



HAL
open science

Les dominicains de Toulouse au Brésil (1881-1952) : de la mission à l'apostolat intellectuel

Claire Pic

► **To cite this version:**

Claire Pic. Les dominicains de Toulouse au Brésil (1881-1952) : de la mission à l'apostolat intellectuel. Histoire. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2014. Français. NNT : 2014TOU20025 . tel-01140344

HAL Id: tel-01140344

<https://theses.hal.science/tel-01140344v1>

Submitted on 8 Apr 2015

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.



Université
de Toulouse

THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :

Université Toulouse 2 Le Mirail (UT2 Le Mirail)

Cotutelle internationale avec :

Présentée et soutenue par :

Claire Pic

Le vendredi 12 septembre 2014

Titre :

Les Dominicains de Toulouse au Brésil (1881-1952)
De la mission à l'apostolat intellectuel

ED TESC : Histoire

Unité de recherche :

FRAMESPA

Directeur(s) de Thèse :

Richard Marin

Rapporteurs :

Olivier Compagnon

Laurent Vidal

Autre(s) membre(s) du jury :

Guy Martinière

Michel Bertrand

Université Toulouse II-Le Mirail

Ecole doctorale TESC

Doctorat

Histoire

Claire Pic

Les Dominicains de Toulouse au Brésil (1881-1952)

De la mission à l'apostolat intellectuel

Thèse dirigée par Richard Marin

Soutenue le 12.09.2014

Jury

Guy Martinière

Olivier Compagnon

Laurent Vidal

Michel Bertrand

Richard Marin

RÉSUMÉ

Cette recherche a pour objet l'histoire de la mission entreprise par les religieux de la province dominicaine de Toulouse au Brésil, à la fin du XIX^e siècle. Ces missionnaires partent s'installer dans le diocèse de Goiás, au centre du pays, en 1881. La mission se poursuit jusqu'en 1952, date à laquelle est érigée une province dominicaine brésilienne. Durant cette période, les dominicains mettent en place un vaste projet missionnaire et s'inscrivent dans des dynamiques transatlantiques qui voient l'installation de nombreuses congrégations européennes en Amérique latine et en particulier au Brésil.

L'étude de cette mission à travers les correspondances missionnaires ouvre de nombreuses pistes de réflexion parmi lesquelles deux axes essentiels se détachent: d'un côté, le rôle d'agent des pouvoirs spirituels et temporels tenu par les missionnaires dominicains, de l'autre, les transformations de la mission au contact des réalités brésiliennes. Ces deux aspects s'articulent dans un contexte plus large, celui de la romanisation et de la naissance du catholicisme social, dynamiques fondamentales de l'Église catholique de la fin du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle.

L'analyse proposée ici se situe au niveau des acteurs, les missionnaires dominicains, tant dans l'étude de leurs actions missionnaires que de leurs représentations du Brésil. Ce sont les principaux auteurs de nos sources ; nous les définissons comme des passeurs et des récepteurs. Cette démarche permet d'analyser les échanges culturels générés par la mission et de mettre en évidence son évolution et ses transformations.

Mots-clés : Histoire du XIX^e et du XX^e siècle ; Brésil ; Catholicisme ; Mission religieuse ; Romanisation ; Brasilianisation ; Échanges culturels.

The Dominicans of Toulouse in Brazil (1881-1952) From the Mission to the intellectual apostolate

This work focus on the history of the mission undertaken by the monks of the Dominican Province of Toulouse in Brazil, at the end of the 19th century. These missionaries leave to settle down in the diocese of Goiás, in the center of the country, in 1881. The mission continues until 1952, date on which is set up a Brazilian Dominican province. During this period, the Dominicans set up a vast missionary project and integrate transatlantic dynamics which lead to the installation of many European congregations in Latin America, particularly in Brazil.

The study of this mission through missionary correspondence opens many lines of thinking among which two essential axes are detached: the first aim is to analyse the role of agent of spiritual and temporal powers held by the Dominican missionaries, the second is to describe the transformations of the mission in contact with Brazilian realities. These two aspects are articulated in a broader context, that of the Romanization and the birth of social Catholicism, which constitute the fundamental dynamic of the Catholic Church at the end of the 19th century and first half of the 20th century.

The proposed analysis here lies in the actors, the Dominican missionaries, both in the study of their missionary activities as representations of Brazil. These are the main authors of our sources; we define them as cultural brokers and receivers. This approach makes it possible to analyse the cultural exchanges generated by the mission and to put in evidence its evolution and its alterations.

Words-keys: History of the 19th and the 20th century; Brazil; Catholicism; Religious mission; Romanization; Brasilianization; Cultural exchanges.

REMERCIEMENTS

Au Brésil

À Rio de Janeiro: Stella Maris Cermeño Mendonça, Nico, Beatriz, Bastien, Claudia et toute sa famille, Paulo Ribeiro, Ana-Leticia, Marcela, Filipe, Marcos, frei Bruno de palmas, Jayni, Prf Beatriz Catão Cruz Santos, Prf Jacqueline Hermann.

À Belo Horizonte: Frei Mario Taurinho, Jackson Augusto de Souza, Jùnia Mariza Carneiro Pinheiro.

À Uberaba: irmã Angela, Vera, Lucio.

À Goiânia: toute la famille Caetano da Costa: Servio Tulio Jr, Dela, Servio Tulio, Marcella, Deaulas Enrique, silvana, Pandora.

Au Caminho d'Emaus: Irmã Nadir, Maria Lucia.

À Goiás: irmãs do Asilo São Vicente, Frei Marcos.

Brasilia: Tito, Bidô, Mario, Adriana, Prf Estevão Chaves Rezende Martins.

À Conceição do Araguaia: Mgr Dominique You, Manelão, Frei Henri des Roziers, Suraya, Luzinet, Magda, Dona Ana, Valdemar Costa, Teresinha Jesus da Costa et Marie Jesus de Souza, Aparecida. Frei Renato, Frei Saul, Frei Zezinho.

A Recife: Elizama, Sablina, Bebel, Claudia, Prf Luiz Marques.

Et bien d'autres, qui m'ont si bien accueilli partout où je suis passée.

En France

Ma famille : Valentine, J-C et Dany, Nathalie et Florent, Violette et Capucine, Marie-Laure, Geneviève et Paolina.

Ma maison, l'observatorio: Rita, Hicham, Djoudi, Audrey, Melo, Anna, Renaud, Marine, Julie, Antoine, Loic et tous ceux et celles qui y sont passés durant les trois dernières années...et m'ont supporté.

Et Julie Chival, Kim, Kaolin, Rodrigo, Ariela et Felipe, Patricia et Americo, Mariane, Sigried, Kalys, Maticha, Caniche et Sandrine... et tant d'autres personnes importantes de la Provence à la Bretagne en passant pas le Tarn, sans oublier une spéciale dédicace à Didier Progeas et surtout, surtout à Julie Fardet et à son amour de la langue française.

Table des matières

Table des matières	5
Table des illustrations	8
INTRODUCTION.....	10
Choix du sujet	10
État de la question	11
Problématique	28
Moyens mis en œuvre	30
Sources et méthodologie	33
Plan et découpage chronologique	39
1 ^{er} PARTIE : Une mission dominicaine dans la tradition	43
Chapitre I : La tradition et l’air du temps	43
1 – L’ordre dominicain et sa tradition missionnaire	43
2 – Un contexte favorable à la mission	46
3 – La place de l’écrit.....	52
Chapitre II : Le Goiás, pays de mission.....	63
1 – Le choix du Brésil	63
2 – Le Goiás : réalités d’une région frontière	73
3 – Situation religieuse.....	81
Chapitre III : Projet et regard missionnaire	86
1 – « Évangéliser les fidèles comme les infidèles ».....	86
2 – Apport scientifique des témoignages missionnaires	97
3 – Regard et culture européenne.....	108
2 ^e PARTIE : Une mission dans le processus de romanisation	116
Chapitre I : La romanisation au Brésil.....	116
1 – La romanisation et sa mise en œuvre au Brésil.....	116
2 – Des tensions entre l’Église et l’État qui profitent à la romanisation	120

3 – Rôle des religieux européens dans la romanisation brésilienne.....	126
Chapitre II : les formes concrètes de la romanisation dans la mission dominicaine	133
1 – Missions populaires et catéchisme	133
2 – Séminaires et érection de diocèses.....	141
3 – Tertiaires, confréries et organisations de laïcs	151
4 – Le culte du Rosaire et les saints de l’ordre dominicain au Brésil.....	156
Chapitre III : Adaptation du regard, éducation, civilisation	166
1 – Regards brésiliens et impressions dominicaines	166
2 – les dominicains face à la religiosité brésilienne.....	173
3 – L’œuvre des dominicaines de Notre Dame du Très St Rosaire au Brésil.....	181
4 – Des missionnaires au service du pouvoir temporel et de la « civilisation »	195
3 ^e PARTIE : Brasilianisation de la mission	205
Chapitre I : De l’évangélisation à la pacification	205
1 – Archives du SPI : regards brésiliens sur la catéchèse dominicaine	205
2 – Échec du projet acculturateur mis en place à Conceição do Araguaia	214
3 – Nouvelles stratégies	224
Chapitre II : Recrutement : une très lente brasilianisation	236
1 – 1881-1920 : des effectifs réduits et peu de recrutement brésilien.....	236
2 – 1920-1937 : grandes difficultés de la mission et début de l’intégration.....	242
3 – 1937-1952 : urbanisation et brasilianisation de la mission.....	248
Chapitre III : L’apostolat intellectuel	257
1 – Les dominicains dans les grandes villes : une volonté de la hiérarchie ecclésiastique brésilienne	257
2 – Les missionnaires dominicains : des acteurs et des passeurs ?.....	265
3 – Fin de la mission et fondation d’une province dominicaine brésilienne	278
CONCLUSION	292
Brasilianisation	292

Mémoire de la mission.....	294
Considérations finales.....	304
ANNEXES.....	307
SOURCES.....	308
BIBLIOGRAPHIE.....	311
I. Ouvrages généraux de références.....	311
II. Histoire du Brésil et de la « région centrale ».....	315
III. Anthropologie et étude des politiques indigénistes au Brésil.....	318
IV. Histoire du catholicisme et des missions hors Brésil.....	321
V. Histoire du catholicisme et des missions au Brésil.....	326
VI. Histoire des dominicains.....	329
INDEX DES NOMS PROPRES.....	332

Table des illustrations

ANNEXES p. 307 :

I. Cartes p.I

- Carte de la mission en 1886 : **p.II**
- Carte de la mission en 1920 : **p.III**
- Carte de la mission en 1952 : **p.IV**
- Carte du diocèse de Goiás élaborée par les missionnaires dominicains 1893 : **p.V**
- Carte de la mission brésilienne élaborée par les missionnaires dominicains 1910 : **p.VI**
- Carte du bassin de l'Araguaia élaborée par les missionnaires dominicains localisant les peuples amérindiens de la région 1906 : **p.VII**
- Carte de la prélatrice de Conceição do Araguaia après 1934: **p.VIII**
- Carte de la région ouest de Conceição do Araguaia élaborée par les missionnaires dominicains 1936 : **p.IX**

II. Tableaux p.X

- Tableau chronologique de la mission par décades et par lieux : **p.XI-XII**
- Population du Brésil selon la condition et la couleur de peau dans l'ensemble du pays et dans les États où les dominicains ont fondé des couvents : **p.XIII**
- Population totale et nombre d'habitants alphabétisés au Brésil et dans les États de la mission de 1872 à 1950 : **p.XIV**
- Évolution du nombre de religieux au Brésil et dans les États de la mission de 1872 à 1950 : **p.XV**
- Nombre de congrégations religieuses arrivées au Brésil entre 1549 et 1965 : **p.XV**
- Démographie, localisation et origine des peuples amérindiens du centre du Brésil : **p.XVI-XVII**

III. Missionnaires p.XVIII

- Photographies de missionnaires : **p.XIX-XXI**
- Photographies des évêques dominicains issus de la mission : **p.XXII**
- Photographies des sœurs de Notre Dame du Très Saint-Rosaire au Brésil : **P.XXIII**
- Photographies des dominicains et dominicaines en voyage dans le *sertão* : **P.XXIV-XXVI**
- Photographies des églises, couvents et localités de la mission : **p.XXVII-XXXII**

IV. Amérindiens p.XXXIII

- Photographies d'Amérindiens de l'Araguaia : **p.XXXIV**
- Photographies d'Amérindiens en visite à Conceição do Araguaia et à Porto Nacional: **p.XXXV et XXXVII**
- Blason des deux premiers évêques dominicains de Conceição do Araguaia: **p.XXXV**
- Photographies d'Amérindiens évangélisés par les dominicains : **p.XXXVI-XXXVII**
- Photographie du général Rondon en visite au couvent de Conceição do Araguaia : **p.XXXVII**
- Photographies des dominicains célébrant la messe dans une *aldeia* amérindienne : **p.XXXVIII**
- Photographies des dominicains offrant des cadeaux à des Amérindiens : **p.XXXVIII**

V. Mémoire de la mission p.XXXIX

- Photographies témoignant d'une mémoire de la mission à Porto Nacional et Goiás : **p.XL**
- Photographies de Conceição do Araguaia témoignant d'une mémoire de la mission à travers la figure du fondateur, le P. Vilanova : **p.XLI**
- Photographies de Conceição do Araguaia témoignant d'une mémoire de la mission : **p.XLII**

Un missionnaire demande à une jeune fille qu'il confesse:
« - *Combien de Dieux y a t'il ?*
La jeune fille abasourdie par cette demande, troublée, [lui] répond
- Plusieurs sans doute »¹.

¹ Récit manuscrit du P. Olléris, non daté mais supposé de 1920 car l'auteur dit qu'il va quitter Goiás et qu'il a été assigné à Porto Nacional en 1920, titré *Fragments de notes, 1er partie: Goyaz la maudite*, composé de 171 pages, classé K1702, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

INTRODUCTION

Choix du sujet

Ce travail a pour objet l'histoire de la mission entreprise par les religieux de la province dominicaine de Toulouse au Brésil à la fin du XIX^e siècle. Ces missionnaires partent s'installer dans le diocèse de Goiás, au centre du pays, en 1881. La mission se poursuit jusqu'en 1952, date à laquelle est érigée une province dominicaine brésilienne, ce qui met fin à la mission et rompt les liens entre les couvents du Brésil et la France. Durant cette période, les dominicains mettent en place un vaste projet missionnaire s'inscrivant dans un mouvement plus large qui voit l'installation de nombreuses congrégations européennes en Amérique latine et en particulier au Brésil. Ainsi, cette mission n'est pas un cas isolé et répond à une triple volonté : volonté de la province de Toulouse de développer une œuvre missionnaire, volonté de l'Église brésilienne de faire venir des religieux européens pour suppléer le manque de prêtres et former le clergé local, et enfin volonté pontificale d'unifier l'Église catholique en affirmant l'autorité romaine.

J'ai voulu, dans cette thèse, prendre en considération les soixante-dix ans de la mission à travers une approche thématique. Ce choix est né de l'envie d'étudier la mission dans son ensemble et fait suite à deux recherches menées dans le cadre d'un master, sur les débuts de la mission et l'apport ethnographique des témoignages missionnaires¹. Ces études m'ont permis de prendre contact avec les thématiques religieuses, plus particulièrement les missions catholiques, et de me doter d'une culture historique du religieux.

En effet, lorsque j'ai envisagé de poursuivre mes études mon but n'était pas de m'engager sur le terrain de l'histoire des religions. Hormis mon envie de travailler sur le Brésil du XX^e siècle, je n'avais pas d'idées précises et c'est mon directeur de recherche, Richard Marin, qui m'a parlé de la mission brésilienne et des archives du couvent dominicain de Toulouse. Je me suis donc rendue à la bibliothèque du couvent, où le P. Montagne m'a ouvert les archives et m'a guidé dans mes premières lectures. C'est au contact de ces lettres de la fin du XIX^e siècle, qu'aucun historien n'avait encore exploitées, que mon intérêt pour cette mission s'est développé. Les lettres du début de la mission ont, par de nombreux aspects, l'attrait des récits de voyage typiques du XIX^e siècle. Elles me décrivaient un Brésil que je ne connaissais pas,

¹ Claire Pic, *Une Mission dominicaine au Brésil : premiers temps, 1881-1900*, mémoire de maîtrise, Université Toulouse-Le Mirail, octobre 1999.

_____ *A la recherche des "sauvages" dans le diocèse de Goiás: apport ethnographique des missionnaires dominicains (1881-années 1920)*, mémoire de master 2 recherche, Université Toulouse-Le Mirail, IPEALT, 2009.

dans un style qui rappelait celui des premiers missionnaires et colons de l'époque de la conquête ; ces européens qui avaient vu l'Amérique pour la première fois. J'ai d'abord été attirée par le Brésil mythique de ces descriptions, puis mon intérêt s'est porté sur l'analyse du regard européen sur l'Amérique et sur l'Autre, véhiculé dans ces écrits. C'est pour cela que mes deux premières études ont été consacrées aux débuts de la mission et à la dimension ethnographique des témoignages missionnaires. La réflexion et l'intérêt pour le religieux sont venus plus tard. Certainement parce que ce dernier était plus éloigné de mes conceptions et de mes connaissances, son étude et sa compréhension m'ont demandé plus d'efforts. Il est pourtant évident que le religieux constitue un aspect essentiel et indispensable pour comprendre les missionnaires, mais également les populations brésiliennes auxquelles s'adresse cette mission. En commençant cette thèse, j'ai été amenée à me questionner sur mon positionnement par rapport à un sujet religieux et brésilien. En effet, partant d'un point de vue éloigné de l'objet, de par mon agnosticisme, mon éducation laïque et mon inscription dans une recherche historique française, j'avais de nombreux doutes sur mes capacités à appréhender cet objet. La crainte de ne pas réussir à saisir la portée religieuse de la mission m'a poussée à m'interroger sur le fait religieux et l'évolution historiographique de son analyse. Ces recherches m'ont fait comprendre que l'étude des missions religieuses dépasse le religieux et que la méthode historique permet de porter un regard sans a priori sur ces phénomènes, comme sur tout autre phénomène culturel, quelles que soient nos convictions. Ma crainte de développer un point de vue eurocentré – ce qui reste, aujourd'hui encore, une réalité trop courante dans les études françaises sur l'Amérique latine – sans avoir été complètement surmontée, a été amoindrie par mes choix problématiques. En m'intéressant au regard de dominicains français sur le Brésil, j'ai fait l'analyse d'un eurocentrisme, ce qui m'a obligée à étudier l'objet même de mes craintes. En effet, pour mettre en évidence ce trait chez les missionnaires, j'ai été contrainte de questionner mon propre regard. En outre, étudiant une mission française au Brésil, c'est-à-dire un déplacement, un échange entre la France et le Brésil ; j'ai choisi une approche transversale ce qui, de mon point de vue, me donne plus de légitimité pour traiter ce sujet que s'il était uniquement brésilien.

État de la question

L'historiographie de l'étude des missions montre que cette dernière est totalement liée à celle des religions. Elles ont suivi la même évolution jusqu'aux années quatre-vingt où les missions religieuses ont commencé à être analysées de manière dissociée. Pour comprendre

cette évolution, il faut la mettre en parallèle avec le développement de la sociologie et de l'anthropologie, l'étude des religions se situant à la croisée de plusieurs champs disciplinaires.

L'histoire des religions en tant que discipline scientifique est née au XIX^e siècle, lorsque la remise en cause de la religion elle-même et les interrogations sur les origines de l'homme en ont fait un objet d'étude. Jusque-là, les religieux écrivaient eux-mêmes leur histoire dans un souci de mémoire et de présentation apologétique de leurs actions.

Du XIX^e siècle au début du XX^e siècle, deux approches de la religion se côtoient : l'une élaborée par des religieux, l'autre par des historiens souvent « antireligieux ». Ces historiens anticléricaux, influencés par les idéologies scientistes de l'époque, opposent la religion à la raison et, selon eux, la première précéderait la seconde dans l'évolution intellectuelle de l'homme.

L'histoire des religions ne se développe véritablement en France qu'à partir des années trente dans le sillage des *Annales*, au sein de l'histoire sociale. Elle s'appuie essentiellement sur des théories issues de la sociologie qui ont permis de renouveler l'étude des religions. En effet, les définitions de la religion élaborées dès le début du XX^e siècle par les fondateurs de la sociologie – Durkheim² et Weber³ en tête, pour ne citer que les plus emblématiques – puis par leurs successeurs, ont permis aux historiens d'envisager la religion comme un fait culturel constitutif des sociétés humaines⁴.

L'école des *Annales* développe, à partir des années trente, des méthodes qui favorisent l'interdisciplinarité. Les historiens utilisent désormais les outils de l'économie, de la géographie, de la sociologie, de l'ethnologie, de la linguistique ou même de la psychologie dans leurs recherches, et cette interdisciplinarité va être mise à profit en histoire des religions. L'historien et juriste Gabriel Le Bras est un bon exemple de ces évolutions. Il élabore, à la fin des années quarante, une sociologie historique du catholicisme français en utilisant la méthode quantitative pour étudier les pratiques religieuses. Il classe les populations en quatre

² Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Editions du CNRS, 2008, (1^{er} éd. 1912).

³ Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. J. P. Grossein, Paris, Gallimard, 2003, (1^{er} éd. allemande 1904-1905, française 1964).

⁴ À partir de la fin du XIX^e siècle, de nouvelles façons de penser la religion s'élaborent au sein de la sociologie naissante. Émile Durkheim (1858-1917) a défini la religion par ce qui se rapporte au sacré, en opposition au profane, mais surtout comme un sentiment collectif ; c'est-à-dire une composante de l'appartenance à une société, à un ordre social donné. Max Weber (1864-1920) a joué un rôle majeur dans la construction de la sociologie des religions. Il envisageait la rationalisation comme une particularité du monde occidental caractérisé par le « désenchantement », c'est-à-dire la disparition des croyances en la magie et en l'action de Dieu. Il a cherché l'origine de cette rationalisation dans les religions monothéistes. Son ouvrage le plus connu, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, n'est qu'une partie d'une réflexion comparatiste plus vaste sur les liens entre religions et modèles de société. D'autres penseurs et sociologues ont, par la suite, tenté de définir la religion mais il n'est pas question de développer ici cet aspect, nous voulons simplement souligner que les études sociologiques ont amené à penser la religion comme un phénomène social et culturel constitutif des sociétés.

catégories : les non-pratiquants ; les pratiquants « saisonniers » qui ne vont à l'église que pour les grands sacrements (baptême, communion, mariage, enterrement) ; les pratiquants réguliers (messes dominicales, pâques, Noël) et les pratiquants « militants » qui s'investissent dans la vie religieuse de leur paroisse. C'est autour de lui que se crée en 1954 le Groupe de sociologie des religions (GSR) du CNRS, groupe qui est à l'origine d'enquêtes permettant d'élaborer des cartes religieuses de la France. En 1956, le CNRS publie une revue, *Archives de sociologie des religions*, qui devient dans les années soixante-dix *Archives de sciences sociales des religions*, affirmant ainsi le caractère pluridisciplinaire des recherches sur les religions.

Il est important de préciser que, si la sociologie des religions a un effet stimulant sur les recherches historiques, elle a longtemps eu du mal à se déconfessionnaliser. La sociologie religieuse française de l'après-guerre reste marquée par le catholicisme ; sans doute parce que l'Église catholique, elle-même, s'interroge sur la diminution du sentiment religieux et utilise la sociologie pour trouver explications et solutions. En 1952, le Centre catholique de sociologie religieuse est créé ; il devient en 1971 l'Association française de sociologie religieuse et se nomme aujourd'hui Association française de sciences sociales des religions. On constate les mêmes évolutions au niveau européen avec la fondation, par un chanoine en 1948, de la Conférence Internationale de Sociologie Religieuse (CISR). Elle se veut non confessionnelle mais ne s'ouvre à d'autres religions qu'en 1971 ; elle se nomme depuis 1989 Société internationale de sociologie des religions. Dans les pays où la tradition protestante est majoritaire, États-Unis et Allemagne notamment, on remarque à peu près les mêmes évolutions et la sociologie religieuse protestante se déconfessionnalise progressivement.

Dans le développement des études du fait religieux, il faut aussi souligner l'émergence dans les années cinquante et soixante de l'anthropologie religieuse très liée à la sociologie des religions. L'histoire de ces disciplines est en effet commune et on parle aujourd'hui de socio-anthropologie des religions. L'ouvrage de Claude Rivière⁵, justement intitulé *Socio-Anthropologie des religions*, atteste de cette évolution et fait référence aussi bien à Marx, Durkheim, Weber et Le Bras qu'à Tylor, Frazer, Bastide et Lévi-Strauss pour retracer l'histoire de la discipline.

L'anthropologie des religions s'intéresse aux mythes, aux symboles, à la cosmologie, de différents peuples colonisés (Dogon du Mali, Amérindiens, Canaques...) ; elle tente de restituer leurs religions d'origine et de comprendre les modifications culturelles engendrées par la colonisation. Les travaux de M. Leenhardt, R. Bastide, J. Soustelle et C. Lévi-Strauss

⁵ Claude Rivière, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 2008, (1^{re} éd. 1997).

illustrent ce courant en France. À l'École Pratique des Hautes Études – fondée en 1945 et devenue depuis 1975 l'École des Hautes Études en Sciences Sociales – le CARE (Centre d'Anthropologie Religieuse Européenne) voit le jour en 1972. On y développe de nombreuses recherches sur l'histoire des pratiques religieuses et les méthodes utilisées se situent au carrefour entre histoire et anthropologie.

C'est également au sein de la sociologie et de l'anthropologie des religions que se développent les démarches comparatistes. En effet, en cherchant à définir la religion, son essence, ses fonctions, le sacré et le sentiment religieux individuel et collectif, ces disciplines ont comparé les religions et leur rôle dans différentes sociétés pour tenter de dégager des définitions globales.

La multiplication des approches sociologiques et anthropologiques de la religion a donc permis le renouvellement des analyses historiques du fait religieux. L'histoire des religions s'est progressivement transformée pour devenir un élément d'analyse des systèmes culturels et rejoindre, à partir des années soixante-dix, l'histoire des mentalités au sein de l'histoire culturelle. Les études des pratiques et du vécu religieux, proches de l'anthropologie, ont marqué les années soixante-dix et quatre-vingt. Depuis les années quatre-vingt-dix, on revient à l'étude des institutions et des rapports entre politique et religion.

D'abord centrés sur l'étude des pratiques religieuses les plus marginales (sorcellerie, folie, messianisme, hérésie, attitudes face à la mort...), comme le montre les travaux de Georges Duby ou de Philippe Ariès, les objets de recherches se sont ensuite diversifiés s'intéressant aux institutions ecclésiastiques, aux pratiques des fidèles ou encore aux relations entre Églises et pouvoirs. Les trois tomes, désormais classiques, de *Faire de l'Histoire*⁶ dirigés par Pierre Nora et Jacques Le Goff décrivent les nouvelles approches historiques qui se développent depuis les années soixante-dix, notamment au sein de l'histoire culturelle. Au sujet des religions et plus particulièrement du catholicisme durant la période contemporaine, les travaux de Jean-Marie Mayeur, Yves-Marie Hilaire⁷, Gérard Cholvy⁸ ou encore Patrick Cabanel⁹ et Denis Pelletier¹⁰ illustrent le renouvellement de l'histoire des religions et ont nourri les réflexions sur les manières de l'élaborer.

⁶ Jacques Le Goff et Pierre Nora, (dirs.), *Faire de l'histoire*, tome 1: *Nouveaux problèmes*, tome 2: *Nouvelles approches*, tome 3: *Nouveaux objets*, Paris, Gallimard, 1974.

⁷ Jean-Marie Mayeur, Yves-Marie Hilaire, (dirs.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, 10 tomes, Paris, Beauchesne, 1985-2001.

⁸ Gérard Cholvy, *La religion en France de la fin du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, Hachette, 1998.

⁹ Patrick Cabanel, *Entre religions et laïcité : la voie française, XIX^e-XXI^e siècles*, Toulouse, Privat, 2007.

¹⁰ Denis Pelletier (dir.), *Utopie missionnaire, militantisme catholique*, Paris, Editions de l'Atelier, 1996.

Depuis les années quatre-vingt-dix, les recherches françaises consacrées à l'histoire des religions sont de plus en plus nombreuses et on constate la même dynamique dans le reste de l'Europe et en Amérique. Cependant, les études sur les ordres religieux dans la période contemporaine sont rares et généralement élaborées par des membres de ces ordres. Ainsi, le seul ouvrage que nous avons trouvé retraçant l'histoire de l'ordre dominicain jusqu'aux années soixante est l'œuvre de l'un de ses membres¹¹ et reste plus factuel qu'analytique.

Pour étudier la mission dominicaine, nous avons dû également nous intéresser à l'histoire de l'enseignement et ainsi qu'à celle des congrégations féminines, afin d'analyser l'œuvre des dominicaines qui s'installèrent au Brésil à la suite de leurs homologues masculins. Nous avons ainsi pu constater qu'en France les recherches historiques sur les femmes et l'enseignement confessionnel sont moins nombreuses que dans le monde anglo-saxon. Pourtant, les congrégations religieuses ont joué un rôle prépondérant dans l'enseignement au XIX^e siècle, quand les politiques publiques d'éducation étaient peu développées et d'autant moins en ce qui concerne l'éducation féminine. Les recherches sur l'histoire des femmes, comme les perspectives féministes ou les réflexions sur le genre, se sont développées plus tard en France qu'en Angleterre et aux États-Unis. L'histoire de l'enseignement féminin est au cœur de ces préoccupations, la formation scolaire puis professionnelle ayant joué un rôle évident dans l'émancipation des femmes en leur permettant de sortir du foyer familial et d'avoir accès à l'instruction. Parallèlement, les vocations religieuses féminines ont longtemps été la seule possibilité pour les femmes de s'extraire de l'autorité du père ou du mari et constituent donc un objet d'étude important pour élaborer leur histoire. La multiplication des congrégations religieuses féminines au XIX^e siècle et leurs nouvelles orientations vocationnelles dans les secteurs de l'enseignement et de la santé en font un sujet d'étude important pour analyser l'évolution de la place des femmes dans la société. Pourtant, en France, les recherches sur l'histoire de l'enseignement se sont longtemps concentrées sur l'enseignement public et républicain, sans distinction de sexe. La mise en avant de l'œuvre de l'enseignement laïc, gratuit et obligatoire, instauré sous la III^e République, permettait d'ignorer ou de dénigrer l'enseignement religieux et laissait de côté la spécificité du rôle des religieuses dans l'enseignement féminin. Seules les congrégations elles-mêmes et les défenseurs de l'enseignement catholique abordaient le sujet. À partir des années soixante-dix, la multiplication des études ayant pour objet l'éducation en histoire sociale et l'influence du courant anglo-saxon de recherches sur la condition féminine et le genre, entraînent une

¹¹ William A. Hinnebusch, *o.p.*, *The Dominicans a Short History*, New York, Alba House, 1975. Traduit de l'anglais par Guy Bedouelle, *o.p.*, *Brève histoire de l'Ordre dominicain*, Paris, Les éditions du Cerf, 1990.

ouverture vers les sujets traitant de l'enseignement féminin et des congrégations religieuses du XIX^e siècle. Il faut cependant attendre les années quatre-vingt, pour que des recherches spécifiques sur l'enseignement féminin soient entreprises. Françoise Mayeur¹² est restée longtemps une des seules chercheuses dans ce domaine, avant que Claude Langlois¹³ puis plus récemment Élisabeth Dufourcq,¹⁴ abordent également l'histoire des congrégations religieuses et du catholicisme féminin contemporain.

Au Brésil, depuis la fin des années quatre-vingt-dix, les recherches sur l'éducation, l'histoire de l'enseignement et le rôle des congrégations religieuses, notamment dans l'enseignement féminin, se sont multipliées au sein des départements de sciences de l'éducation. De nombreux masters et doctorats abordent ces thèmes et croisent l'histoire des femmes et de l'éducation au Brésil, à travers l'étude d'un collège particulier ou d'une congrégation enseignante.¹⁵ Le rôle longtemps prépondérant de l'enseignement catholique dans l'éducation explique qu'il y ait autant de chercheurs qui s'intéressent à son histoire. Nous avons trouvé quelques mentions des dominicaines dans certains de ces travaux mais apparemment aucune étude particulière ne leur a encore été consacrée.

L'histoire des religions s'est largement nourrie de la sociologie de ces dernières alors que l'histoire des missions s'apparente davantage à l'anthropologie. On qualifie souvent d'ethnohistoire ou d'anthropologie historique les études actuelles sur les missions.

L'histoire des missions religieuses mobilise des savoirs historiques, mais aussi anthropologiques, sociologiques, géographiques, théologiques, littéraires et linguistiques. Elle ouvre un tel champ problématique qu'elle permet d'interroger l'histoire coloniale du continent européen, comme celle des peuples colonisés et, à plus grande échelle, celle des échanges et métissages culturels à travers le monde.

Dans la première moitié du XX^e siècle, lorsque se renouvellent les approches historiques, il y a peu d'études sur les missions. Seule l'ethnologie naissante s'y intéresse car les récits

¹² Françoise Mayeur, *L'éducation des filles en France au XIX^e siècle*, Paris, Hachette, 1979 (nouvelle édition Perrin, 2008).

¹³ Claude Langlois, *Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*, Paris, Éd. du Cerf, 1984.

¹⁴ Élisabeth Dufourcq, *Les Aventurières de Dieu, trois siècles d'histoire missionnaire française*, Paris, Lattès, 1993.

¹⁵ Nous citons ici la thèse de Paula Leonardi consacrée à deux congrégations françaises, mais de nombreuses autres recherches abordent le rôle des religieux et des religieuses dans l'enseignement au Brésil : Paula Leonardi, *Além dos espelhos. Memórias, imagens e trabalhos de duas congregações católicas francesas em São Paulo*, tese de doutorado, Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2008. Cette thèse traite de l'installation au Brésil, au début du XX^e siècle, des sœurs de la Ste Famille de Bordeaux et des sœurs de Notre Dame du Calvaire. Cette étude s'intéresse à leurs créations en France au XIX^e siècle, à leurs arrivées au Brésil au début du XX^e siècle et aux différentes œuvres qu'elles développent. À travers les archives des congrégations, l'étude est centrée sur l'analyse que les sœurs ont d'elles-mêmes et de leur travail, et sur la manière dont elles racontent leur histoire.

missionnaires sont une source importante pour cette discipline. Les missionnaires sont, comme on le verra plus loin, les premiers ethnographes. Leurs témoignages sont essentiels à l'ethnologie pour la connaissance des peuples lointains, dits « primitifs » à l'époque, car les ethnologues ne sont pas encore des hommes de terrain. Les missions sont donc un sujet précurseur des études interdisciplinaires. À ce titre, l'ouvrage de Robert Ricard, *La « Conquête Spirituelle » du Mexique*, est pionnier. Ce livre, écrit par un docteur en lettres et publié en 1933 par l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, serait aujourd'hui qualifié d'ethno-historique : il analyse les méthodes missionnaires mises en œuvre en Nouvelle Espagne au XVI^e siècle et les réalités auxquelles sont confrontées les missionnaires.

Dans les années cinquante et soixante, les historiens latino-américains de la période coloniale et les américanistes européens ou étasuniens faisant de l'anthropologie religieuse commencent à s'intéresser aux missions. En France, il y a peu d'études sur la colonisation ou sur les missions à cette époque. Sans doute parce que, le pays possédant encore un vaste empire colonial, il était inconfortable pour les intellectuels français d'étudier ces phénomènes.

L'histoire des missions ne se développe vraiment qu'avec celle des religions dans les années soixante, mais elles ne sont pas étudiées de manière indépendante et sont généralement abordées dans quelques chapitres au sein de vastes histoires du christianisme ou de l'Amérique coloniale. Seuls les anthropologues les étudient isolément car elles sont pour eux un outil important pour étudier les religions d'origine des peuples évangélisés et comprendre les phénomènes de conversion et de syncrétisme.

Il faut pourtant souligner l'importance des travaux de missiologie réalisés par les théologiens catholiques et protestants durant tout le XX^e siècle. En 1956 Mgr Delacroix fait publier une *Histoire universelle des missions catholiques*¹⁶ ; c'est une rétrospective, évidemment apologétique, du rôle missionnaire à l'échelle planétaire. Elle contient une mise en garde qui précise que le procès des liens entre évangélisation et colonisation, que l'on peut faire aux stratégies missionnaires et à l'institution dans son ensemble, ne doit pas s'adresser aux missionnaires en tant qu'individu. Les réflexions théologiques sur la mission sont en effet nombreuses, tant dans un souci de retour sur le passé et sur les liens plus ou moins assumés avec l'expansion coloniale européenne, que dans le cadre d'interrogations sur la « déchristianisation », relative ou avérée, de certaines parties du monde.

Depuis les années quatre-vingt, les missions sont devenues, en France, un objet d'étude historique à part entière, non seulement au sein de l'histoire des religions, mais aussi dans des

¹⁶ Mgr Delacroix (dir.), *Histoire universelle des missions catholiques*, Paris, Grund, 1956, (4 vol.).

réflexions plus larges sur l'évangélisation, la colonisation, les échanges interculturels et dans les études d'ethno-histoire. Ce dernier type de recherche est très en vogue aujourd'hui. Un des précurseurs, Nathan Wachtel¹⁷, a publié en 1971 *La Vision des vaincus* dans lequel il analyse la conquête du point de vue des populations indigènes du Pérou et met en avant les résistances des populations à l'évangélisation pour montrer l'échec du projet acculturateur des missionnaires.

De nouvelles perspectives de recherches sur la mission ont donc été développées par les anthropologues et les américanistes, en particulier au travers des études ethno-historiques. Ils ont renouvelé leurs problématiques, notamment pour déjouer les critiques d'ethnocentrisme dont ils faisaient l'objet.

Les réflexions sur les échanges interculturels, qui se multiplient depuis les années quatre-vingt-dix, ont ainsi permis de repenser la mission. Les historiens utilisent aujourd'hui des concepts empruntés à l'anthropologie pour réinterroger la notion de culture et celle de métissage culturel.

L'anthropologue africaniste Jean-Loup Amselle¹⁸ a analysé les différentes phases de connexions des cultures africaines avec la culture grecque, arabo-musulmane, puis européenne, montrant ainsi qu'il y a eu plusieurs phases de globalisation. Il préfère au terme de « métissage » celui de « branchement » qui lui permet de mettre en évidence les interconnexions entre ces cultures. Il expose l'idée que toute culture se construit par rapport à d'autres cultures et par rapport à l'Autre: « Il faut à n'en pas douter soutenir l'idée selon laquelle le ressort intime d'une culture s'exprime dans les autres cultures, autrement dit s'appuyer sur le postulat d'ouverture à l'autre de toute culture et donc sur celui d'une interculturalité ou d'une universalité potentielle de chacune d'entre elles. » Il nous met ainsi en garde contre le postulat d'existence de cultures hermétiques, pures ou originelles, en montrant qu'elles sont toutes en lien et que les emprunts de l'une à l'autre sont constitutifs de chacune d'elles.

La notion de transfert culturel, issue de l'anthropologie, met en évidence les médiateurs et les récepteurs d'un échange, le renversement possible de ces rôles et les réadaptations culturelles qui en découlent. Les recherches de Michel Espagne¹⁹ ont ouvert la voie à l'utilisation de ce concept dans les études historiques en France. La notion de transfert culturel est, depuis quelques années, régulièrement mise à profit dans les réflexions sur les rapports entre Europe

¹⁷ Nathan Wachtel, *La Vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1971.

¹⁸ Jean-Loup Amselle, *Branchements, anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001.

¹⁹ Michel Espagne, *Les transferts culturels franco-allemands*, PUF, Paris 1999.

et Amérique car elle permet de repenser les cultures américaines en se détachant des analyses européocentrées basées sur les notions d'influence ou de modèle. Cette notion a notamment été utilisée dans les recherches sur les liens entre la France et le Brésil qui sont anciens et multiples, tant dans les domaines des sciences humaines que dans ceux de la littérature et des arts. L'ouvrage de Mario Carelli²⁰, consacré aux échanges culturels entre les deux pays, montre la pertinence de l'utilisation du concept de transfert culturel pour les études historiques sur le Brésil. Plus récemment, la thèse d'Olivier Compagnon²¹, sur la circulation des idées d'un intellectuel catholique français en Amérique du sud que nous avons utilisée pour notre recherche, ainsi que les travaux auxquels il a participé par la suite mettent en évidence les applications concrètes de ce concept et son intérêt pour analyser l'histoire culturelle de l'Amérique latine. Plus largement, la notion de transfert culturel permet de poser la question d'une occidentalisation du monde envisagée comme un prolongement des logiques de colonisation, comme l'américaniste Serge Gruzinski²² l'a démontré dans ces nombreux travaux.

Ces pistes de réflexion sont très fécondes pour renouveler les études sur les missions et les aborder sous l'angle de la rencontre interculturelle, ainsi que nous espérons le démontrer dans cette étude.

L'intérêt suscité par les missions se traduit en France par la multiplication de groupes de recherche, colloques et ouvrages sur ce thème. Le CREDIC²³ (Centre de Recherche et d'Echanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme), le GRIEM²⁴ (Groupe de Recherche Interdisciplinaire sur les Ecritures Missionnaires) ou encore l'AFOM²⁵ (Association Francophone œcuménique de Missiologie) font partie de ces nombreux groupes. D'autres organismes s'intéressent occasionnellement aux missions car elles sont liées à leurs domaines de recherche : le CARE, au sein duquel existe un groupe de recherche sur les missions d'évangélisation à l'époque moderne ; l'AFHRC²⁶ (Association Française d'Histoire

²⁰ Mario Carelli, *Cultures croisées. Histoire des échanges culturels entre la France et le Brésil, de la découverte aux Temps Modernes*, Paris, Nathan, 1993.

²¹ Olivier Compagnon, *Jacques Maritain et l'Amérique du sud: le modèle malgré lui*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

²² Serge Gruzinski, *La Pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.

« Christianisation ou Occidentalisation ? les sources romaines d'une anthropologie historique », in *MEFRIM*, 101 (2), 1989.

²³ Créé en 1979, Institut d'histoire du christianisme, Université Lyon 3.

²⁴ Créé en 2001, Institut catholique de Paris.

²⁵ Association créée en 1994 à Paris.

²⁶ Société savante créée en 1974 à Lyon sous la tutelle du comité des travaux historiques et scientifiques de l'École nationale des chartes.

Religieuse Contemporaine) ; ou encore le CRVL²⁷ (Centre de Recherches sur les Littératures de Voyage). De nombreux colloques sont organisés par ces groupes qui collaborent fréquemment entre eux. Nous pouvons citer en exemple le colloque organisé en 2003 par le GRIEM, « La Mission en textes et en images », en association avec la plupart des organisations précitées. Les actes de ce colloque²⁸ ont été publiés aux éditions Karthala, dans la collection *Mémoire d'églises*, qui éditent régulièrement des ouvrages sur les missions. Cette maison d'édition fondée en 1980 est spécialisée dans les sciences sociales et les rapports entre pays du Nord et du Sud. En 2007, elle a créé une revue spécialisée sur les missions, *Histoire et missions chrétiennes*, dirigée par Paul Coulon. Dans les universités lyonnaises, publiques et catholiques, de nombreux chercheurs travaillent sur la mission – ce qui peut s'expliquer par l'histoire missionnaire de Lyon, siège de l'œuvre de la Propagation de la Foi – comme l'attestent notamment les travaux de Claude Prudhomme²⁹ sur le sujet.

Les universités catholiques et protestantes en France et à l'étranger sont également des lieux privilégiés de réflexions sur la mission, en raison notamment des préoccupations théologiques visant à justifier les entreprises missionnaires chrétiennes, ainsi que nous l'avons mentionné plus haut : les activités de l'Université catholique de Louvain, de la Faculté de théologie protestante de Montpellier, des universités pontificales romaines, ou encore de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval de Québec en sont de bons exemples.

Dans tous les colloques et publications de ces institutions et groupes de recherche, on retrouve la dimension interdisciplinaire des études sur les missions : historiens, sociologues, anthropologues, théologiens, linguistes et littéraires s'y côtoient et croisent leurs savoirs afin d'analyser le phénomène missionnaire dans son ensemble et de l'interroger le plus efficacement possible en tant qu'aspect de l'histoire humaine permettant d'éclairer les dynamiques actuelles, qu'on les nomme métissage culturel, occidentalisation ou mondialisation.

Les champs de réflexion ouverts par les missions sont multiples. Liées à l'histoire du christianisme et de la colonisation, les missions permettent d'aborder la religion des sociétés occidentales ainsi que celle des sociétés colonisées. Leur analyse questionne les phénomènes religieux au sens large, cosmologie, institutions, pratiques, religiosité, syncrétisme, ce qui en

²⁷ Créé en 1984, Université Paris-Sorbonne.

²⁸ Chantal Paisant (dir.), *La Mission en Textes et en Images*, Paris, Ed. Karthala, 2004.

²⁹ Claude, Prudhomme (dir.), *Une Appropriation du Monde : Mission et Missions XIX^e-XX^e siècle*, Publisud, Paris, 2004.

_____ *Missions chrétiennes et colonisations : XVI^e-XX^e siècle*, Paris, Les éd. du Cerf, 2004.

fait des objets d'étude aussi bien pour l'histoire que pour l'anthropologie, la sociologie, la littérature, la linguistique ou encore la théologie. Les missions sont essentielles pour penser l'occidentalisation du monde depuis le Moyen-Âge, voire même l'Antiquité si l'on considère les apôtres comme les premiers missionnaires chrétiens.

L'histoire des religions et des missions religieuses au Brésil a été étudiée par les Brésiliens et par les américanistes nord-américains et européens ; ces études ont suivi à peu près les mêmes évolutions au Brésil que dans l'historiographie française.

Depuis les années soixante, de nombreux historiens anglo-saxons consacrent leurs recherches au Brésil, notamment au sein du courant brasilianiste étatsunien. Cependant, peu d'études portent sur l'histoire catholique et leurs recherches s'intéressent essentiellement à l'histoire politique et économique : les relations interaméricaines, l'ère Vargas, la dictature militaire et l'industrie brésilienne sont les sujets les plus étudiés. L'esclavage fait aussi l'objet de nombreuses recherches, souvent au travers d'approches comparatistes revenant sur l'histoire esclavagiste des deux pays. Depuis les années quatre-vingt, l'histoire sociale est mieux représentée : les questions raciales, la place de la femme et les pratiques religieuses populaires sont plus étudiées. Cependant, l'histoire des religions reste une spécialité marginale au sein de laquelle les Églises évangélistes (notamment celles qui sont d'origine nord-américaine) et les religions afro-brésiliennes sont les sujets de prédilection des chercheurs. Néanmoins, trois ouvrages abordant l'histoire catholique brésilienne ont été consultés pour notre étude : celui de Thomas Bruneau³⁰, sur l'Église catholique brésilienne au XX^e siècle, celui de Kenneth Serbin³¹, sur le clergé et les séminaires brésiliens et dans une moindre mesure celui de Dauril Alden³² sur la compagnie de Jésus dans l'Empire portugais.

Nous devons évidemment mentionner la somme dirigée par Leslie Bethell³³ sur l'histoire de l'Amérique latine, paraissant depuis les années quatre-vingt aux presses universitaires de Cambridge et traduite en espagnol, portugais et chinois. Ce travail est la synthèse de référence sur l'histoire de l'Amérique latine et les tomes³⁴ consacrés à la culture et à la société abordent les aspects religieux.

