

Le Nouveau Monde entre Dieu et le Diable

Laura de Mello e Souza¹

Submetido em: 10/07/2021

Aceito em: 10/09/2021

Publicado em: 20/12/2021

Resumée

Dans cet essai, je propose de revenir sur l'ensemble de mes recherches autour de la dichotomie entre le Bien et le Mal qui a structuré le regard européen porté sur les Amériques à l'époque des grandes découvertes et des colonisations. Souvent invoquées comme un paradis terrestre par les premiers Européens qui y sont arrivés, les Amériques ont également été perçues sous un angle sombre, voire ténébreux. Cette dualité se manifeste dans l'hétérogénéité des récits des voyageurs, missionnaires et savants. La littérature issue de ces rencontres soulignait, d'un côté la richesse de la terre américaine et l'innocence de ses habitants, et de l'autre, toute sorte de péchés, parmi lesquels la luxure et le cannibalisme. Je cherche à montrer comment, dans des différents contextes (religieux et laïcs, savants et populaires), l'Enfer et le Paradis sont devenus de puissantes métaphores d'assimilation de ce Nouveau Monde, le regard européen souvent basculant entre le divin et le démoniaque.

Mots-clés : Enfers ; Paradis ; Amérique ; Colonisation.

¹ Laura de Mello e Souza a enseigné l'Histoire Moderne de l'Europe à l'Université de São Paulo (1983-2014). Depuis 2014, elle est titulaire de la Chaire d'Histoire du Brésil à l'Université Paris IV – Sorbonne. – Ce texte a été présenté le 27/11/2020, à Paris, dans le cadre du Cycle de Conférences de l'Institut National d'Histoire de l'Art – INHA *Paradis perdus : colonisation des paysages et destruction des éco-anthroposystèmes*. Il synthétise des idées exposées dans des écrits antérieurs, citées dans la bibliographie. Ayant à l'origine la forme orale, elle ne fait pas des références de bas de page.

Resumo

Neste ensaio, proponho um retorno a um conjunto de pesquisas sobre a dicotomia entre o Bem e o Mal que estruturou o olhar europeu sobre as Américas durante a época dos grandes descobrimentos e colonizações. Frequentemente invocados como um paraíso terrestre pelos primeiros europeus que ali chegaram, as Américas foram igualmente percebidas a partir de um ponto de vista sombrio, ou mesmo tenebroso. Esta dualidade se manifesta na heterogeneidade das narrativas dos viajantes, missionários e estudiosos. A literatura oriunda destes encontros sublinhava, de um lado, a riqueza da terra americana e a inocência de seus habitantes e, de outro, toda forma de pecados, entre os quais a luxúria e o canibalismo. Neste ensaio, procuro mostrar como, em diferentes contextos (religiosos e laicos, especializados ou populares), o Inferno e o Paraíso se tornaram metáforas de assimilação europeia deste Novo Mundo, frequentemente oscilando entre o divino e o demoníaco.

Palavras-chave : Inferno ; Paraíso ; América; Colonização.

1. Dilater le monde : l'exploit des Portugais, du Ciel à l'Enfer

Plusieurs historiens portugais du XX^e siècle ont souligné les traits empiriques et modernes de la Renaissance portugaise, ce qui aurait permis d'envisager la pensée lusitanienne comme foncièrement empirique et même rationnelle. Néanmoins, quand on a affaire à des expressions littéraires telles que le théâtre de Gil Vicente – où les habitudes quotidiennes de l'homme ordinaire occupent un espace considérable – ou à des sources qui témoignent des pratiques de magie et de sorcellerie – comme les procès de l'Inquisition portugaise, qui les qualifie de « fausses croyances » – ce soi-disant rationalisme doit obligatoirement être remis en perspective. Dans le célèbre Cinquième Chant de *Les Lusitades*, œuvre majeure de la littérature de langue portugaise, Luís de Camões met en scène des marins en proie à la peur panique face à certains phénomènes naturels comme le feu de Saint Elmo et la *tromba marinha*, pourtant déjà bien connus et expliqués par les savants (*pensamento erudito*). En fait, s'il est possible de reconnaître des traits rationnels et empiriques dans la pensée portugaise depuis la moitié du XVe siècle, c'est aussi évident que l'on y trouve des aspects plus archaïques comme la croyance, si partagée à l'Époque Moderne, à la lutte incontournable entre le Bien et le Mal, Dieu et le Diable.

La *dilatation* portugaise – conception à mon avis préférable à celle d'*expansion*, comme suggère Serge Gruzinski dans *Les Quatre Parties du Monde* -, a été guidé par l'esprit de croisade aussi bien que par les desseins d'ouvrir des nouveaux marchés au commerce. L'*accroissement* de la foi catholique (*acrescentamento*, en portugais) figure dans la *Chronique de la découverte et conquête de Guinée* (*Crônica do descobrimento e conquista da Guiné*), écrite en 1453, comme une des principales raisons qui mènent le Prince Henri le Navigateur à se lancer dans l'aventure maritime. Cent ans après, l'humaniste João de Barros revient au rôle joué par l'idée de croisade dans les exploits des Portugais,

et les *Décades*, qu'il entreprend de 1552 à 1563, font ressortir l'infidélité et l'idolâtrie des Africains aussi bien que l'engagement lusitanien dans le salut des âmes déchues, « les mille âmes conservées en captivité par le démon dans le cœur de ces régions et provinces barbares ».

