fazem que padeça primeiro

por tempo de um mês grandes jejuns e abstinências, como um abstinente e solitário anacoreta, e depois, ajuntando muitos vinhos para a festa, para cujo gasto se fintam os parentes e amigos, o trazem para o meio da aldeia e daí o levam a pendurar em uma rede atada ao cume de uma casa, que tem mui bem ornada de várias penas e é toda de palma, nem serve mais que para este ministério; aí se ocupam, uns com danças, outros com assobios e folias, em sinal de alegria, porém os mais amigos e parentes lhe dão muita pancada com umas peles de onça e outros animais que têm guardadas e arroladas para este fim, para experimentarem se é sofredor de trabalhos e contente em o padecer; cuidam que este é o maior favor que se lhe faz; o cavaleiro que se há de armar está com tanta paciência em as pancadas, que não dá de si um gemido nem mostra ter tormento algum, e se houvesse algum que mostrasse, ficava incapaz de tal honra e infamado em geração.

Depois destas cerimônias, trazem os velhos executores delas muita quantidade de formigas e outros animais e bichos que mordem muito, e levam ao padecente cavaleiro para que o mordam e maltratam.

Acabado tudo isto, o tornaram a pendurar mais, por espaço de oito dias, ao cume mais alto da casa nova, feita de palmas e para serem todos testemunhas de sua paciência e perseverança em aqueles martírios que lhe dão, armam suas redes debaixo dele, assistindo-lhe, e como estes oito dias são os últimos, neles lhe apertam mais o jejum, tendo a casa ornada de quartos de carne de porco do mato, e andando seus parentes com outros índios continuamente a comer e beber à sua vista, com danças que fazem de noite e de dia, sem sossego algum, ao som de seus instrumentos bárbaros, festejando sua ditosa sorte e dando-o por muito honrado da grande dignidade a que honrados o levantam. » (p. 237-238).

- J) « Tinham os tapajós um terreiro mui limpo pelo mato dentro, que chamavam Terreiro do Diabo, porque indo fazer ali sua beberrias e danças, mandavam as suas mulheres levassem para lá muita vinhaça, e depois se pusessem de cócoras com as mãos postas diante do olhos para não ver, então falando alguns dos seus feiticeiros com voz rouca e grossa lhes persuadiam que esta fala era do Diabo, que lhe punha em a cabeça tudo o que queriam; assim me afirmou o principal Roque. Indo eu com ele ver aquele terreiro, para depois proibi-lo, como fiz dando-lhes só licença para beber em suas casas, convidando-os e alternativamente uns aos outros, aconteceu um dia que vendo eu uma fileira grande de homens e mulheres com seus filhinhos ao colo ou pela mãos, e igaçabas ou quartas grandes de vinho na cabeça, perguntei ao alferes João Correia que cousa era esta procissão de gente, e disse-me ele que eram os índios da aldeia que iam beber e fazer suas dança que chamavam poracés no Terreiro do Diabo. Mandeí-o que fosse avisá-los da minha parte que logo voltassem para suas casas, e quando não obedecessem ao que lhes mandava dizer, quebrasse os potes ou igaçabas dos índios, e derramasse o vinho no chão, e como o alferes João Correia não se atrevesse com receio que os índios o maltratassem, animei-o outra vez que fosse dizer-lhes de minha parte que se retirassem para, suas casas, e quando não, lhes desse com um pau nas igaçabas e as fizesse em pedaços; foi ele então e com próspero sucesso lhes intimou à minha ordem, e porque repugnavam de obedecer logo, deu com grande ânimo e confiança em Deus que o havia de ajudar, com um pau nos potes e derramou os vinhos. cousa notável, não houve um só que se lhe opusesse, mas foram-se todos para suas casas e nunca mais foram ao terreiro proibido, enquanto lhes assisti porém, para não ir com

tudo ao cabo em aqueles princípios, lhes permiti se convidassem uns aos outros em os dias de suas festas para suas casas, para lá beberem com moderação. » (p. 193-194)

- K) « Fizeram primeiro diligência para saberem onde estavam, por serem dos que andavam de uma parte para outra, e acharam que estavam perto do mar, onde comumente costumam morar, e que junto a seu sítio tinham uns mangues cercados de água que lhes serviam de refúgio; com essa notícia se adiantou a tropa até se pôr à vista deles na mesma praia. Lá puxaram os índios pelos arcos e flechas, de ambos os lados e houve uma luta muito grande em que se feriram uns aos outros e iam ajudando os terembezos parte mortos às flechadas dos índios da tropa, parte às pelouradas dos brancos, que com as suas armas de fogo faziam grande estrago; houve naquela ocasião um principal, já de muita idade, chamado Midinapã, o qual sentindo-se gravemente ferido se assentou sobre o chão, pelejando ainda com incrível valor e defendendo-se às flechadas até que um valoroso índio, chegando-se a ele com um terçado que levava às mãos lhe partiu a cabeça, e assim o acabou de matar. Depois disso cercou-se a ilha ou mangue onde estavam os mais, e entraram os índios de nossas aldeias com tanta fúria, acompanhados dos brancos, que por terem visto feridos alguns parentes seus, começaram a matar tudo quanto havia sem perdão a nenhum, nem ainda as mulheres e seus filhos, pegando a estes pelos pés e dando com as cabecinhas deles pelas árvores lhes tiravam a vida a todos; durou esta carnificina pouco cristã dos índios, notavelmente cruéis, estando assanhados, até que o cabo achando que estava vingado de morte dos pobres naufragados e acreditadas bastante nas armas portuguesas, mandou que se não matasse mais ninguém e os mais que ficavam vivos se prendessem por escravos para se venderem em Maranhão; assim se fez e se acabou com isso a guerra contra aquela nação dos terembezos, com que logo depois se tornaram a fazer as pazes. » (p. 360-361)
- L) « Referirei um só caso único, e com isso passarei a outra matéria. Aquele religioso de Nossa Senhora do Carmo, que tinha apanhado as cartas do padre visitador Antônio Vieira, escritas a el-Rei, acerca das informações, que Sua Majestade lhe tinha mandado fazer sobre o Estado do Maranhão, o tinha voltado do Reino em companhia do padre Salvador do Vale para a cidade de S. Luís, como os seus, logo o elegeram por prelado, e ele nada achava em sua prelazia para compensar os danos que padecera, sendo roubado dos galegos em sua saída para o Reino, e muito menos para estar comodamente em Lisboa, cansado e doente, se resolveu ir ao sertão a resgatar escravos com vinte soldados e duzentos índios, que lhe deu o governador para que o lucro fosse de ambos. Partiu-se com estes por missionário e cativou muitos índios em algumas guerras, que eram os de sua tropa, e das quais ele ia por juiz de sua justiça e também muito interessado em seus cativeiros. Depois de algumas mortes, cativaram quinhentos índios, entre homens e mulheres, os quais, vindo do sertão para o Pará a vender-se, levantaram-se pelo caminho contra os soldados que os traziam prisioneiros, matando muitos deles e fugiram por esses matos; este prelado sobredito se resolveu também a vir atrás com outra canoa de escravos que tinha tomado por assaltos, pronunciando uma lei, de que até os seculares zombaram, e vinha a ser que todos os índios do rio Amazonas eram escravos; e vindo-se ele muito contente e descuidado para baixo, eis que subitamente em meio da jornada, uma índia velha que também trazia por escrava, estando acordada, se foi chegando a ele com um tição de fogo na mão, e à vista de todos deu com ele uma pancada, com tanto ímpeto e força sobre a cabeça do religioso

que parecia guiada por outra mão e ele logo caiu morto sem poder mais falar, nem pronunciar uma só palavra. Com esta ação inopinada se animaram então os índios que trazia como escravos, e, ferindo a um ajudante que vinha do sertão, se voltaram pelo rio acima com a índia que os capitaneava, lançando o corpo do defunto em uma praia deserta, onde ficou carecendo de sepultura eclesiástica; e é de notar que só ele dos que vinham em sua companhia morreu, porque os mais soldados e índios cristãos se puseram em fugida, indo sair em diferentes lugares, e a velha, com o tição de fogo na mão, que foi o instrumento de sua vitória, capitaneou os bárbaros rio das Amazonas acima para suas aldeias. » (265-266)