³⁰ Thomas Bruneau, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*, London, Cambridge University Press, 1974.

³¹ Kenneth P. Serbin, *Needs of the Heart, A Social and Cultural History of Brazil's, Clergy and Seminaries*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2006.

³² Dauril Alden, *The Making of an Enterprise, The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

³³ Leslie Bethell (dir.), *The Cambridge History of Latin America*, 12 volumes, Cambridge, Cambridge University Press, 1984-2008.

³⁴ Leslie Bethell (dir.), *Historia de América Latina, Vol. 8 : América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930*, Barcelona, Editorial Critica, 1991.

Il faut également souligner que les études anthropologiques anglo-saxonnes ayant pour objet les populations amérindiennes brésiliennes sont nombreuses et s'intéressent généralement au rôle des missions catholiques dans l'histoire de ces populations. Ainsi, *The Cambridge History of the Native People of the Americas*³⁵ est un ouvrage de synthèse sur les populations « natives » de l'ensemble du continent, dont le troisième volume est consacré à l'Amérique du Sud³⁶.

En Amérique latine, des chercheurs, des théologiens et des clercs se sont regroupés au sein de la CEHILA (Commission d'Études d'Histoire de l'Église en Amérique latine)³⁷. Créée en 1973, elle s'est formée autour d'un projet d'élaboration de l'histoire de l'Église et du christianisme en Amérique latine, et a publié plusieurs tomes organisés par pays ou aires géographiques. Le projet était, au départ, très lié à l'Église catholique et au clergé. Il s'inscrivait également dans une histoire marxiste au service de la théologie de la libération. La CEHILA s'est progressivement ouverte à l'œcuménisme ; la participation des laïques a augmenté et le caractère militant du projet s'est estompé pour laisser la place à des recherches plus académiques. En 2004, la commission se définit comme « un réseau international et interdisciplinaire formé par des chercheurs qui restituent de manière critique la dimension historique du christianisme latino-américain et caraïbe dans toute sa diversité »³⁸. Les tomes³⁹ consacrés au Brésil contemporain ont souvent été consultés au cours de notre recherche afin de replacer la mission dominicaine dans le contexte brésilien.

Au Brésil, l'étude des religions est traditionnelle dans les sciences sociales depuis les débuts du XX^e siècle. L'histoire des religions s'est renouvelée dans les années soixante et soixante-dix avec le développement de l'histoire culturelle dont le nombre de recherches n'a cessé de croître durant les deux dernières décennies. Dans l'histoire coloniale, les missions jésuites et le patronage royal (*padroado*) tiennent un rôle central et ont fait l'objet de nombreuses recherches. En histoire contemporaine, les rapports entre l'Église et l'État, la théologie de la libération, les religions afro-brésiliennes et les Églises évangélistes contemporaines sont les

³⁵ Stuart B. Schwartz, Frank Salomon (dirs.), *The Cambridge History of the Native People of the Americas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996-99.

³⁶ Pour un compte rendu sur les chapitres concernant le Brésil se reporter à : Felipe de Alencastro, « L'histoire des Amérindiens au Brésil », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2002/5, 57^e année, p. 1323-1335.

³⁷ CEHILA: Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina.

³⁸ Imelda Vega-Centeno B., « La CEHILA en el siglo XXI: una red de investigadores sobre la historia del cristianismo en América latina y el Caribe », in *XX Siglos, Revista de Historia de la Universidad de Comillas, España*, Coordinación Latinoamericana de la CEHILA, octobre del 2009. Consulté en janvier 2014 : http://www.cehila.org/uploads/CEHILA_SIGLO_XXI.pdf

« CEHILA es hoy una red internacional e interdisciplinaria, formada por investigadores que rescatan críticamente la dimensión histórica del cristianismo latinoamericano y caribeño, en toda su diversidad. »

³⁹ Eduardo Hoornaert et Riolando Azzi, *Historia da Igreja no Brasil*, tomo II/I, Coll. Historia Geral da Igreja na America Latina do CEHILA, Petropolis, Vozes, 1977.

thèmes les plus fréquemment abordés. La théologie de la libération est un thème très étudié car ce mouvement catholique a joué un rôle important dans l'évolution de l'Église latino-américaine et dans l'histoire récente du Brésil. Pendant longtemps, la majorité des publications sur le sujet furent l'œuvre des théologiens de la libération eux-mêmes. Pourtant, depuis les années quatre-vingt-dix, les historiens, les sociologues et les politologues s'y intéressent davantage : nous pouvons citer ici les travaux d'Enrique Dussel⁴⁰ et de Michaël Löwi⁴¹ pour l'Amérique latine dans son ensemble, et la thèse de Richard Marin⁴² pour le Brésil. Les Brésiliens et américanistes nord-américains s'intéressent davantage aux Églises évangélistes, à leur incroyable développement et à leur investissement sur la scène politique et médiatique depuis les années quatre-vingt. Un autre domaine largement abordé est celui des religions afro-brésiliennes ; expression peut-être la plus emblématique du syncrétisme religieux, caractéristique du métissage que l'on veut fondement de l'identité brésilienne. Elles sont étudiées depuis une cinquantaine d'années par les historiens, les anthropologues et les sociologues ; le français Roger Bastide a largement contribué au développement de ces études.

Pour contextualiser la mission dominicaine, nous nous sommes intéressés à l'historiographie brésilienne de l'Église et du catholicisme de la seconde moitié du XIX^e siècle aux années cinquante. Les travaux des historiens brésiliens José Oscar Beozzo⁴³, Riolando Azzi⁴⁴ et Eduardo Hoornaert⁴⁵ ont été essentiels pour cette étude et sont répertoriés dans notre bibliographie. Ils nous ont permis de mieux comprendre le processus de romanisation et les efforts de la hiérarchie ecclésiastique pour transformer le catholicisme traditionnel populaire. Ils abordent aussi l'évolution de l'Église brésilienne et ses relations avec le pouvoir politique ; de la séparation de l'Église et de l'État en 1891 à l'engagement social à partir des années trente, en passant par une période de rechristianisation des élites. Ces trois historiens sont cependant très liés à l'Église catholique : Riolando Azzi a été salésien, Jose Oscar Beozzo est un prêtre théologien et Eduardo Hoornaert est lui aussi théologien. De même, de nombreuses publications sur l'histoire du catholicisme sont le fait de maisons d'édition issues de diverses congrégations religieuses : les éditions Loyola sont jésuites, Duas Cidades dominicaines et

⁴⁰ Enrique Dussel, *Teologia da Libertação, Um panorama do seu desenvolvimento*, Petrópolis, Editora Vozes, 1999.

⁴¹ Michael Löwi, *La Guerre des Dieux, religion et politique en Amérique latine*, Paris, Éditions du Félin, 1998.

⁴² Richard Marin, *Dom Helder Câmara, les puissants et les pauvres*, Paris, Éditions de l'Atelier, 1995.

⁴³ José Oscar Beozzo (collab.), *Historia da igreja no Brasil*, T.II seculo XIX, Petropolis, Vozes, 1992, (1er ed. 1980).

⁴⁴ Riolando Azzi (org.), *A Vida religiosa no Brasil: enfoques historicos*, São Paulo, Edições Paulinas, 1983.

⁴⁵ Eduardo Hoornaert, *O Cristianismo Moreno do Brasil*, Petropolis, Vozes, 1991.

Voies franciscaines. De manière générale, la production historique sur le catholicisme brésilien reste encore très liée aux institutions catholiques et à leurs représentants.

Sans remettre en cause l'intérêt et la qualité des travaux consultés, il semble intéressant et pertinent d'apporter un autre regard sur les évolutions du catholicisme brésilien. De plus, si les dynamiques générales de l'Église catholique de cette période sont décrites, une histoire des disparités et particularités régionales de ces mécanismes reste à faire. Les missions religieuses étrangères contemporaines font partie des thèmes que l'histoire doit explorer, notamment pour analyser le rôle d'agent tenu par les missionnaires dans la romanisation.

L'histoire missionnaire brésilienne reste dominée par celle des jésuites. Cette histoire a longtemps été élaborée par les jésuites eux-mêmes. Les premiers missionnaires jésuites - José de Acosta, José de Anchieta, Manuel da Nobrega, Fernão Cardim, Antonio Vieira - ont écrit, dès le XVI^e siècle, les chroniques de leurs missions. L'ouvrage contemporain de référence sur l'histoire de la compagnie au Brésil, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*⁴⁶, a lui aussi été écrit par un jésuite, Serafim Leite, et publié en dix volumes entre 1938 et 1950. Le sociologue Gilberto Freyre et l'historien Sergio Buarque de Holanda sont les premiers laïcs qui ont abordé l'action des jésuites au Brésil dans leurs ouvrages fondateurs pour la construction de l'identité brésilienne : respectivement *Maîtres et esclaves* (1933) et *Racines du Brésil* (1936). Ils la considèrent comme atypique, la morale jésuite étant, d'après eux, à l'opposé des caractéristiques culturelles du Brésil qui se dessinent dès les premiers siècles de formation du pays.

La thématique jésuite a pourtant connu un certain recul des années quarante aux années soixante-dix ; certainement en raison du succès de l'œuvre de Sérafim Leite qui pouvait donner l'impression que le sujet avait été largement traité. Cette tendance s'estompe depuis les années soixante-dix comme en témoigne au Brésil l'ouvrage de Luis Felipe Batea Neves, *O Combate de cristo na terra dos papagaios : colonialismo e repressão cultural* (1978), dans lequel il analyse l'idéologie jésuite. En Europe et aux États-Unis, les missions jésuites sont aussi étudiées. Le Brésil est rarement central dans ces recherches car les missions jésuites en orient, et notamment en Chine, sont considérées comme plus fructueuses. L'Étasunien Dauril Alden, a produit un ouvrage important sur la compagnie de Jésus dans l'Empire portugais de la période coloniale : il étudie la compagnie en prenant pour modèle d'analyse l'entreprise multinationale, d'où son titre, *The Making of an enterprise* (1996). En France, la thèse de

⁴⁶ Sérafim Leite, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 vol., Lisbonne-Rio de Janeiro, 1938-1950.

Charlotte de Castelnau-l'Estoile⁴⁷ est consacrée à l'action des jésuites au Brésil. C'est un ouvrage important pour comprendre la logique interne de l'ordre au XVI^e siècle, l'élaboration de sa politique missionnaire, les difficultés rencontrées au Brésil et le processus d'autonomisation de la province par rapport à Rome. On voit donc que, dans l'histoire coloniale du Brésil, les missions jésuites ont été largement étudiées ; ce qui sous-entend que les autres ordres religieux ont été négligés. De même, les analyses historiques sur les missionnaires catholiques après l'expulsion de la compagnie en 1759, par exemple le rôle des capucins italiens aux XVIII^e et XIX^e siècles, sont rares. Il y a donc peu de recherches historiques sur la religiosité ou les missions catholiques dans le Brésil contemporain.

Par contre, les études anthropologiques sont à l'origine de la plupart des recherches sur les missions catholiques. Pour comprendre les populations amérindiennes d'aujourd'hui, les anthropologues ont dû revenir sur l'histoire des missions qui ont été l'instrument privilégié d'assimilation de ces populations. Depuis les années cinquante, les études analysant les politiques indigénistes et les rapports entre Amérindiens et société se développent au Brésil et permettent d'interroger l'action missionnaire. Les travaux de Roger Bastide⁴⁸, Darcy Ribeiro⁴⁹, ou encore ceux de Roberto Cardoso de Oliveira⁵⁰ ont ouvert la voie à ce type de réflexions. Elles se poursuivent avec les recherches plus récentes d'Eduardo Viveiros do Castro ou de Manuela Carneiro da Cunha⁵¹ qui abordent largement la dimension historique dans leurs études anthropologiques. Nous pouvons également citer ici l'ensemble des auteurs qui ont contribué à la synthèse essentielle dirigée par Manuela Carneiro da Cunha, *História dos Índios no Brasil*⁵² : Antonio Carlos de Souza Lima, Marta Rosa Amoroso, ou encore l'Étatsunien Robin M. Wright et la Française Anne Christine Taylor⁵³. Dans cet ouvrage, qui retrace l'histoire des peuples amérindiens du Brésil, l'évangélisation est largement abordée pour souligner son rôle dans l'assimilation de ces populations et l'on comprend l'importance des missions dans la politique indigéniste brésilienne. Les chercheurs du *Núcleo de História Indígena e do Indigenismo*, fondé en 1990 au sein du département d'anthropologie de l'Université de São Paulo, développent ce type de réflexions. Plus largement, on voit se

⁴⁷ Charlotte de Castelnau-L'Estoile, *Les Ouvriers d'une vigne Stérile : Les Jésuites et la Conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*, Centre culturel Calouste Gulbenkian, Paris, 2000.

⁴⁸ Roger Bastide, *Le Sacré sauvage*, Paris, Ed. Stock, 1997, (1^{re} éd. Payot, 1975).

⁴⁹ Darcy Ribeiro, *Os Índios e a civilização*, Petropolis, Vozes, 1970.

⁵⁰ Roberto Cardoso de Oliveira, *Identidade, etnia e estrutura social*, São Paulo, Pioneira, 1976.

⁵¹ Eduardo Viveiros do Castro et Manuela Carneiro da Cunha, (orgs.), *Amazônia Etnologia e História Indígena*, São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP: FAPESP, 1993.

⁵² Manuela Carneiro da Cunha (dir.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Editoria Schwarcz, 1998, (1^e éd. 1992).

⁵³ Certains des ouvrages de ces auteurs sont cités dans notre bibliographie.

multiplier, depuis une quinzaine d'années dans les universités brésiliennes, les études anthropo-historiques revenant sur les politiques indigénistes du XVIII^e siècle à nos jours. Elles analysent les différentes phases d'assimilation et les méthodes employées, donc les missions. L'importance des missions catholiques dans l'élaboration de cette anthropologie historique montre la richesse que représentent les témoignages missionnaires pour la connaissance de ces peuples.

Les missions religieuses contemporaines sont, pour l'instant, traitées essentiellement à travers les études sur les politiques indigénistes et les approches anthropologiques qui s'intéressent aux premiers contacts des peuples amérindiens avec la société brésilienne. La mission des dominicains de Toulouse est ainsi abordée dans l'ouvrage *História dos Índios no Brasil*⁵⁴. L'un des chapitres⁵⁵ est consacré à la création de Conceição do Araguaia et à l'évangélisation des Kayapós⁵⁶ par les missionnaires dominicains. Ce chapitre explique que cette évangélisation a conduit à la disparition de ces Kayapós en une quarantaine d'années mais ne retrace pas l'histoire de la mission dominicaine. D'autres chapitres décrivent les politiques indigénistes, notamment l'installation d'*aldeamentos* et de *presídios* dans la province de Goiás, ainsi que le rôle des missionnaires capucins et de la catéchèse dans les politiques de « pacification » et d'assimilation mises en place du XVIII^e siècle à la première moitié du XX^e siècle. Dans des études anthropologiques plus anciennes, on trouve également des mentions de la mission dominicaine notamment, dans un livre de Berta Ribeiro⁵⁷ sur les Amérindiens dans l'histoire du Brésil. Elle parle de Conceição do Araguaia et rend les missionnaires responsables de la disparition des Amérindiens de la région. Dans les années soixante, une anthropologue française, Simone Dreyfus, cite également la mission dominicaine dans son étude sur les Kayapós⁵⁸ et souligne le rôle des religieux dans la disparition de ces derniers.

⁵⁴ Manuela Carneiro da Cunha, (dir.), *História dos Índios no Brasil*, *op. cit.*.

⁵⁵ Terence Turner, « Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica », in M. Carneiro, *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Editora Schwarcz, 1998, p. 311-338.

⁵⁶ Différentes orthographes sont admises pour désigner les peuples amérindiens du Brésil. Nous avons retenu ici l'orthographe la plus communément usitée actuellement mais d'autres formes apparaissent dans cette étude dans certaines citations ou titres d'ouvrages et d'articles. Cette remarque s'applique à tous les peuples amérindiens mentionnés dans ce travail.

⁵⁷ Berta Ribeiro, *O Índio na história do Brasil*, São Paulo, Global, 1983.

⁵⁸ Simone Dreyfus, *Les Kayapo du Nord, Contribution à l'étude des Indiens Gé*, Paris-La Haye, Mouton & Co, 1963.

Parmi les approches historiques des politiques indigénistes, qui se sont multipliées au Brésil depuis les années quatre-vingt, nous avons trouvé un article de Leandro Rocha⁵⁹ sur les missionnaires dans l'État de Goiás où sont mentionnés les dominicains. Les missionnaires sont ici envisagés comme des agents de la politique indigéniste assimilationniste et acculturatrice de l'État brésilien.

Les études historiques abordant la mission dominicaine au Brésil sont très rares. Riolando Azzi a écrit un chapitre sur cette mission dans un ouvrage traitant des religieux au Brésil⁶⁰. Il y décrit les dominicains comme des représentants de l'orthodoxie romaine, hermétiques à la religiosité populaire des Brésiliens.

Nous avons trouvé une histoire de la mission des dominicains de Toulouse plus approfondie dans un mémoire brésilien, un *mestrado* d'histoire des sociétés agraires, rédigé en 1996 par un dominicain, Edilvado Dos Santos⁶¹. Il retrace l'histoire de la mission de 1881 à 1930 et se consacre uniquement à l'œuvre dominicaine dans le centre-ouest du Brésil. Il présente tout d'abord l'idéal missionnaire propre à l'ordre dominicain depuis sa création et la manière dont il est vécu par les missionnaires français qui partent au Brésil en 1881. Il décrit ensuite le profil missionnaire des dominicains au Brésil en prenant trois d'entre eux en exemple, puis expose la tradition d'évangélisation pacifique de l'ordre. Dans la troisième partie, il s'intéresse à la romanisation de l'Église brésilienne et à la manière dont les dominicains français y participent. Pour finir, il fait la description des différentes œuvres missionnaires au Brésil : fondations de couvents et d'écoles, missions auprès des populations chrétiennes, évangélisation des Amérindiens. L'auteur aborde la mission à la fois dans une démarche historique, utilisant et analysant essentiellement les sources romaines et brésiliennes de l'ordre, mais aussi théologique afin, nous dit-il, de mettre en évidence les caractéristiques « transcendantales et spirituelles » de cette œuvre. En conclusion, il rapporte certaines critiques émises par des anthropologues sur les résultats de cette mission, notamment sur le fait qu'elle ait conduit à la disparition complète des habitants des trois *aldeias* d'Amérindiens en contact avec les missionnaires à Conceição do Araguaia. Si l'auteur ne prend pas réellement position, il ouvre un autre débat, théologique celui-là, en se demandant combien de faits historiques peuvent être analysés comme des échecs. Pour lui, si l'on dépasse le constat d'échec, la réflexion peut s'ouvrir à une autre dimension : celle de l'apport spirituel et moral

⁵⁹ Leandro Rocha, "Os Missionarios em Goiás", in S. Demarquet, *A Terra indigena no Brasil*, Brasilia, Ministério do Interior, FUNAI, Coleção Cocar, 1988, (vol. 1).

⁶⁰ Riolando Azzi, « Os Dominicanos durante a epoca imperial », in José Oscar Beozzo, Riolando Azzi, (orgs.), *Os Religiosos no Brasil-ênfoques historicos*, São Paulo, Paulinas, 1986.

⁶¹ Edilvado Antonio Dos Santos, *Os Dominicanos en Goiás e Tocantins (1881-1930), fundação e consolidação da missão dominicana no Brasil*, Goiânia, agosto 1996.

de l'évangélisation mise en œuvre par les dominicains, dans laquelle il voit une importante dimension humanitaire. Le jugement théologique, s'il n'a pas pour nous un grand intérêt analytique, n'enlève rien à l'étude historique dont l'apport principal se situe dans l'explication de l'idéologie missionnaire dominicaine et de la romanisation de l'Église brésilienne. Il permet, en outre, de mieux comprendre cette idéologie et la manière dont les dominicains eux-mêmes reviennent sur l'histoire missionnaire qui, liée, à bien des niveaux, à l'histoire de la colonisation et de la domination d'une partie du monde sur une autre, pose aujourd'hui de nombreux problèmes à l'ensemble de l'Église catholique.

Il n'existe, à notre connaissance, aucune étude historique de cette mission en français hormis celles élaborées par les dominicains. Ces derniers ont écrit plusieurs livres retraçant l'histoire de la mission qui ont été fondamentaux pour cette étude et ont servi de source. Nous reviendrons en détail sur ces ouvrages, notamment dans la première partie de ce travail.

L'histoire de cette mission restait donc à faire et l'ambition de cette recherche est de combler ce manque. Nous avons tenté de répondre aux nombreuses questions soulevées par cette expérience missionnaire peu connue et peu étudiée mais révélatrice des évolutions de l'Église catholique brésilienne. Comme souvent, une histoire particulière nous permet de mettre ici en évidence des mouvements historiques et culturels beaucoup plus vastes.

Dans le premier chapitre d'un ouvrage de 1983⁶², Riolando Azzi formule le projet d'une histoire des religieux au Brésil, de la colonisation à nos jours, dans le cadre des recherches de la CEHILA (Commission d'Études d'Histoire de l'Église en Amérique latine.)⁶³. À notre connaissance, ce projet n'a pas abouti. S'il devait voir le jour, notre travail pourrait s'y inscrire et illustrer certains aspects de la troisième partie prévue par Riolando Azzi pour cette étude : « les religieux dans la romanisation de l'Église (1840-1962) ».

L'histoire des congrégations religieuses européennes arrivées au Brésil à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e reste à faire et notre recherche prétend contribuer à l'élaboration de celle-ci en analysant la mission des dominicains de Toulouse dans le Goiás.

Problématique

L'étude de cette mission à travers les correspondances missionnaires ouvre de nombreuses pistes de réflexion parmi lesquelles deux axes essentiels nous paraissent se détacher: d'un

⁶² Riolando Azzi (org.), *A Vida religiosa no Brasil, op. cit.*, pp. 9-23.

⁶³ CEHILA: Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina.

côté, le rôle d'agent des pouvoirs spirituels et temporels tenu par les missionnaires dominicains, de l'autre, les transformations de la mission au contact des réalités brésiliennes.

Envisager les missionnaires comme des "agents" permet en effet de dégager plusieurs niveaux d'analyse : ce sont d'abord des agents de la romanisation et ils sont en ce sens au service de Rome et de l'Église brésilienne. Ils pallient le manque de prêtres, luttent contre le catholicisme populaire, forment le clergé, puis participent aux évolutions intellectuelles du catholicisme brésilien à partir des années trente. Ce sont aussi des agents des politiques locales, puis nationales, d'occupation de l'intérieur du pays : ils s'installent dans une zone de front pionnier et suppléent l'absence des pouvoirs publics dans les domaines de l'éducation, de la santé, de la "pacification" des populations amérindiennes et de l'encadrement des populations chrétiennes.

D'autres éléments méritent d'être soulignés et permettent d'aborder ce que nous qualifions de lente brasilianisation⁶⁴ de la mission: d'abord, la particularité de cette mission française qui pendant près de cinquante ans se développe de manière quasi anonyme dans l'intérieur peu connu du Brésil. Elle se caractérise alors par de faibles effectifs et une très lente intégration d'éléments brésiliens. Elle se transforme radicalement durant les vingt-cinq dernières années de la mission, quand des couvents sont ouverts dans les grands centres urbains et que les effectifs augmentent grâce à un recrutement national. Elle passe ainsi des populations rurales du Goiás aux élites urbaines des villes les plus importantes du pays et participe aux transformations intellectuelles de l'Église brésilienne et à ses nouvelles orientations. Notre sous-titre – *De la mission à l'apostolat intellectuel* – traduit ce tournant en utilisant les mots des missionnaires eux-mêmes : « *la mission* » désigne les couvents et les œuvres développées dans l'intérieur du Brésil ; « *l'apostolat intellectuel* », les œuvres intellectuelles et universitaires qu'ils mettent en place dans les centres urbains à partir de 1927.

Les deux axes de réflexion retenus s'articulent dans un contexte plus large, celui de la romanisation et de l'élaboration d'une doctrine sociale de l'Église en Europe comme en Amérique latine. Au Brésil, l'Église catholique s'engage dans une politique de rapprochement avec Rome dès le milieu du XIX^e siècle, afin de s'émanciper du patronage impérial. Lors de la proclamation de la république et de la séparation de l'Église et de l'État (1889-1891), elle perd une partie de son pouvoir politique mais gagne en autonomie, ce qui lui permet de

⁶⁴ Nous avons choisi d'utiliser le mot « brasilianisation » pour mettre en évidence un processus inverse à celui décrit par les termes « occidentalisation » ou « européanisation », très courants dans les études sur la colonisation et plus largement dans les recherches décrivant l'ensemble des phénomènes regroupés sous la notion de mondialisation. Nous avons préféré « brasilianisation » à sa version francisée « brésilianisation », en référence au terme déjà admis de « brasilianiste » désignant les chercheurs étatsuniens qui travaillent sur le Brésil.

poursuivre sa romanisation. C'est dans ce contexte que nombre de communautés religieuses européennes s'installent au Brésil au tournant du XX^e siècle ; les dominicains ne sont donc pas un cas isolé. Toutes ces congrégations répondent à des sollicitations venant d'évêques brésiliens réformateurs très impliqués dans la romanisation de l'Église brésilienne.

En gardant à l'esprit ce contexte plus large, nous avons placé notre analyse au plus près de cette mission, de ses acteurs et des témoignages missionnaires qui constituent l'essentiel de notre corpus. Notre hypothèse de départ situe le projet missionnaire dans un processus d'européanisation du catholicisme brésilien, en raison notamment de l'inscription de la mission dans la politique de romanisation promue par le pape. Nos recherches se sont donc centrées sur les moyens mis en œuvre par les dominicains pour mener à bien leur projet dans le contexte brésilien, les résistances auxquelles ils doivent faire face et les transformations de ce projet. Cette hypothèse, confrontée aux sources mobilisées, soulève différentes questions auxquelles notre travail se propose de répondre : qui sont les missionnaires dominicains qui s'installent au Brésil à la fin du XIX^e siècle ? Quel est leur projet de départ ? Quel regard posent-ils sur le Brésil ? Quel rôle joue la mission dominicaine dans le contexte brésilien ? Quelles sont ses stratégies et ses particularités ? De quelle manière le projet missionnaire évolue-t-il durant les soixante et onze ans de mission ? Les missionnaires dominicains jouent-ils un rôle de transmetteur des idées développées par les intellectuels catholiques français de cette époque ? Comment la mission de la province de Toulouse donne-elle naissance à une province dominicaine brésilienne autonome ?

Moyens mis en œuvre

Notre recherche s'inscrit dans le renouvellement actuel de l'histoire missionnaire. Cette démarche se situe au cœur de l'histoire culturelle et fait appel à toute la diversité des outils et concepts de ce champ historiographique. L'étude d'une mission religieuse nous place au croisement de plusieurs champs problématiques du culturel et peut être abordée sous différents aspects.

L'histoire de l'Église se situe à la croisée d'un pan politique et institutionnel de l'histoire culturelle. Elle est envisagée ici comme cadre contextuel de notre étude. La mission dominicaine joue un rôle au sein de l'histoire de l'Église brésilienne dans une période où celle-ci connaît un tournant important, et se heurte aux changements politiques et sociaux du Brésil de la fin du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle. Cette mission est également représentative d'un tournant de l'Église catholique dans son ensemble et, dans une moindre mesure, de l'évolution religieuse de la France de l'époque.

En plaçant le missionnaire dominicain au centre de notre analyse et en étudiant son regard à travers ses écrits et ses correspondances, nous nous situons dans une histoire des représentations et des pratiques missionnaires. Cette démarche, dictée par la nature des sources presque exclusivement dominicaines, nous permet d'éclairer leurs conceptions, leurs manières d'appréhender les réalités brésiliennes, le projet missionnaire et les adaptations de celui-ci à ces réalités. D'un côté, notre démarche se rapproche donc de l'histoire des idées, s'attachant aux conceptions de l'époque, à la circulation de celles-ci et à la mise en évidence de réseaux de pensées et d'intellectuels catholiques. D'un autre côté, la confrontation aux réalités brésiliennes et la nécessaire adaptation du projet et des pratiques missionnaires nous permettent d'aborder autant l'organisation de la mission dominicaine et ses stratégies, que les réalités sociales et religieuses brésiliennes. La réflexion se situe essentiellement au niveau des acteurs, les missionnaires dominicains, tant dans l'analyse de leur action missionnaire que de leurs représentations du Brésil. Ils sont les principaux auteurs de nos sources ; nous les définissons comme des passeurs et des récepteurs : passeurs conscients, lorsqu'il s'agit de l'œuvre missionnaire proprement dite, et inconscients, lorsqu'ils véhiculent les idées et conceptions de leur temps liées à leur pays d'origine et à leur formation. Récepteurs car ils doivent s'adapter à la culture et aux usages du pays dans lequel ils s'installent. L'interprétation qu'ils font de leurs actions et des difficultés qu'ils rencontrent permet de comprendre les évolutions de la mission et les appropriations progressives de certaines caractéristiques brésiliennes.

Cette démarche nous a permis d'analyser les échanges culturels générés par la mission et de mettre en évidence ses transformations, en tenant compte de leur temporalité et de leur finalité.

Notre travail se situe dans les dynamiques actuelles d'une histoire des relations culturelles transnationales des mondes contemporains, telle que la présente Pascal Ory dans l'introduction de l'ouvrage collectif : *Les relations culturelles internationales au XX^e siècle, de la diplomatie culturelle à l'acculturation*⁶⁵. Cette introduction, qui retrace l'historiographie des relations culturelles, nous a éclairés dans la définition de notre démarche personnelle. Pascal Ory y définit trois types d'approches en histoire des relations culturelles : approche formelle, fonctionnelle et conjoncturelle dans lesquelles nous avons reconnu notre parcours dans la manière d'aborder cette mission. L'approche formelle étudie l'échange ou le transfert

⁶⁵ Anne Duiphy, Robert Frank, Marie-Anne Matard-Bonucci, Pascal Ory, (dirs.), *Les relations culturelles internationales au XX^e siècle, de la diplomatie culturelle à l'acculturation*, Bruxelles, P.I.E Peter Lang S.A, Editions scientifiques internationales, 2010.

culturel proprement dit, pouvant aller d'un éphémère effet de mode à une acculturation. L'approche fonctionnelle met en évidence les acteurs, les facteurs et les effets de l'échange. Enfin, l'approche conjoncturelle permet de situer le contexte politique, géographique et social de l'échange. Cette manière de définir l'analyse historique de la relation culturelle nous permet d'envisager la mission dominicaine sous l'angle de l'échange culturel, en centrant la réflexion sur les acteurs, ou médiateurs, que sont les missionnaires et en les situant dans le contexte religieux, politique et social du Brésil et de l'Église catholique. Il devient ainsi possible de comprendre la mission dominicaine dans toute sa complexité et de mettre en évidence les différents aspects de son évolution. Pour illustrer la multiplicité des trajets, des formes et des effets d'un transfert culturel, Pascal Ory écrit : « *l'histoire écrit droit avec des lignes courbes* »⁶⁶. Nous nous permettons ici de surenchérir, déplaçant la métaphore géométrique vers celle de l'axe de communication : l'histoire écrit droit, sur une voie à double sens, avec des lignes courbes et une infinité d'itinéraires bis.

Ainsi, l'histoire culturelle embrasse une grande diversité de méthodes et d'objets ; c'est à la fois ce qui la rend critiquable mais aussi ce qui fait sa richesse. L'étude d'une mission religieuse s'inscrit dans ce champ historiographique. Elle permet d'interroger les acteurs, les missionnaires, comme ceux à qui elle est destinée. Nous avons voulu l'étudier dans toute son envergure pour rendre compte de l'étendue des implications d'une telle entreprise.

Pour appréhender la complexité de la mission, une approche transdisciplinaire nous a paru indispensable: cette étude historique, basée sur l'analyse d'archives précises, souhaite se nourrir également des apports ethnographiques et géographiques des témoignages missionnaires. Ces derniers nous renseignent autant sur la géographie du Brésil, la diversité et la religiosité de ses populations, que sur la mise en œuvre de la mission, ses stratégies d'évangélisation et son rôle dans la politique et l'économie locale. L'anthropologie joue dans cette analyse un rôle essentiel à plusieurs niveaux: d'abord, les missionnaires sont, comme les voyageurs et les grands explorateurs scientifiques de l'époque, des ethnographes et leurs témoignages nous donnent des informations anthropologiques. L'anthropologie est également indispensable à la compréhension des processus d'évangélisation des populations amérindiennes. De plus, l'évolution épistémologique de cette science nous apporte des clefs pour comprendre le regard porté par les missionnaires sur les populations du Brésil, en nous permettant d'aborder le sentiment de supériorité civilisationnelle des européens de l'époque.

⁶⁶ Pascal Ory, *ibid.*, p. 20.

Cette étude utilise également la notion de transfert culturel en l'appliquant aux missions. Les transferts culturels ouvrent de nombreux axes de recherches car ils permettent d'analyser l'action missionnaire sous plusieurs angles : le missionnaire est vecteur d'un message, d'une culture, qu'il veut transmettre aux personnes « missionnées » porteuses d'une autre culture ; les résistances de ces populations et les adaptations missionnaires sont révélatrices de caractéristiques culturelles propres à chacun des groupes mais aussi des échanges culturels qui se produisent entre eux.

Notre volonté d'utilisation de la notion de transfert culturel comme grille de lecture dans cette étude s'est pourtant heurtée à une limite: la difficulté de trouver des sources permettant d'analyser les réceptions brésiliennes de la mission. L'essentiel de nos sources étant d'origine dominicaine, il n'était pas possible de faire de l'histoire de cette mission l'histoire d'un transfert culturel. Partant de ce constat, notre analyse ne pouvait se faire que de l'intérieur, à partir du point de vue dominicain, du regard porté par les missionnaires sur eux-mêmes et sur les réalités brésiliennes. Ce choix, imposé par la nature de ces sources, n'empêche pas de proposer une histoire distanciée de la mission ; limite et richesse de l'analyse, ces sources permettent de saisir cette mission de l'intérieur. Nous suivons les missionnaires à travers leurs écrits, ce sont donc les fils directeurs de notre étude. Le regard qu'ils portent sur le Brésil et leur parcours, collectif et personnel, nous servent à construire l'histoire de la mission. Pour l'étude de la réception brésilienne du message dominicain, nous pouvons seulement tirer quelques fils et émettre des hypothèses auxquelles de futures recherches apporteront des réponses.

Sources et méthodologie

Pour mener cette recherche nous disposons principalement d'un ensemble de documents envoyés par les missionnaires à leur couvent de Toulouse entre 1881 et 1952. Ce fonds d'archives se trouve au couvent St Thomas d'Aquin de Toulouse. Ces sources ont été utilisées par les dominicains eux-mêmes afin de retracer l'histoire de leur couvent et de la mission. Certaines études ont été élaborées pendant la mission, d'autres a posteriori ; il existe donc quelques ouvrages, publications et articles relatant l'histoire de cette mission. La partie la plus importante du fonds dominicain du couvent de Toulouse est composée de dix-sept pochettes cartonnées dans lesquelles se trouvent essentiellement des lettres et des rapports, mais aussi quelques articles de journaux brésiliens, les comptes des couvents, des cartes et des photographies. On estime qu'il y a, au minimum, cinq cent lettres et une quinzaine de

rapports. Nous n'avons pas pu prendre en compte l'ensemble de ces lettres mais nous les avons toutes lues. Nous avons donc sélectionné celles qui nous semblaient les plus significatives pour en retenir environ deux cents. Il a été relativement facile d'éliminer une partie de ces lettres car elles sont souvent répétitives : les mêmes observations et demandes sont répétées pendant de longs mois avant qu'une décision n'intervienne. Ces sources, très abondantes, sont d'une grande richesse de par la diversité des thèmes abordés, elles nous ont permis de retracer l'histoire de cette mission en appréhendant différents aspects des phénomènes missionnaires.

La plupart des lettres ont été écrites par le supérieur ou vicaire provincial de la mission et s'adressent au provincial de Toulouse. Le supérieur de la mission écrit au moins une fois par mois au provincial. Au début de la mission, la correspondance est espacée et irrégulière car le trajet du courrier de l'intérieur du Brésil vers les côtes, puis jusqu'en France, est long et difficile ; avec le développement de l'aéropostale elle devient plus aisée. La fréquence des échanges imposée par le courrier, ajoutée à la centralisation dominicaine – qui fait qu'aucune décision ne peut être prise sans avoir été validée par le supérieur de la mission, le provincial de Toulouse et le maître général de l'ordre – font que les délais de décisions sont très longs. Il faut des mois, voire des années, pour qu'une proposition émanant des missionnaires au Brésil soit étudiée et validée en France puis à Rome pour finalement pouvoir être mise en œuvre.

Les lettres et les rapports émanent essentiellement de dominicains occupant des fonctions importantes dans la hiérarchie régulière ou séculière : vicaire provincial de la mission, supérieur de couvent, visiteur canonique ou encore évêque. Ce sont donc tous des lettrés, des intellectuels, qui ont dû atteindre un niveau élevé dans les études dominicaines et ont su, au cours de leur carrière religieuse, montrer des capacités pour les fonctions dirigeantes.

Ces correspondances ont leurs limites : description de la mission par les missionnaires eux-mêmes, elles donnent une vision partielle et partielle de cette entreprise et reflètent uniquement le regard porté par les missionnaires sur leur propre travail et sur le Brésil.

Les rapports échappent à ces critiques par certains aspects. Ils sont généralement réalisés par le visiteur canonique de la mission qui est, certes, un dominicain mais il vient de France, désigné par la province pour aller faire le point sur l'état la mission. Ces visites ont théoriquement lieu tous les quatre ans, mais pour la mission brésilienne elles sont généralement beaucoup plus espacées en raison des distances et du temps qu'il faut passer sur place pour visiter tous les couvents de l'intérieur du pays. À la fin du XIX^e siècle, une bonne partie de ces trajets se font à dos de mule ou sur de petites embarcations sans moteur et il faut environ un an au visiteur pour faire le tour de la mission brésilienne. Quand on sait que le

visiteur est souvent le provincial et que celui-ci est élu pour quatre ans, on comprend les difficultés d'un tel voyage. Le visiteur pose donc un regard extérieur sur la mission, il la décrit, émet des critiques, donne conseils et directives : il dresse un bilan dans lequel il fixe les objectifs pour les années à venir. Ces rapports ont été très importants dans notre analyse. Ils nous renseignent à la fois sur l'état de la mission à un moment donné et sur le regard porté par la province, donc par la hiérarchie française, sur la mission du Brésil.

Le contenu des lettres évolue sur les soixante-dix ans de la mission. Elles sont très descriptives, ethnographiques, durant les trente premières années, puis deviennent de plus en plus hiérarchiques et purement organisationnelles à partir des années vingt. Le Brésil est alors « un acquis » ; les missionnaires le connaissent parfaitement et il n'y a plus de longues descriptions dans les lettres. De 1881 aux années dix, les dominicains découvrent et font découvrir à leur supérieur le Brésil dans lequel ils s'installent : ils s'étonnent, critiquent et tentent de comprendre le diocèse de Goiás et ses habitants. Ils multiplient les descriptions géographiques et économiques du Goiás, les descriptions des mœurs, des modes de vie et de la religiosité brésilienne et, enfin, les descriptions ethnographiques des Amérindiens de la région. Au fil des ans, les lettres sont de moins en moins descriptives et de plus en plus centrées sur l'organisation, la hiérarchie, les problèmes internes, le rapport avec le clergé et les brésiliens. Ces éléments, qui sont présents dans les courriers des missionnaires tout au long de la mission deviennent peu à peu l'essentiel des correspondances. Seuls les rapports de visites canoniques et les publications (revues ou ouvrages) gardent un aspect descriptif, une volonté de « planter le décor », car ils sont destinés à des lecteurs français qui ont besoin du contexte pour comprendre la mission et les œuvres développées.

Les livres des dominicains publiés au Brésil sont plutôt destinés aux populations du Sud et des villes qui connaissent mal l'intérieur du pays, et adoptent souvent une approche socio-économique.

Nous avons remarqué des manques significatifs pour les décennies 1900 et 1910 dans les archives dominicaines françaises. L'expulsion de la plupart des congrégations religieuses de France en 1903, suivie de l'exil qui perdure jusqu'en 1920 pour les dominicains, explique l'absence de correspondance datant de cette période dans les archives du couvent de Toulouse. Les lettres de cette époque ont dû se perdre ou se trouvent dans les couvents qui ont accueilli les dominicains français en Espagne et en Italie.

L'essentiel de notre *corpus* est constitué des archives du couvent dominicain de Toulouse mais nous avons cherché à confronter les archives françaises à des sources brésiliennes

ecclésiastiques et laïques afin que cette recherche puisse se détacher d'une vision dominicaine unilatérale.

Pour démarrer ce travail de doctorat, j'ai eu la chance de bénéficier d'une allocation de recherche de onze mois permettant un voyage d'étude au Brésil dans le cadre du programme Egide (collège doctoral franco-brésilien) du ministère français des affaires étrangères. Tout au long de l'année 2010, j'ai donc eu accès à de nombreuses sources brésiliennes essentielles pour élaborer l'histoire de cette mission.

À Rio de Janeiro, je me suis rendue au *Museo do Indio* où sont rassemblées les archives du SPI (Service de Protection des Indiens)⁶⁷. J'ai pu consulter les rapports de cette institution et la presse de l'époque de la mission qui mentionnent parfois les dominicains français et portent un regard critique sur le travail des missions religieuses auprès des peuples amérindiens. J'ai également trouvé des documents allant dans le même sens à la Fondation Darcy Ribeiro.

À Belo Horizonte, j'ai eu accès aux archives de l'ordre dominicain au Brésil. Cela m'a permis d'étudier les lettres envoyées par les supérieurs français, en réponse à celles des missionnaires consultées dans les archives toulousaines. J'ai aussi pu lire les correspondances échangées entre couvents brésiliens ce qui a ouvert mon analyse aux relations et tensions internes de la mission. Il y avait également de nombreux fascicules, plus récents, retraçant une partie de l'histoire de la mission ou regroupant des notes biographiques sur différents missionnaires, qui permettent d'aborder la vision de la province dominicaine brésilienne sur cette mission fondatrice⁶⁸. Je n'ai trouvé que très peu de documents concernant les débuts de la mission dans les archives dominicaines brésiliennes. Ceci est certainement dû aux divers changements de couvents advenus tout au long de la période, ainsi qu'aux difficultés de conservation du papier sous un climat humide. Il y avait également très peu d'archives concernant les années trente, c'est-à-dire la période Vargas, et quasiment aucune référence à la révolution de 1930 ou à l'Estado Novo dans les correspondances dominicaines existantes. Ceci paraît étrange quand on sait que les dominicains faisaient souvent des observations sur la politique brésilienne et que nous savons, par d'autres sources, qu'ils ont apprécié cette période plus favorable à l'Église catholique que la précédente, notamment sur le plan des aides financières. Le P. Mario Taurinho, archiviste dominicain qui m'a accueilli et permis de consulter le fonds de Belo Horizonte, m'a appris qu'une partie des archives dominicaines anciennes avait été perdue lors de déménagements ou avait été abandonnée dans les couvents fermés au cours de

⁶⁷ SPI : Serviço de Proteção aos Índios, qui devient la FUNAI (Fundação Nacional do Índio) en 1967.

⁶⁸ Fascicules non datés mais vraisemblablement élaborés à partir des années quatre-vingt-dix: *Memória Dominicana*, Frei Alano OP, Juiz de Fora.

la mission. De plus, durant la dictature, dans les années soixante et soixante-dix, les militaires ont fait des réquisitions dans certains couvents dominicains et des archives ont disparu. Malgré cela, le fonds d'archives dominicain de Belo Horizonte reste très important. Une classification complète de ce fonds était en cours en 2010 en vue de la numérisation de l'ensemble des archives. J'ai consulté le maximum de documents possible, puis j'ai sélectionné ceux qui me paraissaient les plus pertinents pour cette étude. J'ai ainsi privilégié les lettres des deux dernières décennies de la mission qui étaient les plus nombreuses. Les années trente et quarante correspondent à des années d'émancipation progressive de la mission par rapport à la province de Toulouse. Les couvents fondés dans les grandes villes du pays prennent rapidement de l'importance et le recrutement de Brésiliens s'accélère. Les correspondances entre couvents se multiplient et des dissensions entre les missionnaires et la hiérarchie française apparaissent. Les archives brésiliennes nous ont permis de mieux étudier ces évolutions qui se manifestent moins clairement dans les archives françaises dont le ton est plus policé car les lettres s'adressent au provincial, donc au supérieur hiérarchique de la province.

Après avoir quitté Belo Horizonte, j'ai voulu connaître les villes des premières fondations dominicaines ; ce voyage m'a fait entrer dans une autre dimension de la mission, sa mémoire. J'ai eu l'occasion de rencontrer des dominicains et dominicaines brésiliens formés en France et des personnes qui ont fait leur scolarité dans les collèges dominicains. J'ai aussi visité les couvents et les églises construits par les missionnaires et séjourné dans certains de ces bâtiments. Il est difficile d'exploiter scientifiquement cette partie de ce voyage d'étude, mais il est évident qu'elle m'a donné accès à une réalité de la mission. Les témoins vivants, les lieux et les paysages m'ont permis de me rapprocher de mon objet, d'appréhender sa réalité physique et de passer de l'image construite, à la lecture des archives, à une vision concrète. J'ai conscience que ces témoignages sont soumis, entre autres, aux filtres de la mémoire et que les lieux que j'ai visités se sont transformés au fil des années. Ce n'est pas en termes d'objectivité que se mesurent les apports de ce voyage; je le vois plutôt comme une démarche pour tenter de me rapprocher de l'expérience vécue par les missionnaires au moment de leur découverte de la région et pour connaître les endroits où ils ont vécu. J'ai, en outre, trouvé des documents intéressants dans tous les endroits visités. À Conceição do Araguaia, ville que les dominicains ont fondée, l'évêque actuel, Mgr Dominique You, intéressé par mes recherches, m'a ouvert les archives du diocèse et fait rencontrer de nombreuses personnes porteuses d'une mémoire de la mission. À Uberaba, j'ai trouvé un ouvrage, publié à l'occasion du centenaire de la présence des sœurs dominicaines au Brésil (1985) qui, en plus de retracer

l'histoire des différentes fondations et l'importance des œuvres développées par les dominicaines, revient sur l'histoire de l'enseignement féminin dans la région et rassemble des articles de journaux et des discours de l'époque⁶⁹. J'ai trouvé, tout au long de ce voyage, de nombreuses publications locales revenant sur l'histoire de la mission qui, même si elles comportent souvent des erreurs historiques, permettent de se faire une idée des réceptions de la mission, de sa postérité et de relever les noms des missionnaires qui ont le plus marqué les esprits. J'ai également pu lire des récits d'explorateurs brésiliens qui ont visité les lieux de mission dans la première moitié du XX^e siècle.

L'abondance de sources a représenté la principale difficulté rencontrée pendant la recherche. En effet, il était difficile d'analyser les sources dans leur ensemble ; c'est-à-dire d'avoir une vision claire, synthétique, de leur contenu et de leur portée. Elles s'étendent sur une période de soixante et onze ans et permettent de traiter des thèmes si variés qu'il était nécessaire de faire des choix afin de dégager une problématique à laquelle nous puissions réellement répondre dans le cadre d'une thèse de doctorat.