La colonisation du Nouveau Monde était encore à ses débuts et l'affrontement entre le Bien et le Mal plongeait déjà des racines dans le sol. Les premiers colonisateurs étaient originaires d'une Europe tiraillée par des guerres de religion, et la Péninsule Ibérique venait de chasser maures et juifs de ses territoires, ouvrant la voie à l'établissement du Saint Office de l'Inquisition afin de combattre toute hérésie. Mots et images prodigues en références religieuses étaient beaucoup plus qu'un exercice rhétorique : c'était l'évidence même que la tension religieuse gagnait les différents espaces de la vie quotidienne. Le 29 avril 1546, Pero de Góis, capitaine donataire de la capitainerie de São Tomé – dans la région où aujourd'hui se trouve l'état de Rio de Janeiro - écrit au roi du Portugal Jean III pour se plaindre de l'état chaotique dans lequel se trouvait la terre : « et tout naît du manque de justice et du manque de peur de Dieu et de Votre Altesse que l'on trouve dans certaines parties de cette terre, et d'où il se peut que Votre Altesse perde tout le Brésil dans l'espace de deux ans ». Trois ans après, en 1549, arrivaient à Bahia les premiers missionnaires jésuites en même temps que le premier gouverneur général de l'État du Brésil. Et Jean III informait : « la principale raison qui m'a mené à mander peupler lesdites terres du Brésil a été que les gens d'icelle terre se convertissent à notre sainte foi catholique ».

2. Terre de la Vraie Croix ou Terre du Bois du Brésil ?

Les jésuites étaient des hommes qui se consacraient coûte que coûte à gagner des âmes pour le Paradis avant même que le Concile de Trente se soit achevé (1563). Hommes de leur temps, ils ont sans cesse scruté et consigné les mouvements du diable sur le sol du Brésil. D'après les *Lettres* qu'ils rédigent, le diable y fait que la nature soit sauvage et indomptable,

étrange et inintelligible, autant de caractéristiques issues des habitudes quotidiennes des indiens, qui finissent par la contaminer. Ces religieux n'ont pas réussi, comme l'ont fait d'autres en mission au Pérou et en Nouvelle Espagne, à produire un corpus théorique sur l'idolâtrie, mais ils se sont néanmoins alignés aux côtés de ceux qui ont redouté que l'Amérique portugaise ne tombe dans les griffes de Satan. Après un premier moment d'euphorie, où les catéchistes considèrent que l'âme indigène est comme de la cire moelleuse sur laquelle on peut tout imprimer, s'ensuit une période de découragement et de désillusion. C'est ce qu'on lit par exemple dans les ouvrages du Père Manuel da Nóbrega, mais d'autres avant lui ont aussi hésité entre les chances d'une victoire de Dieu et celles, plus éphémères, du Diable.

L'humaniste João de Barros a été, selon toute évidence, le fondateur de la tradition qui voit la naissance du Brésil colonial comme faisant partie de la lutte entre Dieu et le Diable, aussi bien que comme un chapitre du drame du Christ symbolisé par la crucifixion. On lit dans les *Décades* que Pedro Alvares Cabral a donné le nom de *Sainte Croix* aux terres où il a débarqué le 22 avril 1500 pour en faire hommage au Bois Sacré (Santo Lenho). Une semaine après, au moment de son départ vers l'Inde – qui était le destin de son voyage – il décide « d'ériger une grande croix dans un sommet et de faire dire une messe à ses pieds, laquelle fut dite avec la solennité des bénédictions par les prêtres, qui donnèrent à la terre ce nom de Sainte Croix ». Le Bois Sacré a ainsi inscrit le sacrifice du Fils de Dieu dans la genèse de la nouvelle terre tout en la dédiant à son Père et en exprimant d'immenses espoirs dans le succès de la conversion des gentils.

Les événements ont toutefois pris une autre direction. Toujours selon João de Barros, la terre a conservé ce nom pendant quelque temps, et le souvenir du sacrifice de Jésus symbolisé par la croix dressée a momentanément écarté les menaces du démon. Cependant que des cargaisons d'un bois couleur de feu commencent à quitter la terre par la voie du commerce entamé par les nouveaux habitants, le Malin peu à peu

récupère ses forces « et travaille pour que son nom reste dans la bouche du peuple, et pour que se perde celui de Sainte Croix ». Le nom d'un bois à teinture de draps finit par vaincre le nom « d'iceux bois qui a teint tous les sacrements afin de nous sauver par la voie du sang du Christ qui y a été versé ».

Sa condamnation de l'attachement des Portugais aux activités marchandes s'attaque au triomphe présumé des principes séculiers sur ceux de la religion et s'efforce, paraît-il, de corriger la direction prise par l'expansion, ou dilatation portugaise. L'humaniste s'engage à combattre le démon avec les moyens à sa disposition et incite les lecteurs, « de la part de la croix du Christ Jésus » pour qu'ils s'engagent à rendre à la terre « le nom qui par tant des solennités lui a été donné, sous peine d'être accusés par la croix qui nous sera montrée dans le Jour du Jugement dernier d'être plus dévoués au bois du Brésil qu'à son bois sacré ». João de Barros clôt en célébrant le providentialisme des Portugais :

Et pour faire honneur à cette grande terre appelons-la province, et disons Province de la Sainte Croix, qui sonne mieux parmi les prudents que brésil, donné par les gens du commun sans considération pour les propriétés de la Couronne royale et sans l'autorisation de les nommer.