M) « Estava o padre Antônio Pereira por então missionário de Gurupatiba e Tapajós, onde fez uma cousa digna de seu grande zelo e foi esta: que, guardando os índios tapajós o corpo mirrado de um de seus antepassados, que chamavam Monhangaripi, quer dizer primeiro pai, lhe iam fazendo suas honras com suas ofertas e danças já desde muitíssimos anos, tendo-o pendurado debaixo da cumeeira de uma casa, como a um túmulo a modo de caixão, buscou traça de lhe tirar para tirar juntamente o intolerável abuso com que o honravam, em descrédito de nossa santa fé. Consultada Maria Moacara, principaleza da aldeia, com alguns de maior nobreza e cristandade sobre o negócio, bem queriam que se tirasse aquele escândalo, mas receavam que os índios se amotinasse contra o padre e se seguisse algum inconveniente maior; porém ele, confiado em Deus que o havia de ajudar, mandou uma noite botar o fogo à casa onde estava guardado, com que ficou queimado e reduzido em cinza. Sentiram os índios tapajós isso por extremo, porém, vendo que já não tinha remédio, aquietaram-se por medo dos brancos, que conheciam tomar em bem o que o padre missionário tinha obrado. Folguei eu muito quando me chegou a notícia daquela tão generosa ação, porque desde o ano de 1661, em que eu tinha sido missionário, primeiro, entre os tapajós e feito sabedor daquele corpo mirrado, sempre tive desejo de consumi-lo, e não o fiz, porém, por não ter tempo cômodo de o poder executar, pois estava por então aquela aldeia povoadíssima de índios, que não convinha alterar logo em aqueles primeiros princípios. » (p. 399-400)

N) « Havia outra nação muito bárbara, chamada caicaízes, que com boas práticas se tinham tirado do mato e situado para a banda do rio Muni, para daí por diante serem amigos constantes dos portugueses e filhos de Deus; porém, como era gente muito brava e acostuada a uma vida mais selvagem, logo mostrou o que era. » (p. 579)  
« Ora, como os caicaízes moravam sobre o rio Muni e os guanazes estavam misturados com alguns guaxinazes e estes corriam pelos rios e campinas não somente de Tapicuru mas ainda do rio Meari, onde estão os currais e a maior parte dos engenhos de açúcar e algumas engenhocas de aguardente, aconteceu haver grandes queixas dos portugueses que habitavam essas paragens, e que os mesmos índios das aldeias, já antigas, se queixavam que se lhes furtavam os mantimentos de suas roças ; mas como sabiam a necessidade da gente novamente descida que ainda não tinham roças de onde pudessem sustentar-se tinham paciência : porém como se soubesse que a cada passo faziam hostilidades, acometendo uns, matando outros, como tinham morto dois rapazes curraleiros nossos e ferido outro do outro morador, sem nenhuma razão mais que sua fereza e crueldade, mandou o governador Antônio de Albuquerque, que já tinha voltado do Pará ao Maranhão, a pessoas fidedignas que corresse esses rios e campinas, seguindo o rasto dos malfeitores, para se conhecer de certo donde procedia tanto mal

aos moradores, e para maior certeza ordenou que se soubessem quais eram as ameaças, que iam espalhando contra os portugueses. Fizeram-se todas as diligências; achou-se, assim pelos rastros como pelos ditos, que eram os caicaízes os que molestavam de tal maneira os inovadores daqueles dois rios. » (p. 580)

« [...] consultou o governador os que Sua Majestade lhe nomeia para julgarem das guerras e justiça delas; e como todos julgaram que se havia de acudir dando guerra aos caicaízes, causas de tantas desordens, sem se quererem emendar, antes que padecessem os moradores maiores danos e se perdesse a maior parte da Capitania do Maranhão, determinou o governador dar a guerra, mandando fazer todos os aparelhos para ela. Enquanto sobre a mesma se dispunha, andavam-se vigiando os moradores dos rios Meari, Tapicuru e Muni, para que os caicaízes os não acometessem descuidados; e até os padres missionários deram ordem que se cercasse sua aldeia de pau-a-pique, para segurá-la de algum assalto repentino. Estavam os índios com os seus arcos e flechas à mão, dias e noites, fazendo suas sentinelas, por assim lhes ter sido mandado às instâncias do padre Antão Gonçalves e do irmão teólogo Valadão, os quais davam alento a todos, tendo sempre prevenidas bastantes canoas no rio, para nelas pôr em salvo a gente miúda e fraca, quando necessário fosse fugir de alguma violência, o que mais trabalho dava aos da aldeia. Durante aquele tempo não se atreveram a sair para suas roças, em busca de seu sustento, pois receavam que alguns caicaízes, emboscados, dessem sobre eles e lhes tirassem a vida ; e não era maravilha que os índios sobressaltados estivessem com aqueles medos, quando os mesmos portugueses, que se prezavam tanto de generosos e valentes, andavam tão atemorizados que se não atreviam a afastar-se de suas casas. » (p. 580-581)

## Annexe 2 : João Daniel

- A) « Contudo é sem dúvida que para parouquiar aos tapuias não basta qualquer diligência, nem qualquer pároco: porque, além da diligência ordinária, é necessário 1º exemplo na vida virtuosa, na devoção, e na doutrina sempre contínua da manhã, e de tarde ; 2º o respeito : porque se os párocos não são respeitados, também não são obedecidos ; 3º o castigo para o temor, em que deve reluzir muito a prudência : porque se chega a rigor, exaspera aos índios, e fogem ; e se é muito diminuto o desprezam. E antes do castigo, devem dar-lhes vista das culpas, para que venham no conhecimento da sua gravidade e pena merecida [...]. A 4a condição que devem ter os párocos dos índios é que não só lhes hão de pregar a fé aos ouvidos, senão também aos olhos, para que percebam pela vista o que não penetram de ouvido. E para isso, quanto mais lhes puderem mostrar em exibições, tanto melhor os capacitará no juízo, e na vontade. Ainda nos europeus e homens de bom juízo obram tanto estas exibições, que mais os move um passo de Paixão representado com figuras, do que muitos sermões dos pregadores. Por isso em muitas nações européias tem já dado na invenção de representarem os mistérios já em figuras de vulto, e já em painéis, e a experiência testemunha o grande emolumento espiritual do povo. [...]. A 5a condição que se deve praticar nas missões, é a que acima dissemos, da música, e instrumentos quando for possível ; pois também é um dos mais suaves atrativos de índios às igrejas, e ainda para os tirar do mato ; além de servirem também para maior exaltação e esplendor do culto divino. Disse quando for possível, porque nas missões portuguesas, pela razão que já dissemos, já se vê que não pode haver músicas estáveis, porém podem os meninos da doutrina cantar, como já costumam em muitas missões, devotas canções, que em tudo são louváveis [...]. A 6ª e última condição que requer nos missionários e párocos de índios é uma ardente caridade nas suas doenças, e necessidades: nas doenças acudindo-lhes não só com os remédios espirituais, mas também corporais, e ainda visitando-os a miúdo ; e os que já têm regulado estas visitas de manhã e de tarde são os mais louváveis. » (p. 333-334)
- B) « [...] tomando à minha conta a doutrina de cada-dia, e a classe dos meninos para ensiná-los a ler e escrever ; juntaram-se muitos discípulos e entre eles o capitão Jacaré ; e são estes hoje os mais autorizados e velho da aldeia (os meus discípulos) e porque, por falta de livros, tinta e papel, não deixassem de aprender, lhes mandei fazer tinta de carvão e sumo de algumas ervas, e com ela escrevia nas folhas grandes de pacobeiras e para lhes facilitar tudo lhes pus um pauzinho na mão por pena, e os ensinei a formar e conhecer as letras assim grandes como pequena no pó e areias das praias, com que gostaram tanto que enchiam a aldeia e as praias de letras, ficando aldeia e praias alastradas todas. » (p. 177)
- C) « E assim como são insignes pilotos por terra, também o são por mar, onde não é menos dificultoso atinar com os canais em tantas baías, e lagos, muito arriscados pelo seu multiplicados baixos ; como também no labirinto das ilhas em que são tantas as voltas, e viravoltas, que fazem titubear aos mais peritos e práticos brancos, que muitas vezes andam dias e semanas perdidos, e no cabo se acham, ou cada vez mais areados, ou por fim vão sair nas mesmas bocas por onde tinham entrado ; só vão bem navegados