Face à l'abondance de ces sources, nous avons donc décidé d'utiliser une base de données pour pouvoir saisir plus facilement l'ensemble des thèmes abordés et sélectionner les plus pertinents. Nous avons utilisé le logiciel *file maker*, afin de classer les documents consultés et de faire des liens entre leurs auteurs, leurs lieux de rédactions et les différentes périodes de la mission. Cet outil nous a permis de traiter nos sources dans une perspective sérielle et de mettre en évidence les sujets récurrents dans les correspondances. Nous avons dégagé douze thèmes principaux et quarante-neuf sous-thèmes, ce qui montre d'emblée l'étendue des sujets abordés. La transformation du contenu des correspondances sur les soixante-dix ans de la mission apparaît bien dans les thématiques principales de la base de données. Au début de la mission les thèmes les plus présents sont : « les dominicains voyageurs et observateurs », « activités missionnaires », « religiosité brésilienne », et « Amérindiens ». À partir des années vingt le thème qui revient le plus fréquemment est intitulé « organisation et vie dominicaine », ce qui montre que les correspondances sont moins descriptives et se sont recentrées sur l'organisation interne et hiérarchique de la mission. Cette base de données nous a surtout permis de faire le lien plus facilement entre les correspondances, des recherches étant possibles par thèmes, auteurs, dates, références ou simples mots. Nous avons pu aussi répertorier de nombreuses citations. Enfin, nous avons pu prendre en compte plus de sources

⁶⁹ Maria Antonieta Borges Lopes et Monica Teixeira Vale Bichuette, (orgs.), *Dominicanas : cem anos de missão no Brasil*, Uberaba, editora Vitòria, 1986.

et éviter d'en oublier certaines consultées il y a plusieurs années. Cet outil a donc été un élément de synthèse essentiel pour notre étude.

L'étude des recensements brésiliens de 1872, 1890, 1900, 1920, 1940 et 1950⁷⁰, nous a permis d'esquisser une histoire sociale des régions dans lesquelles s'est développée la mission. Nous avons ainsi élaboré des tableaux⁷¹ retraçant l'évolution de la population, de son alphabétisation et du nombre de religieux dans l'ensemble du pays et dans les États où les dominicains ont fondé des couvents. Ces données mettent en évidence les disparités régionales, en termes d'éducation et de présence cléricale, et leurs évolutions pour la période étudiée. Nous nous sommes également intéressés aux différentes catégories d'habitants, dressées en fonction de leur couleur de peau ; caractéristique brésilienne des recensements dans lesquels les habitants doivent déclarer leur « race », selon le terme employé au Brésil. Ces données sont des indicateurs de la composition des populations auxquelles s'adresse la mission et de l'histoire du peuplement des régions où elle se déroule. Elles permettent aussi d'étudier la manière dont se définissent ces habitants et l'évolution de ces perceptions. Nous avons utilisé ces recensements afin d'avoir une idée plus précise des réalités sociales des régions où s'installent les dominicains et de mieux comprendre ce qu'ils décrivent dans leurs correspondances. Nous avons pu également mettre en évidence des aspects dont les missionnaires ne parlent pas directement mais qui peuvent expliquer certaines orientations de la mission.

L'analyse d'archives, de recensements, de journaux et d'ouvrages brésiliens de l'époque nous a permis de confronter les sources dominicaines à des données brésiennes, afin de mieux comprendre le contexte brésilien dans lequel se déroule la mission et le regard missionnaire.

Plan et découpage chronologique

Notre étude s'articule autour d'un plan thématique en trois parties. Une première partie pose les cadres de la mission, la situant dans la tradition dominicaine et le contexte religieux français et brésilien. Elle décrit la vocation missionnaire de l'ordre, le projet brésilien, les stratégies mises en place par les dominicains, la région dans laquelle ils s'installent et le regard qu'ils portent sur ce Brésil de la fin du XIX^e siècle.

⁷⁰ Recensements téléchargés sur le site de l'IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), <http://biblioteca.ibge.gov.br>

⁷¹ Voir les tableaux en annexe p.XIII à XV.

La deuxième partie est consacrée au processus de romanisation dans lequel s'inscrit la mission ainsi qu'à l'adaptation du regard et des stratégies missionnaires aux réalités brésiliennes. Cette partie détaille la mise en œuvre de la romanisation au Brésil, les formes concrètes qu'elle prend dans le travail missionnaire, l'œuvre éducative des dominicaines et les aspects « civilisateurs » de la mission. Elle nous permet donc de mettre en avant le rôle d'agents spirituels et temporels des missionnaires. Nous tentons également d'appréhender le regard porté par les Brésiliens sur ces religieux étrangers en mobilisant des sources non dominicaines.

Dans la troisième partie nous abordons la lente brasilianisation de la mission, en nous intéressant aux transformations du projet d'évangélisation, aux difficultés de recrutement de l'ordre au Brésil et à la fondation de couvents dans les grandes villes du Sud qui conduit les missionnaires vers l'apostolat intellectuel à partir de 1927. Elle permet également d'interroger leur rôle dans la circulation des idées des intellectuels catholiques de l'époque d'une rive à l'autre de l'Atlantique, ainsi que la manière dont ils s'inscrivent dans l'évolution du catholicisme brésilien et finalement s'émancipent de la province toulousaine.

Les limites chronologiques de notre recherche, 1881-1952, sont celles de la mission : de l'arrivée au Brésil des premiers missionnaires dominicains français, à la fondation de la province dominicaine brésilienne qui rompt le lien hiérarchique avec la France.

Un découpage chronologique en trois phases permet de mieux appréhender les évolutions de la mission: 1881-1911, 1911-1927, 1927-1952. Ce découpage nous permet, en préalable de cette étude, de situer plus précisément les principales articulations et thématiques qui traversent l'histoire de cette mission⁷².

La première période s'étend de 1881 à 1911 et comprend l'installation dans le diocèse de Goiás et sa « découverte » par les missionnaires. Quatre couvents sont successivement fondés dans les villes de la région : en 1881 à Uberaba, 1883 à Goiás (siège du diocèse), 1886 à Porto Nacional et 1905 à Formosa. De plus, en 1897 les missionnaires mettent en place un projet d'évangélisation des Amérindiens dans le nord du diocèse, où ils fondent Conceição do Araguaia. Cette période se caractérise par une forte inscription du projet missionnaire dans la politique de romanisation de l'église brésilienne qui s'appuie notamment sur l'installation au Brésil de nombreuses congrégations européennes. Les dominicains prennent en charge de nombreuses paroisses pour faire face au manque de prêtres et participent à la formation d'un clergé local en enseignant dans les séminaires. Ils partent en mission durant de longs mois à

⁷² Voir le tableau chronologique en annexe p.XI-XII et les cartes p.II à IV.

travers le diocèse pour administrer les sacrements et éduquer les populations catholiques. Ils sont en cela des agents exemplaires de Rome et de la hiérarchie ecclésiastique brésilienne. Ils s'investissent aussi dans des domaines temporels, notamment dans les secteurs de l'éducation et de la santé où le rôle des dominicaines est essentiel. Elles s'installent quelques années après leurs homologues masculins dans toutes les villes de la mission. Les missionnaires participent ainsi à la politique de peuplement, d'encadrement et de « civilisation » de l'intérieur du pays. Ce sont en cela des agents du pouvoir civil qui, durant l'empire, la république ou l'ère Vargas, les appuie et les utilise afin de combler le manque de moyens et de structures dans les régions de l'Araguaia et du Tocantins. Durant cette période, les effectifs missionnaires masculins sont faibles et uniquement français alors que le nombre de dominicaines augmente rapidement.

De 1911 à 1927, la mission se transforme lentement. Les dominicains français commencent à être intégrés au clergé séculier brésilien, ce qui représente une reconnaissance du travail de la mission par Rome. Deux missionnaires français sont en effet nommés évêques lors de la création de deux nouveaux diocèses dans la zone de mission: Conceição do Araguaia en 1911 et Porto Nacional en 1920. Les dominicains commencent à recruter et former des Brésiliens à la fin des années dix, mais la formation est très longue et se déroule en France. Il n'y a donc pas de dominicains brésiliens avant la fin des années vingt. Parallèlement, le processus de romanisation se poursuit et les dominicains y participent activement, continuant leur travail de mission et d'éducation afin de lutter contre le catholicisme populaire. Le projet d'évangélisation se transforme face à l'échec du projet initial d'évangélisation des Kayapós de Conceição. De nouvelles tentatives de contacts avec d'autres peuples sont réalisées, ouvrant la voie à de nouvelles méthodes d'évangélisation. Cette période est surtout marquée par des difficultés matérielles et un grand déficit de missionnaires. Les dominicains sont très peu nombreux au Brésil et ont du mal à subvenir aux besoins de la mission qui s'en trouve compromise. Les dominicaines sont, elles, de plus en plus nombreuses car elles ont commencé à intégrer des Brésiliennes dès leur arrivée. Leurs collègues leur permettent, en outre, de subvenir à leurs besoins et de développer d'autres œuvres: hôpitaux, asiles, orphelinats.

Notre troisième période s'étend de 1927 à 1952 ; elle est marquée par l'installation des dominicains dans les grandes villes du Sud du pays et par l'abandon progressif de la majorité des couvents du Goiás. Sur l'invitation de Mgr Sebastião Leme, alors archevêque auxiliaire de Rio de Janeiro, les dominicains s'installent à Rio en 1927, puis fondent un couvent à São Paulo en 1937. La même année le couvent de Formosa est fermé et le couvent de Goiás est confié aux dominicains italiens de Lombardie en 1938. Les Français conservent dans

l'intérieur du pays les couvents d'Uberaba, de Conceição do Araguaia et de Porto Nacional. En 1941, ils fondent un couvent à Belo Horizonte et ferment celui de Porto Nacional en 1944. Les difficultés matérielles et le manque d'effectifs missionnaires expliquent, en partie, que les dominicains ne puissent pas maintenir tous leurs couvents de l'intérieur. À partir de 1927, la mission française connaît donc des transformations profondes : elle passe du catholicisme populaire des régions rurales du Goiás, aux centres intellectuels urbains où s'élaborent les nouvelles orientations de l'Église catholique brésilienne. Cette période se caractérise par le recrutement de nombreux dominicains brésiliens. La formation de Brésiliens s'accélère à partir des années trente car la fondation de couvents dans les grandes villes permet un recrutement parmi les élites urbaines. En 1947, le premier évêque dominicain brésilien issu de la mission est nommé à la tête du diocèse de Conceição do Araguaia. Les dominicaines, beaucoup plus nombreuses, réussissent à accompagner les fondations du Sud sans abandonner le Goiás.

En 1952, la mission prend fin avec la création de la province dominicaine brésilienne St Thomas d'Aquin; les dominicains du Brésil n'ont désormais plus de lien avec la province de Toulouse.

1^{er} PARTIE : Une mission dominicaine dans la tradition

Chapitre I : La tradition et l'air du temps

1 – L'ordre dominicain et sa tradition missionnaire

« Vous serez mes témoins jusqu'aux extrémités de la terre. » Cette phrase, attribuée à St Dominique sur son lit de mort¹, fait remonter la vocation missionnaire dominicaine aux origines de l'ordre. Cet ordre, approuvé par le pape en 1216, est un ordre mendiant fondé au Moyen-Âge par un prêtre né vers 1170 à Caleruega en Espagne : Dominique de Guzmán. Cet ordre, que l'on appelle communément dominicain du nom de son fondateur, porte, pour ses membres et depuis ses origines, le nom d'ordre des Frères Prêcheurs (O. P.)². On voit dans cette appellation que la prédication est centrale dans leur vocation. C'est pour prêcher les « vérités bibliques » aux « hérétiques » du sud-ouest de la France, que Dominique crée une communauté religieuse de frères itinérants voués à la prédication et à la mendicité. Entre 1217 et 1220, il fonde des couvents à Paris, Bologne et en Espagne. Il meurt en 1221 et est canonisé en 1234. Les frères prêcheurs sont missionnaires dès le Moyen-âge et participent ainsi à la diffusion du catholicisme en Espagne, en Europe du Nord et de l'Est, en Grèce, au Proche-Orient, en Asie et en Afrique. Ils travaillent à l'évangélisation des chrétiens, des juifs, des musulmans et des païens de toutes ces régions du monde. À l'époque moderne, la conquête européenne de l'Amérique leur ouvre de nouveaux champs d'apostolat. Le P. Lacomme cite le P. Lacordaire³ vantant l'œuvre dominicaine en Amérique:

[...] toutes ces missions, dont l'énumération serait fatigante, furent arrosées du sang le plus pur et le plus généreux... que jamais l'Ordre de Saint Dominique n'avait présenté un si grand spectacle et qui l'eut vu d'en haut et d'un seul regard comme Dieu, n'eut pas cru possible qu'un si petit nombre d'hommes pût parler tant de langues, occuper tant de lieux, diriger tant d'affaires et donner tant de sang.⁴

¹ Citation du P. Lacomme dans une conférence postérieure à 1926, classée K1109, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse. Le document n'est pas daté mais nous pouvons donner cette indication car il cite une encyclique de Pie XI, *Rerum Ecclesiae*, de 1926.

² O. P. est l'acronyme de la mention *Ordo Praedicatorum*, ordre des prêcheurs.

³ Henri Lacordaire est un intellectuel catholique de la première moitié du XIX^e siècle. Il entre au séminaire en 1824 puis est ordonné prêtre en 1827. Il fait partie du courant ultramontain et libéral du catholicisme des années dix-huit-cent-trente proche de Montalembert et de l'Abbé de Lamennais ; il s'éloigne de ces derniers après la condamnation de leurs idées par le pape dans l'encyclique *Mirari Vos* en 1832. Il se rapproche alors de la papauté, étudie chez les jésuites et prend l'habit dominicain en 1839 avec la volonté de rétablir l'ordre en France. Il étudie la théologie au couvent Sainte Sabine de Rome et retourne en France en 1841. Il ouvre alors des maisons dominicaines à Nancy et Paris et un noviciat à Chalais (Isère) avant la restauration officielle de l'ordre en 1850.

⁴ *Idem*.

Leur accointance avec la couronne espagnole leur permet de s'implanter dans toutes les régions de l'empire aux côtés des Franciscains. Ils arrivent dès 1510 sur l'île d'Hispaniola⁵, et fondent, en 1530, leur première province américaine qui comprend les îles de l'aire caraïbe alors colonisées et une partie de la côte de l'actuel Venezuela. C'est à l'époque moderne que l'essor des missions dominicaines est le plus spectaculaire. Les religieux ne se contentent pas des Amériques et se déploient également dans toute l'Asie. À la fin du XVIII^e siècle, ils sont présents sur tous les continents et sillonnent le monde pour propager la foi catholique. Cependant au XIX^e siècle l'ordre dominicain, comme les autres congrégations religieuses, se retrouve dans une situation difficile en raison des politiques libérales issues de la révolution française qui affaiblissent les positions catholiques en Europe et dans le monde. Les missions, un temps moins nombreuses, vont pourtant connaître un nouvel essor entre 1850 et 1950 en raison de la multiplication des vocations religieuses en Europe, comme nous le verrons dans la partie suivante.

La prédication est la « profession » des frères prêcheurs. « Profession » a ici un double sens: elle désigne à la fois le « métier » des religieux, mais aussi la promesse solennelle qu'ils font en entrant dans l'ordre. Ils vouent leur vie à l'évangélisation, c'est-à-dire à la diffusion de la parole du Christ retranscrite dans les Évangiles, dans le but de convertir les païens au christianisme. Ainsi, peut-on lire sur le site internet des dominicains de Toulouse : « Annoncer partout "*le Nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ*", (le pape Honorius III à St Dominique, bulle du 18 janvier 1221), tel est le but de notre Ordre »⁶. L'entrée officielle dans l'ordre est marquée par la profession de foi, c'est-à-dire la promesse solennelle de respecter les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Dans leur couvent, la vie des dominicains s'organise autour d'un certain nombre de préceptes: la vie commune selon la règle de St Augustin, l'observance régulière c'est-à-dire le respect des règles conventuelles, la prière selon une liturgie quotidienne précise ainsi que l'étude de la bible, de la théologie et des principaux courants de pensée chrétiens.

L'organisation dominicaine est basée sur trois niveaux de hiérarchie : le central, qui correspond à l'ordre dans son ensemble ; le niveau provincial, dans chaque province dominicaine ; le niveau local dans chaque couvent. Aux niveaux central et provincial, les supérieurs sont élus par un chapitre, c'est-à-dire une assemblée constituée de représentants eux-mêmes élus. L'ordre est dirigé par le maître général élu par le chapitre général pour six

⁵ Actuelles Haïti et République dominicaine.

⁶ Citation trouvée sur le site des dominicains de Toulouse, <http://toulouse.dominicains.com>, rubrique : notre vie, que vivons-nous ?, consulté le 08.07.2013.

ans. Dans chaque province dominicaine, le chapitre provincial nomme un provincial pour quatre ans. Ce dernier désigne, avec son chapitre, les supérieurs nommés prieurs de chaque couvent de la province. Le chapitre général est l'organe de représentation des provinces. Les provinciaux s'y réunissent autour du maître général, et des représentants élus pour des fonctions spéciales peuvent également y participer pour parler d'une mission ou se faire le porte-parole d'un problème particulier. Une mission dépend directement de la province dont elle est issue et de son chapitre. Le provincial nomme un vicaire provincial de la mission qui le représente sur place et doit lui rendre des comptes régulièrement. Les missionnaires sont placés sous son autorité. Le provincial et son vicaire décident ensemble de la nomination des supérieurs de chaque couvent. Ces supérieurs prennent le titre de prier lorsque leur couvent est érigé en couvent formel.

Si l'organisation dominicaine peut paraître représentative par son système électif, elle reste en fait très hiérarchisée. De plus, les dominicains sont tenus au devoir d'obéissance. Ainsi, la décision d'un supérieur hiérarchique est très rarement remise en cause par un frère et même s'il se permet d'exprimer ses divergences d'opinion, il obéit toujours. Les élections, nominations et décisions sont toujours acceptées et toute demande doit suivre le circuit hiérarchique : elle est d'abord adressée au supérieur du couvent qui, s'il la juge justifiée, la fait suivre au provincial qui lui-même s'adresse au maître général pour les affaires les plus importantes.

L'ordre dépend également de l'autorité pontificale pour les affaires les plus importantes. Son siège se trouve à Rome au couvent Ste Sabine où réside le maître général. Celui-ci a parfois été désigné par le pape qui a souvent donné des directives orientant les activités et les choix de l'ordre.

L'ordre dominicain est un ordre clérical. Les religieux sont ordonnés prêtres à la fin de leur formation. L'ordre se compose également de frères coopérateurs, appelés « frères convers » ; ces religieux laïcs font partie intégrante de l'ordre depuis sa fondation. Ils se chargent généralement des aspects matériels de la vie conventuelle et occupent en cela une place importante : « Dans bien des communautés, ils ont été et sont comme l'âme du couvent. »⁷ Ils font le noviciat avec les autres religieux et suivent ensuite une formation religieuse et intellectuelle moins poussée, qui peut être complétée par l'acquisition d'une compétence technique particulière utile à la communauté. Ils font eux aussi leur profession religieuse, participent à tous les exercices conventuels et ont voix au chapitre.

⁷ Citation trouvée sur le site des dominicains de Toulouse, <http://toulouse.dominicains.com>, rubrique : notre vie, que vivons-nous ?, consulté le 08.07.2013.

La formation dominicaine des religieux-prêtres est longue et d'un niveau intellectuel élevé. Le noviciat dure un an, cette période de réflexion est destinée à mettre à l'épreuve la vocation du futur dominicain et à lui faire connaître la vie religieuse dominicaine. À la fin de cette année, le novice, s'il est accepté par la communauté, fait une première profession religieuse, qu'il devra renouveler deux ans plus tard, et commence ses études. Les études sont constituées de deux années de philosophie et de quatre années de théologie à l'issue desquelles les dominicains sont ordonnés prêtres. Pendant les deux années de philosophie le programme comprend : latin, grec, étude et exégèse de la bible, patristique⁸, et philosophie. Les quatre années de théologie, ou *studium*, sont consacrées aux dogmes de l'Église catholique. Les dominicains donnent une grande importance à l'étude de St Thomas d'Aquin et du thomisme⁹ dans leur formation. À l'issue de leurs études, les religieux passent un baccalauréat canonique de théologie, diplôme spécifique à l'Église catholique permettant, à ceux qui le souhaitent, de poursuivre des études théologiques.

Cette présentation rapide de l'ordre dominicain et de sa vocation missionnaire nous a permis de donner les éléments indispensables à la compréhension des religieux qui partent au Brésil et à l'organisation de la mission. Le contexte historique qui suit, met en évidence les dynamiques politiques et religieuses qui ont fait du XIX^e siècle, « le siècle des missions ».

2 – Un contexte favorable à la mission

« Dans vos églises, le ministère est aussi actif et consolant qu'il l'était dans nos églises et nos couvents en France avant la persécution. »¹⁰ Le P. Tapie décrit ainsi, en 1919, la forte fréquentation des églises dominicaines brésiliennes et fait allusion aux difficultés des congrégations religieuses en France. Si le terme « persécution » est généralement appliqué aux expulsions de 1903, on peut faire remonter plus d'un siècle auparavant les premières mesures anticléricales françaises.

De la révolution française au début du XX^e siècle, les changements politiques en Europe affaiblissent les positions des anciennes congrégations religieuses. Les politiques libérales, souvent anticléricales, ont désorganisé les ordres religieux et contraint nombre de leurs membres au retour à la vie civile ou à l'exil.

⁸ Étude des Pères de l'Église et de leurs écrits. Les Pères de l'Église sont les penseurs chrétiens les plus importants des huit premiers siècles du christianisme qui ont influencés l'évolution chrétienne par leurs actes ou leurs écrits.

⁹ Philosophie élaborée par St Thomas d'Aquin (1224-1274) qui concilie les acquis de la pensée d'Aristote et les exigences de la foi chrétienne. Nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur cette œuvre dans la dernière partie de ce travail.

¹⁰ Marie-Hilarion Tapie *o.p.*, *Visite canonique et statistique de la mission dominicaine du Brésil 1911-1919*, Toulouse, Privat, 1919, p.12.

En France, le décret du 13 février 1790 interdit les vœux de religion et supprime les ordres religieux, celui du 18 août 1792 supprime les congrégations séculières enseignantes ou hospitalières. Ces lois entraînent l'exil d'environ 30 000 ecclésiastiques¹¹, réguliers et séculiers confondus, puisque la constitution civile du clergé contraint aussi les « réfractaires » à l'exil. Ces mesures obligent les congrégations qui veulent s'installer en France à demander une autorisation à l'État à partir de l'instauration de l'Empire napoléonien. Globalement, l'empire autorise nombre de congrégations nouvelles se consacrant à l'enseignement et au soin des malades, mais refuse le retour des anciennes. Cet état des choses perdure tout le XIX^e siècle, et même si, à partir de la Restauration, une tolérance plus grande à l'égard des religieux permet progressivement le retour des ordres anciens (jésuites en 1814, bénédictins en 1837), ils n'obtiennent pas l'autorisation de l'État. Paradoxalement le coup porté par ces mesures aux congrégations anciennement présentes en France n'empêche pas, dès la fin du XVIII^e siècle, la fondation de nouvelles congrégations essentiellement féminines et séculières ; elle est même souvent encouragée et se poursuit jusqu'en 1880. Un très grand nombre de congrégations voient ainsi le jour en France entre 1820 et 1860. La multiplication des congrégations et des vocations entraînent également de nombreux départs en mission notamment vers les Amériques et les colonies françaises.

Les dominicains n'échappent pas à ces politiques anticléricales et la révolution française marque le début d'un siècle de grandes difficultés pour l'ordre dans son ensemble, puisque l'Empire napoléonien va étendre les mesures françaises à une grande partie de l'Europe. En 1789, l'ordre compte 52 provinces dans le monde et environ 20 000 membres ; en 1844 ils ne sont plus que 4562, et le chiffre le plus bas depuis le XIII^e siècle¹² est atteint en 1876 avec 3474 membres. En France, l'ordre est interdit à partir de 1790 et de nombreux dominicains choisissent l'exil. En Amérique latine, les indépendances et la mise en place de politiques libérales entraînent également des difficultés pour les ordres religieux anciennement implantés, notamment en raison de leur collusion historique avec le pouvoir colonial. Après la chute de Napoléon, commence progressivement la restauration des provinces dominicaines en Europe. En France, l'ordre n'est restauré qu'en 1850 à la suite de l'action du P. Henri Lacordaire qui est nommé provincial lors du rétablissement officiel de la province de France. Le P. Jandel, maître général de l'ordre de 1850 à 1872, restaure la province de Lyon en 1862 et celle de Toulouse en 1865. Les deux hommes s'opposent rapidement car ils ne sont pas

¹¹ Bernard Hours, « Législation et exil congréganiste de l'ancien régime à la république opportuniste », in Patrick Cabanel et Jean-Dominique Durand (dirs.), *Le grand exil des congrégations religieuses françaises 1901-1914*, Actes du colloque international de l'université Jean Moulin-Lyon III, Editions du Cerf, Paris, 2005, p.31.

¹² William A. Hinnebusch, *o.p.*, *The Dominicans a Short History*, *op. cit.*, p. 217 et 225.

d'accord sur les priorités à donner à l'ordre dans cette période de réorganisation. Le P. Jandel est très attaché au retour à une application stricte des constitutions médiévales et des règles de vie religieuse dans les couvents, dont il fait une priorité absolue. Le P. Lacordaire pense, au contraire, qu'il faut privilégier l'apostolat dominicain de prédication et d'enseignement. Selon lui, les règles de vie commune doivent être adaptées à ces activités et aux réalités du temps présent. En 1855, le pape Pie IX nomme le P. Jandel, déjà vicaire général depuis 1850, maître général de l'ordre et affirme ainsi ses préférences pour un retour aux strictes traditions dominicaines. Le P. Cormier, premier provincial de Toulouse, de 1865 à 1869, est un proche du P. Jandel. Lors de sa restauration, la province du midi de la France compte deux couvents, Toulouse et St Maximin, et deux maisons, Mazères et Marseille, érigées en couvents en 1867. Le couvent de Bordeaux est rattaché à la province en 1868 et un an plus tard la province compte 30 prêtres, 4 frères étudiants, et 9 frères convers¹³.

Le généralat du P. Jandel marque le début de la réorganisation de l'ordre : de nombreuses provinces sont restaurées, il rétablit des règles strictes d'observance de la vie religieuse dans les couvents et encourage la fondation de maisons d'études et de noviciats pour reprendre la formation et le recrutement. Malgré les difficultés du XIX^e siècle, une branche de l'ordre dominicain connaît un très fort développement : les congrégations de sœurs dominicaines du tiers-ordre, qui se consacrent à l'enseignement et aux soins hospitaliers, prospèrent dans toute l'Europe. Les sœurs de la congrégation de Notre Dame du Très St Rosaire, fondée en 1851, partent en mission au Brésil en 1885, complétant ainsi l'œuvre des dominicains. Elles font partie du tiers-ordre et se consacrent à l'enseignement en milieu rural. En 1895, on compte environ 20 000 sœurs réparties en 55 congrégations¹⁴. L'implantation de nouvelles provinces dominicaines et la multiplication des missions à partir de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle permettent à l'ordre de retrouver une dimension internationale. Il se déploie, non seulement en Europe mais également en Amérique et en Asie. En 1963, on compte 10 150 dominicains dans le monde, soit à peu près trois fois plus qu'en 1876. Cette année-là les dominicains ont 9 missions engagées dans le monde ; ils en ont 20 en 1922, 33 en 1947 et 40 en 1958. Le nombre de missionnaires passe ainsi de 470 en 1930 à 1175 en 1966¹⁵. L'ordre dominicain, pourtant très affecté par les politiques anticléricales du XIX^e siècle, a donc réussi à se maintenir et à se réorganiser ce qui lui a permis de prendre un nouvel essor dans la première moitié du XX^e siècle.

¹³ Site des dominicains de Toulouse : <http://dominicains.com/fondations-des-precheurs/3-histoire-de-la-province-dominicaine-de-toulouse>

¹⁴ William A. Hinnebusch, *o.p.*, *The Dominicans a Short History*, *op. cit.*, p. 241.

¹⁵ William A. Hinnebusch, *o.p.*, *The Dominicans a Short History*, *ibid.*, p. 235 et 247.

En France, les congrégations religieuses sont à nouveau mises en difficultés par les lois anticléricales promulguées sous la III^e République. Le décret du 29 mars 1880 exige des congrégations non-autorisées une procédure de reconnaissance dans un délai de 3 mois. À l'issue de ce délai la plupart des congrégations sont expulsées et de nombreux religieux s'exilent dans les pays voisins de la France. Beaucoup de religieux du sud de la France se réfugient alors en Espagne : environ 1000 exilés arrivent en Espagne¹⁶ vers 1880. Les dominicains français doivent fermer certains de leurs couvents mais les expulsions de 1880 n'entraînent pas la perte de leurs biens, ce qui leur permet de rentrer en France quelques années plus tard. Les dominicains de la province de Toulouse s'exilent à Salamanque d'où partent les premiers missionnaires envoyés au Brésil en 1881. Les expulsions ont certainement accélérées la décision du départ en mission, bien que nous n'en ayons pas trouvé de traces dans les archives dominicaines. Le *studium*, niveau le plus haut de la formation dominicaine consacré aux études théologiques, est alors transféré de St Maximin à Salamanque. Il sera déplacé à Toulouse en 1886 quand les pères rentreront en France. Deux ans plus tard un couvent est fondé à Biarritz.

La période 1901-1904, au cours de laquelle est adoptée une nouvelle série de lois anticléricales est perçue par les religieux français comme celle de la « persécution ». En 1901, la loi sur les associations oblige les congrégations à demander une autorisation. En 1902, les écoles tenues par des religieux sont fermées et toutes les demandes d'autorisation des congrégations sont rejetées ce qui entraîne la grande vague d'expulsions de 1903. L'année suivante, toute forme d'enseignement est interdite aux religieux qui ont trois types de réaction face aux lois promulguées : le retour à la vie civile, la sécularisation feinte ou l'exil. Sur les 158 000 religieux (30 000 hommes et 128 000 femmes) que compte la France en 1901, on estime à 30 000 le nombre d'exilés¹⁷. La Belgique, l'Espagne, le Québec et la Suisse accueillent le plus d'exilés français. Contrairement aux expulsés des années dix-huit-cent-quatre-vingt, peu de religieux exilés reviennent en France car les relations entre le gouvernement et les congrégations ne s'apaisent qu'après la Première Guerre mondiale. Les congrégations religieuses féminines, jusque-là épargnées par les mesures anticléricales, sont également touchées. Les sœurs de métropole partent donc augmenter les effectifs de leurs établissements disséminés dans le monde. C'est ainsi que s'amplifie la tendance, déjà

¹⁶ Jean-Marc Delaunay, « Exil ou refuge ? de nouvelles perspectives d'études sur les religieux français en Espagne, au début du XX^e siècle », in Patrick Cabanel et Jean-Dominique Durand (dirs.), *Le grand exil des congrégations religieuses françaises 1901-1914*, op. cit., p.221.

¹⁷ Patrick Cabanel et Jean-Dominique Durand (dirs.), *Le grand exil des congrégations religieuses françaises 1901-1914*, op. cit., p.11.

existante dans certaines congrégations, d'une extension bien plus importante à l'étranger qu'en France. Tendance qui, dans la plupart des cas, ne s'inversera pas après le retour de ces congrégations en France. Ces mesures anticléricales contribuent donc à la multiplication des missions religieuses d'origine française. L'Amérique latine est aussi une destination choisie par de nombreux exilés français, notamment le Brésil et l'Argentine. De plus, Léon XIII, peu avant le premier concile plénier latino-américain, convoqué à Rome en 1899, avait déjà adressé aux supérieurs religieux une circulaire leur demandant de se tourner vers l'Amérique latine. Le nonce apostolique brésilien, Giulio Tonti (1902-1906), demande aux évêques brésiliens s'ils peuvent accueillir des religieux français dans leur diocèse. De nombreuses congrégations françaises, surtout féminines, s'installent au Brésil en ce début du XX^e siècle, notamment dans l'État de Bahia et dans le sud du pays.

Les dominicains français sont expulsés en 1903 et leurs biens sont confisqués dans le cadre des dispositions d'exceptions prévues contre les congrégations par la loi de 1901. Ils ne seront pas autorisés à revenir en France avant les années vingt. La province de Toulouse transfère, cette fois-ci, les étudiants et leurs formateurs au couvent de la Quercia (Viterbe, Italie) mais les Français ne forment pas là une communauté autonome, ils sont seulement accueillis par les dominicains italiens. Les dominicains de la province de Toulouse songent un temps à fonder un couvent en Italie, près de la frontière française, mais ce projet n'aboutit pas. Certains religieux se réfugient à Pasajes au Pays Basque espagnol où se tiennent quelques chapitres provinciaux. Durant cette période, le recrutement est quasiment inexistant ce qui entraîne des problèmes pour la mission brésilienne. En 1920, le couvent de St Maximin est rouvert et le noviciat et le *studium* y sont installés. Progressivement les autres couvents de la province (Marseille, Toulouse, Bordeaux, Biarritz) se réorganisent. Les maisons de Montpellier et de Nice sont ouvertes respectivement en 1920 et 1939.

D'une manière qui peut paraître paradoxale, le XIX^e siècle est marqué par un renouveau catholique en Europe. En effet, bien que le siècle voie se poursuivre le mouvement de déchristianisation des idées, de remise en cause de la religion et l'affirmation de théories rationalistes, on assiste parallèlement à une multiplication des vocations religieuses et à la naissance de nombreuses congrégations.

À partir de 1815, de nombreux ordres religieux sont rétablis et d'autres voient le jour dont un grand nombre de congrégations missionnaires vouées à l'enseignement ou à la conversion des païens : En 1800, L'Abbé Coudrin fonde la congrégation des Sacrés cœurs de Jésus et Marie, formée par les pères et sœurs du Sacré-Cœur, ou picpuciens, pour diffuser la dévotion au Sacré-Cœur, l'éducation et l'apostolat missionnaire. En 1817, le P. Chaminade forme un ordre

religieux masculins, la société de Marie, ou marianistes qui a son pendant féminin, les filles de Marie immaculée, apparut un an plus tôt. On ne doit pas les confondre avec les pères maristes qui forment une autre congrégation religieuse catholique mais utilisent le même nom, société de Marie, fondée, elle, en 1822 à Lyon par le P. Colin. Il existe aussi les frères maristes des écoles, ou petits frères de Marie, qui est un ordre de religieux laïcs fondé en 1817, par le P. Champagnat. Ces trois ordres se consacrent à l'enseignement et les deux derniers ont déployé de nombreuses missions dans le monde. Les oblats de Marie immaculée, congrégation cléricale catholique fondée en 1816 par le P. Eugène de Mazenod (1782-1861), forment aussi un ordre missionnaire ; d'abord créé pour rechristianiser la Provence, il donne naissance à de nombreuses missions étrangères. En 1854, la société des missionnaires du Sacré-Cœur de Jésus, ou d'Issoudun, congrégation religieuse masculine, est fondée dans cette ville par l'abbé Chevalier. En 1856, Mgr de Marion Brésillac, fonde les missions africaines de Lyon, société de vie apostolique¹⁸ qui se déploie en Afrique. En 1868, Mgr Lavignerie fonde en Algérie les pères blancs, ou missionnaires d'Afrique, qui forme également une société de vie apostolique ayant pour vocation l'évangélisation de ce continent. Une branche féminine est fondée en 1869, les sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique. Nous pourrions en citer bien d'autres, mais cette énumération suffit à montrer l'engouement missionnaire du XIX^e siècle. Il y a en 1878 en France, 56 000 prêtres diocésains, 130 000 religieuses et 30 000 religieux¹⁹.

Le XIX^e siècle est appelé « siècle des missions » tant la multiplication des vocations religieuses, la formation des empires coloniaux européens et les politiques anticléricales ont stimulé de nombreux départs. En France, des organisations favorisant les missions voient le jour : l'Œuvre de la Propagation de la Foi est une association créée à Lyon en 1822 pour récolter des fonds et soutenir l'évangélisation catholique dans le monde, notamment les Missions Étrangères de Paris. Ces dernières, depuis le XVII^e siècle, envoient des prêtres à travers le monde pour évangéliser les non-chrétiens et développer les clergés locaux. La Sainte Enfance est créée en 1843 avec pour but de former des enfants missionnaires pour qu'ils évangélisent d'autres enfants. À ces organismes s'ajoute la publication de nombreuses revues dont le but est de solliciter des vocations de missionnaires et de récolter des fonds. En ces temps où les organisations catholiques perdent le soutien de l'État, il leur faut en effet

¹⁸ Organisation religieuse catholique, dont les membres (pères, frères, sœurs), ne prononcent pas de vœux religieux et ne sont donc pas considérés comme religieux.

¹⁹ Gérard Cholvy, *Christianisme et société en France au XIX^e siècle : 1790-1914*, Paris, Editions du Seuil, 2001.

trouver des bienfaiteurs ou des appuis financiers à travers, notamment, les abonnements aux revues.

Le contexte politique européen, et surtout français, n'a donc pas été un frein à l'expansion missionnaire catholique dans le monde. Bien au contraire, si l'Église catholique a perdu certaines de ses prérogatives politiques et que les sociétés se sont laïcisées, de nouvelles congrégations se forment, les anciennes sont restaurées et les vocations se multiplient. Les mesures anticléricales, venant s'ajouter à ces facteurs, ont même favorisé de nombreux départs en mission. Expulsés de France pendant la révolution, puis en 1880 et 1903, les religieux français ont largement contribué au contingent missionnaire à travers le monde. En 1900, les deux tiers des missionnaires catholiques et 80 % des religieuses²⁰ sont français.

3 – La place de l'écrit

« [...] il faut encore [dit le P. Gallais en 1893] que vous restiez attachés à la Province dont vous êtes toujours les Fils [...] »²¹ Le missionnaire est un migrant qui reste très attaché à son pays d'origine par les liens hiérarchiques qui l'unissent aux autorités religieuses de sa congrégation et de sa province d'origine. Chez les dominicains, aucune décision n'est prise directement par les missionnaires. Elles sont prises par le supérieur de la province religieuse d'origine et son conseil. De plus, un visiteur canonique est envoyé régulièrement sur place pour voir comment se déroule la mission, il rédige des rapports et donne des directives. La mission dépend aussi financièrement de la province religieuse dont elle est issue.

Tout au long de la mission, les religieux sont donc en lien avec la province de Toulouse d'où arrivent régulièrement nouveaux missionnaires et visiteurs, ainsi que les directives de leurs supérieurs. Ils sont aussi en lien avec Rome où se trouve le maître général de l'ordre puisque le supérieur de la province et la mission sont soumis à l'autorité de l'ordre dominicain. Le lien est entretenu par la correspondance, les missionnaires étant tenus de relater tout ce qui se passe dans la mission à leur supérieur français.

Ces lettres mettent en évidence la très forte hiérarchisation de l'ordre dominicain. La plupart sont écrites par le supérieur ou vicaire provincial de la mission et s'adressent au provincial de Toulouse :

Mais ceux qui ont le devoir d'entretenir avec l'autorité centrale ces rapports de juste et salutaire subordination, ce sont les Supérieurs locaux. C'est par eux surtout que la Mission se rattache au reste de

²⁰ Richard Marin, « Du curé d'Ars au P. Lebreton ou les matrices françaises du catholicisme brésilien », article à paraître dans les Actes du colloque "Res publica, République, República - matrices, héritages, singularités", Université de Nantes, 18, 19 Novembre 2009.

²¹ Étienne Gallais *o.p.*, *Une Mission dominicaine au Brésil*, Marseille, Imprimerie marseillaise, 1893, p.54.

la Province comme la branche au tronc de l'arbre. [...] Aussi nous croyons prendre les intérêts de la Mission en demandant aux Vicaires locaux de vouloir bien nous tenir exactement au courant de ce qui se passe dans leurs Communautés respectives.²²

Le supérieur rend compte de toutes les activités et demande l'avis du provincial sur tous les aspects de la mission, il n'a aucun pouvoir de décision. Sa seule liberté réside dans la façon dont il présente la situation et les projets à venir ce qui, de fait, lui donne un certain pouvoir par rapport aux autres missionnaires. Les supérieurs de chaque couvent s'adressent aussi parfois directement au provincial pour leur parler de leur cas particulier. Le provincial de Toulouse est le détenteur de l'autorité, toutes les décisions passent par lui, et il décide de ce qui doit remonter jusqu'au maître général. Cela va même jusqu'au choix des textiles pour les vêtements lorsqu'on se rend compte que la laine n'est pas adaptée au climat tropical. Il y a parfois quelques échanges avec le maître général de l'ordre à Rome. Ses décisions sont incontestables et le supérieur de la mission ne s'adresse directement à lui que très rarement. Il passe en général par le provincial qui, si nécessaire, expose la situation au maître général, respectant ainsi toute l'échelle hiérarchique dominicaine.

Le style des correspondances est généralement très policé et démontre un fort respect de l'autorité, l'obéissance étant un des piliers de la vie religieuse dominicaine. Il y a aussi des précautions et des difficultés à dire ce qui ne va pas : d'abord pour ne pas avoir l'air de mal remplir son rôle et, surtout, pour ne pas mettre en cause la province-mère et le provincial en fonction.

Les lettres des missionnaires n'occupant pas de position hiérarchique sont beaucoup moins nombreuses mais souvent plus révélatrices. Elles mettent en évidence les conflits internes à la mission, les difficultés propres aux réalités brésiliennes et les difficultés personnelles des religieux. Souvent les missionnaires se confient au provincial comme à un « père », n'hésitant pas à critiquer les responsables de la mission. Ces lettres sont rares mais plus variées que les autres : leurs auteurs s'expriment plus librement et se confient davantage ; peut-être parce qu'ils ont moins de responsabilités et ne s'adressent pas à leur supérieur direct.

Il est facile de déceler les traits de caractère des auteurs et leur niveau d'instruction à travers ces lettres. Celles des frères convers, par exemple, sont très rares et souvent écrites dans un mauvais français mais elles sont très instructives car ils donnent leurs sentiments sans prendre de détour. On discerne aussi les problèmes des missionnaires avec les évêques ou entre eux, car on dispose de lettres portant sur les mêmes sujets, envoyées par des missionnaires différents à une même personne. Toutes ces lettres ont un aspect édifiant et sont parfois

²² Étienne Gallais *o.p.*, *Une Mission dominicaine au Brésil*, *op. cit.*, p.54.

publiées dans les revues catholiques afin d'exalter l'idéal missionnaire. Certaines sont adressées directement aux novices pour faire naître des vocations et les missionnaires sont souvent cités en exemple. Ceux qui meurent en mission dans des circonstances tragiques deviennent des martyrs.

Les congrégations catholiques ont traditionnellement eu recours aux correspondances pour garder le lien avec les missionnaires et ces lettres ont souvent servi à reconstituer l'histoire missionnaire des ordres. Dès le XVIII^e siècle, les jésuites ont publié leurs correspondances dans *Lettres édifiantes et curieuses*. Ces trente-quatre volumes, parus de 1702 à 1776, comprenant des lettres et des rapports de missionnaires jésuites du monde entier, n'ont pas cessé d'être réédités jusqu'à aujourd'hui²³. Utilisées par les historiens, les ethnologues et les linguistes, les correspondances missionnaires font partie des sources essentielles pour connaître l'histoire de l'expansion du catholicisme dans le monde et celle des peuples et des régions qui ont été confrontés à cette expansion.

Trois rapports de visites canoniques au Brésil ont été imprimés à Toulouse et Marseille. Les deux premiers ont été rédigés par le P. Gallais à la suite de ses visites de 1892 et 1900²⁴. Le rapport de 1892 se compose de deux parties : la première, adressée au maître général de l'ordre, le P. Fruhwirth, fait l'historique de la mission et décrit les trois couvents existants et les œuvres que les missionnaires ont développées ; la seconde rassemble les instructions laissées aux missionnaires par le visiteur. En introduction, on trouve une lettre du maître général au P. Gallais. Il le remercie pour son rapport, dit son appui à la mission au Brésil et sa confiance dans ses évolutions. Cette publication est certainement destinée en premier lieu aux dominicains de la province de Toulouse, pour susciter des vocations, mais aussi aux missionnaires brésiliens afin de les encourager et aux membres des autres provinces dominicaines françaises et francophones pour faire connaître l'œuvre de la province toulousaine. Dans sa seconde publication le P. Gallais centre son récit sur Conceição do Araguaia, le voyage pour y parvenir, ses contacts avec les Amérindiens et l'œuvre d'évangélisation récemment mise en place par les missionnaires, d'où son titre : *Une Catéchèse chez les indiens de l'Araguaya*. Il précise qu'il ne décrit pas l'activité des couvents d'Uberaba, Goiás et Porto National car il aurait à répéter beaucoup de choses qu'il a déjà dites

²³ *Lettres Édifiantes et Curieuses, écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*. Le premier recueil parut en 1702, des jésuites se succédèrent pour diriger la collection jusqu'en 1776, la plupart des volumes sont édités à Paris chez Nicolas Le Clerc. Les volumes sont consacrés à différentes parties du monde, de même que les différentes rééditions qui ont été publiées depuis. Pour l'Amérique du sud, nous pouvons citer : Claude Reichler (préf.), *Lettres édifiantes et curieuses des missions de l'Amérique méridionale par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, Paris, Utz, 2 volumes parus en 1991 et 1993.

²⁴ Étienne Gallais *o.p.*, *Une Mission dominicaine au Brésil*, *op. cit.*.

_____ *Une Catéchèse chez les indiens de l'Araguaya*, Toulouse, Imprimerie Viaelle et Perry, 1902.

lors de sa précédente visite canonique, dix ans plus tôt. Le but est vraiment de mettre en avant l'évangélisation des Kayapós, tout en faisant une présentation géographique de la région et en donnant des informations ethnographiques sur les Amérindiens du Goiás. Une note, rédigée par le lecteur et le maître en théologie de Toulouse, précise au début du fascicule l'intérêt de sa publication : « Cette lecture nous paraît en outre très propre à édifier le public en lui faisant connaître les œuvres de zèle et les travaux apostoliques que nos missionnaires ont entrepris chez les Indiens du Brésil, pour la propagation de la foi et l'extension de l'influence française. » On comprend ici le rôle de promotion de l'œuvre missionnaire dévolu à cette publication, dont on peut penser qu'elle vise à la fois à susciter des vocations de missionnaires et à récolter des fonds auprès de particuliers et d'organisations comme l'Œuvre de la Propagation de la Foi. Le troisième rapport de visite canonique, celui du P. Tapie²⁵, est imprimé en 1919 et fait la synthèse de ses deux premières visites canoniques, en 1911 et 1919. Dans une première partie, adressée aux missionnaires, il fait un tour d'horizon de toutes les œuvres et pratiques des dominicains au Brésil, décrit la situation et donne des conseils. Il s'attache autant à l'observance religieuse à l'intérieur des couvents qu'au ministère tourné vers l'extérieur. À la fin du rapport, il donne les effectifs missionnaires au Brésil et les œuvres existantes, en détail et par couvent. Au préalable, il décrit les missions annuelles des dominicains dans tout le diocèse afin, dit-il, d'expliquer « aux Frères de France [...] ce qu'est ce ministère à la fois si spécial et si fatigant mais si consolant pour une âme d'apôtre. » On comprend donc que cette publication est davantage destinée aux dominicains français qu'aux religieux brésiliens qui ont déjà reçu la lettre d'instructions et d'encouragements qui correspond à la première partie. Le but est encore une fois, d'attirer l'attention sur la mission pour susciter des vocations et récolter des fonds.