Ces idées de João de Barros, qui figurent dans la première *Décade*, écrite en 1552, deviennent une espèce de *topos* dans les cercles savants portugais et mettent en évidence la force des explications fondées sur la religion à l'époque de la découverte du Brésil. C'est un exemple parmi d'autres de la dimension non-pragmatique et non rationnelle de l'aventure maritime des Portugais. João de Barros reçoit de la Couronne deux capitaineries héréditaires en 1535 : celle du Maragnan, de concert avec Aires da Cunha, et celle de Rio Grande do Norte, dans lesquelles pourtant il ne s'est jamais rendu. Cet homme de cabinet, humaniste brillant et bureaucrate attaché au service royal, avait une curiosité sans borne à

l'égard des contrées éloignées de l'empire portugais et sa position de fonctionnaire de la Couronne et homme de Cour lui facilitait la lecture des rapports et des récits venus des provinces d'outre-mer.

Fort différente est la position d'un autre homme de lettres, Pero de Magalhães Gandavo, son cadet de presque un demi-siècle mais influencé par Barros, comme on peut le voir dans son *História da Província de Santa Cruz*, de 1575. Souvent considéré comme le « père fondateur » de l'historiographie brésilienne, cet auteur n'était non plus d'accord avec le nom qui peu à peu accaparait la désignation de la colonie luso-américaine, soit Brésil, et il soutenait qu'il n'y avait aucune raison plausible pour nier ou oublier le nom qu'on lui avait attribué à l'origine. Afin de flétrir le démon, toujours prêt à éclipser la « mémoire de la Sainte Croix et à l'arracher du cœur des hommes, [une Croix] moyennant laquelle nous sommes rachetés et libérés du pouvoir de sa tyrannie », Gandavo propose qu'on restitue le nom ancien à cette terre, en lui redonnant celui de *Province de Sainte Croix* – d'où le nom de son ouvrage. Aux oreilles chrétiennes, disait-il, sonnait de manière plus agréable le nom « d'un bois sur lequel a œuvré le mystère de notre rédemption que celui d'un bois qui n'a d'autre usage que de teindre des tissus et des choses de cette sorte ».

Le heurt entre le Bois Sacré et le Bois Brésil se prolonge au fil des deux siècles suivants. En 1627, le franciscain Frère Vicente do Salvador fait une belle synthèse des arguments de João de Barros et de Pero de Magalhães Gandavo dans celle qui fut la première *Histoire du Brésil* :

Le jour où le capitaine général Pedro Álvares Cabral a soulevé la croix ... c'était le 3 mai, lorsque l'invention de la Sainte Croix est célébrée, sur laquelle le Christ Notre Rédempteur est mort pour nous, et sous ce nom il a été connu des années durant. Cependant, comme avec le signe de la croix le démon a perdu toute l'emprise qu'il avait sur les hommes, craignant de perdre aussi beaucoup de son pouvoir sur ceux de cette terre, il a

travaillé pour qu'on oublie son premier nom et que persiste celui de Brésil, à cause d'un soi-disant bois, d'une couleur rouge braisé avec laquelle on teint des tissus, au lieu de ce bois divin, qui a donné de l'encre et de la vertu à tous les sacrements de l'Église [...].

Les écrits de Barros, Gandavo et Frère Vicente do Salvador sont des expressions d'un même phénomène : la relation tôt établie entre la naissance de la colonie luso-brésilienne et l'omniprésence du choc entre Dieu et le Diable dans la mentalité de l'époque. D'autres colonies ont bien-sûr gagné des couleurs négatives, voire maudites, qu'elles fussent, depuis le départ, considérées comme des lieux de bannissement pour que les criminels y purgent leurs péchés dans des enfers provisoires, comme d'ailleurs c'était le cas du purgatoire des catholiques, toujours moqué par Martin Luther. C'est un fait néanmoins inédit parmi des colonies, le Brésil est la seule terre dont la relation tendue entre le Bien et le Mal est inscrite dans son nom, qui rappelle les flammes rouges de l'enfer. Le Bien et le Mal, Dieu et le Diable continueront à forger l'identité brésilienne dans les siècles à venir, exemple de la persistance des traits de mentalité qui reste sous-jacente à la diversité des contextes spécifiques.

Si l'on continue ce parcours, on parvient à l'*História da América Portuguesa*, écrite par le Bahianais Sebastião da Rocha Pitta un peu avant 1730, date de sa première publication. Tout d'abord constatons que le changement du titre n'est pas aléatoire : le contexte était celui de l'exaltation des exploits des Portugais en Amérique, typique d'un royaume qui, sous Jean V, cherchait à s'affirmer en Europe en même temps qu'à trouver un équilibre dans les provinces de l'outre-mer américain, secouées depuis le début du XVIIIe siècle par une suite de révoltes et de soulèvements. Le Portugal et le Brésil formaient un seul corps politique, et des intellectuels contemporains de Rocha Pitta ou plus jeunes d'une génération – comme le conseiller du Conseil d'Outre-Mer Antonio Rodrigues da Costa, l'homme d'État Alexandre de Gusmão ou

l'ambassadeur Luís da Cunha – soutiennent, les premiers après le décès du jésuite luso-brésilien Antonio Vieira, la possibilité d'un déplacement du siège de la monarchie portugaise vers l'Amérique. Dans un contexte tout à fait nouveau, il est intéressant de constater la réédition d'une formule devenue traditionnelle, voire topique.