quando os índios são os práticos que mandam à via, e pilotos que governam as canoas. Os mesmo navios em outro tempo não queriam desferir as velas do Maranhão para o Pará sem levarem algum tapuia por práctico ; e ainda hoje, os que freqüentam esta navegação não a empreendem, nem do Maranhão para o Pará, nem deste para aquele porto, nas embarcações mais pequenas, sem serem governadas pelos índios, que pelo seu grand tino dão furo e acham saída onde parece a não há ; o mesmo é nos baixos das barras, e navegação de todo o Amazonas. » (p. 343)

- D) « Donde vem que não há tempo reservado para qualquer embarcação que quer chegar, embora que leve todos os seus remeiros e passageiros infeccionados, ou tocados da peste das bexigas, ou do sarampão (qué é igualmente pastilente para os índios), antes por essa mesma razão hão de aportar para largarem os doentes e pedirem novo provimento de marinagem porque só atendem ao seu negócio e conveniência, morram ou não morram todos os índios, não lhes dá cuidado ; e deste modo têm acabado tantas, e tão populosas povoações, de índios, e as mais ficam tão exaustas como testemunhou um governador na conta que deu à Corte do estrago que fez uma destas epidemias de sarampão no ano 49, ou 50, em que passaram de 30 mil os mortos nas missões, de sorte que em umas morreram 500, em outras 600, em outras mais, ou menos » (p. 385)
- E) « Em poucas palavras se pode explicar a piedade cristã e religião dos índios do grande rio Amazonas [...], e sem faltar à verdade direi que a religião dos tapuias, e a sua fé, não só dos batizados em adultos, mas também dos nascidos, criados e doutrinados com os brancos é como uma fé morta, e pouco firme. E não só fé morta pelas culpas [...] mas também morta por pouco firme, pouco viva, e intrínseca no coração, e radicada na alma. Daqui vem que perguntando se há Deus, se há inferno [paraíso] etc. respondem que sim, mas é um sim tão frívolo, e tão frio, que parece o dizem violentos. E se lhe perguntardes : vós sabeis que só os que bem obram e os que guardam os mandamentos de Deus, e preceitos divinos, e da Igreja, e os que morrem bem contritos das suas culpas se salvam ? Sabeis que Deus há de castigar aos pecadores que morrerem em pecado mortal, com o fogo do inferno, fazendo-os eternamente companheiros dos demônios com imortal ignomínia ? Ou semelhantes perguntas a tudo dão uma resposta não só frívola, mas permissiva – Aipô -, que é o mesmo que dizer talvez, ou pode ser, e outras desta qualidade, que não só não satisfazem, mas deixam a dúvida da sua fé. » (p. 327)
- F) « E no mesmo rio sucedeu outro caso na missão chamada dos Tapajós, intitulada hoje vila de Santarém, que também prova serem os índios na verdade verdadeiros idólatras. Lia o missionário em Avendanho, e achou nele esta proposição : que os índios também idolatravam em ídolos, e que com muita dificuldade largavam os ritos e costumes dos seus avoengos [...]. Responderam os índios que na verdade adoravam alguns corpos e criaturas, e que os tinham muito ocultos em uma casa no meio dos matos, do que só sabiam os mais velhos e adultos. Admoestou-os o padre que lhos trouxessem todos, como vere [de fato] trouxeram sete corpos mirrados dos seus avoengos e umas cinco pedras, que também adoravam. Não dizia o missionários quais eram, ou em que consistiam as adorações que lhes davam, mas do que em certo dia do ano ajuntarem-se os velhos com muito grande segredo, e de companhia iam fazer-lhe alguma romagem, e os vestiam de novo com bretanha ou algum outro pano, que cada um tinha. As pedras todas tinham sua dedicação e denominação com alguma figura, que denotava o para

que serviam. Uma era a que presidia aos casamentos, como o deus Hymnem os antigos : outra, a quem imploravam o bom sucesso dos partos ; e assim as mais tinham todas suas presidências, e seus especiais cultos na adoração daqueles idôlatras, posto que já nascidos, domesticados, e educados entre os portugueses, doutrinados pelos seus missionários e tidos e havidos por bons católicos, como tinham professado no santo batismo, conservando aquela idolatria por mais de 100 anos, que tinha de fundação a sua aldeia, e passando esta tradição dos velhos aos moços, e dos pais aos filhos, sem até ali haver algum que revelasse o segredo.

Desenganado então o missionário da sua pouca religião, e muita idolatria à sua vista, e em pública praça mandou queimar estes seus ídolos, ou sete corpos mirrados, cujas cinzas juntamente com as pedras mandou deitar no meio do rio, desejando afundir com elas por uma vez a sua cegueira, e cega idolatria [...]» (p. 322-323)

G) « O dia em que matam algum, ou alguns, conforme a multidão dos irmãos da mesa, é para eles muito solene, e de primeira classe [...]. Convidam para a festa e para a mesa as nações vizinhas suas aliadas, e para se brindarem têm já de antemão preparadas e bem atestadas as iguaçabas, e bem providas as adegas com as suas costumadas vinhaças [...].Preparam-se também as mulheres com grandes fogueiras, e bons espetos para os assados, e as velhas as panelas para a olha ; por outra parte também o algoz, que sempre é algum dos mais abalizados, afia e amola a sua espada, que é um varapau de pau duro, como ferro, com três esquinas, e também é pesado como chumbo, e por causa do seu ofício lhe chamam pau de jocá, pau de matar [...] » (p. 305-306)

« Prevenidos assim todos os preparos, e preparados todos os instrumentos, correm a caixa a rebate, ou tocam caixa destemperada, como diremos, quando falarmos das suas guerras. Acode ao som toda a soldadesca, velhos e moços, homens e mulheres, grandes e pequenos; eles armados com as suas armas, arco e frechas; e junto todo o povo, acompanhando o seu principal, vão marchando todos para a porta do curral, em que estão os que hão de fazer os gastos da festa, já rodeados do mulhierio e rapaziada que com o dedo estão já designando qual ou quais sairão naquele dia a terreiro para ser chacinados, conforme os vêm mais gordos, e bem nutridos; e os mais miseráveis já com estômago feito a serem alvo e objeto da vontade de seus inimigos, que já ouvem vir com grande festa para tirarem à sua custa o ventre de miseráveis. » (p. 306)