Les PP. Gallais et Tapie ont tous deux été à la tête de la province de Toulouse et sont allés à plusieurs reprises au Brésil en tant que visiteurs canoniques de la mission. Ils sont de la même génération et occupent des postes à responsabilité pendant la période d'exil à Salamanque (1880-1886) où est décidé le départ en mission. Le P. Gallais est supérieur du couvent de Salamanque où le P. Tapie est lecteur, sous-maître des novices et professeur de dogmatique. Ils ont également en commun de s'être beaucoup investis dans cette mission pour laquelle ils plaident toujours plus de moyens et d'envois de missionnaires auprès de leurs supérieurs. Ils paraissent donc très attachés à l'idéal missionnaire de l'ordre. Ils ont aussi écrit des livres sur la mission et ont tous deux exprimé leur attachement au Brésil et raconté les expériences

²⁵ Marie-Hilarion Tapie *o.p.*, *Visite canonique et statistique de la mission dominicaine du Brésil 1911-1919*, Toulouse, Privat, 1919.

uniques qu'ils y ont vécues. Le P. Tapie écrit à la fin de son rapport de visite canonique: « Cette année passée au milieu de vous sera, malgré ses fatigues et ses dangers, une des plus consolantes de notre vie. »²⁶ Le P. Gallais va quatre fois au Brésil : en 1888, 1892, 1900 et 1906. Le P. Tapie est allé trois fois en visite au Brésil en 1911, 1919 et 1927.

Nous nous arrêtons ici plus en détail sur les biographies de ces deux dominicains qui ont marqué la première moitié de la mission et qui, depuis la France, ont œuvré pour sa pérennité. Ils sont représentatifs du rôle d'autorité et d'appui que remplissent les supérieurs français et les visiteurs canoniques.

Le P. Etienne Gallais²⁷ est né en 1851. Il est nommé prieur du couvent St Maximin lors du retour en France de la communauté en 1886, puis fut plusieurs fois maître des novices. Il est élu à trois reprises à la tête de la province dominicaine de Toulouse, de 1894 à 1898, de 1902 à 1906 et à nouveau en 1906 peu avant son décès au Brésil. Il meurt en 1907 au couvent de Formosa lors de sa quatrième visite. Il est inhumé à Formosa dans l'église construite par les pères. Dominicain brillant, comme le montrent les diverses charges hiérarchiques qu'il occupa, ses rapports, rédigés à la suite de chacune de ses visites, sont très détaillés et nous ont été d'une grande utilité dans cette recherche : en particulier *Une Catéchèse chez les indiens de l'Araguaya*²⁸, publié après la visite de 1900, dans lequel il se fait ethnographe et décrit, avec précision, la région et ses habitants. Il a aussi écrit des lettres destinées aux novices dont certaines ont été publiées dans les revues dominicaines bien des années après sa mort ; comme ce fut le cas dans *Les Missions Dominicaines* en 1923. Il voulait ainsi enseigner les réalités de la vie missionnaire aux novices et susciter des vocations. On voit ici le caractère édifiant de ces lettres et articles destinés à instruire les futurs dominicains en exaltant l'œuvre missionnaire. Il est également l'auteur d'une biographie du P. Vilanova²⁹ qu'il a bien connu car il a parcouru avec lui le diocèse de Goiás, et qu'il a soutenu, dès le début, dans l'entreprise de catéchèse mise en œuvre par ce dernier à Conceição do Araguaia.

Le P. Tapie est né en 1855 et fait sa profession de foi en 1876. Il est nommé prédicateur général puis prieur du couvent de Biarritz fondé en 1888 où il supervise la construction du couvent et de l'église. Élu provincial en 1908 à la suite du P. Gallais, il occupe cette charge sans discontinuer de 1908 à 1920, puis de 1924 à 1928. Même entre 1920 et 1924, quand il n'est plus provincial, de nombreux missionnaires continuent de lui écrire et de se confier à lui, connaissant son intérêt pour la mission. Il a écrit deux livres, sous la forme de récits de

²⁶ Marie-Hilarion Tapie *o.p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p.30.

²⁷ Voir la photographie en annexe p.XX.

²⁸ Étienne Gallais *o.p.*, *Une Catéchèse chez les indiens...*, *op. cit.*.

²⁹ Étienne Gallais *o.p.*, *Le Père Gil Vilanova*, Toulouse, Privat, 1906.

voyage, retraçant son périple à travers le Goiás lors de ses visites³⁰. Au début des années vingt, il est souvent sollicité pour envoyer des exemplaires de son premier livre au Brésil et faire de nouvelles éditions, notamment pour appuyer le P. Thomas qui a relancé l'œuvre de la catéchèse et cherche des financements. Ce dernier peut ainsi offrir cet ouvrage qui met en avant l'œuvre « civilisatrice » des dominicains dans la région.

Les témoignages missionnaires sortent du cadre des correspondances internes à l'ordre lorsqu'ils donnent lieu à des publications qui diffusent en France une certaine image du Brésil. Au XIX^e siècle, les revues religieuses sur la mission se multiplient en France sous l'impulsion de l'Œuvre de la Propagation de la Foi qui publie, dès 1823, les *Annales de la Propagation de la Foi*. Ces Annales se définissent comme une « collection faisant suite à toutes les éditions des lettres édifiantes »³¹, se référant ainsi aux *Lettres édifiantes et curieuses* des jésuites. Elles rencontrent un succès grandissant tout au long du siècle, et sont peu à peu éditées dans différents pays d'Europe. Ces revues sont à la fois un outil de propagande missionnaire et un moyen de récolter des fonds pour les missions. En 1846, paraissent les *Annales de l'œuvre de la Sainte enfance* et en 1868, la revue *Missions catholiques* est fondée. Cette dernière est le bulletin officiel de l'Œuvre de la Propagation de la Foi et entend témoigner de la portée religieuse, mais aussi scientifique, des missions. Ces deux revues connaissent elles aussi le succès et sont éditées en plusieurs langues ; de nombreux autres bulletins et chroniques paraissent en France à cette époque. Des articles sur la mission dominicaine au Brésil sont publiés dans certaines de ces revues. Dans la première moitié du XX^e siècle, d'autres revues à visée scientifique voient le jour, elles s'attachent davantage à l'étude historique et aux apports scientifiques des missions (linguistiques, ethnologiques,...) qu'à la propagande missionnaire. La *Revue d'histoire des missions* est créée en 1924 dans ce but. Elle est appuyée par la Société des Amis des Missions, société fondée en 1923 par J.B. Piolet avec l'appui de nombreuses congrégations missionnaires et d'intellectuels catholiques afin de développer les études missionnaires. Un peu plus tard paraît la *Nouvelle revue de science missionnaire*, publication suisse qui poursuit les mêmes objectifs.

Les dominicains publient également des articles sur leurs activités missionnaires dans leurs propres revues ; d'abord dans des rubriques consacrées aux missions dans *L'Année*

³⁰ Marie-Hilarion Tapie *o.p.*, *Feuilles de route d'un missionnaire au centre du Brésil et chez les peaux-rouges de l'Araguaya et du Tocantins*, Toulouse, Privat, 1913.

Chevauchées à travers déserts et forêts vierges du Brésil inconnu, Paris, Plon, 1928.

³¹ Patrick O'Reilly, « Les études missionnaires en France », in *Revue d'histoire de l'Église de France* [En ligne], Tome 17, N°75, 1931, p. 162, consulté en juillet 2013. Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhef_0300-9505_1931_num_17_75_2574

dominicaine créée en 1859, puis en 1922 ils fondent *Les Missions dominicaines* revue spécifique sur ce sujet.

Toutes ces revues publient souvent des lettres de missionnaires ou des extraits de rapports des visiteurs. Les articles exaltent l'esprit d'aventure des missionnaires, les progrès géographiques de la mission et par là ceux du christianisme dans le monde. Certains mettent en avant les apports scientifiques, notamment ethnographiques et cartographiques, de la mission et les progrès de la civilisation dus à l'action missionnaire. Les récits de décès font des missionnaires des martyrs et les glorifient. Ces publications sont aussi à mettre en parallèle avec l'expansion coloniale européenne, l'évangélisation des « infidèles » étant une composante majeure du discours civilisateur justifiant cette expansion.

Les dominicains ont, par ailleurs, publié des journaux au Brésil dès la fin du XIX^e siècle. Le *Correio católico*, est fondé en 1896 à Uberaba par des membres du clergé séculier et des notables catholiques d'Uberaba. Il passe aux mains des dominicains en 1897 et paraît jusqu'aux années soixante bien que les pères se désengagent dans les années dix. De 1900 à 1911, il est dirigé par le P. Thomas. Ce journal défend les idées catholiques notamment l'enseignement religieux et critique les politiques libérales, dont le mariage civil et l'école laïque. En 1898, les dominicains créent la revue *O Mensageiro do Santo Rosario* pour promouvoir la dévotion du rosaire. Nous aborderons plus longuement l'histoire de cette revue dans le chapitre consacré à cette dévotion. L'implication des dominicains dans la publication de périodiques et le succès de ces derniers, montrent leur intégration dans la société *uberabense* et dans la région.

De 1922 à 1933, les dominicains ont également publié au Brésil, une revue sur les Karajás et les Kayapós, *Cayapós e Carajás*, qui, selon son sous-titre, est « l'Organe de la Catéchèse des Indiens de la Prélature de Conceição do Araguaia et l'Écho du Diocèse de Porto Nacional ». Sur la première page, la mention « Salvemos nossos Índios », « Sauvons nos Indiens », annonce clairement les objectifs de la revue qui cherche à faire connaître l'œuvre des missionnaires auprès des Amérindiens afin de récolter des fonds. Il y a plusieurs moyens de soutenir cette œuvre : on peut simplement s'abonner à la revue, ou s'impliquer davantage en faisant abonner quatre autres personnes, ce qui permet d'obtenir le titre de « zeladores » (zélateur). On peut également « parrainer » un ou une Amérindienne, en versant annuellement la somme nécessaire à son adoption par les sœurs dominicaines de Conceição do Araguaia et à son éducation à l'internat jusqu'à la fin de sa formation. L'Amérindien/ne évangélisé/e choisit à l'issue de sa formation s'il veut faire un mariage catholique avec un ou une autre Amérindienne évangélisée ou parfois un chrétien. Le parrain peut choisir le nom de baptême

de l'enfant et reçoit en cadeau un objet fabriqué par les Amérindiens. Viennent ensuite les « bienfaiteurs », qui font une donation importante aux écoles dominicaines. Leur nom est donné à un Amérindien baptisé et ils reçoivent eux aussi en cadeau un objet amérindien. Enfin, les « insignes bienfaiteurs » sont ceux qui font une donation encore plus importante, trois Amérindiens baptisés reçoivent leur nom et ils ont en cadeau un an d'abonnement à la revue et un objet amérindien. Les missionnaires mettent en avant le rôle patriotique de cette œuvre en présentant leur travail d'évangélisation comme une œuvre au service de l'avancée de la civilisation à l'intérieur du pays. La revue se veut également scientifique, et contient de nombreux articles ethnographiques. Cette revue trimestrielle est imprimée à Poços de Caldas dans le sud du Minas Gerais par la *Typographia Tupy*. À l'intérieur, il est mentionné de s'adresser, pour plus d'informations, à la supérieure des dominicaines du collège São Domingos de Poços de Caldas. Les dominicaines de la congrégation de Sèvres, installées à Poços de Caldas, se chargent de l'édition, de la diffusion et de la gestion des abonnements de la revue en raison de l'isolement des couvents du nord du Goiás. La revue est placée sous la protection de Mgr Ranulpho da Silva Farias (1920-1939) qui en autorise la publication, en tant qu'évêque du diocèse de Guaxupé où se trouve Poços de Caldas. Dans leur dernière livraison, les dominicains annoncent la fin de la revue pour des raisons « indépendantes de leur volonté », remercient leurs lecteurs qu'ils renvoient à la lecture du *Mensageiro do Santo Rosario*, dans lequel paraîtront désormais quelques nouvelles de la « catéchèse des Indiens ». Ils rappellent également qu'ils ont besoin de soutien financier pour l'œuvre et que malgré la fin de la revue, les lecteurs peuvent continuer à verser de l'argent.

Les missionnaires dominicains publient des livres sur la mission brésilienne qui retracent son histoire et décrivent le diocèse de Goiás. Deux de ces ouvrages sont des biographies. L'une est écrite par le P. Gallais sur le P. Gil Vilanova³² fondateur de Conceição do Araguaia, l'autre par le P. Audrin sur le P. Carrérot³³, devenu durant sa carrière missionnaire au Brésil évêque de Conceição do Araguaia, puis de Porto Nacional. Ce sont des récits hagiographiques relatant la vie de deux missionnaires ayant joué un rôle important dans la mission. Les auteurs, l'un visiteur canonique à plusieurs reprises, l'autre missionnaire au Brésil pendant cinquante ans, font l'apologie du missionnaire dont ils racontent la vie au Brésil et décrivent le pays. Quatre autres livres se présentent d'emblée comme des récits de voyage voire des ouvrages à vocation scientifique décrivant le diocèse de Goiás, sa géographie, sa nature et ses

³² Étienne Gallais *o.p.*, *Le Père Gil Vilanova, op. cit.*.

³³ Joseph Audrin *o.p.*, *Entre Sertanejos e indios do Norte*, Rio de Janeiro, Ed Pûgil, 1946.

habitants. Le P. Tapie³⁴ en a écrit deux dans lesquels il fait le récit de ses voyages à travers le diocèse. Ces deux livres comportent de nombreux détails sur la nature et les modes de vie des habitants et sont très ethnographiques. L'ouvrage du P. Audrin, *Os sertanejos que eu conheci*³⁵, décrit lui-aussi les Brésiliens de la région de Goiás. C'est un livre qui se veut plus scientifique que les autres ; il cherche en effet à avoir une approche sociologique et historique en étudiant précisément la vie socio-économique du centre du Brésil au début du XX^e siècle. Enfin, le livre du P. Tournier³⁶ fait, à la fois, la description de la région et l'histoire de la mission. Ces ouvrages, très complets, sont des synthèses faites à la fois pour les membres de l'ordre et pour diffuser en France une image positive et valorisante des missionnaires à l'étranger. Le but est aussi de faire connaître le Brésil, sa population et les activités missionnaires à un public le plus large possible. Ces ouvrages donnent une image du missionnaire aventurier, explorateur et civilisateur. Ils répondent au goût pour les récits de voyage très répandus dans l'Europe du début du XX^e siècle, comme le prouvent les multiples rééditions du premier ouvrage du P. Tapie : *Feuilles de route d'un missionnaire au centre du Brésil et chez les peaux-rouges de l'Araguaya et du Tocantins*.

Deux autres publications, plus modestes, sont consacrées aux Amérindiens. Le premier³⁷ écrit par Mgr Thomas, missionnaire dominicain devenu évêque de Conceição do Araguaia, fait le récit d'une expédition de 1934 menée par les missionnaires afin de rencontrer les Gorotires vivant à l'ouest de Conceição do Araguaia. Ce livre est accompagné de très nombreuses photographies revenant sur l'histoire de la mission et la catéchèse des Amérindiens et se veut ethnographique. Il en va de même pour le second livre écrit par un dominicain brésilien, le P. Luiz Palha, *Indios do Araguaia, costumes et lendas, coisas vistas e vividas*. L'éditeur et la date d'édition ne sont pas mentionnés mais on peut supposer qu'il a été édité par le diocèse de Conceição do Araguaia puisque il est signé « Dom Luiz Palha, o. p., Bispo missionario » (évêque missionnaire), et écrit pendant que Mgr Luiz Palha était en charge, c'est-à-dire entre 1947 et 1967. Dans cet ouvrage consacré aux Karajás, l'évêque fait le récit de scènes qu'il a vécu à Conceição do Araguaia, ces scènes illustrent notamment les rapports entre « blancs » et Amérindiens, mais nous donne aussi des éléments ethnographiques sur les Karajás et raconte des événements de la vie du P. Vilanova et de la fondation de Conceição.

³⁴ Marie-Hilarion Tapie o.p., *Feuilles de route d'un missionnaire...*, op. cit..

Chevauchées à travers déserts et forêts vierges..., op. cit..

³⁵ Joseph Audrin o.p., *Os Sertanejos que eu conheci*, Rio de Janeiro, Olympio, 1963.

³⁶ Réginald Tournier, *Plages lointaines de l'Araguaya*, Paris, Ed. des Missions Dominicaines, 1934.

³⁷ Sébastien Thomas o. p., *Gorotires*, Rio de Janeiro, Imprimatur, 1936.

Tous ces ouvrages n'ont pas connu le même type de diffusion. Les deux livres du P. Tapie ont fait l'objet de publications en Espagne en 1929 et 1930³⁸, ce qui montre qu'ils ont connu un certain succès. La biographie du P. Vilanova, et le livre du P. Tournier ont eu des éditions d'abord françaises puis brésiliennes³⁹. Cependant, ils n'ont été édités en portugais qu'en 1942 par la prélatrice de Conceição do Araguaia, c'est à dire par les dominicains eux-mêmes. On peut donc y voir une volonté dominicaine de diffuser, au Brésil, l'histoire de la mission. Les deux livres du P. Audrin et ceux de Mgrs. Thomas et Palha n'ont été édités qu'au Brésil et sont très spécifiques, traitant chacun d'un peuple amérindien de l'intérieur ce qui explique certainement qu'ils n'aient pas été traduits en français. Ils témoignent de l'intérêt brésilien pour la connaissance des régions et des populations de l'intérieur du pays. On peut aussi penser que ces ouvrages ont servi à justifier la présence des missionnaires – présence souvent critiquée par les journaux brésiliens hostiles aux religieux étrangers – en soulignant leur rôle dans la mise en valeur de l'intérieur et, surtout, dans la « pacification » des Amérindiens. Les récits sont d'ailleurs nombreux où les missionnaires sont présentés comme des médiateurs lors de conflits entre « blancs » et Amérindiens.

Un autre ouvrage a été écrit bien après la fin de la mission et publié en 2009. C'est le récit de la vie missionnaire du P. Audrin⁴⁰ qui a passé cinquante ans au Brésil (1902-1952) et dont nous présentons ici la biographie⁴¹. Ce père est né en 1879 et a étudié à l'école apostolique de Mazères de 1892 à 1894. Cette école a d'ailleurs vu passer de nombreux autres futurs missionnaires de sa génération envoyés par la suite au Brésil. Il poursuit ses études à l'école apostolique de Toulouse jusqu'en 1896, puis fait son noviciat et le début de ses études à St Maximin entre 1896 et 1899. Sa prise d'habit dominicain est célébrée par le P. Gallais. De 1899 à 1902, il fait son *studentat* à Toulouse où ce dernier est alors un professeur très apprécié. Il est enfin ordonné prêtre et nommé sous-maître des novices de St Maximin en 1902. En juillet de la même année, il assiste au chapitre provincial où les PP. Vilanova et Devoisins viennent présenter la mission brésilienne. Un an plus tard, l'expulsion des religieux de France entraîne l'exil des dominicains de St Maximin en Italie et le P. Audrin part pour le Brésil. Il passe par Uberaba avant une première assignation à Goiás en 1904. L'année

³⁸ Marie-Hilarion Tapie, *En las selvas vírgenes del Brasil*, Barcelona, Ediciones y publicaciones Iberia, 1929.

_____ *A través de las selvas brasileñas: segunda parte de En las selvas vírgenes del Brasil*, Barcelona, Ediciones y publicaciones Iberia, 1930.

³⁹ Étienne Gallais *o.p.*, *O apóstolo do Araguaia, Frei Gil Vilanova, missionário dominicano*, Prelazia de Conceição do Araguaia, 1942.

Réginald Tournier, J.S. de Azevedo, *Lá longe, no Araguaia*, Prelazia Dominicana, 1942.

⁴⁰ Joseph Audrin *o.p.*, *Souvenirs d'un missionnaire au Brésil (1902-1952)*, Marseille, La Thune, 2009.

⁴¹ Voir les photographies en annexe p.XX, XXI et XXVI, sur lesquelles on voit le P. Audrin à différentes périodes de la mission.

suivante, il est assigné à Conceição do Araguaia, puis à Porto Nacional en 1907 et retourne à Conceição en 1909. Cette année-là, au cours d'un voyage dans la région du Xingu, il contracte la fièvre et doit être amené à Belém, puis rester en convalescence plusieurs mois à Uberaba. Il ne peut rentrer à Conceição qu'en 1910. En 1914, il crée pour la jeunesse de Conceição le *Grupo frei Gil* et la *Banda frei Angelo* (groupe d'activités et groupe de musique dont les noms font référence aux fondateurs de la ville). En 1920, il est à nouveau assigné à Porto Nacional. En 1928, il retourne au couvent de Conceição pour y être nommé supérieur. Au début des années trente, il fait son premier séjour en France après avoir passé trente ans au Brésil. Il y rencontre les intellectuels catholiques de l'époque dont Jacques Maritain et le P. Lebreton. À son retour, il commence à faire des demandes pour rentrer définitivement en France. En 1938, le P. Audrin est envoyé à São Paulo puis à Rio de Janeiro en tant que supérieur du couvent. Trois ans plus tard, il repart à São Paulo, pour l'ouverture du collège dominicain de philosophie et théologie. Entre 1946 et 1950, il est successivement assigné à Uberaba, São Paulo, Uberaba et enfin Rio de Janeiro et dit lui-même qu'il sert de « *bouche-trou* »⁴². À cette époque, il a déjà presque 70 ans et ne s'occupe quasiment plus que des retraites spirituelles; il en profite d'ailleurs pour écrire les deux livres cités plus haut. En 1952, lors de la création de la province dominicaine brésilienne, le choix est laissé aux missionnaires français de rester sur place et d'intégrer définitivement la province brésilienne ou de partir. Le P. Audrin est un des rares à décider de rentrer en France. C'est là qu'il écrira ces mémoires, *Souvenirs d'un missionnaire au Brésil*.

Cet ouvrage est une source tardive, un témoignage a posteriori, qui ne peut pas être considéré de la même manière que les documents contemporains de la mission. C'est un travail de mémoire dans lequel le missionnaire a reconstruit son passé. Il en termine l'écriture en 1972 mais le manuscrit, retrouvé dans les archives du couvent de Toulouse, ne sera publié qu'en 2009. Les publications dominicaines sont soumises à la censure de l'ordre, ce qui explique peut-être le côté un peu « lisse » de ces mémoires qui donnent l'impression que la mission se déroule sans le moindre heurt avec l'Église brésilienne, les supérieurs, le pouvoir civil, les populations, etc. Pourtant, dans ces ouvrages écrits au Brésil, le P. Audrin a un style plus passionné et fait régulièrement preuve d'esprit critique comme nous aurons l'occasion de le démontrer à plusieurs reprises dans ce travail.

⁴² Joseph Audrin *o.p.*, *Souvenirs d'un missionnaire...*, *op. cit.*, p.161.

Les écrits missionnaires sont donc nombreux et de natures diverses, fils directeurs de notre analyse, ils permettent d'étudier l'organisation interne de la mission et le regard dominicain porté sur le Brésil.

Chapitre II : Le Goiás, pays de mission

1 – Le choix du Brésil

[...] je crois [écrit le P. Cormier en 1873] qu'il entre dans la volonté de Dieu que j'emploie avant tout mes petits moyens au bien de la province de Toulouse. Je désire pour elle une mission parce que ce sera y donner à l'esprit de l'Ordre son complet développement et ouvrir une source de bénédictions exceptionnelles.⁴³

En citant le P. Cormier dans un article de 1995, le P. Montagne fait remonter, le désir missionnaire de la province de Toulouse aux premières années de la restauration de cette dernière. En 1865, le P. Cormier, premier provincial nommé, songe déjà à doter sa province d'une mission lointaine pour assurer son développement. Le P. Montagne retrace l'histoire des démarches accomplies en ce sens jusqu'à la fondation au Brésil, à travers les correspondances du P. Cormier⁴⁴ avec le maître général de l'ordre. En 1869, la province dominicaine de l'Équateur demande de l'aide car elle manque de personnel mais le P. Cormier ne peut lui en donner. D'abord explique-t-il, par manque d'effectif religieux, mais aussi parce qu'il voudrait développer une œuvre spécifique à la province de Toulouse, et non disperser des missionnaires dans plusieurs provinces et projets. Dans les années qui suivent, l'aspiration des dominicains de Toulouse se tourne vers l'Afrique où l'ordre n'a pas encore de mission au début des années dix-huit-cent-soixante-dix. Malgré l'insistance du P. Cormier, qui aimerait concrétiser son désir de mission durant son second mandat, sa hiérarchie lui répond que le projet est prématuré et que les conditions humaines et spirituelles ne sont pas réunies. Le P. Cormier reconnaît d'ailleurs qu'il faut d'abord consolider les couvents de France et y instaurer l'observance religieuse. On voit ici l'influence du P. Jandel, maître général de 1850 à 1872, très attaché à la restauration d'une stricte observance régulière qui est pour lui la priorité dans la réorganisation de l'ordre de la seconde moitié du XIX^e siècle. Une autre possibilité de concrétiser la mission faillit aboutir à Jérusalem où le gouvernement français voulait confier l'Église Ste Anne à des religieux, mais le P. Mas, successeur du P.

⁴³ H.-M. Cormier à « Mon T. R. et cher Père », 21.03.1873, in Bernard Montagne (o.p.), « Une mission pour la province de Toulouse, les projets apostoliques du Père Cormier », in *Mémoires Dominicaines*, n°6, Paris, cerf, 1995, p.71.

⁴⁴ Le P. Cormier fut nommé trois fois provincial de Toulouse : de 1865 à 1869 lors de la restauration de la province, de 1869 à 1873 puis de 1878 à 1882. Il fut plus tard élu maître général de l'ordre, charge qu'il exerça de 1904 à 1916.

Cormier en 1874, ne donna pas suite au projet. C'est un autre projet qui aboutit à Jérusalem en 1890, lorsque le P. Lagrange⁴⁵, lui aussi membre de la province de Toulouse, y est envoyé pour fonder l'École Biblique de Jérusalem, alors appelée École Pratique des Études Bibliques, au sein du couvent dominicain St Etienne à Jérusalem. Cette école se consacre à l'exégèse des textes bibliques et aux recherches archéologiques en Terre Sainte. Son choix d'appliquer la méthode historico-critique aux textes sacrés lui vaudra de nombreuses critiques de la part des autorités vaticanes qui refusent encore la modernité et auront, jusqu'aux années trente, une très mauvaise opinion de cette pratique qu'elles jugent par trop rationaliste. Cette école, devenue par la suite l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, a pourtant perduré jusqu'à aujourd'hui où elle est largement reconnue pour la qualité de ses travaux et décerne notamment un doctorat en sciences bibliques.

L'idée d'une mission au Brésil et les premières prises de contact se manifestent dans les années dix-huit-cent-soixante-dix. C'est à cette époque que le P. Vicente de Melo (1854-1881), prêtre brésilien, vient poursuivre sa formation sacerdotale au collège pontifical Pie Latino-américain de Rome, et choisit d'entrer dans l'ordre dominicain. Il est envoyé en Corse au couvent de Corbara, où se trouve un collège pour les missions dépendant directement du généralat. C'est là qu'il prend l'habit dominicain en 1872. Deux ans plus tard, le collège ferme et le P. Melo est assigné au couvent de St Maximin où il fait part au supérieur, le P. Signerin, de son désir d'installer l'ordre dominicain au Brésil car ce dernier ne s'y est jamais implanté. En effet, pendant la période coloniale, les liens de l'ordre dominicain avec la couronne espagnole et son importance dans l'évangélisation de l'Amérique espagnole ne favorisent pas son implantation dans la colonie portugaise américaine. Dans une conférence, le P. Lacomme avance comme explication qu'à cette époque la province dominicaine du Portugal avait à peine assez d'effectif pour les colonies d'Asie et d'Afrique. De fait, les dominicains portugais ne s'installent pas dans le Brésil colonial, laissant leurs compatriotes franciscains et jésuites planter la religion catholique en Amérique portugaise. Seuls quelques évêques dominicains portugais sont nommés au Brésil pendant la période coloniale. Par contre le Tiers-ordre dominicain s'implante dès cette époque par l'intermédiaire de membres portugais qui viennent s'installer dans la colonie. Le P. Signerin est favorable à l'idée du P. Vicente de Melo qui écrit alors à l'évêque de Rio de Janeiro, Mgr Lacerda, qu'il connaît bien, pour lui soumettre le projet. Pourtant le P. Melo n'a pas l'intention de retourner

⁴⁵ Le P. Lagrange, a suivi sa formation à St Maximin et Salamanque et a côtoyé, certains futurs missionnaires au Brésil. Il était à Salamanque en 1883 avec le P. Carrérot. Deux missionnaires brésiliens, les PP. Thomas et Bennet, ont d'ailleurs étudié à l'école biblique avant de partir au Brésil.

au Brésil. Il meurt d'ailleurs à Salamanque, où il enseigne au *studium* quand débute la mission. En 1877, Mgr Lacerda, à la suite d'une visite *ad limina*⁴⁶ à Rome, s'arrête quelques jours au couvent de St Maximin et fait part aux dominicains de son désir de les voir s'installer dans son diocèse. Il leur assure qu'il pourrait leur donner un couvent à Rio et qu'ils auraient l'appui du gouvernement brésilien pour l'évangélisation des Amérindiens. Le conseil provincial décide alors d'envoyer à Rio deux dominicains, les PP. Signerin et Sans, afin d'étudier les possibilités et d'élaborer plus précisément le projet missionnaire qui sera de toutes façons soumis en dernière instance au chapitre général de l'ordre. Les PP. Signerin et Sans entreprennent le voyage en 1878 et sont accueillis à Rio de Janeiro par les lazaristes français en charge du grand séminaire. Pourtant, les négociations avec Mgr Lacerda n'aboutissent pas car il ne donne pas de garanties suffisantes aux dominicains. Les deux religieux s'apprentent à rentrer en France quand le P. Signerin tombe gravement malade et meurt de la fièvre jaune trois jours plus tard. Le P. Sans, après avoir lui-même contracté la fièvre jaune, réussit à rentrer en France. C'est ainsi que s'achève, sans succès, la première tentative d'implantation de l'ordre dominicain au Brésil.

Quelques années plus tard, la possibilité d'implanter une mission au Brésil revient à l'ordre du jour lorsque Mgr Cláudio Gonçalves Ponce de Leão, nommé évêque de Goiás en 1879, sollicite les dominicains pour pallier le manque de prêtres dans son immense diocèse. Cet évêque, lazariste brésilien, a fait une partie de sa formation en France (1861-1867) et a rencontré les PP. Signerin et Sans en 1878 lors de leur passage à Rio de Janeiro car ils étaient logés au séminaire tenu par les lazaristes. Il fait donc appel aux supérieurs de la province de Toulouse pour qu'ils déploient une mission dans le diocèse de Goiás. En 1881, il écrit au provincial de Toulouse⁴⁷ :

Le travail que j'ai confié au zèle des enfants de St Dominique, c'est précisément celui qu'ils désiraient. Des missions dans les paroisses, et la catéchèse des Indiens. Pour faciliter leur ministère vos bons pères pourraient se charger de quelque paroisse voisine [*sic*] des territoires occupés par les Indiens. [...] plusieurs couvents peuvent être établis et des couvents nombreux, où l'on puisse bien observer les règles et d'où les missionnaires ne soient jamais obligés de sortir moins de deux ensemble. Le territoire sur lequel les Pères auront leur juridiction sera bien déterminé, de manière à ce qu'il ne survienne point de difficultés avec les autres ordres ou congrégations qui voudront se dévouer à ce ministère apostolique.

Il avance ensuite deux autres arguments pour convaincre les dominicains. Il parle en premier lieu de la situation française et des lois anticléricales de 1880 qui ont conduit à l'exil les

⁴⁶ Visite quinquennale que les évêques doivent faire à Rome.

⁴⁷ Lettre de Mgr Gonçalves Ponce de Leão, datée du 27.02.1881, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

dominicains de la province de Toulouse et qu'il présente comme un signe de la volonté divine poussant les religieux au départ:

Mon très Révérend Père, ne vous semble-t-il pas que la persécution actuelle que souffrent les ordres religieux est comme un moyen employé par le Maître de la Vigne pour obliger les bons ouvriers à se répandre par toute la terre pour semer la bonne semence ? Si le Seigneur veut que nous quittions tout, que nous fassions le sacrifice de tout pour aider nos frères à faire leur salut, aurons-nous le courage de résister à la Sainte volonté de Dieu ?

Bien qu'on ne trouve pas mention, dans les sources missionnaires, d'un lien entre les expulsions de 1880 et le départ en mission en 1881, on peut supposer que la situation de la province toulousaine, exilée à Salamanque, a dû précipiter la décision d'accepter l'offre de Mgr Gonçalves. On remarque même, que cette acceptation est venue très rapidement alors que le système décisionnel dominicain est généralement très long. Dans sa lettre, Mgr Gonçalves met également en avant les dispositions favorables du gouvernement brésilien :

Le gouvernement de mon pays m'a autorisé à faire des contrats avec les congrégations religieuses, et il désire avec ardeur la Catéchèse des Indiens. Cela veut dire que le gouvernement Brésilien est disposé à faire des dépenses pour appeler et pour entretenir des missionnaires qui veuillent bien se dévouer à la catéchèse.

L'État brésilien est donc prêt à aider financièrement les évêques afin de faciliter la venue de religieux étrangers qui se consacraient à l'évangélisation des Amérindiens.

En 1881, les dominicains acceptent la proposition de Mgr Gonçalves⁴⁸. Ainsi, c'est de Salamanque que les premiers dominicains partent au Brésil pour fonder un couvent à Uberaba dans le diocèse de Goiás. Les relations entre l'évêque de Goiás et les dominicains sont régies par un contrat qui délimite les attributions de chacun et préserve l'autonomie de l'ordre religieux par rapport au pouvoir séculier. Le contrat est passé entre l'évêque de Goiás, Mgr Gonçalves Ponce de Leão, et le provincial de Toulouse, le P. Colchen. Il établit les engagements de chacune des parties dans la mise en œuvre de la mission dominicaine dans le diocèse de Goiás. Nous avons trouvé un exemplaire de ce contrat⁴⁹, daté de 1885, ce qui signifie qu'il a fallu plusieurs années pour formaliser et rédiger le contrat définitif. Ce dernier met en avant plusieurs aspects des accords passés pour la venue des missionnaires : l'évêque s'engage à financer leur venue et à verser une pension mensuelle aux religieux-prêtres, tant que les couvents ne subviendront pas à leurs besoins. Il promet également de ne pas faire appel à d'autres congrégations religieuses pour prendre en charge les paroisses chrétiennes si les dominicains s'engagent à ouvrir d'autres couvents dans le nord du diocèse (en 1885, il

⁴⁸ Voir la photographie en annexe p.XIX.

⁴⁹ Contrat daté du 03.04.1885, établit en 3 exemplaires pour l'évêque, le supérieur de la mission et le provincial de Toulouse, non classé, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

n'en existe que deux dans le Sud). En outre, le contrat rappelle que le supérieur de l'ordre garde l'autorité spirituelle et administrative sur les couvents et que seules les affaires diocésaines (séminaires, paroisses, missions) seront régies par des contrats particuliers entre l'évêque et le provincial. Ces accords évolueront tout au long de la mission, mais on voit ici que les dominicains répondent, au départ, à des attentes précises de l'évêque. Ce dernier s'assure leur collaboration en facilitant leur venue et leur installation. En effet, outre les pensions versées aux missionnaires, ils obtiennent des maisons et des terrains ainsi que la jouissance d'une église dans les villes où ils fondent des couvents.

La mission dominicaine répond donc à une sollicitation de l'évêque brésilien qui a besoin de religieux pour pallier le manque de prêtres dans son diocèse. Bien que ce dernier insiste sur les possibilités d'évangélisation des Amérindiens, les missionnaires dominicains sont appelés au Brésil, en premier lieu, pour encadrer la population catholique. Les dominicains s'installent donc en 1881 dans le diocèse de Goiás, une région rurale du centre du Brésil isolée des grands centres urbains du sud et des côtes.

Pour mieux comprendre les missionnaires dominicains qui partent au Brésil nous reviendrons d'abord sur les traits généraux que nous avons pu dégager sur les origines et la formation de ces dominicains de la seconde moitié du XIX^e siècle.

Pour tenter de définir l'origine géographique des missionnaires nous avons utilisé un catalogue faisant l'inventaire des missionnaires dominicains arrivés au Brésil entre 1881 et 1915, trouvé dans les archives dominicaines de Belo Horizonte. On y dénombre une soixantaine de dominicains, mais tous n'ont pas été missionnaires : on y trouve les PP. Signerin et Sans, dominicains qui vinrent à Rio étudier les possibilités de fondation en 1878, et les PP. Gallais et Tapie qui furent visiteurs canoniques. Il n'y a donc pas exclusivement des missionnaires dans ce catalogue. Parmi ces dominicains, il y a 44 français et 16 étrangers, généralement européens, dont 7 portugais ; les autres étant essentiellement italiens ou espagnols. La présence de dominicains étrangers peut s'expliquer de plusieurs manières : d'abord, l'exil des dominicains de la province de Toulouse en Espagne et en Italie après les expulsions françaises, a pu susciter des vocations pour la mission brésilienne dans ces pays-là. La présence de nombreux portugais est, elle, compréhensible par le fait que les dominicains du Portugal ne s'étaient jamais établis au Brésil, la mission française leur en donne donc l'occasion. De plus, leur maîtrise de la langue a dû intéresser les Français qui portaient sans l'avoir apprise au préalable. Parmi les 44 Français, 17 sont originaires du Sud-Ouest, 5 du Sud-Est, quelques autres des régions du Nord et pour la moitié d'entre eux nous n'avons que la mention « France » sans plus de précision. La moitié est donc originaire de l'aire

géographique correspondant à la province de Toulouse qui s'étend sur toute la moitié sud de la France. Les 17 dominicains du Sud-Ouest viennent généralement des zones rurales de la région, aucun n'est né à Toulouse. Il y a plusieurs natifs de Mazères ou des alentours de cette localité ariègeoise où se trouve l'école apostolique dominicaine jusqu'en 1894, ce qui a certainement influencé quelques vocations.

La quasi-totalité des missionnaires envoyés au Brésil entre 1881 et 1910, a entre 25 et 35 ans. Les dominicains préfèrent envoyer des jeunes car le climat y est difficile et le travail missionnaire nécessite des efforts physiques soutenus notamment pendant les longues missions à travers le diocèse. De plus, la province de Toulouse, récemment restaurée, dispose d'un effectif réduit mais constitué de nombreux étudiants chez qui il est plus facile de susciter des vocations missionnaires.

Les premiers missionnaires sont partis de Salamanque, où les dominicains de la province de Toulouse s'étaient exilés de 1880 à 1886. Certains y ont enseigné, d'autres y ont fait leurs études. La mission débute peu de temps après la restauration de l'ordre en France. Le P. Lacoste, missionnaire le plus âgé à s'embarquer pour le Brésil, a participé à la restauration de l'ordre en Belgique puis en France, il a donc certainement connu les PP. Lacordaire et Jandel. Les missionnaires plus jeunes mais formés dans les années dix-huit-cent-soixante-dix à dix-huit-cent-quatre-vingt-dix ont eu des professeurs qui avaient également participé à la restauration et connu les deux dominicains qui en avaient pris la tête. La mission s'inscrit dans le processus de restauration et de déploiement de la province toulousaine qu'il faut à la fois réimplanter et développer.

Le départ en mission a, sans que cela soit officiellement affirmé, un caractère définitif. La plupart des missionnaires qui sont partis au Brésil y sont morts. Certains y passent plusieurs dizaines d'années sans jamais revenir en France, d'autres n'y font qu'une visite pour revoir leur famille. Quelques-uns, très peu nombreux, ont exprimé le désir de rentrer et ont pu le faire, mais la grande majorité a passé le restant de sa vie au Brésil. Il faut ajouter que tout au long de la mission, le manque de religieux est un problème qui, à certaines périodes, devient dramatique. Dans ce contexte, il était difficile de demander à revenir sans mettre l'ensemble de la mission en difficulté ce qui est contraire à l'esprit communautaire de l'ordre. Le choix de la vocation missionnaire étant, de toute façon, ressenti comme le résultat d'une volonté divine incontestable, le religieux doit se plier à son destin.

Apparemment, les missionnaires qui partent au Brésil en 1881, n'ont pas reçu de formation spécifique. Ils apprennent la langue portugaise une fois arrivés sur place et n'ont pas l'air d'avoir déjà des connaissances sur le Brésil. Au mieux, se sont-ils nourris de la lecture

d'explorateurs de l'époque et des articles paraissant dans les nombreuses revues missionnaires citées plus haut, sans oublier les chroniques missionnaires de la période coloniale. Bien qu'ils n'en fassent pas mention, on peut penser qu'ils ont lu les jésuites et leurs *Lettres Edifiantes et Curieuses*⁵⁰, mais aussi les écrits des PP. José de Acosta⁵¹, José de Anchieta, Manuel da Nóbrega⁵², Fernão Cardim et Antonio Vieira qui ont dirigé les premières missions jésuites au Brésil. Le P. Lacomme, dans une conférence donnée à Goiás en 1905, afin de récolter des fonds pour l'évangélisation des Amérindiens, parle ainsi du P. Viera: « [...] ce grand Père Antonio Viera, également fils de la Compagnie de Jésus qui rejetant tous les honneurs du monde, vint dans la vallée de l'Amazone parmi les peuples barbares arborer la Croix du Christ et prêcher son Évangile libérateur. »⁵³ Il connaît évidemment l'œuvre missionnaire jésuite au Brésil et fait référence à ce missionnaire comme à un héros mythique de l'histoire de l'évangélisation de ce pays. Sans doute ont-ils également lu et étudié l'œuvre et la vie de Bartolomé de Las Casas, dominicain le plus célèbre de l'histoire coloniale espagnole, qui a écrit notamment, *Historia de las Indias*⁵⁴. Les missionnaires ont aussi pu lire des explorateurs de l'époque qui ont voyagé au Brésil comme Francis de Castelnau⁵⁵ et Alexander Von Humbolt⁵⁶. À partir de la fin des années dix-huit-cent-soixante-dix, les missionnaires ont pu avoir accès, avant leur départ, aux ouvrages d'Henri Coudreau⁵⁷ et d'Élisée Reclus⁵⁸. Une fois installé au Brésil, les dominicains sont parfois critiques face aux récits des explorateurs et voyageurs du XIX^e siècle ; ainsi le P. Tapie constate durant son propre voyage que ces récits comprenaient beaucoup d'erreurs. Pour lui, les explorateurs traversent trop rapidement les régions pour pouvoir vraiment les appréhender. Certains voyageurs ou scientifiques ne vont pas réellement dans les zones inconnues, sans parler des explorateurs « en chambre ». À

⁵⁰ *Lettres Edifiantes et Curieuses, écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*. Le premier recueil parut en 1702, des jésuites se succèdent pour diriger la collection jusqu'en 1776, la plupart des volumes sont édités à Paris chez Nicolas Le Clerc.

⁵¹ *Histoire naturelle et morale des Indes (Historia natural y moral de las Indias)*, Séville, 1590, œuvre traduite en français en 1598

⁵² Manuel da Nobrega, *Cartas do Brasil*, São Paulo, Edusp, 1988.

⁵³ Texte du P. Lacomme, pour une conférence donnée à Goiás en 1905, classée K1108, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse. « [...] esse grande Padre Antonio Viera, tambem filho da Companhia de Jesus que rejeitando todas as honras do mundo, veio no valle do Amazonas entre povos barbaros arvorar a Cruz do Christo e pregar o seu Evangelho libertador. »

⁵⁴ Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, Madrid, Imprimerie de N. Ginesta, première édition 1875-1876, 5 vol.

⁵⁵ Francis de Castelnau, *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Pará*, 7 tomes, Paris, P. Bertrand, 1850-1857.

⁵⁶ Alexander Von Humbolt et Aimé Bonpland, *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent*, 30 vol., Paris, 1807-1834 pour l'édition monumentale ; 30 vol., Paris, 1816-1831 pour la petite édition.

⁵⁷ Henri Coudreau, *Voyage au Tocantins-Araguaya, 31 décembre 1896-23 mai 1897*, Paris, A. Lahure, 1897.

⁵⁸ Élisée Reclus, *Nouvelle géographie universelle*, Paris, Hachette, 1876-1894, 19 volumes, le volume XIX est consacré à l'Amérique du sud.

propos d'une rencontre nocturne avec des Amérindiens, il dit : « nous l'avouons, en effet, peu familiarisé encore avec les Peaux-Rouges, la tête toute remplie de ce que nous avons lu dans les récits de grands explorateurs « en chambre », nous n'étions pas autrement rassurés et volontiers nous nous serions passés de cette visite nocturne. »⁵⁹. Plus loin, il écrit encore :

[...] il m'est difficile d'avoir une juste idée de beaucoup de choses concernant ces Peaux-Rouges. Il m'est impossible d'en parler avec l'assurance des romanciers et des voyageurs, qui n'ont jamais vu que les Peaux-Rouges des foires. La plupart des choses que j'ai pu constater ne ressemblent en rien à ce que j'ai lu dans des auteurs réputés sérieux et faisant autorité [...] ⁶⁰

Une fois sur place, la réalité brésilienne leur paraît donc bien loin de ce qu'ils ont lu dans ces livres qui se disent scientifiques

Par contre, ils ont souvent une vision idéalisée et mythique de l'œuvre missionnaire. Ils citent les apôtres diffusant la parole du Christ mais aussi St Dominique, fondateur de l'ordre convertissant les hérétiques et Bartolomé de Las Casas défendant et évangélisant les Amérindiens. Le P. Lacomme écrit pour une conférence: « Avant de quitter la terre, Jésus confia à ses Apôtres la mission de parcourir le monde entier et d'enseigner toutes les nations, baptisant tous les hommes et leur apprenant à observer tout ce que lui, le Maître Souverain, avait ordonné. »⁶¹ Cherchant à récolter des fonds pour l'évangélisation des Amérindiens, il fait remonter la vocation missionnaire aux origines de la chrétienté. Hormis les références à ces « illustres » prédécesseurs et à leurs œuvres édifiantes, les premiers missionnaires ne paraissent donc pas avoir une idée concrète de ce qui les attend au Brésil. Ceux qui arrivent par la suite n'ont pas l'air mieux préparés, bien qu'ils aient pu lire des articles portant spécifiquement sur cette mission et connaître ainsi un peu mieux la région. En effet, ces articles visant à exalter l'idéal missionnaire et à encenser ses martyrs ne les préparaient pas non plus aux réalités auxquelles ils seraient confrontés. C'est avec l'expérience du terrain que ces jeunes missionnaires faisaient connaissance avec le Brésil.

Parmi les premiers missionnaires envoyés au Brésil, on peut considérer les PP. Madré et Lacoste comme les fondateurs de la mission dominicaine dans le Goiás, bien qu'ils ne soient jamais présentés ainsi dans les documents que nous avons consultés. Ils représentent l'autorité de la province toulousaine et remplissent des fonctions importantes qui ont permis de consolider la mission à ses débuts. C'est pour ces raisons que nous présentons ici leurs biographies.