Rocha Pitta raconte que, suite à une traversée océanique dangereuse, Pedro Álvares Cabral arrive sur la côte de la nouvelle terre. Il y arbore la bannière de la foi, tire les pièces d'artillerie et fait célébrer la messe sur un autel « qu'il a élevé parmi ce bosquet intact, qui servait de baldaquin et de temple », en présence de barbares admirés « mais respectueux », prêts à embrasser la foi catholique, comme d'ailleurs ensuite ils l'ont fait. « Ce fut la première découverte, ce fut le premier nom de cette région [Sainte Croix], qui plus tard, oubliant un titre aussi éminent, fut appelée Amérique, d'après Américo Vespúcio, et dernièrement le Brésil par le bois rouge, ou couleur de braise, qu'elle produit ».

En 1728, à la même époque où Rocha Pitta écrivait son ouvrage, Nuno Marques Pereira publie son *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, dédié au Portugais Manuel Nunes Viana, le principal chef de la révolte emboaba qui eut lieu entre 1707 et 1709 dans l'arrière-pays des Paulistes. Le passage écrit sur les premiers temps du Brésil suit de près celui de Rocha Pitta tout en ajoutant des éléments démonologiques empruntés de Barros, Gandavo et Frère Vicente do Salvador. Ces temps difficiles exigeaient qu'on reprenne l'idée du choc entre le Bois Sacré et le Bois du Brésil :

La Sainte Croix n'était pas moins vénérée dans cette province du Brésil, lorsque cet État fut découvert par le capitaine Pedro Álvares Cabral en l'an 1500. Et ainsi, accompagnés de nombreux Portugais, ils ont sauté à terre [...] le 3^{ème} jour du mois de Mai, comme certains disent : et bientôt, arborant la bannière de la croix sacrée dans une démonstration de grande joie, ils ont célébré la messe, et la prédication se déroula [...] ; et ils ont nommé

une si belle terre Province de Santa Cruz et ce titre plus tard a été transformé par la cupidité et les intérêts du monde en Province du Brésil, comme on l'appelle communément à ce jour.

Lettres jésuitiques, chroniques, écrits moralisants et ces premières histoires qui racontent la naissance d'une colonie peuvent être considérées comme une *démonologie asystématique*. Elle diffèrait dans la structure et dans l'objectif de la *démonologie systématique* produite en Europe à la même époque et qui doit être considérée, plus qu'un important outil dans la chasse aux sorcières, comme une branche de la pensée moderne dans l'Occident chrétien. Qu'on prenne le sous-titre de l'ouvrage de Nuno Marques Pereira : « *traitant de divers discours spirituels et moraux, avec de nombreux avertissements, et des pièces contre les abus, qui sont introduits par malice diabolique dans l'État du Brésil* ». L'idée qui en ressort est celle du contrôle diabolique *introduit* dans la contrée par le démon, dont plusieurs écrits de l'époque soulignent les efforts déployés pour récupérer en terre lointaine le terrain perdu en d'autres régions par la force de l'action missionnaire des Européens. Je ne prendrai qu'un seul exemple, particulièrement éloquent, tiré d'un ouvrage de Pierre de Lancre, juge dans des procès de sorcellerie du Labourd et auteur d'un classique de la démonologie, *Traité de l'inconstance des mauvais anges et des démons*, publié en 1612 :

[...] la dévotion et bonne instruction de plusieurs bons religieux ayant chassé les Démons et mauvais Anges du pays des Indes, du Japon et autres lieux, ils se sont jetés à foule en la Chrétienté : et ayant trouvé ici et les personnes et lieu bien disposés, il y ont fait leur principale demeure, et peu à peu se rendent maîtres absolus du pays.

Dans un autre passage, de Lancre compare les indiens de Hispaniola avec les sorcières du Labourd : les premiers

prenant la fumée d'une certaine herbe [...], ont l'esprit troublé, et mettant les mains entre deux genoux et la tête baissée, ayant ainsi demeuré quelque temps en extase, se lèvent tout éperdus et affolés contant merveilles de leur faux dieux [...], tout ainsi ne font nos sorcières qui reviennent du Sabbat.

D'ores et déjà, c'est aux populations américaines de hanter les imaginations occidentales et d'en fournir des éléments nouveaux, comme le cannibalisme, depuis lors incorporé par les représentations des festins des sorcières, comme l'a montré l'historien australien de l'art Charles Zika.

3. L'impraticable humanité

Depuis le XVI^e siècle, des témoins variés consignent que des êtres étranges vivent dans la Province du Brésil. La persistance de traits mentaux du Moyen Age tardif explique en partie ce sentiment d'étrangeté, puisque depuis longtemps on considérait que les habitants des terres lointaines faisaient partie d'une humanité étrange, menaçante et souvent monstrueuse. Au fur et à mesure que les contacts entre l'Orient et l'Occident s'intensifient et que la navigation océanique se généralise, les territoires attribués à ces êtres changent et leur localisation se déplace : de l'Inde ils migrent vers l'Éthiopie, la Scandinavie et finalement ils arrivent en Amérique. La perception européenne de cette « autre humanité » se fait par approximations et analogies : ce n'est qu'à la fin de la Renaissance que les *Essais* précurseurs de Michel de Montaigne rendent possible la réflexion sur la variété et la différence parmi les êtres humains.