« Junto pois todo o povo, preparados os espetos, a acesas as fogueiras, se dá sinal à faxina, ou a fazer a chacina; e abrindo a porta do curral, designa, e assinala o régulo, o que por mais gordo deve ser preferido; e convidado para a festa, e mesa, o recebem no meio fazendo-lhe muita festa, e como dando-lhe os parabéns da sua dita [...], e para maior ostentação de bizarro está ornado na cabeça de um círculo ou grinalda de lindas e diversas plumagens e penachos, a que chamam acangatara, fingindo-se um retrato de Icáro de plumas [...]. Aos urros se seguem algumas descargas de setas para o ar, depois das quais descarrega o algoz o golpe na cabeça do miserável [...]. E sem chorarem a morte da bezerra, enquanto o moribundo está lutando com a morte, dando os últimos arrancos da vida, perneando e bafejando a alma, lhe caem à perna os anatômicos, e sem demora entram a fazer vistoria no caído, que ainda meio vivo, e palpitando se vê já jarretado e esquartejado, e s – Pars in frustra secant, verubus que trementia figunt [parte cortam em pedaços e ainda palpitantes metem-nos em espetos].» (p. 307-308)

« Estas são as sua mais solenes festas, e festivas solenidades, que ordinariamente duram por muito dias, apesar dos chacinados, que nelas pagam o pato, e fazem os

gastos; e depois de darem a carne para os banquetes, dão também a ossada para assobios, porque aproveitam as canelas para servirem de gaitas, com que a som de tamboril tocam por sobremesa as suas folias, o ordenam os seus bailes. Dos dentes fazem os seus rosários, e gargantilhas, com que se formoseiam, e com que avivam a memória dos que acharam honrado jazigo nos seus ventres; e do casco da cabeça cabaço para lhe beberem à saúde. » (p. 309)

- H) « E na verdade tem ocasiões em que se festejam muito a lua, como quando aparece nova: porque então saem das suas choupanas dão saltos de prazer, saúdam-na, e dão-lhe as boas-vindas, mostram-lhe os filhos, e a modo de quem os oferece, estendem os braços, além de muitas outras ações, ostensivas, de quem na verdade a adora. Tudo isto presenciei eu mesmo, achando-me no campo com alguns, não só batizados, mas também ladinos ; porque gritando um que via a luna, os mais, que estavam recolhidos em uma grande barraca, todos saíram a festejá-la ; e alguns entre as mais ações de alegria, estendiam os corpos, puxavam-se os braços, mãos, e dedos, como quem lhe pedia saúde e forças em tanto que eu cheguei a desconfiar de que estavam idolatrando. E se assim faziam os mansos educados, e doutrinados nas dogmas da fé de Cristo, que farão os bravos, e infiéis ? Fiz esta observação nos índios na nação arapium do rio Tapajós. » (p. 322)
- I) « Pouco mais diligentes são para ouvirem missa, porque ainda que ordina[ria]mente a ouvem, é mais por medo do castigo, que por desejo do seu bem espiritual. Por isso disse um vendo ao seu missionário castigar a alguns que faltavam à missa: para o domingo seguinte não hei de vir à missa, é mais dúzia, menos dúzia de palmatoadas. E o outro, ao qual o seu missionário mandou açoutar, por ter faltado à missa, dando-lhe os agradecimentos pela esmola, que sabia era para seu bem e ensino, acrescentou: porém peço-te que me mandes dar outros pela missa de domingo que vem, porque não hei de ouvi-la. E deste modo são os mais; de sorte que se não andar o castigo haverá pouco cuidado da missa; por isso em uma missão, aonde regularmente viviam alguns religiosos, pelo que havia mais missas, costumava o superior ter as portas da igreja fechadas nos dias santos e domingos no tempo das primeiras missas; e só para a última, que era a do dia, em que havia doutrina, prática etc., se abriam. O motivo desta resolução foi ver que muitos não ouviam missa, e se desculpavam, uns que tinham ouvido a primeira, outros a segunda e assim os mais sem a terem ouvido; pois bem está (disse o superior), para sabermos quem a ouve, e para que não falem à doutrina, venham todos à última, e fechem-se as portas da igreja às primeiras. » (p 331)
- J) « O arraial era ordinariamente no rio Negro, porque nele mais que nos outros havia estas bárbaras nações, que se comiam umas às outras: mas daqui discorriam pelo Amazonas, e mais rios, e quantos achavam conduziam ao arraial para serem examinados. Daqui se transportavam à cidade, onde se vendiam em pública praça, e o preço se lançava no Tesouro assim para as despesas da tropa, e para se ressarcirem os gastos, que pelas missões se faziam com os novos descimentos a diligências dos missionários, como também para a ereção de novas missões. Do referido arraial saíam os brancos a contratar com os régulos daquelas nações bem escoltados (para que não lhes sucedesse irem buscar lá, e ficarem tosquiados, ou metidos no curral, como por vezes sucedeu) e a troco de um, ou dous machados, algumas facas, bolórios, e semelhantes cousas lhe entregavam aqueles tapuias encurralados, com os quais

voltavam para o arraial a apresentá-los ao missionário da tropa, assim os que compravam os particulares, como os que se resgatavam em nome da tropa; e como ordinariamente cada nação tem diversa linguagem, se valia o missionário de línguas práticos para o efeito dos exames. Consistia o exame em inquirir dos mesmos índios o como foram apanhados dos seus inimigos: se em guerra, que tivessem entre si, ou se por assalto inopinado. Se os brancos os induziram a fazer aquela guerra, ou qual fora a causa dela. Se estavam, ou não nos currais para serem comidos dos seus contrários, ou se os brancos os tinham apanhado à força, ou por prática. Se os seus mesmos principais e régulos os tinham entregado aos brancos por troco de algumas drogas, com todos os mais quesitos, pontos, e miudezas requisitas em negócio de tanto peso, e ponderação, qual é a liberdade, ou perpétuo cativo de um homem. E conforme o depoimento, e rigoroso exame, ponderadas as razões pró e contra, lhe passava o missionário um bilhete, ou registro, em que secundum allegata, et probata o declarava por forro, ou cativo; e juntamente se assignava o cabo da tropa, e com este registro se entregava o índio. » (p. 311-312)

### **Annexe 3 : Carta-ânua du Père Bettendorff**

*Carta ânua do padre João Felipe Bettendorff, [superior] de toda a Missão de Estado do Maranhão, escrita no ano de 1671, no mês de agosto, ao Nosso Muito Reverendo Pai, o padre João Paulo Oliva, Prepósito Geral da Companhia de Jesus.*

- A) « Não obstante, os portugueses se mostraram muito pacientes frente ao sofrimentos. Após terem avançado durante seis demanas contra a correnteza de um rio muito rápido que desce de um planalto, eles construíram um tipo de fortaleza não muito distante da beira, cercanda-a de uma paliçada pontiaguda, como eles costumam fazer. Neste fortim bastante retirado eles depositaram a maior quantia possível de viveres. Em seguida, foram selecionados os homens mais fortes. Estes caminharam durante vinte dias com o capitão e o missionário, passando por entre espinhos, matas densas, rios e lagos – a maior parte do tempo com a água na altura do joelho ou da barriga. »
- B) « Diante de tudo que foi relatado nesta carta, me parece ser conveniente registrar aqui as principais nações que vivem dispersas pelos diferentes rios. No rio Paranaíba onde se encontra a Residência do Xingu na Capitania de Gurupá moram os Xinguenses, Guajapis, Nhunhuns, Jurunas e outros. Às margens do rio Amazonas moram vinte e três nações: os Tapajós, Tapuiuns, Guereguereiuns, Pacajás, Conduris, Guaboís, Mapabas, Anagoabís, Tupinambaranas, Cambebas, Iniaris, Aruaquis, Tajaparis, Solimões e um grande número de outras nações. No rio Tocantins: os Coatingas, Poquis, Tambaias, Guarajus, Taconhanos, Mocuras, Carajauaçus, Nambiquaras, Carajás, Carajapitangas, Oquitaiaras et Aruaquis e outros. Os Tupinambás, etc. Para todas elas e numerosas outras [nações] faltam missionários. »

#### **Annexe 4 : Lettre de Francisco Xavier de Mendonça Furtado**

*Mendonça , Marcos Carneiro de, A Amazona na Era Pombalina, Rio de Janeiro, IHGB, 1963, tome 2, p. 97-102.*

Memória das Fazendas que até agora tenho podido averiguar que têm os padres da Companhia nesta Capitania do Pará, e das noticias que até agora achei delas.