⁵⁹ Marie-Hilarion Tapie *o.p.*, *Feuilles de route d'un missionnaire...*, *op. cit.*, p. 213.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 277.

⁶¹ Texte du P. Lacomme, destiné à une conférence, approximativement de 1926, classé K1109, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

Le P. Madré, né en 1849 au Pays Basque français, a d'abord été zouave pontifical⁶² pendant la guerre de 1869, puis soldat pendant la guerre Franco-Prussienne de 1870, avant d'entrer chez les dominicains en 1874, à l'âge de 25 ans. Il a fait son noviciat à Mazères puis ses études de philosophie et théologie à St Maximin. Lors de l'expulsion de 1880, il est sous-maître des novices et part en exil à Salamanque où il occupe aussi la fonction de chantre. C'est là que le P. Cormier commence à lui parler de la mission au Brésil. Un an plus tard, il fait partie des trois premiers missionnaires envoyés au Brésil, avec le P. L. Mélizan qui rentre en France dès 1882 pour raison de santé et le Fr. G. Mole qui passera la majeure partie de sa vie missionnaire à Goiás où il meurt en 1925. Ils sont initialement envoyés pour étudier sur le terrain la possibilité d'une fondation dominicaine dans le diocèse de Goiás. Ils arrivent à Uberaba le 31 octobre 1881 et leur voyage de prospection se transforme rapidement en installation durable. Le P. Madré y fonde un couvent cette année-là. Il est nommé vicaire d'Uberaba en 1882, puis vicaire provincial de la mission en 1883, année où il fonde le couvent de Goiás. Il reste assigné à ce couvent avec la charge de vicaire provincial jusqu'à son retour en France en 1890 où il meurt en 1910. C'est donc le premier responsable de la mission.

Le P. Lacoste, né vers 1830, entre dans l'ordre déjà prêtre et participe à la restauration de la province dominicaine de Belgique, où il occupe tour à tour la charge de maître des novices et de prier. Lors de la restauration de l'ordre en France, il est nommé prier du couvent de Bordeaux. Quand débute la mission au Brésil, il se met à la disposition de ses supérieurs pour s'y rendre. Il arrive en 1882, et va faire toute sa carrière missionnaire au couvent d'Uberaba dont il est supérieur de 1883 à 1894. À partir de 1890, il est également vicaire provincial de la mission. Durant ces années, il s'investit surtout dans la mise en place rigoureuse des règles de vie conventuelle à Uberaba ; couvent qu'il dirige de manière très autoritaire comme le laissent entendre certains missionnaires dans leurs courriers. Il faut savoir que le P. Lacoste est, de loin, le missionnaire le plus âgé envoyé au Brésil. Il a 52 ans à son arrivée et exerce donc une autorité morale sur les jeunes missionnaires qui n'osent pas le critiquer. Durant les années de mise en place de la mission, il est souvent en désaccord avec son supérieur hiérarchique, le P. Madré de 20 ans son cadet, au sujet de l'avenir de la mission et des orientations à donner au projet brésilien. En 1885, c'est lui qui accueille les dominicaines à Uberaba et accompagne celles qui vont s'installer à Goiás en 1889. Il eut de grandes difficultés dans l'apprentissage du

⁶² Les zouaves pontificaux constituent un régiment militaire formé de volontaires essentiellement hollandais, français et belges pour défendre les États pontificaux face aux troupes piémontaises dans les conflits autour de l'unité italienne entre 1861 et 1870.

portugais, il traduisait et apprenait par cœur ses sermons mais, d'après les autres missionnaires, il n'arriva jamais à prendre l'accent brésilien. Il s'investit également dans la plantation des premières vignes à Uberaba afin de produire du vin de messe. Il meurt en 1894 à Uberaba. Ses longues lettres virulentes et d'une écriture nerveuse nous ont été très utiles car peu de missionnaire osaient parler avec tant de franchise et porter des jugements aussi durs. Son âge et son ancienneté dans l'ordre devait lui donner plus de liberté pour exprimer sa pensée, sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Le P. Lacoste a une vision très pessimiste des possibilités de la mission brésilienne notamment en raison du manque d'éducation religieuse des populations. Au contraire, le P. Madré, en tant que supérieur, montre, dans ses lettres au provincial, un optimisme quant aux développements futurs de la mission en mettant en avant le fort sentiment religieux des brésiliens. Ce sont tous les deux les représentants de l'autorité de la province au Brésil, dans les années de mise en place de la mission. Leur divergence de point de vue a rendu difficile les prises de décisions du provincial, le P. Lacoste critiquant systématiquement toutes les prises de positions du P. Madré. Il paraît paradoxal que le P. Madré plutôt optimiste au début de la mission se soit découragé au point de vouloir rentrer en France alors que le P. Lacoste si négatif et portant des jugements définitif est resté à Uberaba jusqu'à sa mort en 1894. Peut-être leurs dissensions, qui apparaissent plus ou moins ouvertement entre les lignes de leurs correspondances avec le provincial, ont eu raison de l'enthousiasme du P. Madré.

Les lettres de ces deux missionnaires, font donc partie des plus anciennes que nous ayons consultées. Elles contiennent les premières impressions des dominicains au Brésil et sont révélatrices de leur état d'esprit au début de la mission. De plus, les missionnaires dominicains arrivent dans un Brésil en pleine mutation qu'ils ont parfois du mal à comprendre : ils sont, en effet, témoins du passage de l'empire à la république (1889), de l'abolition de l'esclavage (1888) et de la séparation de l'Église et de l'État (1891). Les lettres des premières années de la mission permettent d'analyser en détail le regard des dominicains. Elles donnent un « instantané » du regard porté par des missionnaires français sur le Brésil de la fin du XIX^e siècle.

2 – Le Goiás : réalités d’une région frontière

« [...] je ne vous promènerai pas, cher lecteur, le long de la côte du Brésil, ce serait continuer votre vie banale d’Europe [écrit le P. Olléris vers 1920] . Nous partons donc, pour l’intérieur presque inconnu d’un grand désert, le “ sertão ”⁶³ comme on dit ici. »⁶⁴

Telles sont les paroles du P. Olléris dans la préface d’un récit où il raconte sa vie missionnaire à Goiás et fait l’historique de la présence dominicaine au Brésil. Ici, il ne faut pas comprendre « désert » dans son sens climatique, mais plutôt dans le sens « vide d’hommes ». Le Brésil dans lequel arrivent les dominicains n’est pas celui de Rio de Janeiro et du Sud en pleine modernisation politique et économique à la fin du XIX^e siècle. La mission se déploie dans le centre-ouest du pays, une zone rurale et isolée qui comprend la province de Goiás et le *triangulo mineiro*, extrême sud-ouest du Minas Gerais. Cette région⁶⁵ correspond aux délimitations ecclésiastiques du diocèse de Goiás en 1881 et représente environ deux fois le territoire français. Les premiers missionnaires dominicains s’installent dans cet immense diocèse où se mêle terres d’élevage et espaces « vierges ».

Pour arriver dans le diocèse de Goiás, les missionnaires dominicains de la fin du XIX^e siècle entreprennent un long voyage. Ils partent de Salamanque ou de Toulouse, s’embarquent à Marseille ou à Bordeaux et font généralement une escale au Maroc ou à Dakar avant d’arriver à Rio de Janeiro, après une traversée de quinze à vingt jours. De Rio, ils prennent le train jusqu’à São Paulo puis Casa Branca dans le Minas Gerais et terminent le voyage à dos de mulet pendant sept jours pour arriver à Uberaba. Le voyage complet dure environ un mois et demi au début de la mission puis se raccourcit quand le train arrive jusqu’à Uberaba quelques années plus tard. Pour atteindre les autres parties du diocèse, les missionnaires se déplacent à dos de mulet ou dans de petites embarcations sur le fleuve Araguaia et sont toujours accompagnés de guides brésiliens⁶⁶. À la fin de la mission, les conditions de voyage ont complètement changé, le développement des routes, des automobiles et les débuts du transport aérien ont considérablement rapproché la France de l’intérieur brésilien.

Le Goiás est à cette époque une région frontière entre le Brésil moderne, du sud et des côtes, et le Brésil méconnu, encore très peu occupé, des forêts tropicales et des populations amérindiennes. C’est une zone qui n’a été colonisée que tardivement, lorsque les chercheurs

⁶³ Le *sertão* désigne de manière générale, depuis les débuts de la conquête, l’intérieur inconnu du territoire brésilien. Les dominicains l’utilisent, effectivement, pour désigner l’intérieur des terres mais dans l’usage du XIX^e siècle s’y ajoute les notions d’isolement, de dénuement et d’éloignement de la « civilisation ».

⁶⁴ Préface d’un récit manuscrit du P. Olléris, non daté mais supposé de 1920 car l’auteur dit qu’il va quitter Goiás et qu’il a été assigné à Porto Nacional en 1920, titré *Fragments de notes, 1er partie: Goyaz la maudite*, composé de 171 pages, classé K1702, archives dominicaines du couvent St Thomas d’Aquin, Toulouse.

⁶⁵ Voir les cartes en annexe p.II, III, V et VI.

⁶⁶ Voir les photographies en annexe p.XXV.

d'or s'y sont intéressés. Goiás, fondée par ces derniers au milieu du XVIII^e siècle, est la ville la plus ancienne de la région. Son nom lui viendrait des Amérindiens Goyaces qui habitaient la région avant d'en être chassés par les chercheurs d'or. Goiás est le siège du diocèse et la capitale de la province de même nom ; les dominicains s'y installent en 1883. Uberaba date du début du XIX^e siècle. C'est la ville la plus importante du diocèse lors de l'arrivée des dominicains qui y fondent leur premier couvent en 1881. Elle fait partie de la province du Minas Gerais. Porto Impérial⁶⁷, troisième ville du diocèse, est encore plus récente ; fondée au milieu du XIX^e siècle, les missionnaires s'y installent en 1886. Enfin, en 1905 les dominicains fondent aussi un couvent à Formosa. Cette localité, peuplée à partir du XVIII^e siècle par des chercheurs d'or et des éleveurs, obtient le statut de village en 1843. Elle se situe au sud-est du Goiás, à la frontière avec la province de Bahia.

Les dominicains sont frappés par la pauvreté de la région notamment lors de leurs premiers déplacements à travers le diocèse, quand ils vont visiter les malades, administrer les derniers sacrements ou qu'ils s'arrêtent dormir dans des fermes⁶⁸. Le P. Lucas raconte dans une lettre de 1884 : « [...] je ne me suis jamais trouvé dans un pays si pauvre. On frémit d'étonnement en entrant dans les casernes de ces pauvres gens qui nous appellent à la dernière heure; chez nous les animaux immondes ont des toits, ici les êtres humains ont des tanières infectes. »⁶⁹ À la fin du XIX^e siècle, le Goiás est une région rurale et pauvre dont l'économie est basée sur l'élevage extensif. Le Goiás se trouve isolé du reste du pays. Il y a très peu de routes et les deux voies de communications naturelles, les fleuves Araguaia et Tocantins, sont peu utilisées. Le sud du diocèse, qui correspond aux régions d'Uberaba et de Goiás, est la partie la plus peuplée. Ancienne zone d'exploitation minière elle est devenue, à la fin du XIX^e siècle, une région agricole.

La ville d'Uberaba est plus riche que celle de Goiás, c'est une ville de marchands et de grands propriétaires terriens qui est en pleine expansion au moment de l'arrivée des dominicains. D'après le P. Gallais, elle compte alors « six à sept mille âmes », le chemin de fer y arrive en 1889 et l'élevage bovin, notamment de zébus, s'y développe rapidement : « [...] les *Uberabenses* voient l'avenir sous les couleurs les plus riantes et aspirent aux plus hautes destinées. Ils appellent leur ville la reine du *sertão* [...] »⁷⁰. Le *sertão* désigne

⁶⁷ Cette ville prend le nom de Porto Nacional en 1889, lors de la proclamation de la république.

⁶⁸ Voir la photographie en annexe p.XXV.

⁶⁹ Lettre du P. Lucas, datée du 15.04.1884, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁷⁰ Étienne Gallais *o.p.*, *Une Mission dominicaine au Brésil*, *op. cit.*, p.13.

l'intérieur du pays, ce surnom montre qu'Uberaba représente à l'époque l'avancée de la civilisation dans l'intérieur brésilien.

Goiás est une ville plus isolée et les exploitations agricoles sont plus modestes. Elle a peu de ressources depuis la fin de l'exploitation aurifère. Les missionnaires expliquent que son importance lui vient de son statut de capitale de la province :

Le séjour de l'Évêque, du Gouverneur et autres fonctionnaires publics a imprimé à la ville un certain cachet [écrit le P. Lucas en 1883] qu'on n'est pas habitué à rencontrer à l'intérieur du Brésil, mais, par contre, on s'aperçoit bientôt que les affaires sont presque mortes et partout la richesse et l'aisance beaucoup plus rare qu'à Uberaba.⁷¹

Goiás est souvent présentée comme une ville endormie, au ralenti. Caractéristique encore amplifiée dans les lettres des missionnaires qui se plaignent de la chaleur accablante à certaines périodes de l'année car la ville est située dans une cuvette fermée par la *Serra Dourada*.

L'est du diocèse, le long du Tocantins sur les bords duquel se situe Porto Impérial, est aussi une terre d'élevage constituée de petites exploitations. Le transport fluvial sur le Tocantins, ouvert depuis le XVIII^e siècle, est plus développé que sur l'Araguaia mais reste de faible envergure par manque de moyens et de main d'œuvre. La plupart des habitants de Porto Impérial sont navigateurs ou bateleurs, on les appelle les « fils de la rivière ». Chaque année, ils partent pour Belém au mois de mars ou d'avril pour vendre des cuirs et reviennent en septembre ou octobre avec du sel, des étoffes, des outils et « tous les produits de l'industrie européenne qui leur sont nécessaires »⁷². La ville n'est donc approvisionnée qu'une fois par an pour certains produits. Durant les premières années de leur installation à Porto Impérial, les missionnaires manquent parfois de produits de base ce qui montre l'isolement et la pauvreté du nord du Goiás à cette époque. Les religieux ont à peine assez de farine pour faire les hosties de l'année et ne mangent de la viande ou du poisson que rarement, lorsque les habitants de la ville peuvent leur en vendre. D'après le P. Devoisins⁷³, il n'y a pas plus de 500 habitants dans la localité en 1887. La ville se remplit toutefois au départ et à l'arrivée des bateaux, deux fois par an, atteignant alors deux mille personnes.

L'ouest et le nord du diocèse sont peu peuplés et couverts de forêts tropicales et c'est essentiellement là que vivent les populations amérindiennes. Le P. Gallais écrit en 1893 : « En outre, les frontières occidentales de la Province de Goyaz marquent l'extrême limite atteinte

⁷¹ Rapport du P. Lucas, 1883, classé K1021, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁷² Étienne Gallais *o.p.*, *Une Mission dominicaine au Brésil*, *op. cit.*, p.41.

⁷³ Lettre du P. Devoisins, datée du 15.08.1887, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

par la civilisation. Au delà s'étendent d'immenses contrées encore inexplorées où l'Indien erre en liberté [...] »⁷⁴ La frontière ouest de la province, séparant le Goiás du Mato Grosso est matérialisée par le fleuve Araguaia et représente donc, selon le P. Gallais, les limites de la civilisation. À la fin du XIX^e siècle, ce sont des zones d'occupations foncières et économiques récentes, des fronts pionniers où les Brésiliens en quête de terres viennent s'installer, chassant les peuples amérindiens plus à l'ouest. L'exploitation du caoutchouc, qui se développe à la fin du siècle, accélère encore la transformation de cette région en nouvelle zone de peuplement. Le général José Viera Couto de Malgalhães⁷⁵, gouverneur de la province de Goiás en 1862, puis de celles du Pará et du Mato Grosso durant la guerre du Paraguay (1865-1870), a exploré la région de l'Araguaia et a cherché à y développer le transport fluvial. Il a créé une entreprise de navigation à vapeur sur l'Araguaia en 1868 pour favoriser le commerce avec le Pará. Les trois bateaux à vapeur descendaient une fois par mois de Leopoldina (aujourd'hui Aruaná) à Santa Maria do Araguaia puis des canots adaptés aux nombreux rapides prenaient le relais jusqu'à Belém. Cette entreprise disparue dans les années dix-huit-cent-quatre-vingt, fautes de moyens, d'hommes et d'activités suffisantes dans la région.

Dans le recensement de 1872⁷⁶, premier véritable recensement du Brésil, on voit que la province de Goiás est une des régions les moins peuplées avec 160 000 habitants dans un pays qui en compte environ 10 millions. La population augmente cependant rapidement et en 1900 il y a 17 millions d'habitants au Brésil et 255 000 dans l'État de Goiás. Pour avoir une idée de la population totale du diocèse de Goiás à l'arrivée des dominicains, il faut ajouter les habitants de l'extrême ouest du Minas Gerais, ou *triangulo mineiro*. Le Minas Gerais est alors la province la plus peuplée du Brésil avec 2 millions d'habitants en 1872. On peut donc estimer qu'en 1881 il devait y avoir entre 250 000 et 300 000 habitants dans le diocèse.

Le recensement de 1872 permet également de mieux connaître la composition de la population du Goiás. Lorsque les dominicains s'installent au Brésil, l'esclavage est encore pratiqué et ne sera aboli qu'en 1888 ; ainsi ce recensement nous permet d'avoir une idée de la

⁷⁴ Étienne Gallais *o.p.*, *Une Mission dominicaine au Brésil*, *op. cit.*, p.11.

⁷⁵ Couto de Malgalhães est un militaire, homme politique et explorateur d'importance durant l'empire. Né en 1837 à Diamantina, il fait d'abord des études de droit avant de se consacrer à l'ethnologie, la botanique et les langues étrangères. Sa carrière est aussi politique et militaire, nommé gouverneur de la province de Goiás en 1862, il commence à explorer le centre du pays et descend notamment l'Araguaia, qu'il décrit dans *Viagem ao Araguaia* (São Paulo, Brasiliana, XXVIII, 1934, 1^{re} éd. 1863). Il fait ensuite de nombreuses expéditions du sud au nord du pays, de São Paulo à Belém, du Minas Gerais au Mato Grosso, il repère les fleuves navigables, cartographie ces régions méconnues et étudie la faune et la flore en mettant en avant les diverses possibilités de mise en valeur de l'intérieur du pays. Il est également l'auteur de *Os Selvagens* (Rio de Janeiro, Typografia da Reforma, 1876), sur les Amérindiens de la région.

⁷⁶ Se reporter au tableau en annexe, p.XIII, pour les chiffres exacts tirés des recensements de l'IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) pour la période qui nous intéresse. Les calculs de pourcentage ont été établis à partir des données de ces tableaux que nous avons arrondies.

proportion d'esclave dans la région à l'arrivée des missionnaires. Il y a alors 1,5 millions d'esclaves dans le pays, soit 15 % de la population et 10 500 dans le Goiás ce qui représente 6,5 % des habitants de la province. Les dominicains parlent peu des esclaves dans leurs correspondances, mais au début de la mission, ils sont confrontés à l'esclavage et à ses excès, notamment dans ce qui touche la pratique de la religion et le péché de chair. Ainsi dans un rapport de mission de 1884, un des auteurs écrit :

Une autre plaie du Brésil ; c'est l'esclavage avec son abrutissement et ses abus inévitables ! Quelle force de persuasion et quelle autorité ne faut-il pas au prêtre pour arracher tant de jeunes captives aux impitoyables ardeurs de leurs maîtres, ou pour les maintenir calmes et résignées à la volonté de Dieu devant les caprices bizarres et souvent cruels de leurs maîtresses ? Quels conseils donnera-t-il à l'esclave tout entier plongé dans la vie des sens et incapable de se maîtriser lui-même ; à l'esclave père d'une nombreuse famille, avant d'être marié mais enfin voulant régulariser sa situation par une alliance honnête et légitime et ne le pouvant pas devant le refus obstiné de son maître.⁷⁷

Dans un de ses livres, le P. Audrin fait également mention de la présence des esclaves dans la région lorsqu'il décrit la fête de Notre Dame du Rosaire :

Une autre fête très estimée est celle du Notre Dame du Rosaire. Autrefois réservée aux esclaves, nombreux dans nos régions de l'intérieur, au temps de l'exploitation minière, cette fête conserve encore aujourd'hui les vestiges de son antique physionomie. [...] Même si, aux dires des anciens, ce ne sont que de pâles vestiges des splendeurs d'autrefois, quand les esclaves, aidés par les abondantes ressources de leurs maîtres, véritables nababs du sertão, compensaient, durant ces merveilleux jours de fête, la dureté et les humiliations de leurs existences.⁷⁸

Dans les statistiques brésiliennes, la couleur de peau des habitants est indiquée dans une rubrique spécifique intitulée « race ». Nous pouvons ainsi nous faire une idée de la diversité des habitants du Goiás, tout en gardant à l'esprit que ces chiffres ne reflètent pas forcément une réalité puisque cette notion de couleur ou de « race » est très subjective. En outre, si dans les statistiques d'aujourd'hui chacun définit sa couleur, nous ne savons pas comment cela se déroulait à l'époque et il est possible que les agents du recensement aient renseigné cette rubrique selon leur perception personnelle sans laisser aux gens la possibilité de s'auto-définir. Ces données nous servent ici à établir des proportions et à mettre en évidence la perception que les Brésiliens ont d'eux-mêmes.

⁷⁷ Rapport rédigé en octobre 1884 par deux missionnaires du couvent d'Uberaba (nous pensons en nous basant sur l'écriture que l'un des deux est le P. Lucas), non classé, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁷⁸ Joseph Audrin *o.p.*, *Os Sertanejos que eu conheci*, *op. cit.*, p.125. « Outra festa de muito estima é a da Senhora do Rosário. Outrora exclusivamente reservada aos escravos, numerosos em nossos sertões, nos tempos de mineração, essa festa conserva, até hoje, vestígios de sua antiga fisionomia. [...] Tudo, porém, no dizer dos anciãos, pálido vestígio dos esplendores de outrora, quando os escravos, auxiliados pelos fartos recursos de seus donos, verdadeiros nababos sertanejos, se compensavam, durante aquêles dias de festejos maravilhosos, das durezas e humilhações de suas existências. »

À l'échelle du pays, 3,8 millions de Brésiliens se déclarent blancs, 900 000 Brésiliens libres et 1 million d'esclaves se déclarent noirs, 3,3 millions de Brésiliens libres et 500 000 esclaves se déclarent *pardos*⁷⁹, c'est-à-dire métis, et enfin près de 400 000 Brésiliens se déclarent *caboclos*, c'est-à-dire métis d'Amérindiens et de blancs. Dans la province de Goiás, 42 000 Goianos se déclarent blancs, 17 000 Goianos libres et 6500 esclaves se déclarent noirs, 86 000 Goianos libres et 4000 esclaves se déclarent *pardos* et 4200 Goianos se déclarent *caboclos*⁸⁰. On voit que dans le Goiás les habitants *pardos* sont majoritaires, ils représentent, en effet, 56 % de la population goianaise alors qu'ils sont 38 % à l'échelle du pays. Si l'on additionne les noirs et les métis, on obtient un total de 74 % de la population dans le Goiás et 62 % dans le pays. Ces chiffres soulignent la pauvreté des habitants du Goiás en comparaison du reste du pays ; les populations blanches issues des colons portugais et d'autres migrants européens étant les plus favorisées. Les blancs, vivant essentiellement dans le Sud et sur les côtes du Brésil, représentent 38 % de la population du pays, 54,5 % à Rio de Janeiro et 26 % dans le Goiás. Ces chiffres sont également révélateurs des vagues successives de peuplement du Goiás : la période minière où de nombreux esclaves ont été amenés dans le Minas Gerais et le Goiás, puis les migrations de paysans pauvres s'aventurant vers l'ouest pour s'installer sur des terres libres et les défricher. Ces migrants, qui s'installent sur les rives du Tocantins et dans le sud du Goiás, sont majoritairement arrivés du Nordeste, de Bahia et du Minas Gerais, c'est-à-dire des régions les plus anciennement peuplées par les colons portugais et les esclaves africains. Ce sont donc majoritairement des noirs et des métis qui ont peuplé le Goiás. Le faible nombre de *caboclos* déclarés dans le Goiás paraît étonnant car c'est une région traditionnelle de peuplement amérindien. De plus, l'avancée des fronts de colonisation a forcément entraîné des métissages comme dans le reste du pays. Il doit donc y avoir, en cette fin de XIX^e siècle, de nombreux descendants d'Amérindiens dans la société goianaise et l'on peut émettre l'hypothèse qu'une partie d'entre eux se soit déclarée *pardos* puisque ce terme désigne les métis au sens large. Le P. Gallais écrit en 1892 :

La population d'Uberaba, comme celle du Brésil tout entier, présente l'aspect le plus varié. C'est un mélange en proportions inégales des trois races blanche, noire et rouge. La majorité des habitants descend des anciens colons portugais et appartient par conséquent à la première de ces races. Néanmoins les

⁷⁹ « *Pardos* » peut être traduit approximativement en français par « bruns ». Ce terme est encore utilisé aujourd'hui et désigne les métis de manière générale. D'autres termes étaient utilisés pour caractériser plus précisément les origines d'un métissage : « *Caboclos* » désigne les descendants d'Amérindiens et de blancs ; « *Mulatos* » signifie « mulâtres » et désigne les descendants de noirs et de blancs ; « *Cafuzos* » désigne les descendants de noirs et d'Amérindiens.

⁸⁰ Se reporter au tableau en annexe, p.XIII, pour les chiffres exacts tirés des recensements de l'IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) pour la période qui nous intéresse. Les calculs de pourcentage qui suivent ont été établis à partir des données de ces tableaux que nous avons arrondies.

nègres, fils des esclaves autrefois transportés d’Afrique, y sont nombreux ; et quelques gouttes de sang indien se trouvent également mélangées en certain individus à celui de l’une des deux autres races. Au Brésil, en effet, blancs, nègres et peaux-rouges fusionnent plus facilement qu’aux États-Unis du nord et les métis issus d’unions entre époux d’origine différente y deviennent de plus en plus nombreux.⁸¹

Les dominicains ont donc perçu le caractère métissé de la population brésilienne ; néanmoins le P. Gallais pense que les blancs sont majoritaires ce qui, selon le recensement de 1872, n’est vrai que pour la ville de Rio de Janeiro et ne peut correspondre à la réalité goïanaise.

Il faut ajouter, pour compléter cette description démographique du Goiás, que les populations amérindiennes non intégrées à la société brésilienne ne sont pas dénombrées dans ce recensement. En effet, les nombreux Amérindiens vivants dans la province de Goiás sans contact avec la société brésilienne sont impossibles à comptabiliser pour l’État brésilien et ne sont pas considérés comme Brésiliens tant qu’ils vivent à « l’état sauvage ».

Quand les missionnaires dominicains s’installent au Brésil, il n’y a pas de réelle politique indigéniste au niveau national mais des volontés régionales de « pacification ». Durant toute la période impériale (1822-1889), la situation d’isolement de la province de Goiás et l’avancée des fronts pionniers, amènent les autorités à mettre en place des mesures visant à favoriser le développement économique et le peuplement de la région. L’extension des terres agricoles, principalement dédiées à l’élevage, et l’utilisation des voies naturelles de communication (Araguaia et Tocantins) sont les objectifs à atteindre pour pouvoir étendre la « civilisation » à cette partie du pays. Le principal obstacle à l’arrivée de cette « civilisation » dans le Goiás réside dans la présence de nombreuses populations amérindiennes et dans les affrontements fréquents entre ces derniers et les nouveaux arrivants brésiliens qui les chassent pour s’installer sur leurs terres. Le peuplement progressif de la région conditionne les relations avec les Amérindiens à la problématique de la terre. Conflits et massacres sont courants dans ces zones de l’intérieur où l’État impérial est très peu présent et où règne la loi du plus fort. Dans le Goiás, cette situation donne lieu à la mise en place de *presidios*⁸² et d’*aldeamentos*⁸³ pour promouvoir une politique indigéniste dont le but est de « pacifier » et « civiliser » les Amérindiens pour les intégrer à la société brésilienne. À partir des années dix-huit-cent-quarante, des *presidios* sont installés un peu partout dans la région pour réprimer les attaques amérindiennes et protéger les nouveaux foyers de peuplement et la circulation des voyageurs et des marchandises. Les *aldeamentos*, regroupent des Amérindiens, en général sur

⁸¹ Étienne Gallais *o.p.*, *Une Mission dominicaine au Brésil, op. cit.*, p.14.

⁸² Poste militaire où cohabitent des soldats, des prisonniers venus purger là leur peine et des navigateurs du fleuve entre deux emplois.

⁸³ À cette époque et dans cette partie du Brésil, le terme désigne une colonie de peuplement dans laquelle on regroupe les Amérindiens, elle est généralement confiée à un missionnaire.

une portion de leur territoire « traditionnel », afin de les sédentariser, de les évangéliser et de les faire travailler comme cultivateurs, navigateurs, défricheurs ou éleveurs. Jusqu'en 1831, la guerre offensive et l'esclavage sont autorisés contre les Amérindiens « hostiles », c'est-à-dire ceux qui ne se laissent pas sédentariser ni mettre au travail et attaquent les nouveaux arrivants pour défendre leurs territoires. Le décret de 1845, « règlement des missions de catéchèse et civilisation des Indiens », met théoriquement fin à l'état de guerre. Il place les *aldeamentos* et les Amérindiens sous la direction de fonctionnaires ou de militaires sous l'autorité du ministère de l'agriculture. En réalité, la gestion des *aldeamentos* est généralement confiée à des religieux qui se chargent de l'évangélisation, de l'alphabétisation, de la maintenance des registres de naissance et de baptême et supervisent les activités et travaux agricoles. Les religieux sont donc ici de véritables agents au service de l'État. Le clergé brésilien n'étant pas assez nombreux, le pouvoir impérial fait appel à des missionnaires étrangers ; c'est dans ce cadre que les capucins italiens arrivent au Brésil dans les années dix-huit-cent-quarante. Ils s'installent dans presque toutes les provinces brésiliennes et il y a environ soixante capucins dans le pays en 1850⁸⁴. La plupart des *aldeamentos* fondés par les capucins dans le Goiás à partir de 1841 deviennent des villes et des villages dans les années qui suivent : Santa Maria do Araguaia, Boa Vista, Pedro Afonso, Piabanhas et São José do Araguaia. À leur arrivée, les dominicains rencontrent certains des capucins et visitent des *aldeamentos*. Cependant, en 1881, nombre de ces capucins sont morts et n'ont pas été remplacés. Selon le P. Artigue, « Les Capucins sont trop peu nombreux et trop isolés pour faire une œuvre qui ait de la consistance. »⁸⁵ En réalité, dans les *presidios* et *aldeamentos* de la région, fonctionnaires et religieux ne sont pas assez nombreux pour l'immensité des territoires à contrôler et ils manquent de moyens. Les terres d'élevage s'étendent, les massacres continuent et les *aldeias*⁸⁶ se vident progressivement. La situation des Amérindiens de la région est de plus en plus misérable : ceux qui ne se sont pas enfuis ou ne sont pas morts de maladies, constituent une des catégories les plus pauvres de la population et une main d'œuvre bon marché et marginalisée. De plus, la plupart des *presidios* de la région ont été abandonnés. Ceux qui restent sont décrits très négativement par les dominicains. Ainsi, le P. Berthet écrit en 1884 :

Ces colonies qui pourraient être si utiles pour l'évangélisation des indiens lui sont bien souvent un obstacle. L'immoralité s'y implante avec les soldats, les prisonniers et les marins et loin d'être un puissant

⁸⁴ Leandro Rocha, "Os Missionarios em Goiás", in S. Demarquet, *A Terra indígena no Brasil*, Brasília, Ministério do Interior, FUNAI, Coleção Cocar, 1988, (vol. 1), p.67.

⁸⁵ Lettre du P. Artigue, 1883, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁸⁶ À la différence de l'*aldeamento*, qui désigne un regroupement forcé d'Amérindiens, l'*aldeia* désigne généralement le « village », ou « hameau » d'origine de ces derniers.

auxiliaire pour le missionnaire ils compromettent son œuvre en excitant les indiens à des rixes ou à l'immoralité.⁸⁷

Ces postes militaires isolés en pleine forêt et plus ou moins abandonnés par l'État sont livrés à eux-mêmes et voués à disparaître quand les missionnaires arrivent dans la région.

Les dominicains s'installent donc dans ce « far West » brésilien et doivent s'adapter au Brésil de l'intérieur qui les surprend sous de nombreux aspects. Ils sont à la fois fascinés par les Amérindiens qu'ils rêvent d'évangéliser et déconcertés par les mœurs et pratiques religieuses des Brésiliens dont ils deviennent les prêtres.

3 – Situation religieuse

Le P. Madré est le premier vicaire provincial de la mission. Arrivé en 1881 à Uberaba, il décrit en ces termes le Goiás et les possibilités de développements de la mission dans un rapport envoyé au provincial de Toulouse en 1882 :

Les premiers temps seront difficiles et les résultats consolants ne viendront pas tout d'abord soutenir les courages. Ce n'est qu'au bout de quelques années qu'on verra les cœurs s'embraser et le zèle se ranimer. Quand on pénétrera plus avant dans les âmes on sera ému de compassion à la vue de braves gens qui croupissent en si grand nombre dans l'ignorance la plus complète. Souvent la paroisse n'a pas de prêtre depuis longtemps et des enfants de 4 à 5 ans n'ont pas encore reçu le baptême. Même dans les endroits qui ont un curé l'ignorance est extrême. On ne connaît pas ce qu'est la communion et l'on s'approche des sacrements pour la première fois la veille du mariage. Malgré l'ignorance, les détestables exemples et la corruption d'un grand nombre la foi vit au fond des âmes et l'on ne tarde pas à voir que les instincts religieux sont profondément enracinés dans le peuple. Voilà pourquoi on ne peut s'empêcher de gémir et de s'écrier: oh ! la magnifique moisson qui pourrit sur pied faute d'ouvriers !⁸⁸

À la fin de l'empire, les structures ecclésiastiques de l'Église catholique brésilienne sont très peu développées. Il y a seulement douze diocèses au Brésil pour un territoire représentant seize fois la France et le pays manque cruellement de prêtres. Le catholicisme brésilien, resté éloigné des directives romaines par le patronage royal et les distances, est un catholicisme populaire qui a peu intégré les réformes du Concile de Trente. La population brésilienne, initialement composée de colons européens catholiques, d'esclaves africains et de populations amérindiennes contraints à se convertir au catholicisme, a développé ses propres formes de religiosité : le culte des saints est très important alors que les sacrements sont peu administrés et le rôle des laïcs, organisés en confrérie, est central dans cette église sans prêtre.

⁸⁷ Lettre du P. Berthet, 1884, classée K1030, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁸⁸ Rapport du P. Madré, daté du 12.03.1882, non classé, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

Dans le diocèse de Goiás, le manque de prêtres est tel que de nombreuses personnes vivent pendant plusieurs années en concubinage avant de rencontrer un prêtre et de pouvoir se marier. De même, les enfants ne sont pas baptisés, très peu de gens ont fait leur communion et rares sont les occasions de se confesser. Les dominicains rencontrent donc une population catholique très croyante, fervente même, mais qui, d'après leur grille de lecture, vit dans le péché.

Dans leurs lettres, les missionnaires posent un regard négatif sur la religiosité populaire et festive des laïcs et surtout sur le clergé brésilien, qu'ils jugent corrompu et inculte. Ils émettent des critiques très dures sur ce clergé qu'ils tiennent pour principal responsable du manque d'éducation religieuse des Brésiliens. Le P. Madré en dresse un tableau très décadent:

Les prêtres brésiliens passent pour avoir des mœurs peu pures. Cette accusation n'est que trop fondée en ce qui concerne le diocèse de Goyaz. Il est presque impossible de trouver un curé qui garde la chasteté sacerdotale. Le presbytère est une maison comme les autres et les enfants du curé sont publiquement connus pour tels. Le curé brésilien ne diffère pas beaucoup d'un pasteur protestant et quand il passe pour être un bon père de famille il est réputé bon prêtre. Ses principales ou plutôt uniques fonctions sont de baptiser, marier, enterrer, toutes choses qui rapportent de l'argent. Quant à confesser, faire le prône, le catéchisme, il ne s'en occupe point.⁸⁹

Dans une lettre de 1884 qui fait suite à une des premières missions populaires dans le diocèse de Goiás, le P. Madré confirme ses remarques de 1882 :

Dans les 20 paroisses que nous avons visitées nous avons rencontré 15 à 16 prêtres, tous hélas ! logés à la même enseigne. Ce n'est entre eux qu'une question de plus ou de moins. On m'a cependant affirmé qu'un d'entre eux, un seul, n'avait jamais eu rien à se reprocher sous le rapport des mœurs mais en revanche il boit au point de ne pouvoir remplir les fonctions curiales. Un autre avait tellement pinté au dîner qu'il s'est roulé par terre devant tout le monde en descendant l'escalier du sanctuaire à l'issue d'une cérémonie de confirmation. Ce n'est donc pour tous qu'une question de degrés. Croiriez-vous que l'un d'eux n'a pu assister à la bénédiction papale ni à la cérémonie de clôture parce que sa compagne ressentait les douleurs de l'enfantement ! Un autre ajoute aux fonctions de père de famille celles de marchand et de maquignon.⁹⁰

Les dominicains sont choqués par le comportement des prêtres brésiliens qu'ils rencontrent dans le Goiás et par l'indifférence de la population qui ne critique pas particulièrement les mœurs des curés.

⁸⁹ Rapport du P. Madré, daté du 12.03.1882, non classé, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁹⁰ Lettre du P. Madré, datée du 12.11.1884, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

Au début de la mission, certains missionnaires perçoivent les Brésiliens comme peu religieux et leur foi leur paraît très superficielle. Ils en imputent la cause au manque de connaissances religieuses et à la faible pratique des sacrements. Peu à peu ce regard se transforme et ils comprennent que la religiosité populaire, qui s'exprime essentiellement dans le culte des saints, témoigne au contraire d'un grand sentiment religieux. Dans un récit de 1884⁹¹, le P. Berthet, premier missionnaire qui parcourt le diocèse avec l'évêque de Goiás en 1883, décrit ce qu'il a vécu et s'arrête particulièrement sur la religiosité brésilienne. Il est d'abord frappé par l'enthousiasme des populations pour ces visites et les longues distances qu'elles parcourent pour venir à leur rencontre : « Chez le peuple brésilien qui ne reçoit qu'à de longs intervalles la grâce d'une mission, l'annonce de ces saints exercices est accueillie avec joie et produit toute une révolution. » Il note une grande ferveur religieuse chez le peuple du Goiás mais déplore que celle-ci soit limitée par le manque d'éducation religieuse et des mœurs bien loin de l'orthodoxie catholique prônée par les dominicains. Ils connaissent peu de prières et le manque de prêtres ne leur permet pas de suivre des cours de catéchisme.

Malheureusement deux grands obstacles viennent s'opposer au règne de Dieu dans ces âmes, obstacles contre lesquels vient se briser la patience et l'indulgence du plus patient et indulgent des missionnaires.

L'ignorance et la corruption.

L'ignorance, elle si grande que bien des gens ne savent pas les vérités élémentaires de la religion, les vérités de nécessité de moyen. La majorité sait à peine le Notre Père et la Salutation angélique [...] En revanche, ces braves gens savent beaucoup de prières absurdes et abominables qu'ils récitent afin d'obtenir de Dieu la grâce de pouvoir satisfaire leur sensualité avec telle ou telle personne.

Pour illustrer cette « *ignorance* », il décrit longuement les difficultés auxquelles se heurte le missionnaire au moment de la confession :

Personne ne sait se confesser [...] Il faut donc les préparer à la confession, les instruire et les interroger. [...] Tous veulent se confesser, ils se pressent, se bousculent [...] Arrivés au confessionnal, le pénitent demeure muet comme une carpe. Vous êtes-vous préparé ? - Oh ! Il y a longtemps ! Depuis que je suis parti de chez moi j'ai formé l'intention de me confesser - Voilà toute leur préparation, point d'examen de conscience - Combien y a-t-il de Dieux, de personnes en Dieu. Qu'est-ce que J. C. - Etc. - Je ne sais pas, c'est vous qui devez le savoir, répondent-ils - ou bien encore - Ma mère ne me l'a pas appris. Et bien souvent avant la confession la mère vient vous dire: mon fils ne sait rien, mais ayez patience, apprenez lui ses prières. [...] à cette question, Accusez vos péchés, ils répondent invariablement - Interrogez-moi et je répondrai. L'interrogatoire doit être minutieux, car ils sont persuadés qu'il n'y a pas de péché à cacher une faute dès lors que le confesseur ne demande pas si on l'a commise. [...] Et bien quels sont les péchés que vous ayez commis ? L'un me répondit - Tous les péchés mortels, la moitié des péchés véniels et quelques autres contre nature.

⁹¹ Récit du P. Michel Berthet, 1884, classé K1027, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

Il est également frappé par l'honnêteté, voire la naïveté, avec laquelle les habitants du Goiás avouent ne pas pouvoir changer de vie pour sortir du péché tout en ne comprenant pas que le missionnaire ne puisse les absoudre. Lorsque le P. Berthet leur demande:

Voulez vous changer de vie - Je ne puis pas, dit la femme mariée, mon mari est souvent absent quelque fois pendant six mois et je ne puis pas. Le mari en dit autant. Je ne puis pas dit la femme publique, personne ne prend soin de moi. Je n'ai pas de quoi me nourrir et me vêtir et je ne peux vivre que de mon péché [...] Je ne puis changer de vie dit l'esclave mon maître est celui qui m'oblige à pécher [...] mon maître ne veut pas me laisser marier. Et les maîtres sont étonnés que l'on ne donne pas l'absolution à leurs esclaves qui vivent en concubinage [...]

Ils ne veulent pas promettre de changer de vie car ils pensent que c'est un péché plus grand de mentir au missionnaire que de vivre dans le péché. Ils réclament de nombreuses récitation du rosaire et autres pénitences en échange de l'absolution puis, ils sont finalement prêts à tout promettre pour l'obtenir quand ils comprennent que le missionnaire ne cédera pas.

Par « corruption », le P. Berthet entend les mœurs sexuelles et conjugales contraires à la morale catholique, qu'il observe fréquemment dans la région. Il fait ainsi allusion aux nombreux cas d'adultères, d'incestes, et de concubinages. Il est choqué par les récits de jeunes hommes ou femmes qui vivent en concubinage dans la maison de leurs parents, de maris qui installent leurs maîtresses au domicile conjugal, de femmes restées seules à la maison qui se font violer par des hommes de passages. Il critique aussi le fait que le mariage ne soit pas assez pris au sérieux : des couples se forment à la va vite quand on sait que le missionnaire ou l'évêque va arriver; des hommes abandonnent leurs femmes et se remarient plusieurs fois sans rien dire. Le missionnaire doit également vérifier et interroger avec soin les futurs époux avant de les marier pour être sûr qu'ils n'ont pas de lien de parenté contraire au mariage et s'assurer que la fille n'est pas trop jeune. Les mariages entre cousins germains, frères et sœurs, oncles et nièces, sont en effet fréquents et l'on fait tout pour cacher ces liens au missionnaire. Il ajoute que beaucoup de gens vivent en concubinage car les curés demandent de très fortes sommes pour les marier et que la pauvreté de la grande majorité des populations de cette région ne leur permet pas de payer un mariage.

Ces descriptions des premiers temps de la mission nous donnent une idée des premières impressions des missionnaires et des clefs pour comprendre le catholicisme brésilien, identifier ses particularités et suivre ses évolutions sur plus d'un demi-siècle. Les critiques des missionnaires nous permettent de prendre la mesure de ce qui sépare les pratiques traditionnelles du catholicisme européen, des pratiques brésiliennes issues de l'héritage colonial et des appropriations locales opérées par les divers habitants du pays au cours des siècles.

On distingue deux formes de catholicisme dans l'histoire religieuse du Brésil: le catholicisme traditionnel, ou luso-brésilien, et le catholicisme rénové, ou romanisé. Le passage de l'un à l'autre se fait entre le XIX^e et le XX^e siècle sous l'impulsion de la politique de romanisation que nous analyserons en détail plus loin. Nous présentons ici les caractéristiques principales du catholicisme traditionnel brésilien afin de mieux comprendre les catholiques que rencontrent les dominicains à leur arrivée et d'analyser le regard porté par les missionnaires sur la religiosité brésilienne.

Le catholicisme traditionnel a des origines médiévales et portugaises très marquées. Il est centré sur la famille et les laïcs y jouent un rôle prépondérant. Ce catholicisme est une des caractéristiques principales de la culture brésilienne coloniale mais il se maintient bien au-delà de cette période et on en trouve encore de nombreuses expressions dans la culture et la religiosité brésilienne d'aujourd'hui. Les pratiques les plus populaires dans le catholicisme traditionnel sont les processions, les pèlerinages, les promesses et les ex-voto ; en fait toutes les manifestations religieuses autour du culte des saints. Ces pratiques renvoient au catholicisme médiéval, très dévotionnel, et antérieur au concile de Trente. Les réformes tridentines du XVI^e siècle renforcèrent la nécessité de l'intermédiaire du clergé dans les pratiques religieuses en affirmant l'importance des sacrements notamment pour garantir la salvation. Cependant ces réformes n'ont pas été implantées au Brésil avant le XIX^e siècle en raison de la faiblesse des structures ecclésiastiques et du nombre très limité de membres du clergé pour cet immense territoire. En raison de ces faiblesses, le catholicisme traditionnel s'est organisé autour de structures essentiellement laïques. Ce sont les confréries qui gèrent la plupart des lieux de culte et se chargent des manifestations religieuses. La famille joue également un rôle important dans ce catholicisme car c'est au sein de celle-ci que se transmet la foi et que se fait l'éducation religieuse. Cet aspect renvoie au passé colonial du Brésil où les familles de colons portugais ont été un important vecteur du catholicisme. Il y a souvent dans les maisons un oratoire particulier et dans les grandes *fazendas* les propriétaires ont leur chapelle. La religion catholique joue également un important rôle social ; les manifestations religieuses rythment la vie des populations et sont le motif principal de réunion des communautés. En outre, on se réunit généralement dans l'église même pour les événements non-religieux comme des réunions politiques ou des élections. Le catholicisme traditionnel structure donc la société brésilienne jusqu'au XX^e siècle. La population est profondément catholique mais c'est un catholicisme sans prêtre où l'on s'adresse directement aux saints que l'on fête avec ferveur.

C'est ce catholicisme que découvrent, non sans surprise, les dominicains qui s'installent dans le Goiás en 1881. Le Goiás, où toutes ces caractéristiques sont exacerbées par l'isolement de cette région où le manque de prêtres est encore plus criant qu'ailleurs.

Dans ce contexte, les dominicains se présentent comme des tenants de l'orthodoxie religieuse, et se fixent comme objectif premier la reprise en main des catholiques du Goiás. Parallèlement, ils veulent développer un projet d'évangélisation des Amérindiens de la région qu'ils mettront des années à concrétiser. L'analyse de ce projet et du regard qu'ils portent sur ces derniers nous permet d'aborder dans le chapitre suivant les apports ethnographiques des témoignages missionnaires et de questionner la notion de civilisation, telle qu'elle est entendue à la fin du XIX^e siècle.