Comment expliquer l'existence des Indiens américains ? On cherche des réponses dans les textes d'Aristote et dans la théorie de la servitude naturelle. D'un côté, l'effort pour comprendre ces êtres apparemment

oubliés par le Créateur a mené à reconnaître le statut humain des habitants de l'Amérique. Un des épisodes majeurs en a été la polémique entre Juan Ginés de Sepúlveda et Bartolomé de las Casas entre 1550 et 1551. De l'autre, sous une perspective plus sombre, les Indigènes sont associés à une tradition biblique qui dépréciait les gentils et à la tradition romaine qui déconsidérait les barbares, gentils et barbares étant considérés comme démoniaques aux yeux de la culture et des croyances dominantes chez les Européens. Dans l'Amérique hispanique ces Indiens sont considérés comme des idolâtres ; dans l'Amérique portugaise, ce sont des êtres « sans foi, sans loi et sans roi ». L'existence de pratiques rituelles d'anthropophagie a joué un rôle capital dans ce processus de démonisation, même si ce fut, dans certains cas, le point de départ de discussions sur le sacrement de l'eucharistie, comme le rappelle l'ouvrage de Jean de Léry sur la France Antarctique, *Histoire d'un voyage en terre de Brésil* (1578).

“Les Indiens sont un peuple du Diable”, répétaient les jésuites, surtout lorsque l'enthousiasme des premiers temps était tempéré par les difficultés de la pratique missionnaire. Par leur façon de vivre et de manger, disaient les Pères Luís da Grã et Fernão Cardim, ils ressemblaient plus à des démons qu'à des hommes : « Je ne connais pas de meilleur complot de l'enfer que d'en voir une foule quand ils boivent », écrivait le premier à Saint Ignace de Loyola. Comme le peuple infernal, les Indiens vivaient jour et nuit auprès du feu, « parce que le feu est leur vêtement, et ils ne sont rien sans feu [...] et toute la maison brûle avec ces feux », considérait Cardim dans les *Traitées de la terre et les gens du Brésil*.

Au fur et à mesure que le processus de colonisation progressait, l'identification des habitants du Brésil au Diable passe de la figure de l'Indien – son premier objet – à celle de l'esclave noir, gagnant finalement les autres colons. Dès les premiers moments d'implantation dans la colonie, la pratique de l'esclavage est devenue une puissante force de démonisation de la vie quotidienne. Les vices du système dissolvaient la

formation sociale et projetait les populations de la « partie immature de la Terre » - comme dit par John Donne dans un poème célèbre - dans les profondeurs de l'Enfer. Pour le jésuite Jorge Benci, au début du XVIII^e siècle, les seigneurs qui feignaient ignorer les erreurs de leurs esclaves étaient de véritables « Lucifers de la terre », les incitant à pécher chaque fois qu'ils les forçaient à porter « des messages et des ambassades illicites » pour les prostituées ou à d'autres fins répréhensibles. Beaucoup d'hommes, pour garder leurs esclaves, cachaient leurs péchés ou les ignoraient. C'est ainsi que, par rapport à l'enfer, maîtres et esclaves devenaient des égaux, suggère Benci dans l'ouvrage *Économie chrétienne des seigneurs dans le gouvernement des esclaves* : les premiers pour fermer les yeux face aux pratiques païennes des Africains (soit, les pratiques des gentils africains) et pour se livrer à la lasciveté avec les esclaves noirs ; ces derniers, pour conserver leurs pratiques religieuses, qualifiées d'« aberrations sataniques ».

Sauf quand ils sont trop graves et trop nombreux, les péchés pourraient, selon les croyances catholiques, être rachetés par la purgation. Un autre jésuite, le Père Andreoni (contemporain et adversaire de Jorge Benci et plus connu sous son nom de plume d'Antonil), a réfléchi sur le « rôle purgatoire » joué par la colonie luso-américaine dans le monde de la colonisation. Son ouvrage, *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas (De l'exploitation des richesses du Brésil en drogues et en mines)* qui dévoilait les secrets de l'économie coloniale, a été interdit et confisqué une semaine après sa parution à Lisbonne, en 1711. Pour décrire le processus de fabrication du sucre, produit très prisé sur le marché international et le plus important dans l'économie de l'empire portugais, Antonil recourt à des métaphores propres au domaine religieux, qui, à l'époque, souvent ne se distinguait pas des autres domaines de la vie, comme le sont l'économie et la société. La canne à sucre, écrit-il, se transformait en un vesou épais, sale et impur, obtenu au prix de « beaucoup de sang, de sueur et de larmes ». Plus le processus de purge était long, meilleur était le sucre. Cependant, en outre le sucre blanc, ou

cassonade blanche, le processus de purge produisait également le sucre brun, ou moscouade, et de cela le père jésuite tire des analogies avec la société : « dans cette drogue aussi, il y a une noblesse, une caste vile et un sang mêlé ». Contradiction maximale, c'était l'argile sale et sombre qui donnait jour au sucre propre et blanc :

Et ce n'est pas un mince sujet d'étonnement que de voir que l'argile, sale par nature, est l'instrument par lequel le sucre se purge, grâce aux humidifications, de même que c'est en se souvenant de l'argile que nous sommes et en versant des larmes que nos âmes, auparavant souillées, se purifient et deviennent blanches.

Purger des âmes et purger du sucre étaient les deux faces d'une même pièce, la colonisation. La catéchèse et le Tribunal du Saint Office de l'Inquisition répondaient de la purgation des âmes tandis que la grande propriété et le commerce colonial répondaient du procès de colonisation. Le recours au bannissement des criminels, des hérétiques, bref au déplacement de tous ceux considérés par les lois de l'époque comme « le poids inutile de la terre », était le lien qui unissait ces deux sortes de purgation dans les territoires coloniaux.