Fazendas pertencentes ao Colégio de Santa Alexandrina, desta cidade.

A mais importante fazenda que tem o Colégio é a do Cruçá ou, em português, a da Cruz, no termo da vila da Vigia; à distância dela para a costa do mar a mais de trinta léguas, a qual tem em si uma grande povoação no rio chamado Tavaruma, e terá mil almas e daí para cima.

Para povoarem esta fazenda, tomaram os padres à liberdade de despovoarem a aldeia chamada de Gonçari que quando se fez o Regimento das Missões pediram para o seu serviço, com esta gente principiaram a povoar aquela fazenda, que na verdade é uma povoação de S. Maj., como qualquer das outras, porque não há mais que o acidente de estarem aqueles moradores nela ou em Gonçari que os padres despovoaram.

A esta gente foram juntando os mesmos padres os degradados das outras aldeias, condenados por eles àquele desterro perpétuo, no qual ficam reduzidos ao estado de servos adscretícios, e mais alguns dos seus chamados escravos resgatados nas tropas em que os mesmos padres eram os juizes privativos, e nas quais não observaram nunca a lei que havia a este respeito, como estes mesmos padres declararam na Junta das Missões, e de que assinaram um termo do qual em outra carta remeto a V. Ex<sup>a</sup> a cópia.

Esta fazenda é sumamente importante; nela lavram os padres algodões, farinhas, tabacos, arroz e mais legumes.

Têm nela umas grandes feitorias de peixe salgado que lhes rendem muito dinheiro. Têm mais umas grandes salinas, cujo rendimento é considerável. Fora esta fazenda têm no rio Mocajuba duas léguas de terra que compraram a um Pedro da Costa; paiol que presentemente estão povoando a gado.

Estas propriedades são as que constituem a fazenda a que eles chamam Cruçá, que na verdade é uma populosíssima vila.

Tem mais este Colégio junto à dita vila da Vigia, a fazenda chamada Guarijuba-mirim, aonde dizem que haverá para cima de duzentas pessoas. Nela lavram os padres cacau, café, farinhas e algum tabaco.

Não pude ainda aclarar-me verdadeiramente do número de gente que têm estas fazendas e agora hei de encarregar esta averiguação ao Desembargador João da Cruz Diniz Pinheiro, que a há de fazer com cautela e verdade, e, por ora, me parece que em nenhuma delas se lhe pode deixar de considerar de trezentas pessoas para cima, por fazer o cálculo seguro.

No rio Moju é a primeira fazenda que possuem a chamada Gurijuba, na qual tem um grande engenho de açúcar, e terras larguíssimas em que não só plantam as canas de que deverão fazer o açúcar, mas lavram todos os mais frutos de legumes e algodões, tendo também uma grande plantação de cacau e café. Tem nela uma fábrica de tijolo, telhas e louças que lhes dá um proveito considerável.

A pouco mais de uma légua de distância tem outra fazenda, chamada Jaguarari; pelo mesmo rio acima, que também tem outro engenho que deverá ser de açúcar, e nele têm os padres as mesmas plantações e lavouras que na antecedente, e com a mesma fábrica de tijolo, telha e louça que há na outra.

Estes padres, tendo os dois engenhos referidos tão perto um do outro, me dizem eles mesmos que a maior parte dos anos lhes é necessário comprar açúcar para o seu colégio, e se assim é, a coisa é aqui manifesta, porque estes padres, tendo uns larguíssimos canaviais e dois engenhos à sua ordem, desfazem toda a cana em aguardente para o grande comércio que fazem nos sertões, e vendem o resto da que lhes fica aos particulares e aos taverneiros desta cidade.

Neste mesmo rio, defronte dos dois engenhos, têm uma grande fazenda de cacau, em terras que compraram à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, desta cidade.

Defronte destas fazendas, da parte do rio dos Tocantis, em uma grande ilha, tem mais o dito colégio uma grande fazenda chamada Gebrié, que me afirmam é mui importante e que nela têm os padres uma grande fábrica de panos da terra, que todos lhes servem para o grande negócio dos sertões.

As clarezas que faltam nestas fazendas irão com toda a individuação com a informação que fizer o Desembargador Ouvidor-Geral a este respeito.

Possui também este colégio algumas moradas de casas nesta cidade, e algumas delas das melhores que aqui há, as quais também irão individuadas na informação que hei de fazer com as notícias que achar o dito Ministro.

Na Ilha de Marajó, ou de Joanes, tem também o mesmo Colégio uns grandes currais de gado, que, me afirmam, passam hoje de trinta mil cabeças de gado vacum, fora a criação de éguas que me dizem, também, é importante, e afirmam todos que em poucos anos serão estes padres naquela ilha mais poderosos que os das Mercês.

Todos estes currais estão povoados de infinitas gentes que eles reputam escravos e para lá é o mais forte desterro dos índios das aldeias.

Este colégio foi fundado na era de 1734, e os padres que o constituem não passam de um superior, um mestre e um leigo.

Para o sustentar, estes padres têm anexo as fazendas seguintes: A primeira é a chamada de São Caetano, que os padres compraram a Pedro Rodrigues Coelho há poucos anos, e está hoje mui importante.

Andando eu naqueles rios, vendo estas fazendas, me disse o Sargento-mor daquela vila [da Vigia] Estácio Rodrigues que me andava acompanhando e me participou a maior parte das notícias delas, que esta terra para a sua cultura tem seiscentas pessoas e, conforme as ruas e

casas que vi nelas, me não pareceu encarecido o cálculo, antes julguei que poderia haver mais gente. Esta fazenda lavra algodão, farinha, tabaco e tem uma grande feitoria de peixe salgado.

Tem mais o dito Colégio outra fazenda, chamada Tabatinga, que os padres compraram haverá sete anos a João Batista Perates. Esta fazenda tem hoje pouco mais ou menos trezentas pessoas para a sua cultura. Lavra cacau, tabaco e algum algodão. Estando eu nela, me disse o Pe. José de Sousa, que é o seu fundador, que tinha mandado plantar na dita fazenda cinqüenta mil pés, só de café, fora outras infinitas árvores de cacau e mais frutas.

Tem nela estabelecido o mesmo padre uma grande fábrica de tijolo, telha e louça, em que faz um dinheiro considerável.

Junto à vila tem uma pequena roça com cacau. Na mesma vila, possui o colégio sete ou oito chãos para casas.

Na margem do rio Guarimá tem três léguas de terra ainda inculta cujo rio é junto à vila. Na margem do rio Guarijubamirim tem também meia légua de terra ainda inculta.

As fazendas anexas ao Colégio da Vigia são sumamente rendosas, como se faz evidente por uma demonstração que aqui é notória, porque, fundando estes padres há vinte anos aquele colégio, fizeram naquela vila uma suntuosíssima igreja que estão acabando, com paramentos iguais. Têm certíssimamente em Lisboa uma soma considerável de dinheiro, fora o muito que aqui têm entesourado, como também é notório, de cujos fatos claramente se demonstra que não tendo estes padres, como não tinham, outra coisa na era de 1734, quando o fundaram, todo aquele cabedal, lhes veio do rendimento das fazendas que beneficiaram com a quantidade de índios que lhes introduziram e que nelas são detidos com a tirania e violência que a V. Ex<sup>a</sup> tenho demonstrado repetidas vezes.