Chapitre III : Projet et regard missionnaire

1 – « Évangéliser les fidèles comme les infidèles »

Nos premiers missionnaires [écrit le P. Vayssière en 1937] étaient surtout venus au Brésil dans un intense désir d'évangélisation... L'état de désolation spirituelle des populations du sertão... ignorantes, délaissées, brebis errantes et sans pasteur... La misère plus profonde encore des Indiens sauvages qui au sein des forêts-vierges, loin de toute civilisation vivaient dans la dégradation la plus douloureuse, avaient éveillé au cœur de nos Pères la flamme d'un zèle qui voulait surtout convertir et conquérir... et pendant des années héros obscurs d'un apostolat sans relâche... sous l'unique regard de Dieu, ils se vouèrent à cette tâche.⁹²

Cette mission peut être définie comme traditionnelle par la nature du projet de départ et le regard porté par les premiers missionnaires sur le Brésil et ses habitants. On entend par « tradition » dans le titre de notre première partie, l'histoire des missions religieuses en Amérique depuis les débuts de la colonisation et la manière dont la mission dominicaine s'inscrit dans la continuité de celle-ci.

En effet, à la lecture des récits missionnaires, nous avons eu la sensation que se jouaient certains épisodes de l'histoire de la colonisation de l'Amérique : la rencontre en pleine forêt tropicale de missionnaires européens et d'Amérindiens, les cadeaux distribués par les religieux pour gagner la confiance de ces derniers, les observations et réflexions des dominicains sur la nudité et l'innocence de ces êtres qu'ils veulent « sauver » et « civiliser » ; tout nous ramène aux chroniques du XVI^e siècle. De plus, les dominicains jouent un rôle d'encadrement des populations catholiques qu'ils éduquent et de « pacificateurs » des

⁹² Lettre du P. Vayssière, septembre 1937, classée K1361, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

populations amérindiennes qu'ils évangélisent ; rôles pour lesquels l'État brésilien favorise généralement leur présence. Cet aspect de la mission ramène également aux logiques de l'époque coloniale où les missionnaires avaient, en plus de leurs attributions religieuses, un rôle d'agents de la couronne, explorant et consolidant les territoires colonisés. Bien qu'au XIX^e siècle, nos missionnaires paraissent plus libres et affirment leur volonté de se détacher des anciennes méthodes, on voit se mettre en place des mécanismes qui font des dominicains des agents de la politique brésilienne et rappellent les méthodes de colonisation, d'évangélisation et d'assimilation mises en place dans l'ensemble du continent américain depuis les débuts de la conquête.

« Évangéliser les fidèles comme les infidèles »⁹³, tels sont les objectifs que se fixent les missionnaires et la manière dont ils définissent leur mission dans les premières années de leur installation au Brésil. Les « fidèles » sont les chrétiens du diocèse de Goiás, dont la religiosité populaire n'est pas, aux yeux des dominicains, suffisamment respectueuse des dogmes de la religion catholique. Les missionnaires souhaitent donc dispenser une éducation religieuse à ces populations pour les remettre dans le « droit chemin ». Les stratégies qu'ils mettent en place s'inscrivent dans le cadre de la romanisation que nous décrivons en détail dans la deuxième partie de ce travail. Les « infidèles » sont les Amérindiens païens qui peuplent la région. Les dominicains veulent les « sauver » en les baptisant avant leur mort pour qu'ils puissent atteindre le paradis. Ils cherchent à entrer en contact avec ces peuples pour mettre en place ce qu'ils appellent « l'œuvre de catéchèse des Indiens ». C'est-à-dire un centre d'évangélisation destiné en priorité à la conversion des Amérindiens et, dans un second temps, à leur intégration dans la société brésilienne.

Le projet des dominicains, au début de la mission, rencontre un idéal qui traverse toute l'histoire missionnaire depuis les débuts de la colonisation des Amériques : « sauver les Indiens ». En réalité, sur l'ensemble de la mission dominicaine l'essentiel des œuvres sera dédié aux catholiques. Cependant, leur volonté d'évangéliser les Amérindiens marque les vingt premières années de la mission et se concrétise à Conceição do Araguaia en 1897. Cette œuvre, centrale de 1900 à 1930, perd de son importance quand les fondations dans les villes du sud du pays se multiplient ; cependant elle reste l'œuvre principale de certains missionnaires qui y consacrent leur vie, tels les PP. Vilanova et Thomas. La fondation d'un couvent à Porto Imperial⁹⁴, en 1886, sert aussi ce projet. Tout en suppléant le manque de

⁹³ Expression utilisée à plusieurs reprises dans les correspondances missionnaires des débuts de la mission, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁹⁴ Porto Imperial devient Porto Nacional lors de la proclamation de la république en 1889.

prêtres, encore plus grand dans le nord que dans le sud du diocèse, les dominicains se servent du couvent de Porto Nacional pour prendre contact avec les populations amérindiennes nombreuses dans la région et trouver un endroit où mettre en place un centre d'évangélisation. Les premières expériences d'évangélisation ont d'ailleurs eu lieu à Porto Nacional. Dans son rapport de 1893⁹⁵, le P. Gallais mentionne que trois jeunes amérindiens vivaient au couvent des pères vers 1890. Des Amérindiens de la région avaient accepté de leur confier trois adolescents et les missionnaires les ont alphabétisés et évangélisés. Cependant, les parents sont venus les récupérer alors que ceux-ci étaient déjà baptisés et avaient fait leur communion. Le P. Gallais se félicite de cette expérience qu'il aimerait voir se renouveler en attendant que les missionnaires soient assez nombreux pour installer un centre d'évangélisation à proximité d'un peuple amérindien.

Le désir d'évangéliser les Amérindiens est présent dans les lettres des missionnaires dès le début de la mission. En 1883, le P. Berthet, qui le premier visite le nord du diocèse en accompagnant l'évêque, écrit : « C'était aussi une occasion de voir ce dont nous avons tant parlé au noviciat, ce que nous avons maintes fois rêvé. Visiter les indiens. »⁹⁶ L'évêque de Goiás insiste lui aussi, dès le début, pour que les dominicains s'y consacrent. Il est mandaté par l'État en 1884 pour s'occuper de l'évangélisation des Amérindiens de son diocèse et reçoit des aides financières pour cela :

Voilà enfin décidée l'affaire de nos Indiens, le Ministre de l'Agriculture vient de me communiquer officiellement que la haute direction de la civilisation des Indiens m'était remise. [...] C'est à vous maintenant à me fournir un nombreux personnel pour l'œuvre et de suite quelques uns pour commencer notre grande besogne. [...] Combien grande serait ma joie si pendant cette année de 84 vous pouviez m'envoyer douze Pères pour évangéliser mes pauvres sauvages.⁹⁷

Pourtant, Mgr Gonçalves Ponce de Leão, n'aura pas la « joie » de voir le projet se mettre en place durant son mandat dans le Goiás qui durera pourtant jusqu'en 1890. Il faut attendre de nombreuses années avant que les dominicains ne se décident à mettre en œuvre ce projet, qui a pourtant l'air d'être un des moteurs du départ en mission. Apparemment, la méconnaissance de la région et des Amérindiens, la prudence avec laquelle ils entreprennent toutes choses au Brésil, mais surtout le faible nombre de missionnaires expliquent ces lenteurs. Alors que l'évêque insiste pour que les dominicains commencent cette œuvre, le P. Madré, premier vicaire provincial de la mission, explique maintes fois dans ses lettres des années dix-huit-

⁹⁵ Étienne Gallais *o.p.*, *Une Mission dominicaine au Brésil*, *op. cit.*, p.44-45.

⁹⁶ Rapport du P. Berthet, 1884, classé K1030, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁹⁷ Lettre de Mgr Gonçalves Ponce de Leão, datée du 28.02.1884, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

cent-quatre-vingt qu'ils ne sont pas prêts et qu'ils doivent rassembler plus d'informations sur les différents peuples et leur situation avant de débiter l'évangélisation des Amérindiens. Le P. Vilanova exprime, lui, son impatience dans une lettre de 1887, année de son arrivée au Brésil :

Cependant je crois être dans ma voie, et je me réjouis de cette pensée que je me rapproche chaque jour de ce que je désire depuis l'heure de ma conversion, à savoir l'évangélisation des sauvages. Dieu veuille que mes vœux puissent se réaliser bientôt. Vous savez en effet combien je suis faible et combien je sais peu attendre. Mais aussi Mon Très Révérend Père, plus on tarde et plus il meurt de ces pauvres gens, sans baptême sans secours d'aucune sorte.⁹⁸

Les dominicains commencent par visiter et observer la région puis se renseignent sur les expériences déjà mises en œuvre par le passé. Ils ne se lancent réellement dans l'exploration du diocèse, dans le but d'entrer en contact avec des Amérindiens, que dans les années 1890, sous la houlette de l'impatient P. Vilanova.

Les dominicains avaient, on l'a vu, des connaissances sur les expériences missionnaires coloniales passées dont ils se font les héritiers. Au Brésil, l'héritage des stratégies d'évangélisation de la période coloniale réside essentiellement dans le système des réductions jésuites mises en place au XVI^e siècle. Ce système a pris des formes très diverses selon les régions et les peuples évangélisés, mais le principe fut le même partout : regrouper des populations amérindiennes sous la direction des missionnaires jésuites afin de les éduquer en les évangélisant et en mettant en place des structures agricoles afin de faire vivre la communauté nouvellement formée. Certaines de ces expériences se voulaient plus respectueuses des cultures amérindiennes, les jésuites cherchant à conserver les pratiques qui n'étaient pas contraire à la morale chrétienne et à gouverner avec les Amérindiens. Elles servaient néanmoins les politiques de contrôle et d'europanisation de ces populations puisque les jésuites dépendaient de la couronne portugaise comme tous les religieux de la colonie. Par ailleurs, les jésuites ne mirent pas en œuvre le même type d'évangélisation en Chine ou au Brésil, s'adaptant ainsi aux populations qu'ils voulaient convertir : en Chine, face à la complexité et à l'ancienneté de l'organisation sociale et de la religion, ils privilégièrent une « sinisation » des missionnaires et des concepts bibliques ; au Brésil, où ils considéraient les Amérindiens comme « un papier blanc, sur lequel il n'y a qu'à écrire à volonté »⁹⁹. Ils ont cherché à acculturer les populations pour les « civiliser », c'est-à-dire leur imposer la culture européenne et chrétienne. Ces questions, sur les stratégies d'évangélisation à développer, se

⁹⁸ Lettre du P. Vilanova, datée du 22.12.1887, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁹⁹ Père Nobrega cité in Claude Blanckaert, *Naissance de l'ethnologie ?*, Paris, Ed. du Cerf, 1985, p.180.

posèrent à tous les ordres religieux en Amérique et ailleurs. Au Mexique, le franciscain Bernardino de Sahagun, dont les écrits du début du XVI^e siècle sont une source formidable de connaissances sur les Aztèques¹⁰⁰, se positionna plutôt pour une stratégie d'inculturation¹⁰¹ (comme l'ensemble de l'ordre franciscain), c'est-à-dire une adaptation du discours biblique à la culture des populations. Le pape trancha en faveur de l'acculturation¹⁰², prônée par les dominicains qui voulaient « hispaniser » les Indiens.

Les *aldeamentos* brésiliens, confiés à des capucins italiens à partir de 1840, se situent dans la continuité des expériences d'acculturations coloniales et des réductions jésuites. Ils réunissaient généralement des Amérindiens venants de plusieurs *aldeias* et étaient gérés par un seul capucin payé par l'État. Des chrétiens s'installaient souvent à proximité et formaient rapidement un village (appelé *arraial*), entraînant une appropriation des terres amérindiennes. Le capucin devenait alors le prêtre de ce village. La cohabitation entre chrétiens et Amérindiens était souvent conflictuelle et le religieux prenait plutôt le parti des chrétiens, faisant appel aux forces armées des *presidios* quand des conflits éclataient. Comme les jésuites avant eux, le projet d'évangélisation capucin était très acculturateur. Les Amérindiens étaient contraints de se sédentariser, de travailler la terre, de se vêtir et la polygamie était interdite. Les enfants devaient apprendre le portugais et assister quotidiennement à des cours de religion. Ils étaient en effet les cibles privilégiées de ces stratégies d'évangélisation car les religieux pensaient qu'il était plus facile de les éduquer et de les faire changer de mode de vie que les adultes. Les missionnaires espéraient ainsi réussir à leur faire perdre leurs habitudes et coutumes pour en faire des chrétiens « civilisés » à l'âge adulte. Le P. Berthet décrit le fonctionnement des *aldeamentos*, tel qu'il l'a connu lors de sa visite du diocèse avec Mgr Gonçalves Ponce de Leão en 1883 :

L'élément religieux se compose du missionnaire qui est traité comme un employé du gouvernement. Il reçoit 2500 francs d'appointements et ne peut sortir de sa résidence sans la permission du ministre sous peine d'être privé de son traitement. Jusqu'à présent les religieux capucins seuls sont reconnus par le gouvernement pour la catéchèse des indiens.

Il se montre ici critique à l'égard de cette dépendance par rapport à l'État. Il a, en outre, rencontré les trois derniers capucins présents dans le Goiás à cette époque :

¹⁰⁰ Bernardino de Sahagun, *Histoire de la Nouvelle-Espagne*, Paris, Masson, 1880.

¹⁰¹ Dans sa définition anthropologique l'inculturation est l'insertion du message chrétien dans une culture donnée.

¹⁰² Dans sa définition anthropologique l'acculturation correspond à l'ensemble des modifications qui se produisent dans un groupe par suite du contact permanent avec un groupe appartenant à une autre culture. Dans le cas des missions religieuses, la volonté d'acculturation se rapproche plus de la définition anthropologique du verbe acculturer : par le phénomène de l'acculturation, assimiler un groupe ethnique, les individus d'un groupe culturel, à un autre groupe culturel.

Ces religieux sont au nombre de trois. L'un d'eux à le titre de visiteur et il demeure sur les bords du fleuve Araguaya dans le village de St Vincent dont il est en quelque sorte le fondateur. Ce missionnaire loin de s'occuper des indiens prétend qu'ils sont inconvertissables et il remplit auprès des chrétiens dont sa paroisse est exclusivement composée les fonctions de curé et dans sa famille celles d'un bon père de son ou de ses enfants. Les deux autres missionnaires demeurent sur les bords du Tocantins. L'un tout à fait brisé par le travail et par les ans habite la paroisse chrétienne de Pedro Afonso et l'autre le petit village das Piabanhas. Éloigné du visiteur de près d'un mois de voyage et n'ayant aucune communication avec lui le F. Antoine de Ganges paraît être un bon religieux. Il jouit de l'estime générale des chrétiens et des indiens dont il s'occupe un peu plus que son confrère de l'Araguaya, mais son rôle, il l'avoue lui-même, est plutôt celui d'un pacificateur que celui d'un apôtre.¹⁰³

Il critique aussi l'état moral et l'œuvre des capucins dont l'isolement et le manque de moyens ont rendu le travail impossible. De fait, les *aldeamentos* perdaient en général rapidement leur population amérindienne. De nombreuses maladies, amenées par les religieux et les chrétiens, les décimaient, ou bien elles fuyaient plus à l'ouest, alors que le village chrétien se pérennisait. Dans le cas de Boa Vista par exemple, la population de Krahôs et d'Apinayés est estimée à 4000 personnes en 1853, 1176 en 1857 et 600 en 1861¹⁰⁴, alors que c'était une paroisse importante quand les dominicains arrivèrent à la fin du siècle.

Les dominicains citent également à plusieurs reprises, le projet d'assimilation, laïque celui-là, mis en place par Couto de Malgalhães quand il était directeur de la catéchèse pour la Province de Goiás. Ce dernier fonde en 1871 le collège Isabel à Leopoldina. Le P. Berthet visite ce collège en 1883, il écrit qu'il

[...] a pour but d'élever de jeunes indiens, de leur inculquer le goût et l'amour du travail et d'adoucir leurs mœurs. Un professeur est chargé de leur apprendre la langue portugaise et les sciences élémentaires qui leur permettront plus tard de servir d'interprètes aux missionnaires pour l'évangélisation et aux négociants pour les transactions commerciales. [...] Le temps qui n'est pas consacré à l'étude se partage entre le travail des champs et l'élevage de quelques bœufs.¹⁰⁵

Cet établissement a donc un objectif pratique avoué, ils forment les enfants amérindiens de la région dans le but d'en faire des interprètes entre la société brésilienne et les peuples dont ils sont issus ainsi que des vecteurs de la « civilisation » pour leurs parents. Dans ce collège, ils reçoivent également une éducation religieuse et sont baptisés. Au départ, il y avait aussi des enfants chrétiens afin d'éduquer ensemble amérindiens et chrétiens. Le P. Berthet cite également Couto de Malgalhães souhaitant, en 1871, que

[...] dans dix ans il y ait dans chacune des tribus indiennes dix ou douze hommes qui sachent parler leur langue maternelle et notre langue portugaise. Indiens par la langue et le sang mais brésiliens et chrétiens

¹⁰³ Rapport du P. Berthet, 1884, classé K1030, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

¹⁰⁴ Leandro Rocha, "Os Missionarios em Goiás", in S. Demarquet, *A Terra indigena no Brasil, op. cit.*, p.75.

¹⁰⁵ Rapport du P. Berthet, 1884, classé K1030, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

par les idées, le sentiment et l'éducation, ne pourra-t-on pas espérer avec raison que si ces tribus ne se transforment pas entièrement elles pourront au moins commencer à être utiles ? ¹⁰⁶

Plus pragmatique que les missionnaires, on voit dans les paroles de cet homme politique brésilien du XIX^e siècle, l'importance qu'il donne à l'intégration économique et sociale des Amérindiens. Pour lui, ils peuvent être « utiles » au développement économique de la région et ainsi avoir une place dans la société brésilienne. Le P. Berthet témoigne en 1883 des difficultés du collège Isabel qui n'a plus qu'une douzaine d'élèves, dont « 4 ou 5 indiennes élevées par la femme du professeur », alors qu'il en comptait environ 52 élèves en 1872-73. De plus, cette expérience n'a pas donné les résultats espérés par son fondateur. La plupart des jeunes amérindiens, souvent placés là de force, ne restaient pas longtemps et s'enfuyaient dans la forêt pour rejoindre leur *aldeia*. Le collège est fermé peu après la visite du P. Berthet car il coûte trop cher par rapport au peu de résultats obtenus. Le père écrit encore dans son rapport :

À peine sortis du collège ils vont reprendre dans leurs *aldeias* les habitudes de la vie errante et sauvage et souvent ils apportent au milieu de ces populations vierges une corruption qu'ils eussent heureusement ignoré si jamais ils n'avaient été en contact avec des êtres qui se disent chrétiens et civilisés. [...] Les indiens ne tardent pas cependant à reconnaître la supériorité qu'ont acquise leurs compatriotes au contact des peuples civilisés et souvent ils nomment chef de leur aldeia l'ancien élève du collège Isabel. Ce dernier s'enhardit quelquefois jusqu'à venir au Rio de Janeiro visiter S. M. l'Empereur et solliciter une patente de Capitaine. ¹⁰⁷

Les dominicains qui rentrent en contact avec les Amérindiens de la région, plusieurs années après la visite du P. Berthet, témoignent des vestiges de l'éducation dispensée au collège Isabel car ils rencontrent certains de ces « capitaines »¹⁰⁸ qui parlent portugais et vont leur permettre de mettre en place leur projet d'évangélisation.

Avant de croiser ces « capitaines », les dominicains explorèrent la région, répertorièrent et localisèrent les différents peuples amérindiens qui y vivaient. Après plusieurs années de ces recherches, les missionnaires réussirent à entrer en contact avec le peuple kayapó dans le nord du diocèse, à l'extrême sud de l'État du Pará sur la rive gauche du fleuve Araguaia, où ils fondent Conceição do Araguaia en 1897. Les premiers contacts furent facilités par la présence de deux anciens élèves du collège Isabel parmi ces Amérindiens. Le P. Gallais raconte que les

¹⁰⁶ Rapport du P. Berthet, 1884, classé K1030, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

¹⁰⁷ Rapport du P. Berthet, 1884, classé K1030, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

¹⁰⁸ A priori, à cette époque, les Amérindiens portant le titre de « capitaine » sont ceux qui parlent portugais et servent d'intermédiaires entre Amérindiens et populations brésiliennes. Ils ont donc été en contact prolongé avec la société brésilienne, ont intégré certains de ses codes et en tirent, apparemment, prestige et pouvoir. Il est pourtant peu probable qu'ils soient très nombreux à s'être réellement rendus à Rio pour obtenir un titre officiel. Les missionnaires dominicains ont rencontré, sur les rives de l'Araguaia, différents peuples utilisant ces titres, dont les Kayapós et les Karajás.

Kayapós, rencontrés par le P. Vilanova, étaient dirigés par le « colonel » Fontoura qui a sous ses ordres quatre « capitaines », dont deux, João Gongry et João Pacaranty, avaient appris le portugais au collège et portaient des vêtements lorsqu'ils se présentaient devant les missionnaires :

Grâce à Joaô¹⁰⁹ Gongry et Joaô Pacaranty, le R. P. Vilanova s'aboucha avec ses nouveaux amis et obtint, premièrement, qu'ils abandonneraient leur vie de courses vagabondes et viendraient s'établir à côté de Conceição, et, secondement, qu'ils confieraient quelques-uns de leurs enfants aux missionnaires. Les négociations n'aboutirent pas sans de larges distributions de cadeaux.¹¹⁰

Les dominicains s'établissent donc en 1897 dans cette zone de front pionnier et mettent en place un poste d'évangélisation des Kayapós. Ils construisent un couvent et une chapelle de fortune au bord du fleuve et les Kayapós acceptent de se sédentariser à proximité, fixant leurs *aldeias* à quelques kilomètres. Conceição do Araguaia devient rapidement un village car de nombreux chrétiens s'y installent.

Le projet missionnaire prévoit de se consacrer en priorité à la conversion et à l'éducation des enfants que les Kayapós acceptent de confier aux dominicains et qui deviennent pensionnaires au couvent¹¹¹. Au départ, il n'y a que quelques élèves, les religieux manquant de place et de ressources pour en accueillir plus. Le nombre d'élève augmente quand le P. Vilanova obtient des subventions de l'État du Pará, sur le territoire duquel se trouve Conceição do Araguaia. Le P. Gallais parle d'une cinquantaine d'enfants présents à Conceição lors de sa visite en 1901¹¹². Les premiers missionnaires de Conceição apprennent la langue kayapó pour pouvoir enseigner le portugais aux enfants qui servent ensuite d'interprètes et aident les pères à se perfectionner dans leur langue. L'évangélisation des adultes paraît beaucoup plus compliquée. Les missionnaires disent qu'il est presque impossible de leur apprendre le portugais et encore plus de leur faire le catéchisme : « Voilà pourquoi tout en inculquant familièrement aux Indiens adultes les connaissances que leur apathie leur permet d'acquérir, les missionnaires ne les baptisent guère qu'à l'article de la mort. »¹¹³ En les baptisant au moment de leur mort, les missionnaires, bien qu'ils n'aient pu leur inculquer les « vérités de l'Évangile », réalisent leur souhait de « sauver » ces Amérindiens en leur donnant accès au paradis chrétien. Les adultes n'étaient donc pas au centre du projet dominicain, l'essentiel des stratégies d'évangélisation avait pour cible les enfants :

¹⁰⁹ L'imprimeur a utilisé l'orthographe « aô » pour retranscrire la forme portugaise « ão ». João est la traduction portugaise de Jean, prénom chrétien qui a dû être ajouté aux noms amérindiens de ces Kayapós au moment de leur baptême au collège Isabel.

¹¹⁰ Étienne Gallais *o.p.*, *Une Catéchèse chez les indiens...*, *op. cit.*, p.40.

¹¹¹ Voir les photographies en annexe p.XXXVI.

¹¹² Étienne Gallais *o.p.*, *Une Catéchèse chez les indiens...*, *op. cit.*, p.40.

¹¹³ Étienne Gallais *o.p.*, *Une Catéchèse chez les indiens...*, *ibid.*, p.47.

Le plan des missionnaires [écrit le P. Gallais en 1902] serait donc de soustraire de bonne heure les enfants des deux sexes à l'influence du milieu où ils sont nés, de les empêcher de contracter les habitudes de la vie sauvage et de leur inculquer, au contraire, celles de la vie chrétienne, de leur donner, avec l'instruction religieuse, l'enseignement élémentaire que l'on donne dans les écoles primaires, et puis, quand ils seront en âge de se marier, de former des mariages chrétiens qui se fondent dans la masse de la population déjà civilisée. De la sorte, l'élément sauvage s'éteindra de lui-même, et après deux ou trois générations, la tribu se trouvera incorporée à la société en même temps qu'à l'Église.¹¹⁴

Ce projet, nécessitant l'éducation des petites amérindiennes, ne peut se concrétiser qu'avec l'installation d'un couvent de dominicaines. Ainsi, en 1903, les dominicaines de Notre Dame du Très St Rosaire arrivent à Conceição et ouvrent une école afin d'évangéliser les jeunes filles et complétant ainsi l'œuvre de catéchèse.

Le projet développé par les dominicains à Conceição do Araguaia reproduit de nombreuses caractéristiques des *aldeamentos* capucins. Le projet d'évangélisation est axé sur les enfants qui leur sont confiés et sur la sédentarisation des adultes. Ce qui paraît le différencier des expériences passées c'est que les missionnaires n'ont pas contraint les Amérindiens à s'installer à Conceição mais ont gagné leur confiance en leur offrant des cadeaux, et qu'ils ne forcent pas les enfants à rester au couvent. Par contre, le projet est ouvertement acculturateur puisque le but est de former des couples d'amérindiens chrétiens intégrés à la société brésilienne et d'en finir avec « la vie sauvage », donc avec la culture kayapó. De plus, comme pour les *aldeamentos* capucins, des chrétiens s'installent à Conceição et les dominicains endossent le rôle de curés et doivent gérer les relations souvent conflictuelles entre Amérindiens et Brésiliens.

En 1902, le P. Vilanova va en France, au chapitre provincial, pour plaider la cause de Conceição do Araguaia et demander plus de moyens humains et matériels. Dans le rapport¹¹⁵ qu'il fait devant le chapitre, il présente la situation ainsi : les dominicains de Conceição développent parallèlement deux types d'œuvres, l'une auprès des Kayapós, l'autre auprès des chrétiens venus s'installer à Conceição au nombre de 2000 environ à ce moment-là. Il insiste davantage sur l'œuvre auprès des Kayapós et précise que ce peuple est divisé en plusieurs groupes représentant environ 10 000 personnes en tout, dont 2000 appartiennent au même groupe que les 500 Kayapós en contact avec les missionnaires et installés près de Conceição. Il dit aussi dans son rapport que les religieux ont des contacts fréquents avec les Amérindiens

¹¹⁴ Étienne Gallais *o.p.*, *Une Catéchèse chez les indiens...*, *op. cit.*, p.47-48.

¹¹⁵ Des extraits de ce rapport sont retranscrits, en portugais, dans le mémoire de *mestrado* d'Edilvado Antonio Dos Santos, *o.p.*, *Os Dominicanos em Goiás e Tocantins (1881-1930), fundação e consolidação da missão dominicana no Brasil*, Goiânia, agosto 1996, annexe 3 p.151.

car ils viennent souvent à Conceição¹¹⁶ voir leurs enfants et demander des cadeaux et de la nourriture, et que les missionnaires font régulièrement des visites dans leurs *aldeias*. Il demande au chapitre, pour la poursuite de cette œuvre, deux ou trois missionnaires supplémentaires ainsi que deux ou trois « bons » frères convers et une aide financière exceptionnelle. Il insiste sur l'importance de l'installation des dominicaines, qui vient d'être acceptée, pour compléter l'œuvre d'évangélisation et dit que l'ouverture d'un « externat pour les jeunes chrétiennes, d'un internat pour les jeunes sauvages et de salles de travail pour les indiennes adultes feront avancer rapidement la conversion des Caiapos¹¹⁷. » Les premières sœurs assignées à Conceição partent d'ailleurs avec lui quand il rentre au Brésil. Le P. Vilanova termine en disant qu'il faudrait étendre l'œuvre de la catéchèse, non seulement aux autres groupes kayapós, mais également au Karajás de l'Île Bananal et aux Xavantes du Rio das Mortes. Il demande l'autorisation de tenter d'approcher ces groupes. On voit ici l'importance de l'œuvre d'évangélisation pour le P. Vilanova, qui aimerait que les dominicains puissent la développer beaucoup plus largement. Il précise notamment que les couvents de Goiás et Porto Nacional, proches de certains de ces peuples, pourraient facilement s'y consacrer. Pourtant, peu de missionnaires paraissent faire de l'évangélisation des Amérindiens une priorité telle qu'elle l'était pour le P. Vilanova.

Le P. Egide Vilanova¹¹⁸, appelé *Frei Gil* au Brésil, est un des missionnaires dominicains dont la postérité est la plus importante, du moins dans le bassin de l'Araguaia. Il est né à Marseille en 1851 et, après des études de droit et un passage comme volontaire dans l'armée française, il entre au couvent dominicain de St Maximin à l'âge de 24 ans. Il devient un étudiant brillant puis un grand orateur. Pendant l'exil des religieux de la province à Salamanque, il enseigne en tant que professeur de dogmatique. Il est toujours décrit comme très intelligent et une carrière intellectuelle au sein de l'ordre semblait toute tracée. C'est pourtant la vocation missionnaire qui l'attire et il part au Brésil en 1887 avec la volonté d'évangéliser les Amérindiens. Cet aspect de la mission n'a pas encore été mis en œuvre lorsqu'il arrive et il va explorer le diocèse pour rentrer en contact avec les populations amérindiennes et trouver le lieu le plus approprié pour fonder la catéchèse. Après trois expéditions, il fonde Conceição do Araguaia en 1897. Il meurt en 1905 à l'âge de 54 ans après avoir passé 18 ans de sa vie au Brésil. La fondation de Conceição a fait passer le P. Vilanova à la postérité. Il est cité dans tous les ouvrages sur la ville et la région, son buste trône sur une place de Conceição où une école

¹¹⁶ Voir les photographies en annexe p.XXXV.

¹¹⁷ Plusieurs orthographes existent pour « kayapós », nous conservons ici celle de la citation.

¹¹⁸ Voir les photographies en annexe p.XX.

publique porte son nom et, encore aujourd'hui, une bonne partie de la population de Conceição sait qui était « *frei Gil* ». De même, à Belém, capitale du Pará, une rue porte son nom¹¹⁹. Nous n'avons trouvé que quelques lettres du P. Vilanova mais tous les auteurs retenus pour cette étude font référence à son rôle dans la mission et le P. Gallais a rédigé sa biographie¹²⁰. Le P. Vilanova est aussi cité par l'explorateur Henri Coudreau¹²¹ qui l'a rencontré à l'époque de la fondation de Conceição et avec qui il a échangé des informations sur les Amérindiens et la région. Au regard de certaines lettres, on comprend que le P. Vilanova ne respectait pas toujours le vœu d'obéissance. Il a beaucoup insisté pour se lancer dans l'exploration du diocèse et obtenir l'autorisation de démarrer l'œuvre d'évangélisation des Kayapós. On comprend qu'il était très impatient et qu'il passait parfois outre les lenteurs décisionnelles typiques de l'organisation dominicaine pour faire ce qui lui semblait nécessaire. De même, une fois supérieur de Conceição, il ne se pliait que trop rarement, au goût de ses supérieurs, à son devoir de correspondance régulière avec le vicaire de la mission. Le P. Lacomme était vicaire provincial au Brésil au moment de la fondation de Conceição et jusqu'à la mort du P. Vilanova. En tant que supérieur direct, il a eu de nombreux désaccords avec ce dernier. Dans une lettre de 1904¹²², le P. Lacomme donne des nouvelles de tous les couvents de la mission mais dit ne pas savoir ce qui se passe à Conceição car le supérieur se soustrait complètement à son autorité. Peu après la mort du P. Vilanova, le vicaire provincial parle du sentiment d'injustice ressenti par les autres missionnaires face à l'attention dont l'œuvre de Conceição fait l'objet en France et au fait que ce père soit encensé de toutes parts après sa mort. Le P. Lacomme explique qu'aucun religieux ne peut écrire une vie du P. Vilanova, comme le P. Gallais le leur a demandé, car :

[...] le mélange trop grand de qualités éminentes et de défauts réels, d'actes vraiment édifiants et d'actions répréhensibles, le rend pour nous trop difficile, pour ne pas dire impossible. J'ajoute que nous aimerions tous beaucoup plus, voir composer par vous-même, mon T. R. Père, ce que j'appellerai une galerie de nos missionnaires défunts [...] Il en résulterait une véritable édification pour nous et pour les étrangers, avec l'impression souverainement importante à nos yeux que nos Supérieurs Majeurs estiment également tous les travaux auxquels la Province applique ses Enfants dans la Mission du Brésil puisque tous ont pour but direct le salut des âmes.¹²³

¹¹⁹ Voir la photographie en annexe p.XLI.

¹²⁰ Étienne Gallais *o.p.*, *Le Père Gil Vilanova, op. cit.*.

¹²¹ Henri Coudreau, *Voyage au Tocantins-Araguaya, op. cit.*.

¹²² Lettre du P. Lacomme, datée du 23.05.1904, classée K1063, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

¹²³ Lettre du P. Lacomme, 10.11.1905, classée K1071, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

Nous comprenons grâce à cette lettre que l'œuvre du P. Vilanova, qui apparaît pourtant comme un des « héros » de la mission dans la plupart des écrits consultés, a fait l'objet de nombreuses critiques et que les missionnaires supportaient mal qu'il ait pris autant d'importance.

C'est finalement le P. Gallais, provincial à cette époque, qui a écrit une biographie très élogieuse du P. Vilanova, ce qui nous permet de souligner ici l'importance de ces lettres internes à l'ordre pour reconstituer l'histoire de la mission.

Le P. Gallais, lui aussi grand défenseur de l'œuvre de Conceição, meurt en 1907 deux ans après le P. Vilanova. Ainsi, l'entreprise d'évangélisation dominicaine, perdant deux de ces plus solides partisans, rentre dans une phase difficile et va devoir se transformer.

Dans leurs correspondances, les dominicains décrivent la mise en place, les réussites et les échecs de cette entreprise d'évangélisation. Ces lettres nous permettent d'analyser les évolutions du projet et du regard missionnaire, ainsi que l'adaptation des stratégies d'évangélisation aux réalités du pays, comme nous aurons l'occasion de le développer dans la troisième partie de ce travail.

2 – Apport scientifique des témoignages missionnaires

Les missionnaires ont toujours suivi de près les voyageurs géographes ou naturalistes [écrit A. de Quatrefages en 1867] ; maintes fois ils les ont précédés. Par suite de leurs préoccupations habituelles, ils ont souvent étudié les hommes bien mieux que les voyageurs laïques les plus éminents. L'anthropologie leur doit beaucoup. Catholiques ou protestants, orthodoxes ou dissidents, ils semblent parfois avoir lutté à qui rendra le plus de services à la science.¹²⁴

Comme l'écrivait, Jean Louis Armand de Quatrefages, détenteur de la chaire d'anthropologie du Muséum d'histoire naturelle de Paris en 1856, les missionnaires ont largement participé à la connaissance des Amériques. Ils ont exploré et cartographié le continent et décrit les climats, les reliefs, les fleuves, la faune et la flore. Ils ont aussi étudié les peuples amérindiens pour comprendre leur culture matérielle, leur langue, leur organisation sociale et leur religion afin de les évangéliser. Dès les débuts de la conquête, les missionnaires catholiques décrivent les peuples et les terres d'Amérique pour leurs supérieurs hiérarchiques, spirituels et temporels, en Europe. Ces chroniques ont alimenté de nombreuses réflexions intellectuelles durant toute la période moderne. Elles ont ensuite été utilisées par les scientifiques du XIX^e siècle et sont devenues au XX^e siècle des sources inépuisables pour les historiens, les anthropologues et plus récemment pour l'ethno-histoire.

¹²⁴ Jean Louis Armand de Quatrefages, *Rapport sur les progrès de l'anthropologie*, Paris, Imprimerie impériale, 1867, cité in Claude Blanckaert, *Naissance de l'ethnologie ?*, Paris, Ed. du Cerf, 1985, p.17.

Les missionnaires dominicains de Toulouse ont, eux aussi, contribué à la connaissance de la région du Goiás et de ses populations. Les dominicains sont à la fois explorateurs, ethnographes, pionniers, et évangélistes. Ils fournissent, dans leurs correspondances, des cartes de la région, des photos, des descriptions des populations et de la nature.

Afin de présenter ici les apports scientifiques de leurs témoignages, nous avons confronté les écrits des missionnaires dominicains à des ouvrages plus scientifiques, contemporains de la mission ou postérieurs à celle-ci. Nous avons utilisé l'ouvrage¹²⁵ de l'explorateur Henri Coudreau¹²⁶, qui rencontre le P. Vilanova et le P. Dargaignaratz en 1897 à la Barreira, alors qu'il explore l'Araguaia et que les dominicains cherchent un endroit propice pour établir un poste d'évangélisation. Coudreau leur indique une zone un peu plus au nord, où les terres proches des rives sont un peu surélevées et à l'abri des inondations. C'est à cet endroit que le P. Vilanova fonde Conceição do Araguaia. Le missionnaire renseigne l'explorateur sur les Amérindiens de la région, leur localisation et leurs habitudes, Coudreau cite d'ailleurs le P. Vilanova dans son livre:

Le P. Gil Vilanova, [...] est peut-être l'homme du monde connaissant le mieux l'ensemble de la région du Nord Goyaz et des territoires limitrophes, à l'est du Tocantins et à l'ouest de l'Araguaya. Ses supérieurs en lui confiant la direction de la mission de l'Araguaya ont fait un choix dont la science profitera. En comparant ensemble ce que nous avons de renseignements sur la région située entre Araguaya et Xingù, nous sommes arrivés, [...] à faire quelque lumière à l'endroit de cette grande province au sujet de laquelle Pará ne possédait jusqu'à ce jour des notions bien incertaines.¹²⁷

Nous avons également utilisé deux ouvrages anthropologiques beaucoup plus récents : celui de Simone Dreyfus¹²⁸, datant des années soixante, et l'ouvrage brésilien de référence sur l'histoire des Amérindiens du Brésil, dirigé par Manuela Carneiro da Cunha¹²⁹. Nos sources missionnaires, outre les correspondances, sont essentiellement les ouvrages des PP. Gallais et Tapie. Le P. Gallais a lu Coudreau puisqu'il le cite et mentionne certains chapitres de ses écrits. Le P. Tapie a lu Coudreau mais aussi le P. Gallais avant d'entamer sa visite canonique au Brésil.

¹²⁵ Henri Coudreau, *Voyage au Tocantins-Araguaya*, *op. cit.*.

¹²⁶ Henri Coudreau (1859-1899) est un explorateur français. D'abord professeur de géographie à Cayenne, il obtient des missions du gouvernement français entre 1883 et 1893 pour explorer la Guyane, la cartographier et défendre les intérêts français en tentant de fixer la frontière du territoire contesté entre la France et le Brésil. À partir de 1893, il est engagé par l'État du Pará pour explorer et cartographier de nombreux fleuves de l'Amazonie : Tapajoz, Xingu, Tocantins, Araguaia et Trombetas où il trouve la mort. Chacune de ses expéditions donne lieu à des publications dans lesquelles il ne s'intéresse pas seulement à la géographie mais aussi à la nature et aux hommes, notamment aux Amérindiens qu'il rencontre.

¹²⁷ Henri Coudreau, *Voyage au Tocantins-Araguaya*, *op. cit.*.

¹²⁸ Simone Dreyfus, *Les Kayapo du Nord, Contribution à l'étude des Indiens Gé*, Paris, Mouton & Co, 1963.

¹²⁹ Manuela Carneiro da Cunha (dir.), *História dos Índios no Brasil*, *op. cit.*.

Les missionnaires dominicains nous renseignent d'abord sur la géographie du diocèse de Goiás et la localisation des peuples amérindiens¹³⁰. Lorsqu'ils arrivent dans la région en 1881, cette partie du Brésil est encore très mal connue et l'ouest du pays n'est cartographié que de manière très imprécise. De nombreux cours d'eau et reliefs n'ont pas été répertoriés, on ne connaît pas la source de certains grands fleuves et certaines frontières ne sont que théoriquement tracées ; une grande partie des relevés géographiques du pays reste donc à faire. Le P. Gallais, comparant la connaissance de l'intérieur des continents africain et américain, parle de la région en ces termes :

Sans parler du bassin des Amazones qui, sur d'immenses espaces, est le pays de l'inconnu, les cartes représentant le cours supérieur de l'Araguaya et de ses affluents de la rive gauche ne paraissent guère moins fautives ni guère plus précises que celles qui, il y a cinquante ans décrivaient le cours du Niger ou du Congo.¹³¹

Les dominicains ont parcouru et exploré la région, certains ont élaboré des cartes qui sont parmi les premières représentations précises de la région¹³². Le P. Tournier, arrivé au Brésil en 1902, est l'auteur d'une carte qui a été publiée dans le grand atlas du baron Homem de Melo¹³³, ce qui témoigne de sa qualité et de son intérêt scientifique.

Dans le rapport de 1919 du P. Tapie, on se rend compte que la connaissance géographique de la région a peu progressé depuis les débuts de la mission :

La géographie de ces immenses régions est très rudimentaire et très inexacte, nous pourrions dire inexistante. Les cartes faites par les Pères Missionnaires, en particulier par le P. Reginald Tournié, sont les plus exactes et les plus appréciées par les géographes brésiliens. Elles n'ont pas été dressées par les moyens scientifiques dont disposent les ingénieurs, mais telles qu'elles sont elles serrent la réalité de beaucoup plus près que toutes celles éditées jusqu'à ce jour. Les Présidents de l'État de Goyaz et d'autres États vont adopter, pour les écoles publiques, la carte dressée par cet intrépide missionnaire.¹³⁴

Pour aller à la rencontre des peuples amérindiens les dominicains ont parcouru la région et les ont localisé sur leurs cartes. Pour analyser les témoignages missionnaires sur la localisation, l'estimation démographique et l'origine des différents peuples amérindiens, nous avons réalisé un tableau¹³⁵ nous permettant de comparer les informations du P. Gallais (1906), avec celles de Coudreau (1897), de Simone Dreyfus (1963) et les données actuelles. Cette démarche permet, dans un premier temps, de comparer un témoignage missionnaire avec celui

¹³⁰ Voir la carte en annexe p.VII.

¹³¹ Étienne Gallais *o.p.*, *Le Père Gil Vilanova, op. cit.*, p. 135.

¹³² Voir les cartes en annexe p.V et VI.

¹³³ Baron Homem de Melo : 1837-1918, homme politique, écrivain, professeur, cartographe, membre de *l'Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, il a publié plusieurs atlas et cartes du Brésil.

¹³⁴ Marie-Hilarion Tapie *o.p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p.37.

¹³⁵ Tableau en annexe P.XVI et XVII.

d'un explorateur qui lui est contemporain et, dans un second temps, de mettre en évidence l'étendue des connaissances de la fin du XIX^e siècle, en les confrontant au savoir ethnologique du XX^e siècle et à son évolution.

Pour lire ce tableau il faut avoir plusieurs éléments en tête. Tout d'abord, le P. Gallais et Henri Coudreau tiennent une partie de leurs informations de la même source, le P. Vilanova, notamment en ce qui concerne les Kayapós du nord, ce qui explique les similitudes dans leurs estimations. Ensuite, Simone Dreyfus et les chercheurs actuels prennent en considération des peuples kayapós situés à l'ouest du Xingu dont les dominicains et Coudreau ne connaissaient apparemment pas l'existence. Les différences apparaissant au sujet des localisations sont dues, d'une part, à cet aspect et, d'autre part, au fait qu'une partie des Kayapós, comme de nombreux autres peuples, a poursuivi ses déplacements vers l'ouest au fur et à mesure de l'avancée du peuplement brésilien. À la lumière de ce tableau, on voit que, globalement, les indications données par les dominicains sur la localisation des Amérindiens sont justes.

Les estimations démographiques sont plus approximatives. En effet, seuls les Kayapós en contact avec la catéchèse ont pu être comptés précisément par les missionnaires. De même pour les Karajás de la moitié nord de l'Araguaia qu'Henri Coudreau a rencontrés et dénombrés. Les autres données sont des estimations élaborées à partir des témoignages recueillis auprès de Brésiliens et d'Amérindiens et sont donc moins fiables. Ces estimations nous permettent aussi de mettre en évidence les évolutions démographiques du XX^e siècle. De l'arrivée des dominicains aux années soixante, les populations amérindiennes diminuent fortement en raison de l'avancée progressive du peuplement brésilien qui entraîne la désorganisation et le déplacement de ces peuples, mais surtout en raison de la diffusion de maladies contre lesquelles les Amérindiens ne sont pas immunisés. Des années soixante à nos jours, la tendance s'inverse et la croissance démographique des peuples amérindiens ayant survécu, est forte.

Au sujet des origines des peuples amérindiens rencontrés dans le diocèse de Goiás, les renseignements sont plus flous et on remarque un manque d'informations ainsi que de nombreuses erreurs. Les informations des missionnaires et de Coudreau sont en partie des suppositions ou bien proviennent de témoignages recueillis auprès d'Amérindiens dont les observateurs ne connaissent pas forcément la langue ; ils sont donc tributaires de traducteurs. De plus, ils ont souvent du mal à faire la différence entre récits légendaires et historiques ce qui entraîne de nombreuses confusions. D'ailleurs, les études contemporaines restent, elles aussi, prudentes dans ce domaine car les régions d'origines de ces peuples sont difficiles à définir.

Les missionnaires dominicains fournissent de nombreux détails sur les Amérindiens qu'ils rencontrent au cours de leurs explorations : leur apparence physique, leur mode de vie, leurs croyances et leurs langues ; même si certains aspects des cultures amérindiennes restent mystérieux pour les pères, leurs récits contiennent de nombreuses informations ethnographiques. Nous nous en tiendrons ici aux descriptions des peuples Karajás et Kayapós de l'Araguaia car ce sont ceux qu'ils rencontrent et tentent d'évangéliser en premier.

Les missionnaires dominicains ont contribué à la connaissance linguistique des peuples qu'ils ont rencontrés. Le P. Gallais, reprenant les théories qui circulent depuis les débuts de la conquête, divise les peuples amérindiens du Brésil en deux groupes : les Tupis installés sur le littoral au moment de la conquête et les Tapuyas « sauvages parmi les sauvages » qui vivaient à l'intérieur du pays. Coudreau reprend cette thèse en expliquant que les Tapuyas sont désormais définis comme Gés. Pour tous les deux, les peuples du diocèse de Goiás sont des Tapuyas ou Gés. Les connaissances actuelles divisent les Amérindiens du Brésil en huit groupes linguistiques. Tupi-guarani et gé sont, effectivement, deux de ces groupes. Les Kayapós et les Karajás font partie d'un même groupe linguistique : le groupe gé ou macro-gé, *jê* en portugais. Cette unité linguistique s'accompagne d'un certain nombre de caractéristiques culturelles communes à ces peuples. Les missionnaires dominicains de Conceição do Araguaia ont contribué à la connaissance des langues kayapó et karajá car ils ont appris la langue de ces peuples pour pouvoir les évangéliser. Les dominicains soulignent les difficultés rencontrées dans l'apprentissage de ces langues qui ne sont pas écrites et qui varient d'un groupe à l'autre. Coudreau présente à la fin de son ouvrage un vocabulaire karajá et un kayapó dont la qualité est difficile à évaluer. Ce sont des listes de mots assez communs touchant à la vie quotidienne (animaux, plantes, objets,...) et aux liens familiaux. Pour élaborer le vocabulaire kayapó, Coudreau a utilisé les connaissances du P. Vilanova et a interrogé, avec lui, les chefs kayapós de la région de la future Conceição. Le P. Palha a, bien plus tard, écrit un livre¹³⁶ sur les Karajás dans lequel il a élaboré un vocabulaire et une grammaire karajá. Le P. Gallais explique que la principale difficulté rencontrée par les missionnaires fut le manque de mots, dans ces langues, pour traduire les « idées abstraites » telles que « vertu », « justice » ou « religion ». Il fallait donc qu'ils apprennent le portugais aux Amérindiens pour pouvoir les évangéliser. Cette difficulté, relevée par le P. Gallais, était déjà évoquée par les jésuites au XVI^e siècle.