Le bannissement (*degredo*, en portugais) existait depuis la nuit des temps, mais il fut réactivé par les modernes systèmes coloniaux, le portugais avant tout autre. Punis par différents tribunaux, les bannis comprenaient toute sorte de condamnés. « La plus vile et perverse canaille » était déportée vers le Brésil, selon le Père Manuel da Nóbrega. Les besoins de la colonisation l'exigeaient, et les provinces d'outre-mer se peuplaient au fur et à mesure que les éléments nuisibles étaient arrachés du Royaume comme des mauvaises herbes. Afin de soutenir cette solution, Pero de Magalhães Gandavo a exagéré les louanges adressées à la nature du Brésil, qu'il considérait comme capable de régénérer les mauvaises inclinations des habitants du royaume et les faire, par la voie du travail, changer leur peau corrompue par une autre toute neuve et saine, comme

les serpents. Jean-Maurice de Nassau, gouverneur du Brésil hollandais entre 1637 et 1640, a aussi été un enthousiaste du bannissement :

...Je voudrais qu'on ouvre tous les cachots d'Amsterdam », a-t-il écrit, « pour faire venir dans cette terre les galériens afin qu'ils labourent la terre avec la houe et, ce faisant, ils corrigent leur improbité, lavent l'infamie précédente avec une sueur honnête et ne soient plus nuisibles à la République, mais utiles.

C'est au long de la seconde moitié du XVII^e siècle et jusqu'à environ 1720 que l'Inquisition portugaise choisit le Brésil comme endroit par excellence où les péchés contre la foi et la morale devaient être purgés. Considéré comme un immense purgatoire, donc comme un enfer où le séjour était pourtant limité, rien de plus naturel que d'y envoyer des âmes nécessitées de purgation. Selon le Saint Office, une vie difficile et des menaces quotidiennes garantissaient la rigueur des peines, et les condamnés – parmi lesquels nombreuses étaient les femmes – ne voyaient pas les choses autrement, ce qui révèle une identité mentale entre punisseurs et punis.

Les souffrances inouïes et la purgation des péchés commençaient durant le voyage, long, périlleux et dont l'issue était incertaine. L'eau et la nourriture pouvaient manquer, les incommodités physiques et climatiques pouvaient ruiner la santé, sans parler des pirates qui, en temps de guerre permanente, guettaient les navires ennemis.

Une fois en Amérique, les infortunes ne cessaient pas. Comment se débarrasser des péchés sur une terre où ils ne faisaient que proliférer ? – ont demandé des femmes bannies par l'Inquisition vers les provinces d'outre-mer. Condamnée en 1647 à dix ans d'exil au Brésil, la visionnaire (*ilusa* en portugais) Luiza de Jesus a demandé la commutation de sa peine alléguant le grand risque « de se voir en proie à de grands abus dans le

Brésil où les gens sont plus simples et où il ne sera pas facile de trouver qui la puisse corriger ». Sa mère est revenue sur cet argument, avançant que si au Portugal, « parmi tant d'hommes doctes et pieux » la jeune fille avait fini par être « tellement trompée par le diable » et était tombée dans « de si graves erreurs », que deviendrait-elle « dans des régions où avec peine on pourrait trouver qui la conseille » ? Plusieurs sont les jeunes bannies qui ont craint pour leur honneur dans une région où elles devaient purger des péchés commis dans le Royaume, ce qui aurait perpétué un cercle vicieux et infini. Embarquée vers le Nord-est brésilien, Luzia Coelha a tenté d'échapper à la peine que lui avait été imposée en justifiant que, comme jeune femme, « et voyageant sur des bâtiments en temps de guerre, plusieurs sont les périls qui peuvent lui ôter soit la vie, soit l'honneur ».

Le bannissement portait ainsi les contradictions insolubles du système colonial. Pour nettoyer le Portugal on salissait le Brésil, et ce faisant on empêchait les condamnés de se purifier, d'où la purgation devenait impossible et l'immense purgatoire colonial que le Royaume s'était réservé se révélait inutile.

La rébellion était un autre aspect terrible et contradictoire de la vie dans la colonie, et les autorités considéraient qu'elle pourrait éclater à tout moment à cause de la mauvaise nature des habitants. Afin de justifier la sévérité avec laquelle il réprime le soulèvement qui eut lieu en 1720 à Vila Rica, le gouverneur du Minas Gerais, le comte de Assumar, écrit un traité politique où il incorpore les interprétations négatives et pleines d'images démoniaques avec lesquelles on qualifiait la nature et les hommes américains depuis le 16^e siècle, comme le montre l'historien italien Antonello Gerbi dans un beau livre, *La Disputa del Nuovo Mondo (La polémique du Nouveau Monde)*, non traduit en français. Le comte-gouverneur essaie de convaincre qu'il était impossible de ne pas être dur avec les habitants du Minas sans pour autant mettre en péril l'autorité sur

les colons. Dans la région, ni les hommes n'étaient humains, ni la nature n'était naturelle à proprement parler :

« ... du Minas et de ses habitants, on peut dire ce que rapporte Tertulien sur ceux du Pont Euxin, et sur cette région : qu'elle est peuplée de gens intraitables, sans domicile, qui vagabondent sans arrêt et dont les mœurs sont encore plus inconstantes que leurs déplacements ; il n'y existe point d'aube sereine, le brouillard ne s'y lève jamais, tout est froid dans ce pays, sauf le vice, qui brûle toujours. J'ajouterai encore, en observant attentivement la succession ancienne et continue de perturbations que l'on peut y voir, que la terre semble transpirer les tumultes ; l'eau exhale des émeutes ; l'or incite à l'impudence ; l'air distille des libertés ; les nuages vomissent des insolences ; les astres influencent le désordre ; le climat est le tombeau de la paix et le berceau de la rébellion ; la nature s'inquiète sans trouver de repos, et en proie à des émeutes internes, elle est comme en enfer ».