Ainda me não chegaram do Maranhão as notícias que espero das fazendas que os padres possuem naquela Capitania; tendo encarregado esta diligência ao Desembargador Ouvidor-Geral dela há perto de dois anos; mas agora, em sossegando o Desembargador João da Cruz das diligências em que anda, me poderá informar bastantemente a este respeito, porque tem larga notícia destas matérias, e me há de falar nelas com clareza, verdade e honra.

Falando a vulto sobre estas fazendas do Maranhão, conforme as informações que tenho, é que naquela Capitania têm os padres muito mais fazendas e mais importantes que nesta, porque, como lá não administram tanta quantidade de aldeias, como nesta Capitania, e as que há são suas insolidum, têm fundado com todo o seu poder e cabedal em numerosíssimas fazendas, das quais tiram todos os gêneros de algodão, legumes, tabacos e arroz, que vendem a quase todos os moradores, e muita quantidade de gado, que quase todos os anos cortam no açougue, pois o têm sempre por sua conta e, finalmente, são senhores absolutos de tudo. E como nesta Capitania têm tantas aldeias que são as suas fazendas mais rendosas, por isso se não têm empregado tanto em fazer outras como no Colégio daquela Capitania.

E não se contentando estes padres com as inumeráveis e importantes fazendas que possuem naquela Capitania, vão já conquistando esta com novas fazendas, e principiaram a estabelecer-se no rio Guanió, fundando nele uma grande fazenda chamada de Madre de

Deus, que é importante e com infinitos escravos e degradados para a sua cultura, e dizem os padres que é para se sustentar à Casa que têm juntado à cidade do Maranhão, chamada de Recreação, com o mesmo título de Madre de Deus.

Estas são as notícias que até agora pude indagar das fazendas que, sendo para eles tão importantes, têm nas aldeias que administram tanta maior utilidade que não pode ter comparação alguma com a das fazendas. Pará, 8 de fevereiro de 1754.

## TABLE DES ILLUSTRATIONS

Illustration 1 : Portrait d'un Omagua.....	135
Illustration 2 : Guerrier Cambeba .....	136

**Illustration 1 : Portrait d'un Omagua**



*Porro, Antonio, O povo das Águas : ensaios de etno-história Amazônica,  
Petrópolis, Editora Vozes, 1996*

## Illustration 2 : Guerrier Cambeba

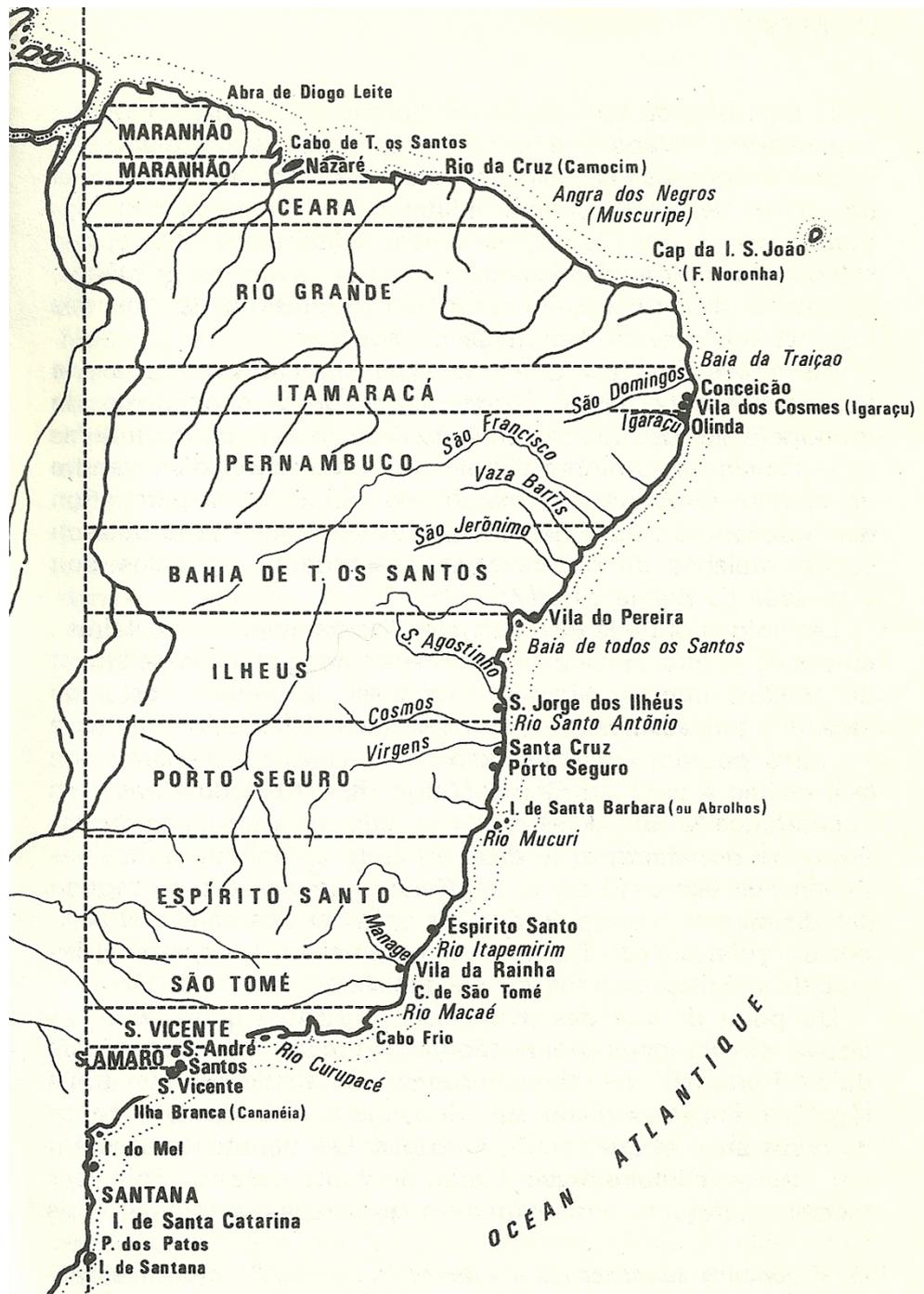


*Porro, Antonio, O povo das Águas : ensaios de etno-história Amazônica,  
Petrópolis, Editora Vozes, 1996*

## TABLE DES CARTES

Carte 1 : Les capitaineries .....	138
Carte 2 : Les États du Brésil actuel .....	139
Carte 3 : Divisions administratives du Brésil au XVIIIe siècle .....	140
Carte 4 : Migrations indigènes .....	141
Carte 5 : Les fleuves d'Amazonie.....	142