¹³⁶ Luiz Palha *o.p.*, *Índios do Araguaia, costumes et lendas, coisas vistas e vividas*, édition et date non mentionnées. Il a dû être édité par le diocèse de Conceição do Araguaia puisque il est signé « Dom Luiz Palha, o. p., Bispo missionario » (évêque missionnaire), et écrit pendant que Mgr Luiz Palha était en charge, c'est-à-dire entre 1947 et 1967.

L'apparence physique des Amérindiens est l'aspect qui a le plus fortement frappé les missionnaires au moment de la rencontre et ils l'ont longuement décrite. En outre, les ouvrages des dominicains sont souvent accompagnés de photographies¹³⁷ et celui de Coudreau est illustré par des dessins, portraits et paysages, qu'il a exécutés durant son voyage. La nudité des Amérindiens¹³⁸ est l'aspect le plus régulièrement souligné et donne lieu à des remarques les apparentant aux créatures du paradis terrestre ou aux animaux. Le P. Tapie nous dit à ce propos : « Les *Karajas* vrais n'ont pas même un pagne, si petit soit-il. Hommes et enfants sont là plantés devant nous tels que le Bon Dieu les a faits »¹³⁹. Le P. Gallais lors d'une rencontre avec les Kayapós écrit : « Tous nos guerriers sont en grand uniforme, je veux dire qu'ils sont vêtus du costume que portait le Chef de l'humanité lui-même, lorsqu'il errait, tout rayonnant d'innocence, au milieu des bosquets du paradis terrestre. »¹⁴⁰. Coudreau aussi souligne cet aspect chez les *Karajas*: « l'anomalie présentée par cette race humaine dont les enfants, même civilisés, s'obstinent à aller complètement nus, nus de la nudité du paradis terrestre. »¹⁴¹ On remarque que les pères utilisent des métaphores pour ne pas employer le terme « nu » et que Coudreau en utilisant le mot « anomalie » porte un jugement qui paraît plus négatif que celui des missionnaires. De plus sur ses gravures, il dessine toujours les Amérindiens avec un pagne.

Le P. Tapie qui, dans la dernière partie de son livre, compare méthodiquement les mœurs des Kayapós et des *Karajás*, nous sert de base pour la suite de cette étude sur l'apparence physique de ces derniers :

Les Kayapos, tout comme les *Karajas*, se percent la lèvre inférieure et y introduisent un morceau de bois d'environ trois centimètres de large, sur huit à dix centimètres de long. Mais les premiers n'ont point au-dessous des yeux les deux petits cercles tracés au fer et au feu qui distinguent les *Karajas*. Leurs cheveux, longs et fins, sont coupés à la chien ou même rasés sur le devant de la tête, les autres retombent sur le cou et les épaules. Tous sont imberbes et pas un poil sur le corps. Les jeunes gens et les jeunes filles portent au-dessus du genou, des jarretières retombant le long de la jambe ; c'est, en même temps qu'un ornement l'indice de leur état de célibataire, de même que l'anneau placé au doigt est, chez nous, le signe du mariage.¹⁴²

Les missionnaires décrivent aussi les peintures corporelles, rouges ou noires, qui sont des pratiques communes aux deux peuples. Le P. Tapie, décrivant le *Karajá* qui les accompagne dans leur voyage et qu'il a rebaptisé Domingos, nous dit :

¹³⁷ Voir les photographies en annexe p.XXXIII à XXXVIII.

¹³⁸ Voir les photographies en annexe p.XXXIV et XXXVIII.

¹³⁹ Marie-Hilarion Tapie *o.p.*, *Feuilles de route d'un missionnaire...*, *op. cit.*, p.159.

¹⁴⁰ Étienne Gallais *o.p.*, *Une Catéchèse chez les indiens...*, *op. cit.*, p. 40.

¹⁴¹ Henri Coudreau, *Voyage au Tocantins-Araguaya*, *op. cit.*, p. 184.

¹⁴² Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Feuilles de route d'un missionnaire...*, *op. cit.*, p. 277-278.

Les *Karajas* se peignent ainsi en rouge pour les grands jours de réjouissance publique et aussi pour aller au combat, comptant sans doute se donner un air plus martial et effrayer l'ennemi. Le fait est que la physionomie de Domingos ainsi métamorphosé en démon de l'enfer n'a rien de rassurant.¹⁴³

Apparemment les *Karajás* utiliseraient plus souvent les graines d'*urucu* qui donnent une couleur rouge et les *Kayapós* le fruit du *genipa* qui donne du noir, notamment pour les dessins que les femmes *kayapós* font à leurs enfants sur tout le corps. Nos observateurs ne prêtent pas de signification particulière à ces peintures corporelles. On comprend cependant que, dans la plupart des cas, elles sont utilisées pour les fêtes et la guerre.

Au sujet de la pratique du percement de la lèvre et des ornements qu'on y accroche, les descriptions d'Henri Coudreau et du P. Gallais s'attachent à des éléments différents : le P. Gallais utilise, pour décrire cette pratique, le terme qui désigne le trou en lui-même, le *furo do beijo*, ce qui signifie littéralement « trou du baiser ». De son côté, Coudreau utilise le nom de l'objet (un morceau de bois ou d'os) que l'on passe à l'intérieur de ce trou, un botoque ou *botocudo*. Ce nom a d'ailleurs longtemps caractérisé les Amérindiens de l'intérieur du pays qui usaient de ce type d'ornement et désigne aussi ceux que l'on accroche aux oreilles. Nos observateurs ajoutent que ces pratiques ne sont pas systématiques, tout comme l'habitude *kayapó* de se raser le devant du crâne. Ils ne nous donnent pas d'explication sur leur signification et leur usage paraît être seulement ornemental. Les études anthropologiques plus récentes expliquent que le percement de la lèvre des jeunes garçons entre huit et dix ans correspond à un rituel de passage commun aux deux peuples. Cette cérémonie marque le passage à l'âge viril et donc le moment où l'on peut rejoindre la maison des hommes.

Les témoignages missionnaires se rapportant à l'apparence physique, sont à la fois nombreux et incomplets. Certains aspects échappent aux dominicains et ils ne cherchent pas la signification de ces pratiques. Ces descriptions servent surtout à développer une image « exotique » des Amérindiens.

Les témoignages missionnaires nous éclairent aussi sur la culture matérielle et les pratiques des peuples amérindiens rencontrés. Ils ne font pas d'inventaire systématique et nous donnent des informations éparpillées au fil de leurs voyages et rencontres. La démarche de Coudreau est plus scientifique et donc plus méthodique. Il met ainsi le doigt sur une différenciation importante que l'on peut percevoir dans les récits missionnaires, bien qu'elle ne soit pas explicitement formulée : les *Karajás* sont des navigateurs alors que les *Kayapós* sont des marcheurs. Les premiers sont appelés « les fils du fleuve », ils vivent en petits groupes sur les plages de l'Araguaia et ne se rassemblent dans la forêt que lors de la montée des eaux, durant

¹⁴³ Marie-Hilarion Tapie o. p., *Feuilles de route d'un missionnaire...*, *ibid.*, p. 167.

la saison des pluies, ou en cas de danger. Le P. Tapie nous renseigne sur la culture matérielle des Karajás. Il décrit, notamment, leur *uba* (barque) : c'est un tronc d'arbre creusé, très étroit que les Karajás dirigent debout et qui, d'après le père, se renverse très facilement. Il écrit à ce propos : « C'est ce que l'on peut rêver de plus primitif et en même temps de plus léger, de plus rapide, de plus étanche et insubmersible... L'*uba* n'a pour nous qu'un défaut... il faut être né *Karaja* pour s'en servir convenablement. »¹⁴⁴ Il nous parle aussi des talents de pêcheurs des Karajás qui tuent le poisson à l'arc et plongent ensuite pour l'attraper et récupérer leur flèche : « Ces Karajas, enfants du fleuve, sont tous d'excellents tireurs et nagent comme des poissons... »¹⁴⁵

Les Kayapós ne naviguent quasiment pas, vivent non loin des cours d'eau mais jamais directement sur les rives. Ils se regroupent en « village » (ou *aldeia*) et cultivent de petites surfaces défrichées (*roças*) autour du village pour compléter la chasse et la cueillette. Coudreau nous précise que les Kayapós vivent plutôt sur les plateaux qu'au bord de l'eau, dans des paysages alternant forêts et prairies. Tous sont nomades ou semi-nomades mais nos observateurs ne nous précisent pas la fréquence ni les raisons des déplacements. S. Dreyfus explique, elle, que les Kayapós sont semi-nomades. Ils partent en excursions dans la forêt plusieurs fois par an pour les grandes chasses ou cueillettes et lorsque des guerres ou des épidémies les y obligent.

Les PP. Gallais et Tapie attirent également notre attention sur les rapports entre Karajás et Kayapós qui, apparemment, se détestent et se font la guerre. Le P. Tapie nous dit que si un Karajá et un Kayapó se rencontrent, ils s'entretuent. Le P. Gallais explique qu'il est impossible d'évangéliser à Conceição de jeunes karajás avec les Kayapós déjà présents, à cause des haines mortelles qui les divisent. On n'a pas d'explication à cet état des choses et les missionnaires s'interrogent, sans trouver de réponse, sur les causes de ces haines.

Les dominicains ont eu l'occasion de décrire des festivités amérindiennes. Le P. Tapie assiste à une danse exécutée en son honneur : les Kayapós se mettent en rond, alternant hommes et femmes et

[...] la ronde commence. À un mouvement saccadé des coudes et de l'avant-bras venant battre les flancs, succède un vigoureux coup de pied frappant le sol en cadence. Ici, nul instrument de musique, pas même un simple tam-tam. Chaque danseur est son propre musicien, et tous ensembles exécutent un chant qui n'a rien d'harmonieux. Ce sont plutôt des cris stridents ou des hurlements plaintifs qu'un vrai chant.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Feuilles de route d'un missionnaire...*, *op. cit.*, p. 107.

¹⁴⁵ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Feuilles de route d'un missionnaire...*, *ibid.*, p. 163.

¹⁴⁶ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Feuilles de route d'un missionnaire...*, *ibid.*, p. 274.

S. Dreyfus nous dit que la musique kayapó est essentiellement chorale et cérémonielle. Elle marque des étapes de passage ou prépare des activités collectives (chasse, pêche, récolte). Le P. Gallais assiste chez les Karajás à la danse du *piraroucou*, qui est un énorme poisson de l'Araguaia. Le fils du chef venant d'en pêcher un, une grande fête se prépare à l'arrivée du père et il est invité à y assister. Il entre alors dans la *casa do bicho* (traduction du P. Gallais : maison de la bête), qu'il décrit comme une maison à l'écart de l'*aldeia* dans laquelle sont rangés les costumes pour la cérémonie. La grande allée, devant la maison, sert de piste de danse et seuls les hommes dansent :

Enfin nos danseurs ont revêtu leur costume. C'est une sorte de jupon en feuilles de palmier qui leur descend depuis la ceinture jusqu'aux genoux ; puis c'est une pèlerine du même genre qui leur recouvre les épaules et la poitrine jusqu'à la taille ; enfin c'est une mitre immense qu'ils se mettent sur la tête et qui semble les grandir démesurément. Impossible de décrire ces danses sauvages et la musique qui les accompagnent. Les danseurs se tiennent par la main ; leurs mouvements bien cadencés sont gracieux et lents ; le chant est plutôt monotone et consiste dans une répétition de sons disparates [...] ¹⁴⁷

Les descriptions des missionnaires et de Coudreau, tout en nous apprenant beaucoup, restent partielles. Il n'y a pas de volonté de fournir un inventaire complet et ordonné, même si le P. Tapie s'y essaye à la fin de son livre en faisant une étude comparée des Karajás et des Kayapós. Henri Coudreau donne un peu plus de détails afin que son énoncé paraisse plus scientifique. Ils nous décrivent ce qu'ils voient mais ne cherchent pas vraiment à savoir ce qu'ils ne voient pas. De plus, ce sont toujours des éléments disparates, il n'y a pas d'étude systématique de tel ou tel aspect. On passe des armes aux danses, de la nudité aux barques, selon ce que les missionnaires ont eu l'occasion d'observer.

D'autres aspects de la vie des Amérindiens sont restés obscurs pour les missionnaires, comme pour Coudreau. L'organisation sociale, la religion, la sexualité sont très peu abordées et n'ont pas l'air d'avoir donné lieu à des recherches précises. Les éléments que l'on trouve dans les ouvrages étudiés posent plus de questions qu'ils ne donnent de réponses et on comprend que de nombreux aspects de la vie sociale sont restés mystérieux pour nos observateurs.

Le P. Tapie nous dit que les Kayapós n'ont en général qu'une femme et a donc repéré la monogamie de ces Amérindiens. Il ajoute que les femmes kayapós et karajás sont, malgré leur nudité, d'une grande moralité : « Cependant la moralité des unes et des autres est parfaite. Jamais je n'ai surpris un regard ou un geste qui pût blesser la modestie. La vertu est plus en sûreté au milieu de ces tribus qu'au milieu du luxe indécent et provocateur de nos grandes

¹⁴⁷ Étienne Gallais *o.p.*, *Une Catéchèse chez les indiens...*, *op. cit.*, p. 21.

Babylones. »¹⁴⁸ Son témoignage nous apprend également que l'âge des unions et de la procréation se situe autour de douze ans : « chez les Peaux-Rouges, il y a des femmes et des enfants, mais pas de jeunes filles. Toutes se marient très jeunes, souvent avant même leur douzième année. Or, dès qu'elles ont subi l'épreuve de la maternité, elles se flétrissent et paraissent avancées en âge. »¹⁴⁹ S. Dreyfus nous précise que, dès qu'elles sont pubères, elles peuvent effectivement être « mariées ».

Ne comprenant pas le fonctionnement social, les organes de pouvoirs et l'organisation familiale, les missionnaires dominicains, comme Coudreau, ont souvent conclu à une absence d'organisation sociale. Ils perpétuent en cela, les conclusions des observateurs du XVI^e siècle qui parlaient de peuples « sans loi, ni roi ». Cette incompréhension montre les difficultés rencontrées pour appréhender des sociétés si éloignées des modèles européens.

La religion des Amérindiens n'a pas, non plus, fait l'objet d'études poussées chez les missionnaires contrairement à ce que l'on aurait pu penser. Ils ont, en effet, conclu à une apparente absence de religion et les quelques croyances repérées sont, pour eux, de l'ordre de la superstition. Le P. Tapie écrit :

Quelle est la religion des Kayapos et des Karajas ? Demandons-nous plutôt s'ils en ont une ? À dire vrai, je n'ai remarqué chez eux aucun signe de culte... Mais ce n'est qu'un argument négatif sur lequel on ne peut pas bâtir une thèse solide, car, de ce que nous n'avons rien remarqué, il ne s'ensuit pas qu'il n'existe rien.¹⁵⁰

Le P. Gallais nous rapporte un épisode dans lequel il met en évidence ce qu'il désigne comme des superstitions amérindiennes. Il nous raconte un voyage difficile où le P. Vilanova et les Amérindiens qui l'accompagnaient vinrent à manquer de nourriture à cause d'une chasse infructueuse ; quand le missionnaire veut réciter l'office des morts pour favoriser la chasse, les Amérindiens lui disent : « les défunts ont horreur de la mort et, lorsqu'on recourt à eux pour tuer quelque gibier, loin de favoriser le chasseur, ils prennent parti pour le gibier et, par leur mystérieuse puissance, lui font éviter la mort. »¹⁵¹ Cet exemple, permet au P. Gallais d'avancer que les Amérindiens doivent croire à la survivance de quelque chose après la mort et à l'existence d'esprits bons et mauvais. Henri Coudreau nous dit que les Karajás n'ont pas de foi et parle, pour les Kayapós, d'une religion dualiste composée d'un esprit bon qu'il n'est pas la peine d'honorer et d'un esprit mauvais qu'il faut conjurer par certains rites ; mais il parle au conditionnel et précise que des recherches restent à faire sur ce sujet. On sait

¹⁴⁸ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Feuilles de route d'un missionnaire...*, *op. cit.*, p. 277.

¹⁴⁹ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Feuilles de route d'un missionnaire...*, *ibid.*, p. 265.

¹⁵⁰ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Feuilles de route d'un missionnaire...*, *ibid.*, p. 284.

¹⁵¹ Étienne Gallais *o. p.*, *Le Père Gil Vilanova*, *op. cit.*, p. 236-237.

aujourd'hui que ces Amérindiens ont des religions animistes complexes. Les Kayapós croient effectivement à une vie après la mort, les défunts vivent dans une *aldeia* sur le même modèle que celle des vivants et leurs esprits parcourent la forêt, surtout la nuit. Les Kayapós craignent ces esprits et, quand ils vont dans la forêt, ils les tiennent éloignés en fumant du tabac.

On retrouve dans cette vision de l'Amérindien sans religion, une théorie soutenue par les missionnaires et voyageurs dès le XVI^e siècle. Cette vision s'accompagnait de l'idée que l'évangélisation serait plus facile que chez des peuples de tradition religieuse ancienne. Le P. Tapie avance la même théorie :

Ce qu'il y a de certain, c'est que l'évangélisation des sauvages du Brésil est très facile ; on est pas, comme en tant d'autres pays infidèles, obligé de déblayer et de détruire avant d'édifier. Quand on veut convertir un Chinois ou un mahométan, il faut montrer d'abord au catéchumène la fausseté des dogmes auxquels il a cru dès son enfance, afin de les extirper de son esprit, et ce n'est pas toujours facile. Ici, le travail préliminaire n'est point à faire. Le missionnaire peut commencer par l'enseignement de la vérité, tout comme on le fait en France pour les enfants du catéchisme.¹⁵²

Ce passage rappelle l'idée, développée par le P. Nobrega au XVI^e siècle, selon laquelle l'Amérindien est une « page blanche » qu'il sera facile de remplir.

L'approche ethnographique des cultures amérindiennes paraît donc partielle. Les missionnaires, comme Henri Coudreau, semblent s'être contentés de décrire ce qu'ils ont vu ou ce qu'on leur a raconté. Leurs indications sont relativement précises mais de nombreux éléments leur ont échappé. En fait, ils n'ont pas perçu ce qui était trop éloigné de leurs systèmes de pensée, c'est-à-dire des modèles politiques, des représentations sociales et des religions monothéistes du monde européen. De plus, Coudreau, en tant qu'explorateur, a un objectif scientifique précis et doit ramener des résultats. Comme la plupart des expéditions scientifiques du XIX^e siècle, financées par des États ou des sociétés savantes, son voyage doit servir à cartographier la région et récolter des informations afin de connaître son potentiel économique. Les missionnaires n'ont pas la même démarche. Une certaine curiosité scientifique les anime mais l'évangélisation est leur but premier et connaître les populations et la région leur est indispensable pour mettre en place les stratégies d'évangélisation appropriées.

Cependant, leurs témoignages ont bien une valeur ethnographique et ne doivent pas être jugés de manière anachronique : le simple fait qu'ils aient servi à Henri Coudreau et à Simone Dreyfus leur donne une valeur ethnographique. En outre, les missionnaires dominicains furent apparemment les premiers à côtoyer et à décrire si longuement les différents peuples

¹⁵² Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Feuilles de route d'un missionnaire...*, *op. cit.*, p. 284.

kayapós de la région, bien qu'il y ait mention d'autres contacts auparavant¹⁵³. Leurs récits peuvent donc permettre aux anthropologues et aux historiens de reconstituer une partie de l'histoire des peuples amérindiens de l'Araguaia : premiers contacts, localisations et évolutions démographiques.

En plus de son intérêt ethnographique, le regard porté par les dominicains est révélateur des modes de pensée européens de l'époque, où le modèle européen est vu comme supérieur et doit être étendu au reste du monde, sa civilisation étant considérée comme la plus avancée.

3 – Regard et culture européenne

[Les Amérindiens] Se croyant, d'ailleurs, très supérieurs à nous [écrit le P. Tapie en 1913], Européens et civilisés, par la raison bien simple que, chez eux, dans l'immensité de ces régions si éloignées et si désertes, jamais ils n'ont besoin de nous pour se tirer d'affaire ; tandis que nous, à chaque instant, nous sommes obligés de recourir à leur force ou à leur adresse. [...] A ces hommes qui n'ont pas de demeure fixe, qui n'ont pas de vêtements, qui vivent de la chasse et de la pêche, allez donc faire comprendre qu'ils ne nous sont pas supérieurs !¹⁵⁴

Cette citation du P. Tapie, nous permet de mettre en évidence les notions que nous voulons aborder ici : la civilisation européenne et son sentiment de supériorité. Le P. Tapie affirme la supériorité européenne mais pose aussi la question du regard : regard européen et regard amérindien, chacun a une vision de l'autre, chacun peut se juger supérieur à l'autre. Le regard porté par les missionnaires sur le Brésil et ses habitants, et plus encore sur les Amérindiens, est porteur de ce sentiment de supériorité civilisationnelle largement répandu chez les Européens de l'époque. La supériorité de la « race » blanche et de la civilisation européenne sont tenues, au XIX^e siècle et durant la première moitié du XX^e siècle¹⁵⁵, pour des évidences scientifiques, étayées par les théories évolutionnistes et racistes¹⁵⁶, et justifient au nom du progrès, la colonisation et la diffusion du mode de vie européen dans le monde.

¹⁵³ D'après S. Dreyfus, les Kayapós du nord auraient été repérés au XIX^e siècle, ils sont mentionnés en 1824 par l'explorateur brésilien Cunha Mattos, en 1844 par Francis de Castelnau et en 1863 par Couto de Malgalhães. Le premier contact prolongé avec la société brésilienne daterait de 1859, quand un Capucin s'installa à proximité pour tenter de les évangéliser sans y parvenir.

¹⁵⁴ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Feuilles de route d'un missionnaire...*, *op. cit.*, p. II-III.

¹⁵⁵ Il faudra attendre le choc de la Seconde Guerre mondiale et les conséquences du nazisme pour que ces théories scientifiques commencent à être remises en cause.

¹⁵⁶ Les termes d'ethnologie et d'anthropologie, s'ils sont aujourd'hui synonymes, avaient au XIX^e siècle des significations bien différentes. L'anthropologie se consacrait alors à « l'homme physique », elle était proche des sciences naturelles ; l'ethnologie était davantage tournée vers l'histoire et la culture des hommes. La première tentait d'établir différents types (ou « races ») d'hommes notamment à partir de l'étude des crânes, alors que la seconde essayait plutôt de dégager une unité de l'humanité tout en hiérarchisant chronologiquement les différentes sociétés en fonction de leur degré de civilisation. L'évolutionnisme, théorie biologique, qui se développe à partir de la publication de l'ouvrage de Darwin, *De l'origine des espèces par voie de sélection naturelle*, en 1859, est reprise par les ethnologues et appliquée aux sociétés humaines, établissant ainsi des degrés d'évolution entre les différentes civilisations.

Le regard porté par les dominicains sur le métissage brésilien est négatif et correspond aux idées développées à l'époque en Europe, la « race » blanche étant considérée comme supérieure, le mélange avec des « races » inférieures est jugé défavorable. Les missionnaires font également une hiérarchie entre les différents métissages qu'ils ont vus au Brésil. Les métis issus de blancs et d'Amérindiens sont mieux considérés que ceux issus de noirs et de blancs. Le P. Gallais, écrit au sujet d'enfants, nés d'un père blanc et d'une mère amérindienne, qu'ils sont « ravissants, intelligents [...] », et ajoute :

[...] les croisements des deux races blanche et noire ne sont pas toujours heureux ; souvent les enfants issus de ces unions héritent des vices et des infirmités du père et de la mère avec aggravation... Il n'en est pas ainsi, paraît-il, dans les mariages entre blancs et peaux-rouges. Il y a des avantages physiques et moraux provenant de l'une et de l'autre race qui se dessinent davantage, de sorte que le croisement donne une race spéciale heureusement douée. On me l'avait dit, et je l'avais lu dans les livres ; et autant qu'il est facile de constater à première vue, il me semble avoir reconnu la vérité de ce fait.¹⁵⁷

On reconnaît ici les théories racistes développées à l'époque en Europe comme au Brésil. Le religieux dit d'ailleurs avoir « lu » ces théories. Dans son rapport de la visite canonique de 1888, il dit qu'il faudrait que les Amérindiens puissent être évangélisés et « civilisés » avant d'être « mêlés » aux blancs : « Le mélange des deux races ne peut se faire que plus tard quand le pauvre peau-rouge aura acquis les notions de supériorité du blanc, il aura des armes pour se défendre contre l'injustice, la cupidité, les mauvaises passions [...] », il se demande ensuite si « la supériorité ne finira pas par lui rester sur cette race moitié blanche moitié nègre qui forme le fond de la population brésilienne. »¹⁵⁸ Une fois encore, le métissage entre noir et blanc est considéré comme le plus mauvais, les noirs étant définis comme la « race » la plus inférieure dans les hiérarchies racistes de l'époque. Il est plus difficile d'analyser la première partie de cette citation. Le dominicain paraît vouloir « protéger » les Amérindiens des « vices » des blancs. Il faudrait donc qu'ils reçoivent d'abord une éducation religieuse chrétienne pour pouvoir ensuite discerner les « vices et les vertus » des blancs. On retrouve ici une des caractéristiques du regard porté par les missionnaires qui voient les Amérindiens comme des « créatures innocentes » qu'il faut éduquer.

Les missionnaires emploient souvent des mots ramenant les Amérindiens au statut d'enfant innocent. Le P. Tapie dit à propos d'une Karajá : « Tout d'un coup, avec cette mobilité de physionomie propre aux enfants et aussi aux peuples enfants, nous la voyons passer de la joie

¹⁵⁷ Étienne Gallais *o.p.*, « Lettres du Brésil », in *Les Missions dominicaines*, 1923, p.241. Ces lettres sont bien antérieures à leur publication puisque le P. Gallais est mort en 1907.

¹⁵⁸ Rapport du P. Gallais, 1888, non classé, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

à la tristesse. »¹⁵⁹. Ce type de remarque revient systématiquement dans tous les témoignages missionnaires ; ils placent les peuples amérindiens dans une « enfance de l'humanité » et, d'une certaine manière, rejoignent les théories scientifiques qui situent ces populations au début de l'évolution humaine, d'où l'utilisation récurrente du terme « primitif » pour les définir. Les missionnaires ont une attitude paternaliste, ils pardonnent tout aux Amérindiens en vertu du fait que ces derniers ne connaissent pas la religion chrétienne. De plus, leur innocence, leur nudité, tout rappelle le paradis terrestre. Là encore, on retrouve des images véhiculées par les religieux européens depuis le XVI^e siècle. Au XIX^e siècle, cette perception est toujours présente dans les écrits missionnaires mais d'autres visions des Amérindiens circulent alors. Les Brésiliens acceptent les Amérindiens « dociles » et rejettent les « sauvages »¹⁶⁰ qui doivent être « pacifiés » ou éliminés. Les explorateurs oscillent entre le « primitif », qu'il faut étudier avant qu'il ne disparaisse, et l'Amérindien, sans intérêt, corrompu par la civilisation ; ils posent un regard purement scientifique sur ces populations.

La notion de civilisation est au cœur de cette problématique de l'image de l'autre. Au XIX^e siècle, cette notion est centrale. Portée par l'Europe colonisatrice, elle sert à appréhender le monde qui est divisé entre pays civilisés et pays à civiliser. Le progrès scientifique et le développement économique sont les fers de lance de cette civilisation européenne qui doit s'étendre à l'ensemble de la planète.

Les missionnaires, comme les autres observateurs de l'époque, font des différences entre les peuples amérindiens en fonction de leur « degré de civilisation ». Les « civilisés » sont très peu évoqués ; ce sont les Amérindiens entièrement intégrés et « dilués » par le métissage dans la société brésilienne. Les « demi-civilisés » sont en contact avec la société mais le terme recouvre des réalités diverses selon leur degré d'assimilation. En effet, certains sont baptisés, portent des habits, travaillent et sont plus ou moins sédentaires, alors que d'autres ne s'habillent que pour se rendre en ville où ils travaillent de temps en temps mais continuent à vivre entre eux et conservent certaines pratiques traditionnelles. Les « vrais sauvages » sont ceux qui ne sont pas rentrés en contact avec la société ou, « pire », refusent ce contact. Ils ont la réputation d'être « féroces » et d'attaquer les Brésiliens. Ils sont donc redoutés et chassés

¹⁵⁹ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Feuilles de route d'un missionnaire...*, *op. cit.*, p. 201.

¹⁶⁰ Au Brésil, on parle, à cette époque « d'Indiens *mansos* ou *bravos* » : les *mansos* (dociles) sont ceux qui ont été « domestiqués », « pacifiés » et généralement sédentarisés dans des *aldeamentos*. Ils représentent une main d'œuvre bon marché et on considère qu'ils sont « en voie d'assimilation ». Les *bravos* sont les « sauvages » dont on cherche à se débarrasser. Des expéditions militaires et des groupes d'aventuriers font régulièrement des incursions dans leurs territoires pour les contraindre à partir ou à s'intégrer et pouvoir occuper leurs terres. La terminologie *mansos/bravos* n'est pas employée par les missionnaires dominicains du début du XX^e siècle mais les explorateurs l'utilisent.

par ces derniers mais fascinent les explorateurs et surtout les missionnaires qui se sont fixés comme mission de les « sauver ».

Une anecdote de voyage racontée par le P. Tapie nous montre les différences de perception et « d'usage » que les missionnaires et les Brésiliens font entre les Amérindiens « demi-civilisés » et les « sauvages ». Pour descendre l'Araguaia, le P. Tapie doit engager un Karajá comme guide, un des navigateurs brésiliens qui l'accompagne le conseille :

Il nous faudra bien un Indien avec son arc et ses flèches pour nous approvisionner de bon poisson et nous donner des renseignements, mais ces Peaux-Rouges de l'*aldeia* de Leopoldina sont trop civilisés. Il faut les payer plus cher et ils rendent moins de services. Leurs vêtements les gênent ; ils sont moins forts, moins adroits, moins habitués à la lutte... Bientôt nous rencontrerons des Peaux-Rouges qui n'ont jamais connu la civilisation ; des Karajas pur sang, et vous verrez la différence ! Il est vrai qu'ils sont nus comme un ver, mais c'est un grand avantage pour la pêche et la chasse [...]

Le missionnaire ajoute « Nous sommes de son avis : à avoir pour compagnon un Indien, mieux vaut avoir un Indien nature qui puisse nous servir de sujet d'étude. »¹⁶¹.

Cette citation montre le paradoxe qui existe entre la volonté de « domestiquer » l'Amérindien et la fascination exercée par « l'Indien nature ». Les critiques adressées à ceux qui sont en contact avec la société l'illustrent bien : le vêtement, qui est un des premiers signes de « civilisation », est ici une gêne, le monnayage du service est moins avantageux. Finalement le « sauvage » serait plus habile et plus intéressant à tout niveau. La réflexion du P. Tapie sur l'intérêt d'engager un Amérindien pouvant servir d'objet d'étude, c'est à dire un « sauvage », rejoint tout à fait les préoccupations des scientifiques de l'époque.

Un autre paradoxe vient du fait que les missionnaires sous-entendent régulièrement que les Amérindiens adoptent de « mauvaises habitudes » au contact de la civilisation. Le P. Gallais dit des Karajás : « Pour faire contrepoids à l'influence d'une civilisation dont on ne porte guère que les vices, il faudrait l'action du Missionnaire, avec les bénéfices moraux qui l'accompagnent. »¹⁶². Le P. Tapie tire les mêmes conclusions : « Nous avons eu l'occasion de remarquer trop souvent, hélas ! que le contact avec les Européens est loin de rendre meilleurs les Peaux-Rouges, quand on ne commence point par en faire de vrais chrétiens. »¹⁶³. On voit ici que les missionnaires pensent que le problème vient du manque d'éducation religieuse et que si le contact passe d'abord par l'évangélisation, l'Amérindien ne tombera pas dans la « décadence ». D'après les dominicains, ce sont les Brésiliens qui poussent les Amérindiens dans la « corruption » car ils sont eux-mêmes corrompus : l'alcool, la prostitution et le vol

¹⁶¹ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Feuilles de route d'un missionnaire...*, *op. cit.*, p. 115.

¹⁶² Étienne Gallais *o.p.*, *Le Père Gil Vilanova*, *op. cit.*, p. 267.

¹⁶³ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Feuilles de route d'un missionnaire...*, *op. cit.*, p. 206.

étant, aux dires des missionnaires, largement répandus dans les petites villes des fronts pionniers ; ce sont donc les Brésiliens qui montrent le « mauvais » exemple aux Amérindiens. Les missionnaires n'adhèrent pas pour autant au « mythe du bon sauvage ». Le P. Tapie s'en défend même, lorsque racontant l'histoire d'un « demi-civilisé » vêtu et armé d'un fusil, qui aurait commis de nombreuses exactions, il termine son récit en disant : « Il nous répugne de croire que ce fait et bien d'autres donnent raison à la trop fameuse théorie de Jean-Jacques Rousseau, et que la civilisation n'a abouti qu'à pervertir cet homme. »¹⁶⁴

L'évangélisation et l'éducation religieuse sont, pour les missionnaires, la solution pour « sauver » tous les Amérindiens. Les « demi-civilisés » sortiront ainsi du péché et les « sauvages » sortiront de leur ignorance des choses de la religion qui les maintient dans l'état de « créature innocente » et les empêche d'accéder aux « bienfaits de la civilisation ». Ces « sauvages » qui fascinent les scientifiques et les missionnaires font généralement peur aux populations et ont très mauvaise réputation. Le P. Gallais, lorsqu'il nous raconte la fondation de Santa Maria (au sud de Conceição), nous dit : « Fondé vers 1860, par un Capucin du nom de P. Francisco, dans un pays infesté par des Indiens redoutés pour leur férocité, le village de Santa Maria [...] »¹⁶⁵. Il rapporte ainsi un grand nombre d'histoires d'attaques perpétrées par les Amérindiens dans le diocèse de Goiás. Les récits d'attaques décrivant la « férocité » des Amérindiens sont aussi très nombreux dans les journaux et les ouvrages brésiliens. Cette image sert à justifier les politiques de « pacification » et met en avant la nécessaire assimilation des Amérindiens pour pouvoir développer le pays. Dans le diocèse de Goiás, à l'époque de l'arrivée des pères, les Xavantes du Rio das Mortes sont considérés comme les plus dangereux. Le P. Gallais raconte que lorsque le P. Vilanova voulut remonter le fleuve pour aller à la rencontre de ces Amérindiens mais les Brésiliens qui l'accompagnaient refusèrent de s'engager sur le Rio das Mortes par peur des Xavantes. De plus, des légendes circulaient racontant que les rives étaient hantées par les spectres des chercheurs d'or massacrés. Les Xavantes attaquèrent apparemment plusieurs expéditions, scientifiques et armées, envoyées par les gouvernements du Goiás et du Mato Grosso pour explorer et cartographier le fleuve :

[...] il a été impossible de remonter assez haut la rivière pour en connaître autre chose que la partie inférieure. Les Indiens qui en habitent les rives, les Xavantes, passent pour être très féroces et même anthropophages et tous ceux qui ont essayé de remonter la rivière ont eu à compter avec eux. ¹⁶⁶

¹⁶⁴ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Feuilles de route d'un missionnaire...*, *op. cit.*, p. 206.

¹⁶⁵ Étienne Gallais *o.p.*, *Le Père Gil Vilanova*, *op. cit.*, p. 217.

¹⁶⁶ Étienne Gallais *o.p.*, *Le Père Gil Vilanova*, *ibid.*, p. 225.

Un Brésilien dit la même chose au P. Tapie, lorsque celui-ci lui demande pourquoi les navigateurs sont si nerveux à l'approche de l'embouchure du Rio das Mortes : « Ce que nous redoutons dans ces parages, ce sont des Peaux-Rouges, autres que les *Karajas*. On les appelle *Chavantes*, mais nul ne sait au sûr ce qu'ils sont. On prétend qu'ils sont anthropophages ; ce qui est certain, c'est que ce sont de terribles ennemis... »¹⁶⁷. La plus grande marque de « férocité » et d'animalité que l'on peut attribuer aux Amérindiens est le cannibalisme. Pourtant cette pratique n'est absolument pas avérée chez les Xavantes, et nous n'avons trouvé aucune mention d'anthropophagie dans les études ethnologiques sur les Amérindiens gés. Ce type de récit est à relier à l'image du « sauvage » dangereux, féroce, et cannibale véhiculée depuis les débuts de la conquête du Brésil pour justifier massacres et politiques de « pacification ». Il témoigne également d'une véritable peur de l'Amérindien dans la population de l'intérieur brésilien et nous éclaire sur les relations entre Brésiliens et Amérindiens dans le Goiás.

Le P. Gallais raconte que le P. Vilanova ne put faire admettre aux habitants de Rio Bonito que le « tu ne tueras point » de la Bible s'appliquait aussi aux Amérindiens ; on lui répondait systématiquement : « O índio é um bicho mau, l'Indien est une bête malfaisante »¹⁶⁸. Le P. Tapie obtint le même type de réponse quand il demanda à un navigateur s'il tirerait sans hésiter sur un Xavantes : « Oh ! oui, *padre*, je tirerai de bon cœur, et ce faisant j'accomplirai [sic] une belle action dont Dieu me tiendra compte au jour de jugement, car l'Indien de ces parages est *bicho mau* bien plus que le jaguar ou le cascavel¹⁶⁹, et en purger la terre est une action vertueuse. »¹⁷⁰. L'expression « *bicho mau* » paraît donc courante et indique l'animalité du « sauvage » ; de plus, si le « tu ne tueras point » ne s'applique pas à lui, cela implique que l'Amérindien n'est pas un homme. Ceci nous ramène encore une fois à des questionnements datant du XVI^e siècle au sujet de l'humanité des êtres peuplant le « nouveau monde ». Pour récupérer leurs terres et justifier les multiples exactions, il est préférable que les Amérindiens ne soient pas des hommes et toutes les histoires mettant en avant leur cruauté servent à accréditer cette idée. La notion de civilisation est une préoccupation majeure du Brésil de l'époque. Les élites politiques veulent que le pays atteigne le « niveau » des civilisations européennes, et le progrès passe par le développement économique de l'ensemble du territoire. L'Amérindien, « sauvage », qui vit à l'intérieur du pays est un obstacle. Il se trouve tout en bas de « l'échelle de la civilisation », les descriptions en donnent une image plus

¹⁶⁷ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Feuilles de route d'un missionnaire...*, *op. cit.*, p.182.

¹⁶⁸ Étienne Gallais *o.p.*, *Le Père Gil Vilanova*, *op. cit.*, p. 123.

¹⁶⁹ Le cascavel est un serpent à sonnette très dangereux.

¹⁷⁰ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Feuilles de route d'un missionnaire...*, *op. cit.*, p. 183.

proche de l'animal que de l'homme, il faut donc le « pacifier », le « domestiquer », le « civiliser » pour pouvoir faire progresser l'ensemble du pays.¹⁷¹

L'état des relations entre Amérindiens et Brésiliens est pris en compte par les missionnaires pour mettre en place leur stratégie d'évangélisation. Pour le P. Gallais, il est impossible d'intervenir dans des zones de guerres ouvertes où les Amérindiens détestent déjà les chrétiens ; il faut approcher les « sauvages » là où ils vivent en paix, isolés des Brésiliens dans des zones encore inoccupées : « Là seulement le Missionnaire pourra les saisir, les *amançar*, comme l'on dit au Brésil, c'est-à-dire les apprivoiser, les civiliser en les christianisant. »¹⁷². Là encore le vocabulaire employé renvoie à l'animalité, mais le missionnaire pense que l'évangélisation peut faire sortir l'Amérindien de son état. Pour lui, les Amérindiens, une fois éduqués, s'intégreront à la société chrétienne et n'attaqueront plus les Brésiliens qui n'auront donc plus de raison de les massacrer.

Le regard dominicain s'inscrit dans la tradition des écrits missionnaires diffusés depuis le XVI^e siècle mais porte également les caractéristiques de l'observateur européen des XIX^e et XX^e siècles. Dans les deux cas, il véhicule l'idée d'une supériorité de la civilisation européenne et d'un devoir d'éducation chrétienne accompli par le missionnaire. Pourtant, le P. Tapie explique les différences de perceptions entre le missionnaire et l'explorateur ; il fait ici référence à Henri Coudreau qui parle très négativement des Karajás « demi-civilisés » :

Mais alors, diront nos lecteurs, si le seul Européen qui ait visité ces régions parle ainsi des *Karajas*, pourquoi le missionnaire qui fait ce récit en parle-t-il tout autrement ? Nous répondrons tout simplement : d'abord, que le récit de l'explorateur date de 1897, et à cette époque les Pères dominicains venant à peine de se fixer sur les bords de l'Araguaya, leur influence n'avait pas eu le temps de se faire sentir. De plus, comme disaient si bien les scolastiques : *Qualis est unusquisque talis finis videtur ei*. Ce qui pourrait fort bien se traduire en français : « Chacun voit avec ses yeux à travers ses lunettes. » Or, il est évident que les lunettes du missionnaire ne sont pas celles de l'explorateur. Dans ces Indiens dont il cherche l'âme avant tout, le missionnaire voit les hommes rachetés par le sang de Jésus, il veut les catéchiser, les instruire, les sauver. Il les aime avec tout l'amour de son cœur vierge de toute affection terrestre. Les Indiens sont ses

¹⁷¹ Après l'indépendance, l'identité nationale se construit autour de cette idée de « civilisation » : le « blanc » en est l'image, le « noir » et tout ce qui se rapporte à la culture africaine en sont les freins. Dans ce contexte, l'abolition de l'esclavage en 1888 n'est qu'un pas de plus vers la civilisation car l'esclavagisme renvoie à un passé colonial dont on veut se défaire. Les Amérindiens ne tiennent pas une place importante dans les politiques de l'époque mais doivent être incorporés à ce processus. Deux images de « l'Indien » s'opposent dans le Brésil du XIX^e siècle : le Tupi, « bon sauvage », est idéalisé et intégré à l'identité nationale en construction d'autant plus facilement qu'il n'y a plus de Tupis à cette époque au Brésil. Ils ont été exterminés ou assimilés par quatre siècles de colonisation, il est donc aisé d'en faire un héros du passé brésilien. Par contre, « l'Indien sauvage » de l'intérieur doit être éliminé car c'est un obstacle à la « civilisation ».

¹⁷² Étienne Gallais *o.p.*, *Le Père Gil Vilanova, op. cit.*, p. 153.

enfants ; aussi est-il porté à leur trouver toutes les qualités et à dire avec l’oiseau de la fable : Mes petits sont mignons, Beaux, bien faits et jolis sur tous leurs compagnons.¹⁷³

Cette citation résume à elle seule le positionnement des dominicains en mission au Brésil : ils « aiment » tous les Amérindiens, leur vision est humaniste, ils croient en l’humanité des Amérindiens et à l’amélioration de leur condition grâce l’éducation et surtout au christianisme.

Les écrits missionnaires ont largement participé à la transmission d’un savoir sur les Amériques en Europe. Du XVI^e au XIX^e siècle, une grande partie du regard portée par l’Europe sur l’Amérique et les Amérindiens s’est construite au travers des témoignages missionnaires. Ainsi, pour les dominicains français de la fin du XIX^e siècle, héritiers de quatre siècles de tradition missionnaire, les Amérindiens sont encore des créatures innocentes qu’il faut « sauver » par le baptême et éduquer pour les intégrer à la société brésilienne. Il faut les amener à « la » civilisation ; ils rejoignent en cela les Brésiliens et scientifiques étrangers de époque.

Le regard porté par les dominicains sur les Amérindiens n’est pas original pour l’époque. Au contraire, il correspond aux théories défendues alors par les anthropologues les plus reconnus: le Français Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), comme les Anglais E.B. Tylor et J.G. Frazer développent des théories évolutionnistes et classent les peuples en fonction de leur degré de « civilisation ». Les Amérindiens du Brésil sont considérés comme des peuples « primitifs » que ces scientifiques situent tout en bas de « l’échelle civilisationnelle ». Les dominicains qui arrivent au Brésil à la fin du XIX^e siècle sont imprégnés de ces conceptions qui sont également très bien implantées au Brésil.

À travers les témoignages missionnaires se dégage donc une vision de l’autre qui nous donne un aperçu de la conception du monde qu’avaient les Européens à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. Époque où la volonté d’étendre au monde leur modèle de civilisation conditionnait leur façon de comprendre l’autre, sa culture, son mode de vie.

¹⁷³ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Feuilles de route d’un missionnaire...*, *op. cit.*, p. 176.

2^e PARTIE : Une mission dans le processus de romanisation

Chapitre I : La romanisation au Brésil

1 – La romanisation et sa mise en œuvre au Brésil

Dans une lettre de 1885, l'Internonce Apostolique au Brésil s'adresse au supérieur de la mission en ces termes : « Prêchez toujours comme vous le faites, la bonne doctrine, la morale, les pratiques religieuses, l'obéissance et le respect pour la parole du pape : instruisez, formez des associations pieuses, et ainsi, en élargissant le cercle des bons catholiques, celui des adversaires se restreint naturellement. »¹ Cette citation met en évidence plusieurs aspects de la romanisation brésilienne que nous détaillerons dans ce chapitre : l'affirmation de l'autorité romaine, la priorité donnée à l'instruction religieuse et le rôle important des congrégations religieuses dans l'application de ces directives. Cet extrait illustre plus largement certains mécanismes du processus de romanisation dont les origines sont à chercher dans la recomposition des relations entre l'Église catholique et le pouvoir politique, amorcée en occident à la fin du XVIII^e siècle.

À partir de la Révolution française, les rapports entre politique et religion sont remis en cause à la fois par le nouvel ordre politique et par la diffusion des idées des Lumières dans le monde. La fin de la monarchie française marque une rupture, le lien entre le trône et l'autel est brisé et, tout au long du XIX^e siècle, les différents régimes politiques vont adopter des positions différentes par rapport à l'Église catholique. Entre 1789 et 1790 les biens du clergé sont confisqués, les ordres religieux interdits et une constitution civile du clergé est mise en place. Il faut attendre 1801, où un concordat est signé entre Napoléon et le pape, pour une reprise des relations entre Rome et la France ; ce concordat place l'Église catholique sous l'autorité de l'État français. Il perdure jusqu'en 1905, date de la séparation des Églises et de l'État. Entre ces deux dates, et suivant les régimes politiques, les relations sont plus ou moins tendues entre Église catholique et États européens : anticléricalisme d'État ou concordats, limitation, interdiction ou appui des congrégations et de l'enseignement religieux. Les expériences et ajustements sont multiples sans que la situation ne semble se stabiliser. En France, comme dans les autres pays d'Europe, et dans les États latino-américains récemment indépendants, la construction des États modernes ne cesse d'interroger les rapports entre

¹ Lettre de l'Internonce Apostolique du Brésil, 1885, classée AG3P36D001, archives dominicaines du couvent Nossa Senhora Aparecida, Belo Horizonte.

religion et politique. Cette période correspond aux débuts de la sécularisation des sociétés, c'est-à-dire à une progressive séparation du religieux et du politique dans de nombreux pays.