Ce passage montre que, au premier quart du XVIII^e siècle, on croyait qu'une mauvaise région influençait le climat et le rendait mauvais à son tour, avec pour résultat une population d'êtres détestables. En plus, la nature révoltée déclenchait la révolte des naturels de la terre. Et la révolte sociale, selon bon nombre d'écrits du XVI^e et du XVII^e siècle en Europe, était l'affaire du Diable, puisque le concept de monarchie transcendait la sphère humaine : Dieu était le Seigneur, et le droit du monarque était divin aussi bien qu'humain. Le soulèvement, surtout dans des colonies, était la quintessence du crime et du péché puisqu'il fustigeait en même temps la religion et la politique, encourageant le crime de lèse-majesté divine et humaine.

4. Nature tragique, nature mythique

Si le Diable gagnait du terrain parmi les hommes, la nature aussi souffrait les effets de l'action démoniaque. Selon les pères jésuites, elle perturbait la sérénité des fleuves en faisant que l'eau bouille et saute vers le ciel, « et on dirait que les démons y étaient, [...] ce qui était effrayant ». Satan s'incarnait dans des baleines, déchaînait les tempêtes afin de nuire les messes champêtres des missionnaires, convoquait des légions de mouches pour étourdir les curés durant le service religieux.

Avec sa végétation dense et luxuriante, dotée d'une faune composée par des animaux jusqu'alors inconnus des Européens, l'Amérique effrayait les Portugais et les indisposait par rapport au milieu naturel. Les documents consignent une infinitude de plaintes contre la chaleur insupportable et humide des forêts et du littoral, contre l'excès de lumière qui, sauf au cœur de la jungle, aveuglait et étourdissait les voyageurs, contre les montagnes escarpées de la région centrale où l'on cherchait de l'or et où seulement les mulets étaient capables d'éviter les nombreux précipices. Durant le voyage fait de Rio de Janeiro à Vila Rica, capitale du Minas Gerais, l'avocat Caetano da Costa Matoso évoque dans ses descriptions souvent accablées d'ennui le sentiment de claustrophobie causé par la densité de la végétation :

« et ainsi le chemin se poursuivait toujours fermé des deux côtés, et quand il n'était pas envahi par la végétation, il était au moins inaccessible à la lumière du soleil, et pour regarder le ciel il fallait lever la tête jusqu'au faite démesuré des arbres ».

Fatigué de la forêt vierge qui pourtant suscitait tant d'adjectifs de louange chez d'autres voyageurs et chroniqueurs, Costa Matoso désirait ardemment arriver au pays des montagnes découvertes, malgré la chaleur qu'il y fallait supporter faute de couverture végétale : au moins alors on y

pourrait respirer, « et les objets de la vue s'écartent à l'horizon, quand on abandonne ce chemin mélancolique et étouffant dans lequel en dix jours je n'ai rien vu d'autre que les buissons et les arbres qui m'opressaient ».

Néanmoins, en ce qui concerne la nature américaine, l'accent est mis le plus souvent sur le mythe et, à la limite, sur l'édénisation. Le milieu naturel est considéré comme le pôle opposé de l'humanité, qu'on considère à son tour comme impraticable, souvent vue à travers le prisme de la démonisation. Dans *Vision du Paradis*, une des plus belles œuvres de l'historiographie brésilienne, Sergio Buarque de Holanda traite des conceptions sur le paradis développées parmi les Européens depuis leur contact avec l'Amérique. Selon Buarque de Holanda, les Espagnols avaient créé plus de mythes que les Portugais, s'appuyant plutôt sur les visions idéalisées de la nature. Sans pouvoir m'attarder sur l'œuvre de cet historien, ce qui sans doute aurait valu la peine, je reviens vers Minas Gerais, une région qui est incorporée à l'occupation portugaise à la fin du XVII^e siècle et où l'on trouve des exemples curieux d'une *édénisation tardive*.

Le jalon initial dans la constitution de l'espace du Minas Gerais aurait été, selon la plupart des chercheurs, l'expédition de Fernão Dias Pais, en 1674. Ce *sertanista* de São Paulo – donc un homme qui avait passé sa vie en parcourant le sertão pour capturer des indiens et chercher des métaux et des pierres précieuses - a investi tout ce qu'il possédait, et placé tous ses atouts dans le rêve de découvrir des gisements d'émeraude : son but était d'arriver jusqu'à la légendaire chaîne de montagnes de Sabarabuçu, dont parlaient déjà les premiers chroniqueurs de la colonisation et qui, en 1688, serait représentée pour la première fois dans l'atlas de Coronelli, avec, à son côté, la lagune de Vupabuçu: c'est un exemple clair de l'impact des structures mentales sur les pratiques quotidiennes. São Paulo était, à l'époque, une capitainerie pauvre et excentrique. Avec une modeste subvention officielle, le *sertanista* a équipé à ses frais une expédition qui, pendant sept années symboliques, a erré sans succès dans l'arrière-pays

du Minas, traversant le Rio das Velhas et atteignant le Rio Jequitinhonha. Les émeraudes qui selon un poème de Carlos Drummond de Andrade « ...tuaient / d'espoir et de fièvre / sans qu'on ne les trouve jamais » se sont révélées, une fois trouvées, être une « duperie verte » (*verde engano*, en portugais) : c'étaient des tourmalines, qui à l'époque n'avaient aucune valeur et n'étaient donc que des simulacres des pierres précieuses recherchées.