## Carte 1 : Les capitaineries



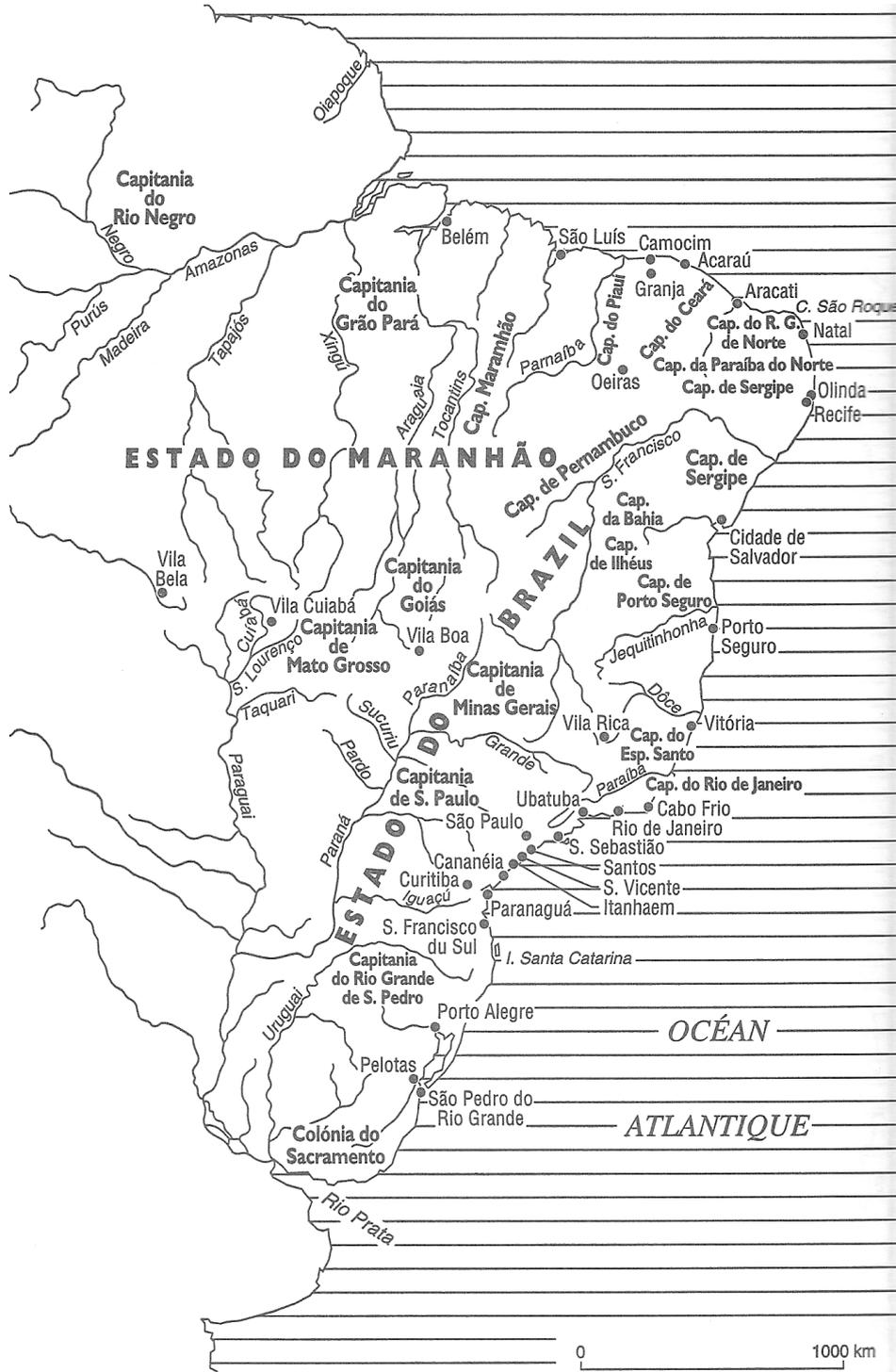
Mauro, Frédéric, *Le Brésil du XVe à la fin du XVIIIe siècle*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1977.

## Carte 2 : Les États du Brésil actuel



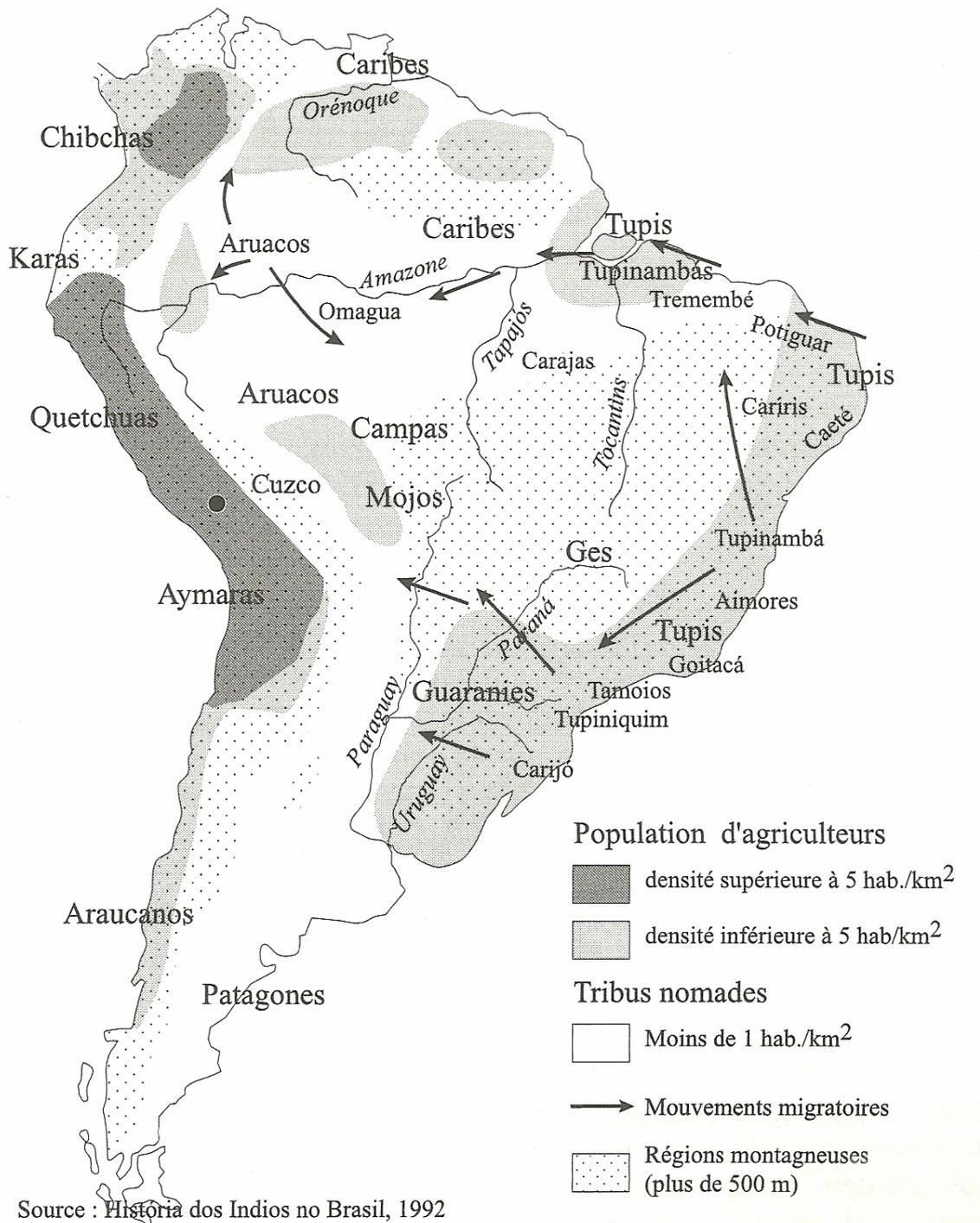
*Bennassar, Bartolomé & Marin, Richard, Histoire du Brésil : 1500-2000, Paris, Fayard, 2000.*

### Carte 3 : Divisions administratives du Brésil au XVIII<sup>e</sup> siècle



*Bennassar, Bartolomé & Marin, Richard, Histoire du Brésil : 1500-2000, Paris, Fayard, 2000.*

## Carte 4 : Migrations indigènes



*Droulers, Martine, Brésil : une géohistoire, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.*



## GLOSSAIRE

*Nous avons établi ces définitions à l'aide des œuvres de Bartolomé Bennassar & Richard Marin et de Frédéric Mauro.*

<b>Aldeado</b>	Se dit d'un Indien qui vit dans une aldeia ; un Indien <i>aldeado</i> .
<b>Aldeia(s)</b>	Désigne généralement un village d'Indiens en brésilien. Dans ce cas précis, l'aldeia désigne un village d'Indien administré par les jésuites pour y octroyer la catéchèse afin de « civiliser » les Indiens et d'en faire des chrétiens.
<b>Carta-ânu</b>	Signifie littéralement « lettre annuelle ». Compte-rendu envoyé au moins une fois par an par le missionnaire à son supérieur hiérarchique.
<b>Descimento(s)</b>	Déplacement des populations indiennes vers les aldeias.
<b>Entradas</b>	Expédition de reconnaissance des explorateurs vers l'intérieur du sertão à la recherche d'Indiens à capturer pour les mettre en esclavage.
<b>Fazenda</b>	Propriété rurale agricole de colons qui emploie de la main-d'œuvre.
<b>Gentio(s)</b>	Se dit d'un païen qui n'est pas civilisé, autrement dit un sauvage.
<b>Ibiraçanga</b>	Massue utilisée par les Indiens pour tuer.
<b>Igaçaba / Iguaçaba</b>	Pot en argile contenant du vin ou de l'eau.
<b>Língua geral</b>	Langue inspirée du portugais et du Tupi, créée par les missionnaires pour communiquer avec les Indiens du Brésil.
<b>Pajés</b>	Chef spirituel et guérisseur des Indiens, considéré comme sorcier par les jésuites.
<b>Poracés</b>	Danse des Indiens du Brésil.
<b>Sertão</b>	Lieu éloigné des noyaux urbains et peu peuplé. Il désigne généralement la forêt de l'intérieur des terres, comme l'Amazonie, par exemple.
<b>Tapuia</b>	Indien du Brésil qui n'est pas Tupi.
<b>Tropa de resgate</b>	Signifie littéralement « troupe de sauvetage ». Troupe de portugais (composée de colons ou militaires et missionnaires) envoyée dans les tribus alliées pour acheter les prisonniers condamnés à mort contre du matériel, les « sauvant » ainsi de la mise à mort.
<b>Tupi</b>	Nom générique désignant les Indiens du littoral brésilien et la langue qu'ils parlent. Ils appartiennent à la famille linguistique des Tupi-Guarani, en opposition au Tapuias.

# TABLE DES MATIÈRES

Déclaration sur l'honneur de non-plagiat .....	2
Remerciements.....	4
Sommaire.....	5
Avertissement.....	7
Introduction.....	9
I. Les auteurs jésuites dans l'historiographie sur les indigènes .....	16
A. L'Historiographie sur les indigènes .....	17
1. LA « NOUVELLE HISTOIRE INDIGÈNE ».....	17
2. LA QUESTION DE LA DÉNOMINATION DES TRIBUS INDIGÈNES DU BRÉSIL À L'ÉPOQUE MODERNE .....	24
3. CATÉGORISATION DES INDIENS : CHRÉTIENS ET SAUVAGES .....	31
B. Sources utilisées : l'œuvre jésuite sur les Indiens.....	37
1. LES JÉSUITES ET LEURS RÉCITS .....	38
2. PRÉSENTATION DES AUTEURS ET DE LEURS RÉCITS .....	47
II. Les Indiens de la région amazonienne selon Bettendorff et João Daniel .....	58
A. Les barbares du nouvel ordre colonial.....	60
1. UNE RÉGION HOSTILE, DES HABITANTS AUX MŒURS HOSTILES ?.....	60
2. COUTUMES BARBARES .....	63
3. IMPORTANCE DE LA GUERRE : DES INDIENS BELLIQUEUX .....	66
B. Les Indiens chrétiens .....	70
1. LE MODÈLE DE L'ALDEIA* MISSIONNAIRE : ENSEIGNEMENT DE LA VIE CHRÉTIENNE ET STRATÉGIE POLITIQUE .....	71
2. UTILISER L'INDIEN : LES SERVITEURS DU ROYAUME PORTUGAIS .....	80
C. Conséquences de la domination catholique .....	87
1. INFLUENCES ET ADAPTATIONS RÉCIPROQUES .....	88
2. QU'EN ÉTAIT-IL DE LA FOI DES INDIENS CHRÉTIENS ? .....	92
3. LES RÉBELLIONS D'INDIENS CHRÉTIENS.....	100
Conclusion .....	106
Sources .....	109
Bibliographie.....	110
Table des annexes.....	115
Table des illustrations .....	134
Table des cartes .....	137
Glossaire .....	143
Table des matières .....	144
Résumé.....	145

## RÉSUMÉ

Le Grão-Pará et le Maranhão, anciennes capitaineries d'Amazonie, ont été colonisées dès le XVII<sup>e</sup> siècle par les jésuites qui développèrent l'économie de cet espace. Proche des populations indigènes qu'ils se devaient d'évangéliser, les jésuites, relatant leurs missions dans des récits, ont ainsi laissé d'importants renseignements sur les Indiens. Ces récits apparaissent aujourd'hui comme des sources historiques pour étudier les Indiens peu connus de cette région qui n'avaient pas d'écriture. L'objectif de cette étude est donc d'étudier la représentation des indigènes de la région amazonienne des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, en utilisant pour ce faire les récits de deux missionnaires jésuites au service du Portugal, Bettendorff, auteur de la *Crónica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, rédigée au XVII<sup>e</sup> siècle et João Daniel, auteur du *Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas*.

**Mots-clefs :** Indiens – Jésuites – Représentation – Amazonie – XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles – Bettendorff – João Daniel – Tapuia.

## RESUMO

O Grão-Pará e Maranhão, antigas capitanias da Amazônia, foram colonizadas à partir do século XVII pelos jesuítas, ordem religioso que participou ao desenvolvimento desta região. Próximos das populações indígenas que deviam evangelizar, os jesuítas deixaram nos relatos das missões informações sobre esses povos desconhecidos. Esses relatos aparecem hoje como fontes primas para estudar os povos ágrafos dessa região. Sendo assim, o objetivo dessa análise é estudar a representação desses povos da Amazônia à partir de fontes de missionários jesuítas servindo o reino português, Bettendorff autor da *Crónica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* e João Daniel, autor do *Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas*.

**Palavras-chaves :** Índios – Jesuítas – Representação – Amazonia – Séculos XVII e XVIII – Bettendorff – João Daniel – Tapuia.

## ABSTRACT

Grão-Para and Maranhão, ancient captaincies of Amazon, were colonized at the beginning of the XVII<sup>th</sup> century by Jesuits who contributed to the development of that area. As they were close to the indigenous populations that they were mandated to evangelize, Jesuits wrote accounts, full of information about Indians. These writings are nowadays considered historical sources for the study of indigenous tribes who didn't have writing. Using two jesuits' accounts written by Bettendorff, author of *Crónica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, and João Daniel, who wrote *Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas*, both jesuits serving the Portuguese crown, we will study the way indigenous of Amazonia were pictured by these authors.

**Keywords :** Indians – jesuits – representation – Amazonia - XVIIth and XVIIIth centuries  
- Bettendorff – João Daniel – Tapuia.

La carte d'Amazonie illustrant la couverture intitulée *Cours du fleuve Maragnon autrement dit des Amazones* Par le P. Samuel Fritz Missionnaire de la compagnie de Jésus a été réalisée par Samuel Fritz en 1707. Elle est disponible dans le recueil de Nicolas Le Clerc, *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères par quelques Missionnaires de la compagnie de Jésus*, Paris, 1717.