En tant qu'espace de la colonisation, le Minas s'est donc configuré sous la primauté du mythe. Sabarabuçu n'était pas un élément isolé dans l'univers mythique luso-brésilien, et d'autres régions minières émergent sous l'impact d'élucubrations similaires. Ainsi, la Serra dos Martírios, qui hante l'imagination juvénile d'Antonio Pires de Campos et de Bartolomeu Bueno da Silva le Jeune, quand les deux gamins parcourent l'arrière-pays avec leurs parents et enregistrent dans leur mémoire cette légendaire chaîne montagneuse, qu'ils n'ont vu que de loin mais dont la vision merveilleuse ne les a plus abandonnées. « Éduqués par le sertão », selon les mots d'un historien, des années plus tard ce souvenir les fait revenir au sertão chercher la montagne, respectivement en 1716 et 1722, quand ils intègrent des expéditions qui donnent origine aux futures découvertes d'or dans les régions de Mato Grosso et Goiás.

Les édénisations tardives servaient des fins d'exploration et figurent de façon intermittente dans plusieurs rapports d'expéditions *sertanistas* au XVIII^e siècle. Des récits édénisants se sont répétés dans des situations frontalières, tout au long de l'expansion et au fur et à mesure que l'espace intérieur du Minas prenait forme, aussi bien qu'au moment de la décadence de l'exploitation minière, quand il ne restait plus aucun espoir de récupérer l'ancien essor. Ce phénomène contredit l'affirmation selon laquelle, une

fois la colonisation établie, les images édéniques des régions américaines s'évanouissaient. Il indique, au contraire, la permanence, au fil du temps, d'attitudes comme celles de Gandavo, et suggère, enfin, que les propos enclins à la mythification pourraient s'éclipser pour, en temps voulu, réapparaître et se réadapter, preuve que les phénomènes de mentalité sont souvent de longue haleine.

Il en va de même pour les arguments qui déprécient le Brésil. Des situations critiques et traumatiques ont tendance à ressusciter un imaginaire de diabolisation. Il se peut que l'enfer ne soit pas les autres, comme l'a suggéré par Jean-Paul Sartre et comme l'ont ressenti fréquemment les colonisateurs et les colons d'antan, mais qu'il se trouve à l'intérieur de chacun de nous, comme l'a avancé Michel de Montaigne. Une succession d'images négatives peuple l'univers mental des Brésiliens : les ancêtres criminels et exilés ; le climat hostile et les insectes indestructibles ; l'esclavage et sa suite de tragédies, dont un peuple peu enclin au travail, souvent incapable de constituer un corps de citoyens et de faire des choix politiques équilibrés. Avec là-bas, à l'aube de son histoire, cet affrontement entre le bois sacré et le bois du Brésil.

Si la croix avait pris le dessus sur le bois de teinture, peut-être les choses auraient pu se passer autrement. Mais en Histoire, comme les historiens le savent bien, les prédictions du passé n'ont aucune valeur.

Toutefois, si l'on traduit en langage contemporain ce vieux débat et si l'on considère que les hommes de lettres de la Renaissance portugaise se battaient avec les valeurs disponibles dans leur univers mental et qu'ils confrontaient le monde de l'imagination à celui du commerce, soit du capitalisme naissant, peut-être a-t-on alors une idée plus fidèle, et sans doute plus intéressante, de ce que pouvait signifier la lutte entre la Sainte Croix et le Bois Brésil.

Sources imprimées et bibliographie

ANTONIL, André João. **De l'exploitation des richesses du Brésil en drogues et en mines** (1711). Traduction, introduction et commentaire critique d'Andrée Mansuy. Paris, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 1965.

BARROS, João de. **Ásia, Primeira Década** (1552). 4^a ed. rev., préface de Antonio Baião. Lisboa : Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1988 (Livre I).

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. 3^a ed. São Paulo : Companhia Editora Nacional / MEC, 1978.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **História da Província de Santa Cruz**. Rio de Janeiro : Anuário do Brasil, s/d.

GERBI, Antonello. **La Disputa del Nuovo Mondo**. Storia di una polemica : 1750-1900. Milano-Napoli : Riccardo Ricciardini, 1955.

GRUZINSKI, Serge. **Les quatre parties du monde**. Paris : Éditions de la Martinière, 2004.

LANCRE, Pierre de. **Tableau de l'inconstance des mauvais anges et des démons où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie** (1612). Introd. et notes de Nicole Jacques-Chaquin. Paris, Aubier, 1982.

PEREIRA, Nuno Marques. **Compêndio narrativo do Peregrino da América** (1728). Rio de Janeiro, Publicações da Academia Brasileira, 1939 (2 vols).

PITA, Sebastião da Rocha. **História da América Portuguesa desde o ano de mil e quinhentos do seu descobrimento até o de mil e**

setecentos e vinte e quatro (1730). 2ª ed. Lisboa : Francisco Arthur da Silva, 1880.

SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil, 1500-1627** (1627/1889). 3ª ed., revista por Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. São Paulo, Melhoramentos, s/d.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

_____. **Inferno Atlântico – Demonologia e Colonização**. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

_____. « *O nome do Brasil* », **Revista de História** (USP), v. 1, 2002, p. 61-86.

_____. “Demonology, the devil and the image of America”. **Portuguese Studies**, v. 11-13, 1997, p. 159-179.

_____. The devil in Brazilian History. **Portuguese Studies**, v. 6, 1990, p. 85-93.

_____. “A viagem de um magistrado: Caetano da Costa Matoso a caminho de Minas Gerais em 1749”. **Varia História**, v. 21, 1999, p. 381-389.