La réaction de l'Église catholique, face à ses diverses attaques, est un repli sur Rome. L'ultramontanisme et le renforcement de l'autorité papale sont les conséquences des tensions entre religion et politique dans différents États. La papauté met en place à partir du milieu du XIX^e siècle une politique dite de romanisation de l'Église catholique à l'échelle mondiale. Cette politique vise à réaffirmer l'autorité du pape sur l'Église catholique, à se détacher du pouvoir politique en favorisant l'autonomie des Églises nationales par rapport aux États et à uniformiser les pratiques catholiques dans le monde selon les dogmes du Concile de Trente en formant un clergé soumis à la hiérarchie romaine. Rome adopte une position antilibérale et critique fortement les États dits modernes et leurs systèmes politiques. Sous le pontificat de Pie IX (1846-1878), le *Syllabus*² condamne les idées modernes, puis l'infailibilité pontificale est proclamée en 1870 lors du concile de Vatican I (décembre 1869-octobre 1870). Les positions antilibérales de Pie IX ont été renforcées par l'unification italienne en 1861. La papauté a perdu une grande partie des États pontificaux au profit du jeune royaume italien qui adopte une constitution libérale. En 1870, en plein concile de Vatican I, Rome est envahie par les troupes italiennes et rattachée à l'Italie. Le concile prend fin et le pape se considère prisonnier au Vatican. Cette situation perdure jusqu'aux Accords de Latran en 1929, signés entre Mussolini et le pape Pie XI, qui règlent définitivement les contentieux territoriaux entre l'Italie et le Vatican. Le pape ne conserve la souveraineté temporelle que sur la cité vaticane, en contrepartie le catholicisme devient religion d'État en Italie. Ici encore, les rapports entre religieux et politique, spirituel et temporel, sont au cœur des débats.

Pourtant, des années avant ces accords, la position de la papauté face à la modernité sociale et politique commence à changer. Le pape Léon XIII (1878-1903) comprend la nécessité d'une adaptation de l'Église aux nouvelles réalités politiques. Il ouvre la voie en 1891 à une doctrine sociale de l'Église avec l'encyclique *Rerum Novarum* et, un an plus tard, appelle les catholiques français à accepter la république dans l'encyclique *Au milieu des sollicitudes*. Son successeur, Pie X (1903-1914), n'accepte pas la loi de séparation des Églises et de l'État et les relations sont à nouveau rompues entre Rome et la France jusqu'en 1918. Sur la scène internationale, les positions de Léon XIII marquent un tournant, ouvrant la possibilité aux Églises nationales et aux catholiques d'accepter, voire de participer aux nouveaux régimes politiques.

² Texte de 1864, promulgué par Pie IX qui fait une critique du rationalisme et du libéralisme en énonçant les "80 erreurs du monde moderne".

La romanisation brésilienne a pour objectif de placer l'Église brésilienne sous l'autorité de Rome et de lutter contre le catholicisme traditionnel pour le rendre plus doctrinal et sacramental. Elle peut être divisée en trois phases. Une première phase de 1840 à 1889 où commence la réforme du clergé et de la religiosité traditionnelle brésilienne. Des évêques formés à Rome et en Europe sont nommés au Brésil. Ils font appel à des religieux européens pour prendre en charge les séminaires, les confréries, les lieux de culte et l'éducation religieuse de la population. De 1889 aux années vingt, l'organisation ecclésiastique du pays s'intensifie avec la création d'archidiocèses, de diocèses et de paroisses. Les congrégations européennes arrivent de plus en plus nombreuses, elles promeuvent de nouvelles dévotions et insistent sur l'importance de la confession et de la communion. Le catholicisme traditionnel est assimilé à de la superstition, du fanatisme et de l'ignorance. Les élites urbaines sont plus réceptives à ce catholicisme romanisé que le reste de la population. À partir de 1922, on parle de restauration catholique. L'Église et les intellectuels catholiques cherchent à la fois à se rapprocher du pouvoir, à rechristianiser les élites et à affirmer leur présence dans la société. Vers 1950, l'Église brésilienne se soustrait à l'autorité romaine et prend une voie plus indépendante en amorçant un virage social.

Pendant toute la période coloniale, l'Église brésilienne est placée sous l'autorité du roi du Portugal en vertu du système de patronage ou *padroado*. Ce système perdure après l'indépendance de 1822 et l'Église reste sous l'autorité de l'empereur du Brésil jusqu'à la fin de l'empire en 1889. L'Église catholique était alors religion d'État et le souverain exerçait le contrôle de ses affaires : le paiement des salaires des membres du clergé, la nomination des curés et des évêques, la ratification des bulles pontificales et la supervision de séminaires dépendaient de lui. Le royaume portugais s'est appuyé essentiellement sur les congrégations religieuses pour s'occuper des affaires de la religion catholique pendant la période coloniale et n'a pas favorisé le déploiement d'un clergé séculier dans la colonie.

Ce système n'a pas permis à l'Église brésilienne de développer ses structures ecclésiastiques et, au XIX^e siècle, l'organisation ecclésiastique du territoire brésilien reste à faire. Il y a seulement douze diocèses au Brésil pour un territoire représentant seize fois la France. De plus, le nombre de prêtres est très insuffisant tout comme leur formation. Le recensement de 1872 dénombre 2225 membres du clergé séculier pour une population de 9,9 millions d'habitants³.

³ *Recenseamento do Brazil em 1872*, IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, http://biblioteca.ibge.gov.br, liv25477_v1_br.pdf.

La romanisation de l'Église brésilienne passe d'abord par la nomination d'évêques formés en Europe et acquis à une vision ultramontaine de l'Église, évêques qualifiés de « réformateurs ». Ces évêques œuvrent dès le milieu du XIX^e siècle pour rendre l'Église brésilienne plus indépendante du pouvoir impérial et pour une meilleure formation du clergé, dans le but de diffuser les dogmes du Concile de Trente et transformer le catholicisme populaire brésilien.

Pour mettre en œuvre la romanisation, le pape et les évêques réformateurs font appel aux congrégations européennes afin de suppléer le manque de prêtres et de former un clergé brésilien romanisé. Le dynamisme vocationnel et missionnaire européen trouve donc un terrain favorable à son développement au Brésil, où de nombreuses congrégations religieuses s'installent du milieu du XIX^e siècle au milieu du XX^e siècle. L'enjeu de la romanisation réside essentiellement dans l'organisation de l'église brésilienne. Il faut susciter des vocations afin de multiplier le nombre de prêtres et mieux les former pour qu'ils puissent éduquer les populations et soient à même de lutter contre le catholicisme traditionnel. Les évêques réformateurs chargent les religieux européens de cette mission en leur confiant les séminaires. Mgr Gonçalves Ponce de Leão, évêque de Goiás de 1881 à 1890, et son successeur Mgr Duarte e Silva, évêque de Goiás de 1890 à 1907 puis évêque d'Uberaba de 1907 à 1923, sont deux exemples caractéristiques d'évêques réformateurs brésiliens ayant participé à la romanisation de l'Église. Ils ont, tous deux, été formés en Europe. Mgr Gonçalves Ponce de Leão, qui fit venir les dominicains au Brésil, étudia à Paris dans les années dix-huit-cent-soixante où il entra chez les lazaristes. Mgr Duarte e Silva partit faire ses études, en 1868, au collège pontifical Pie Latino-américain de Rome dirigé par les jésuites, chez qui il avait commencé ses études à Rio de Janeiro. Après son ordination sacerdotale, il resta encore à Rome pour poursuivre ses études de philosophie et de théologie à l'Université pontificale grégorienne.

De retour au Brésil, le futur Mgr Gonçalves est professeur au séminaire du Ceará puis, en 1875, il est envoyé au séminaire de Rio de Janeiro, tous deux tenus par les lazaristes français, avant d'être nommé évêque de Goiás. Il est ensuite nommé évêque de Porto Alegre (1890-1910), puis premier archevêque de Porto Alegre (1910-1912). Dans les deux diocèses dont il eut la charge, il réorganisa les séminaires et fit venir des congrégations religieuses étrangères. Les deux premiers évêques avec qui les dominicains travaillèrent au Brésil étaient donc acquis aux nouvelles orientations de la papauté.

La romanisation de l'Église brésilienne se poursuit jusqu'au milieu du XX^e siècle. Rome maintient son ascendant sur l'Église de ce pays qui, avec l'ensemble de l'Amérique latine,

représente la plus grande concentration de catholiques dans le monde. Structurer cette Église et favoriser la diffusion d'un catholicisme romanisé représentent donc des enjeux importants pour la papauté. De plus, avec la proclamation de la république, le catholicisme perd son statut de religion d'État et entre en concurrence avec le protestantisme des églises nord-américaines qui se diffuse rapidement et, dans une moindre mesure, avec le spiritisme et les religions afro-brésiliennes qui sont de plus en plus répandues. L'Église brésilienne doit également lutter contre le libéralisme des classes dirigeantes qui mettent en place une république laïque et l'excluent du pouvoir. Elle doit donc repenser ses relations avec l'État et les élites mais aussi sa place dans la société, ce qui entraîne de profondes transformations en son sein.

2 – Des tensions entre l'Église et l'État qui profitent à la romanisation

Des années avant la proclamation de la république, l'alignement d'une partie des évêques brésiliens sur la politique romaine entraînent déjà des difficultés entre l'Église et l'État brésilien. La romanisation passe, en effet, par une affirmation de l'autorité du pape sur les Églises nationales par rapport au pouvoir politique. Les évêques réformateurs brésiliens cherchent donc à se dégager de l'autorité de l'empereur et affirment leur alignement sur Rome en diverses occasions ; ce qui crée de nombreuses tensions.

Un épisode de l'histoire brésilienne, appelé « la question religieuse », est révélateur des dissensions qui se développent entre L'empereur Pedro II (1831-1889) et les évêques réformateurs de l'Église brésilienne. Le conflit éclate en 1872. Il fait suite à de nombreux incidents survenus dans les années précédentes en raison de l'opposition de certains prêtres et évêques brésiliens à la présence de francs-maçons dans les confréries religieuses. Cette opposition va d'ailleurs dans le sens de nombreuses bulles papales de cette époque condamnant la maçonnerie. Deux évêques, Mgr Antônio de Macedo Costa, évêque du Pará, et Mgr Vital de Oliveira, évêque d'Olinda, vont plus loin et ordonnent l'expulsion des francs-maçons des confréries religieuses. En effet, de nombreux francs-maçons brésiliens étaient, contrairement à la plupart de leurs homologues européens, engagés dans la vie catholique ; certains prêtres se déclarant même maçons. Les francs-maçons en appellent alors à l'empereur qui tente de faire revenir les évêques sur leurs décisions. Il met en avant le fait que ces bulles papales ne sont pas valides au Brésil, où leur publication dépend de l'empereur, et que les confréries dépendent du pouvoir civil. Les évêques refusent, et sont alors jugés et condamnés à 4 ans de travaux forcés, qui sont transformés en peines d'emprisonnement. Ils sont finalement amnistiés en 1875, mais l'affaire a fait grand bruit et scelle le divorce entre les

évêques réformateurs qui défendent désormais une orthodoxie ultramontaine et le pouvoir brésilien qui ne parvient plus à maintenir son autorité sur l'Église brésilienne.

Cet épisode a eu une influence certaine sur la décision d'une séparation de l'Église et de l'État, instituée très rapidement après la proclamation d'une république libérale dans laquelle les francs-maçons jouent un rôle important. D'abord inquiète et opposée à cette séparation, l'Église brésilienne se trouve rapidement renforcée par cette nouvelle autonomie qui facilite également le développement de la politique de romanisation.

Avec la fin de l'empire, la proclamation de la république et la séparation de l'Église et de l'État, la position de l'Église catholique brésilienne dans la société se trouve profondément modifiée. De 1889 à 1930, des transformations complexes se produisent au sein de celle-ci, comme dans ses rapports avec l'État. La position de l'Église brésilienne face à la république est complexe car, d'un côté, elle est libérée du *padroado* mais, de l'autre, elle perd de nombreux avantages politiques. Le catholicisme perd, notamment, sa position de religion prépondérante et se trouve, pour la première fois, en concurrence avec d'autres confessions religieuses.

La fin du *padroado* permet à l'Église brésilienne de s'organiser librement, chose impossible jusque-là puisqu'elle dépendait de la couronne portugaise puis de l'empereur qui nommaient le clergé et décidaient de l'application des directives romaines. La séparation de l'Église et de l'État permet donc aux institutions ecclésiastiques de se développer progressivement sur l'ensemble du territoire. En 1889, il n'y avait qu'une seule province ecclésiastique au Brésil, composée d'un archidiocèse et de 11 diocèses. En 1930, il y a 16 archidiocèses, 50 diocèses et 20 prélatrices apostoliques⁴.

La République brésilienne est mise en place par les élites libérales, notamment les propriétaires des grandes *fazendas* productrices de café, fer de lance de l'économie brésilienne de l'époque. Ces oligarchies, très influencées par le rationalisme du XIX^e siècle, voient dans l'Église catholique un vestige du passé colonial et un frein au progrès et à la modernisation du pays. Les courants de pensée qui traversent le XIX^e siècle brésilien, positivisme et évolutionnisme en tête, écartent les élites intellectuelles du catholicisme. Si l'anticléricalisme n'est pas majoritaire, l'indifférence religieuse et l'agnosticisme sont de mises. Ces idées se traduisent par une déchristianisation des élites. La séparation de l'Église et de l'État, dès 1890, vise donc à écarter l'Église du pouvoir afin de mettre en place un État moderne. Si le choc de

⁴ Sergio Lobo de Moura, *o.p.*, "A Igreja na Primeira República", in *O Brasil Republicano, volume 2: Sociedade e Instituições (1889-1930)*, par Paulo Sérgio Pinheiro (et al.), Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997 (5e ed.), p.321-342).

cette séparation ébranle fortement l'Église, celle-ci ne s'oppose pas au nouveau régime de manière frontale et choisit la voie de la conciliation⁵. L'Église brésilienne se range même du côté de la jeune république lorsque celle-ci écrase les mouvements messianiques de la fin du siècle⁶. L'Église reprend ici le rôle d'allié du pouvoir qu'elle a toujours tenu au Brésil. Ces mouvements rassemblent généralement des personnes issues des catégories les plus pauvres de la population qui voient dans la religion leur seule voie de salut et se réunissent autour d'un prédicateur dans l'attente du jugement dernier. Souvent, ils ne se reconnaissent pas dans la république sans dieu qui est mise en place et restent en cela attachés à l'empire. Ils sont alors définis comme antirépublicains par le nouveau régime qui utilise cet argument pour les réprimer violemment. L'Église condamne, elle-aussi, fortement ces mouvements car ils échappent totalement à son autorité.

Face à la nouvelle constitution, l'Église catholique réussit même à faire entendre sa voix auprès du gouvernement provisoire et de l'assemblée constituante et obtient quelques aménagements entre le premier projet de constitution et le texte final de 1891. Le projet prévoyait notamment l'interdiction des ordres religieux, l'expulsion des jésuites et la rupture des relations diplomatiques avec le Vatican. Pourtant la constitution autorise les ordres et congrégations religieuses à s'installer librement dans le pays, ne rompt pas les relations diplomatiques avec la papauté et laisse la possibilité à chaque État de la fédération d'aménager l'interdiction de verser des subventions à des organisations religieuses. L'Église catholique doit cependant accepter la liberté de culte, le mariage et les cimetières civils, l'école laïque et l'interdiction du droit de vote et d'éligibilité pour le clergé régulier et tout membre de communauté prononçant des vœux d'obéissance. Dans les faits, cependant, un certain nombre de ces dispositions restent très théoriques et se heurtent aux réalités de l'immensité du territoire brésilien et à la faiblesse de la présence des pouvoirs civils dans une grande partie du pays. L'obligation du mariage civil, par exemple, reste peu effective en raison à la fois d'une résistance des populations rurales, mais aussi de l'absence de registres

⁵ José Oscar Beozzo, "A igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização", in Antonio Flavio de Oliveira Pierucci, (et al.), *O Brasil Republicano, volume 4: Economia e Cultura (1930-1964)*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995 (3e ed.), p. 271-340.

⁶ Le plus célèbre de ces mouvements, celui des Canudos, est écrasé par l'armée républicaine en octobre 1897 lors d'une quatrième expédition, les trois premières ayant échoué à prendre la localité. En quelques années, des milliers de personnes s'étaient réunis à Canudos, fazenda abandonnée située dans l'intérieur aride de l'État de Bahia, autour d'Antônio Maciel, dit *Antônio Conselheiro*. Ce prédicateur critiquait fortement la république et la séparation de l'Église et de l'État dans lesquelles il voyait l'expression de l'antéchrist et l'annonce de la fin des temps. Les propriétaires terriens de la région, l'Église et les journaux supportant mal l'occupation des terres, tout comme la croissance et l'autonomie du mouvement des Canudos, en appelèrent à l'intervention de l'État. En insistant sur les opinions antirépublicaines de son leader, ils réussirent à convaincre les autorités du danger que représentait Canudos et de la nécessité du recours à l'armée pour l'éradiquer.

civils et de fonctionnaires habilités dans de nombreuses régions. Ainsi, l'Église ne perd pas sa position prépondérante et continue à célébrer la grande majorité des mariages. Il en va de même pour l'école publique et laïque très peu développée et absente dans de nombreux endroits, alors que les écoles catholiques sont bien représentées. De plus, les élites continuent, dans leur majorité, à placer leurs enfants dans les collèges privés tenus par des congrégations religieuses.

La position de la papauté est complexe mais elle paraît opter pour une position conciliante face au nouveau régime et semble avoir influencé les évêques réformateurs en ce sens. En effet, la condamnation romaine du monde moderne et des régimes libéraux n'empêche pas la reconnaissance de la république libérale brésilienne par le Vatican dès 1890, ni l'élévation en 1901 de la représentation diplomatique romaine à Rio de Janeiro au rang de nonciature apostolique. En outre, le pape nomme en 1905 le premier cardinal d'Amérique Latine en la personne de l'archevêque de Rio, Mgr Arcoverde⁷. L'Église brésilienne, comme la papauté, paraissent avoir préféré éviter la radicalisation des positions catholiques face au nouveau régime, préférant la conciliation pour tenter de reconquérir une position privilégiée auprès des élites dirigeantes.

Mgr Sébastião Leme⁸ pose les jalons d'une vision du catholicisme qui marquera durablement l'Église brésilienne dans la carte pastorale écrite lors de sa nomination à l'archidiocèse d'Olinda en 1916. Dans ce texte, il part du constat que la population catholique brésilienne bien que largement majoritaire, n'a pas de rôle dans la société ni dans l'État brésilien:

[...] nous en arrivons à l'absurdité de former une grande force nationale, mais une force qui n'agit pas et n'influence pas, une force inerte. Nous sommes donc une majorité inefficente. [...] La raison de cette inefficence est l'ignorance religieuse, tant des intellectuels que des gens simples, et le manque d'action sociale catholique.⁹

Il cherche ici à amener les catholiques à s'investir dans la société, une dynamique qu'il promouvra tout au long de sa carrière ecclésiastique.

La rechristianisation des élites devient effective à partir des années vingt et ouvre une période qualifiée de « restauration catholique » dans l'historiographie brésilienne. Ce mouvement est

⁷ Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti: évêque de São Paulo en 1894, archevêque de Rio de Janeiro en 1897, il est nommé cardinal en 1905. C'est le premier cardinal d'Amérique latine.

⁸ Mgr Sébastião Leme : (1882-1942) archevêque d'Olinda de 1916 à 1921, il devient ensuite archevêque auxiliaire de Rio de Janeiro de 1921 à 1930 (auxiliaire du Cardinal Arcoverde) puis Cardinal-archevêque de 1930 à 1942 où il est à la tête de l'Église brésilienne.

⁹ Dom Sebastião Leme, *Carta Pastoral de D. Sebastião Leme, arcebispo metropolitano de Olinda, saudando a sua arquidiocese*, Petrópolis, Vozes, 1916, p.6 et p.15.

« [...] chegamos ao absurdo de formarmos uma grande força nacional, mas uma força que não atua e não influi, uma força inerte. Somos pois uma maioria ineficiente. [...] A causa desta ineficiência é a ignorância religiosa, tanto dos intelectuais como dos simples e a falta de ação social católica. »

essentiellement dû à l'action de quelques intellectuels catholiques et de membres du clergé dont les écrits et l'engagement permettent d'enclencher cette reconquête des élites. La création par Jackson de Figueiredo¹⁰ de la revue *A Ordem* en 1921 et du *Centro Dom Vital* en 1922 sert à promouvoir ses idées.

Parallèlement à cette action des intellectuels catholiques, l'historien José Oscar Beozzo¹¹ voit dans la romanisation du clergé brésilien et la venue de nombreux religieux étrangers, une autre passerelle pour la rechristianisation des élites. En effet, la romanisation et l'arrivée de congrégations étrangères pour la promouvoir, ont entraîné une élévation du niveau de formation du clergé et une certaine européanisation des milieux catholiques. Les élites brésiliennes, très tournées vers l'Europe dans leur quête de modernisation et de progrès, reviennent donc plus facilement vers ce catholicisme européanisé et romanisé. Il faut ajouter à cela que la I^{ère} Guerre mondiale, les remises en cause des régimes libéraux qui ont suivies, puis la crise économique ont entraîné la multiplication des critiques contre la Première République brésilienne.

La fin de la Première République entraîne des changements dans les relations entretenues par l'Église avec l'État brésilien. La révolution de 1930 et l'arrivée au pouvoir de Getúlio Vargas marque en effet le retour à des rapports privilégiés entre le pouvoir politique et l'Église catholique au Brésil. De manière générale, l'Église appuie la prise de pouvoir de Vargas qui met fin à cette république qui avait exclue l'Église catholique des sphères du pouvoir.

En effet, les revendications catholiques – fin du laïcisme républicain, du mariage civil, rejet du droit au divorce, et surtout retour de l'enseignement catholique dans les écoles – sont entendues par le nouveau régime. Dès 1931, l'Église obtient par décret le retour de l'enseignement catholique dans les écoles publiques, bien que celui-ci reste facultatif. Cette mesure, reconfirmée par les constitutions de 1934 et 1937, est essentielle pour l'éducation religieuse des populations, centrale dans la romanisation brésilienne, notamment dans les classes primaires. L'enjeu est moins important dans le secondaire car la plupart des établissements existants sont privés et catholiques. L'Église peut aussi, durant cette période, développer un secteur de l'enseignement où elle était absente, l'enseignement supérieur. Le projet, porté par le *Centro Dom Vital* depuis les années vingt, se concrétise en 1932 avec la

¹⁰ Jackson de Figueiredo est une figure centrale de cette rechristianisation des élites intellectuelles. Il se convertit en 1918 et fonde la revue *A Ordem* en 1921 et le *Centro Dom Vital* en 1922 pour promouvoir ses idées. Catholique très anti-libéral, nationaliste, proche de la pensée de Charles Maurras et de l'Action française, il pose les jalons de l'action des catholiques dans la société en s'adressant aux élites.

¹¹ José Oscar Beozzo, "A igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização", in Antonio Flavio de Oliveira Pierucci, (et al.), *O Brasil Republicano*, op. cit., p. 271-340.

création à Rio de l'Institut Catholique d'Études Supérieures¹² qui devient l'Université Catholique en 1942. L'Église catholique ne remet donc pas en cause le régime Vargas même lorsque celui-ci prend un tournant autoritaire en 1937 avec la mise en place de l'*Estado Novo*. Lors du Concile plénier de l'épiscopat brésilien en 1939, les évêques sont invités par le gouvernement à un banquet, à l'occasion duquel la collaboration mutuelle est réaffirmée. Ce concile attendu depuis la fin du XIX^e siècle, n'obtient l'autorisation de Rome de se réunir qu'en 1939. Cette première réunion officielle de l'épiscopat brésilien reste donc fermement placée sous l'autorité de la papauté. On y souligne à nouveau le manque de prêtres dont souffre le Brésil et l'ignorance religieuse de la population qui conduit à la progression du protestantisme et du spiritisme. La nécessité de favoriser la formation et le recrutement d'un clergé plus nombreux est réaffirmée ainsi que l'importance à donner à l'éducation religieuse du peuple en collaboration avec le laïcat catholique. Le concile reste donc en droite ligne de la politique de romanisation.

La mort du Cardinal Leme en 1942 prive l'épiscopat brésilien de son leader. Durant les années quarante, il n'y a pas de réelle unité de l'épiscopat si ce n'est un alignement systématique sur Rome qui met en évidence la continuation du processus de romanisation. C'est essentiellement autour de l'Action Catholique Brésilienne, dont les statuts sont approuvés par Rome en 1946, que s'organisent les catholiques brésiliens.

À la fin des années quarante et au début des années cinquante, des rencontres régionales entre évêques se multiplient et témoignent d'une volonté de collaboration et d'une considération accrue des réalités socio-économique brésiliennes. Ces volontés, portées par l'évêque auxiliaire de Rio, Mgr Helder Câmara et par le nonce apostolique, aboutissent en 1952 à la création de la Conférence Nationale des Évêques Brésiliens¹³. L'Église brésilienne entre alors dans une nouvelle phase, qui met en évidence, dans le courant des années cinquante et surtout soixante, ses spécificités et l'amène à nuancer sa soumission systématique à l'autorité romaine.

Il faut également souligner que la romanisation et la formation plus poussée du clergé brésilien, ainsi que la venue massive de religieux étrangers, ont transformé profondément le clergé brésilien, l'éloignant du peuple et du monde rural et le rapprochant des élites urbaines. De fait, la grande majorité de la population brésilienne, notamment les populations rurales, est restée peu réceptive à ce catholicisme romanisé et européenisé. La religiosité populaire et festive est restée la même : la romanisation du clergé, comme la séparation de l'Église et de

¹² ICES: Instituto Católico de Estudos Superiores.

¹³ CNBB: Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros

l'État, n'ont pas modifié les pratiques religieuses et les évolutions de l'Église et des élites intellectuelles brésiliennes sont restées éloignées (pour ne pas dire étrangères) des réalités vécues par une grande partie de la population.

3 – Rôle des religieux européens dans la romanisation brésilienne

La présence des ordres religieux au Brésil remonte au début de la colonisation. Des franciscains sont présents dès les premières années de la conquête, mais ce sont les jésuites qui, de 1549 à 1580, se chargent de la vie religieuse au Brésil en tant que missionnaires de la couronne portugaise. De 1580 à 1640, période où le Portugal et l'Espagne sont unis, d'autres ordres religieux s'installent dans la colonie brésilienne : franciscains, bénédictins et carmélites. Le XVII^e siècle voit donc se multiplier les couvents et les provinces religieuses de ces congrégations. En 1759, l'expulsion des jésuites par le Marquis de Pombal ouvre une période difficile dans l'histoire catholique brésilienne. Les jésuites avaient, en effet, des collèges dans tout le pays et jouaient un rôle central dans l'évangélisation des Amérindiens. Cette période de difficultés se poursuit jusque dans la première moitié du XIX^e siècle. Les ordres religieux sont affaiblis et les institutions de l'Église brésilienne sont encore très peu structurées. À partir de 1808 cependant, la présence de la famille royale dans la colonie et donc du nonce apostolique, permet à la papauté de prendre connaissance des réalités brésiennes.

À partir de l'indépendance du Brésil, en 1822, la situation des ordres religieux anciennement présents au Brésil s'aggrave à la suite de mesures prises par l'empereur Pedro I visant à les faire disparaître. En 1824, il interdit certains ordres (comme les augustins de Bahia) ainsi que l'admission de novices. On suggère aussi aux religieux de couper toutes relations avec l'étranger. Cette politique est poursuivie par Pedro II qui, en 1855, supprime les licences permettant de recevoir des novices de l'étranger. Le but paraît être la disparition de ces ordres afin, notamment, de récupérer leurs biens, comme le suggère Dilermando Ramos Vieira¹⁴ dans son ouvrage. Si d'un côté l'empire paraît vouloir se débarrasser des ordres religieux anciennement installés au Brésil, de l'autre, il laisse entrer de nouvelles congrégations venues d'Europe. Le recours à des religieux étrangers intervient surtout dans la pacification des Amérindiens du centre-ouest et du nord du pays afin de permettre l'extension des terres agricoles et de garantir les frontières.

¹⁴ Dilermando Ramos Vieira, *O Processo de Reforma e reorganização da igreja no Brasil (1844-1926)*, São Paulo, Editora Santuários, 2007.

À partir de 1840, l'Église brésilienne entre dans la phase de romanisation. Elle se traduit par une volonté venant à la fois de Rome et des évêques réformateurs soucieux de transformer l'Église afin de la mettre en conformité avec les directives du Concile de Trente restées inappliquées au Brésil. Pour se faire, ils font appel massivement aux congrégations européennes¹⁵ pour suppléer le manque de prêtres, prendre en charge les séminaires afin de former un clergé brésilien romanisé et éduquer la population afin de lutter contre le catholicisme populaire. Les religieux étrangers suppléent également le manque de moyens du pouvoir civil en prenant notamment en charge l'évangélisation des Amérindiens. Dans la même dynamique, les congrégations féminines viennent s'installer au Brésil en plus grand nombre que leurs homologues masculins et prennent en charge l'éducation et la santé. Ces phénomènes, amorcés au milieu du XIX^e siècle, se renforcent encore après la proclamation de la république en 1889 et les religieux européens continuent à affluer durant la première moitié du XX^e siècle. En 1819, les lazaristes portugais arrivent au Brésil et l'année suivante fondent le collège de Caraça (Minas Gerais) qui reste longtemps la seule alternative pour ceux qui ne peuvent aller étudier ni à Rio de Janeiro, ni à l'étranger. Les lazaristes français arrivent en 1849 et prennent en charge de nombreux séminaires à travers le pays (Mariana, Salvador, Fortaleza, Rio de Janeiro). Les jésuites, eux, se réinstallent dans le pays à partir de 1842. Les jésuites espagnols s'établissent dans les États de Rio Grande do Sul et de Santa Catarina, où ils font venir également des jésuites allemands en réponse à l'immigration allemande dans la région. Dans les années dix-huit-cent-soixante, les jésuites italiens fondent le Collège d'Itu dans la province de São Paulo, puis s'installent dans le Nordeste et fondent, en 1886, le collège Anchieta de Nova Friburgo dans la province de Rio de Janeiro. Les capucins italiens sont chargés de l'évangélisation des Amérindiens dans le centre et le nord du pays à partir de 1844. En 1856, le séminaire de São Paulo est confié aux capucins de Savoie. Les dominicains de Toulouse s'installent en 1881 dans le diocèse de Goiás. Les salésiens italiens arrivent en 1883 à Rio de Janeiro, puis en 1894 dans le Mato Grosso. Les rédemptoristes sont aussi appelés au Brésil par les évêques réformateurs pour prendre en charge les sanctuaires religieux et les missions paroissiales. Les premiers rédemptoristes arrivent de Hollande et s'installent dans le diocèse de Mariana à Juiz de Fora en 1893. En 1894, les rédemptoristes allemands de Bavière prennent en charge le sanctuaire de *Nossa Senhora Aparecida* dans le diocèse de São Paulo. Ces derniers s'installent également dans le diocèse de Goiás en 1894, à la demande de Mgr Duarte e Silva, afin de s'occuper du sanctuaire du *Padre Eterno* de Barro

¹⁵ Se reporter au tableau 2 en annexe p.XV.

Preto. Ils s'installent à Campinas (actuelle Goiânia) et se chargent à la fois du sanctuaire et des missions paroissiales de la région, complétant ainsi le travail des dominicains. Les rédemptoristes rencontrent parfois des difficultés dans la prise en main des sanctuaires, quand ils rentrent en conflit avec les confréries laïques qui en avaient la charge jusque-là et qui refusent le contrôle de religieux étrangers imposé par l'évêque. Les franciscains de Saxe repeuplent leurs couvents du Nordeste à partir de 1893 afin de restaurer la province Santo Antônio presque abandonnée, puis fondent de nouveaux couvents dans la région à partir de 1903. En 1897, les maristes français s'installent dans le Minas Gerais et en 1902 ils prennent en charge, à la demande de Mgr Eduardo Duarte e Silva, le gymnase diocésain d'Uberaba.

Les congrégations féminines européennes arrivent aussi en très grand nombre au Brésil. Nous n'en citons ici que trois, françaises, ce qui est loin d'être représentatif du vaste mouvement d'installation des XIX^e et XX^e siècles. Les sœurs de St Joseph de Chambéry arrivent en 1859 et prennent, à la demande de l'évêque de São Paulo, Mgr Antonio Joaquim de Melo, la direction d'un collège dans la ville d'Itu. Les sœurs de Notre Dame du Très St Rosaire, affiliées à la province dominicaine de Toulouse, arrivent en 1885 dans le Goiás. Elles se consacrent d'abord à l'éducation puis développent des œuvres d'assistances (dispensaires, asiles, orphelinats...). Les Filles de Marie auxiliairice, affiliées aux salésiens, s'installent en 1893 à Niterói et en 1895 à São Paulo ; elles sont spécialisées dans l'enseignement et ouvrent des collèges.

L'augmentation très forte du nombre de religieux, de religieuses et de prêtres est évidente, notamment dans les trente premières années du XX^e siècle, bien que les chiffres divergent légèrement selon les sources. Le premier recensement général date de 1872 et nous sert de point de départ pour dresser le tableau des effectifs du clergé au Brésil entre 1872 et 1950¹⁶. Il faut cependant prendre en compte la très forte augmentation de la population brésilienne sur cette période : environ 10 millions d'habitants en 1872, plus de 17 millions en 1900, plus de 30 millions en 1920, plus de 41 millions en 1940 et près de 52 millions en 1950. De plus, les chiffres du clergé régulier sont difficiles à établir avec précision, notamment parce que les arrivées sont incessantes, et sont donc plus approximatifs. Nous avons, par exemple, pu noter pour le Goiás que les dominicains ne sont pas toujours bien comptabilisés. Il faut également souligner que certains chiffreages prennent en compte seulement les congrégations arrivant de l'étranger, alors que d'autres comptabilisent également les congrégations fondées au Brésil.

¹⁶ Se reporter au tableau 1 en annexe, p.XV, élaboré à partir des recensements de l'IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) pour la période qui nous intéresse, <http://biblioteca.ibge.gov.br>

D'après José oscar Beozzo¹⁷, qui cite comme source le CERIS (*Centro de Estatística Religiosa e Investigaçã Social*), 38 congrégations masculines s'installent au Brésil entre 1880 et 1930, au premier rang desquelles 12 italiennes et 10 françaises. Pour les congrégations féminines, il y a 109 fondations dont 28 françaises et 24 italiennes, tandis que 22 de ces fondations sont brésiliennes. Paula Leonardi¹⁸ nous donne des chiffres sur une période plus large et cite la même source. Elle dénombre la fondation de 96 congrégations masculines entre 1819 et 1965, dont seulement 15 entre 1819 et 1898, et de 213 congrégations féminines entre 1849 à 1965, dont 17 entre 1849 et 1897. Ces chiffres montrent que les fondations de congrégations religieuses deviennent de plus en plus nombreuses après 1900. Ces congrégations s'installent plus dans le Sud du pays, notamment dans les États de São Paulo et du Rio Grande do Sul. Ces fondations s'inscrivent dans le mouvement massif de migrations européennes du début du siècle dans ces régions (migrations italiennes et allemandes en tête). L'arrivée de nombreuses congrégations françaises s'explique, comme nous l'avons vu précédemment, par les difficultés politiques des religieux en France à cette époque et par le nombre élevé de vocations sur la même période.

Dans le recensement¹⁹ de 1872, les membres du clergé régulier et séculier sont dénombrés de manière différenciée : il y a 2225 séculiers, 107 religieux et 286 religieuses au Brésil en 1872. Le rapport, à l'échelle nationale, est d'un prêtre pour 4258 habitants. Ce recensement nous permet également de mettre en évidence les disparités régionales. Le Goiás, avec 160 395 habitants et seulement 17 séculiers, est la province la moins bien dotée au niveau du clergé, avec un prêtre pour 9435 habitants. Le Minas Gerais, province la plus peuplée avec 2 millions d'habitants, compte 241 séculiers, 12 religieux et 4 religieuses, ce qui fait un prêtre pour 8062 habitants. La province la mieux dotée est celle de São Paulo avec un prêtre pour 2948 habitants, mais si l'on prend en compte la ville de Rio de Janeiro seule, on voit que le rapport y est encore plus favorable. Elle compte en effet 274 972 habitants, 200 séculiers, 14 religieux, 50 religieuses, ce qui fait un rapport d'un prêtre pour 1284 habitants. Son statut de capitale et de siège de l'Église nationale en fait un endroit plus attractif que les régions rurales et lointaines. De manière générale le clergé brésilien préfère rester dans les grandes villes de la côte et du Sud et il n'est pas rare qu'évêques et prêtres refusent de se rendre à l'intérieur du

¹⁷ José Oscar Beozzo, "Decadência e morte, restauração e multiplicação das ordens e congregação religiosas no Brasil", in Rioldo Azzi (org.), *A Vida religiosa no Brasil*, op. cit., chapitre V, p.85-129.

¹⁸ Paula Leonardi, *Congregações católicas docentes no estado de São Paulo e a educação feminina-segunda metade do século XIX* [En ligne], communication présentée lors du VIe Congresso Luso-Brasileiro de Historia da Educação (COLUBHE06) à l'Université fédérale d'Uberlândia (MG - Brésil), en 2006. Disponible sur : <http://www.faced.ufu.br/colubhe06/anais/arquivos/113PaulaLeonardi.pdf>

¹⁹ Se reporter au tableau 1 en annexe, p.XV, élaboré à partir des recensements de l'IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) pour la période qui nous intéresse, <http://biblioteca.ibge.gov.br>

pays quand ils y sont nommés. Ainsi, le futur Cardinal Arcoverde renonça en 1890 à prendre possession de l'évêché de Goiás. De même, quand le P. Alain du Noday, missionnaire dominicain, est nommé évêque de Porto Nacional en 1936, cela fait trois ans que le siège épiscopal est vacant car plusieurs personnes ont refusé cette charge. Les faibles effectifs du clergé expliquent les raisons du recours à des religieux étrangers et notamment les sollicitations de Mgr Gonçalves Ponce de Leão, évêque de Goiás, auprès des dominicains. En 1872, seuls 245 membres du clergé sur 2332 sont étrangers ainsi que 60 des 286 religieuses, mais le nombre d'étrangers augmente rapidement dans les décennies suivantes et dans des proportions beaucoup plus importantes que celle du clergé national.

Le recensement de 1920²⁰ ne fait plus la distinction entre réguliers et séculiers mais seulement entre Brésiliens et étrangers. Ceci est caractéristique de cette période où la montée du nationalisme favorise les critiques contre la présence d'étrangers dans le pays notamment celle des religieux dénoncée par les élites libérales. Le clergé masculin est composé de 3218 Brésiliens et 2841 étrangers ; les religieuses sont 1761 Brésiliennes et 1181 étrangères ; il y a donc un prêtre pour 5056 habitants. Le chiffre est plus élevé qu'en 1872, où il était de 4258 habitants pour un prêtre ; la forte augmentation des effectifs du clergé n'ayant pas été aussi forte que celle de la population. Dans l'État de Goiás, il y a 45 Brésiliens et 35 étrangers pour les hommes, 2 religieuses brésiliennes et 1 étrangère. Nous pouvons ici prouver que ces chiffres sont inexacts, au moins en ce qui concerne les religieuses. Nous savons en effet, grâce au rapport du P. Tapie²¹ qu'il y avait 75 religieuses dominicaines en 1919. En décomptant celles du couvent d'Uberaba (28 dominicaines) qui se trouve dans l'État du Minas Gerais et celles du couvent de Conceição do Araguaia (9 dominicaines) dans l'État du Pará, on peut affirmer qu'il y avait 38 dominicaines dans l'État de Goiás en 1919, Françaises et Brésiliennes confondues. Il est difficile d'expliquer ces erreurs, d'autant plus qu'en 1920 les dominicaines étaient implantées depuis plus de trente ans dans le Goiás et avaient des collèges dans les deux villes les plus importantes de l'État, Goiás et Porto Nacional, ainsi qu'à Formosa. Ceci montre toutefois, que les données des recensements de cette époque sont à relativiser, notamment en ce qui concerne les congrégations étrangères. Dans un rapport du P. Tapie datant de 1919, il nous dit ceci à propos des données démographiques de population :

De même qu'on a point mesuré les distances dans le sertao, on n'a point compté le nombre d'habitants. Ces deux opérations sont aussi impossible l'une que l'autre. Dans l'état actuel des choses, ce sont nos Missionnaires qui, pour l'évaluation du nombre d'habitants, serrent encore la réalité de plus près et c'est à

²⁰ Se reporter au tableau 1 en annexe, p.XV, élaboré à partir des recensements de l'IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) pour la période qui nous intéresse, <http://biblioteca.ibge.gov.br>

²¹ Marie-Hilarion Tapie *o.p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*.

eux que s'adressent les Chefs d'États pour être renseignés. Pendant que nous étions à Formosa et à Porto Nacional, les Pères ont reçu plusieurs dépêches urgentes des officiers administratifs de Rio de Janeiro leur demandant le nombre d'habitants des localités par eux visitées et évangélisées au cours de leur desobriga.²²

Cette remarque va dans le sens des inexactitudes relevées et laisse supposer qu'il n'y avait pas systématiquement des agents envoyés dans tout le pays lors des premiers recensements brésiliens.

José Oscar Beozzo²³ donne des chiffres pour 1935 qui nous permettent de voir que l'augmentation du nombre de religieux se poursuit : il y a 2466 séculiers et 3803 réguliers²⁴ et le nombre de religieuses a triplé entre 1920 et 1935 passant de 2944 à 8826. Ces chiffres nous paraissent pourtant sujet à caution car ils diffèrent beaucoup de ceux de l'IBGE. En effet, bien qu'il n'existe pas de recensement national pour 1935, il est étonnant de voir que les religieuses sont au nombre de 8826 en 1935 alors que le recensement de 1950 donne un total de 5975. Le nombre de religieuses aurait donc doublé entre 1920 et 1950, passant de 2944 à 5975, et non pas triplé entre 1920 et 1935 comme l'indiquent les chiffres avancés par José Oscar Beozzo. En outre, il paraît étrange que leur nombre ait diminué entre 1935 et 1950, et d'autant plus étonnant que la baisse soit si importante, alors que, si l'on exclue les données de 1935, on constate une augmentation forte tout au long de la période qui nous intéresse²⁵. Nous avons choisi de mentionner tout de même ces chiffres, car ils font la distinction entre les séculiers et les réguliers comme dans le recensement de 1872, ce qui n'est pas le cas des autres recensements nationaux. Ils nous permettent donc d'avoir une idée de l'évolution des proportions de séculiers et de réguliers dans le clergé brésilien, même si les valeurs sont inexactes, et de comparer la situation de 1872 et celle de 1935. Ainsi, d'après ces chiffres, le nombre total de séculiers semble avoir très peu augmenté entre 1872 et 1935, passant de 2256 à 2466 ; tandis que celui des réguliers a explosé passant de 107 à 3803 pour les religieux et de 286 à 8826 pour les religieuses. On serait donc passé d'un clergé majoritairement séculier à un clergé majoritairement régulier. Ce renversement des proportions entre réguliers et séculiers nous paraît plausible, bien qu'il soit étonnant que le nombre de séculiers ait si peu augmenté alors que les séminaires se sont multipliés dans le pays à cette époque. En fait, la venue de nombreuses congrégations européennes dans le cadre de la politique de

²² Marie-Hilarion Tapie *o.p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p. 37-38.

²³ José Oscar Beozzo, "Decadência e morte, restauração e multiplicação das ordens e congregação religiosas no Brasil", in Rioldo Azzí (org.), *A Vida religiosa no Brasil op. cit.*, Chapitre V, p.85-129.

²⁴ *Id.*, J. O. Beozzo cite comme références pour ces chiffres : João Batista Lehmann, S.V.D., *O Brasil Catholico*, Typ. Lar Catholico, Juiz de Fora, 1936.

²⁵ Se reporter au tableau 1 en annexe, p.XV, élaboré à partir des recensements de l'IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) pour la période qui nous intéresse, <http://biblioteca.ibge.gov.br>

romanisation a forcément fait augmenter le nombre de religieux présents au Brésil. De plus, ces dernières se sont généralement implantées durablement et ont recruté sur place, ce qui expliquerait la forte augmentation du clergé régulier. Enfin, les ordres religieux ayant pris en charge nombre de séminaires, il est possible qu'ils aient recruté de nouveaux membres au sein de ces derniers, augmentant encore la proportion de réguliers par rapport aux séculiers dans le clergé brésilien.

Nous n'avons pas trouvé d'autres chiffres pour prouver ou infirmer ces hypothèses et, comme nous l'avons montré plus haut, les données de l'IBGE, sont également approximatives. Il est donc possible que les recensements nationaux sous-estiment le nombre de religieux et que les chiffres donnés par José Oscar Beozzo soient plus proches de la réalité. Dans tous les cas, l'augmentation très forte du nombre de religieux et de religieuses présents sur le territoire brésilien est un fait indéniable pour la première moitié du XX^e siècle car de très nombreuses congrégations religieuses s'installent dans le pays.

Dans le recensement de 1950²⁶, les résultats sont moins détaillés : il n'y a plus de distinction entre Brésiliens et étrangers ni entre séculiers et réguliers mais seulement entre hommes et femmes. On remarque que le nombre d'habitants par prêtre est plus élevé encore en 1950 qu'en 1872 et 1920, la moyenne nationale étant de 6030 habitants pour un prêtre avec 8615 clercs et 5975 religieuses (elle était de 4258 en 1872 et 5056 en 1920). La forte augmentation des effectifs du clergé n'a pas suffi à compenser celle de la population qui est passée de plus de 30 millions en 1920 à près de 52 millions en 1950. Le nombre de clercs a été multiplié par quatre entre 1872 et 1950, celui des religieuses par vingt, mais celui de la population brésilienne par cinq. Dans l'État de Goiás, le nombre d'habitants par prêtre a à peine diminué passant de 9435 à 8999, ce n'est que dans le Minas Gerais qu'il a baissé de façon significative, passant de 8062 en 1872 à 5914 en 1950. Dans les autres régions où s'est développée la mission dominicaine, le nombre d'habitants par prêtre a fortement augmenté passant de 3238 en 1872 à 5298 en 1950 au Pará, de 2948 à 4858 dans l'État de São Paulo et de 1284 à 3059 dans la capitale. Ainsi, et malgré d'importants efforts de recrutement, l'Église brésilienne n'a pas réussi à compenser l'augmentation rapide de la population du pays et le nombre de prêtres reste très insuffisant sur l'ensemble de la période étudiée.

Les congrégations religieuses étrangères jouent un rôle central dans la romanisation de l'Église et du catholicisme brésilien. Elles sont chargées par les évêques réformateurs de plusieurs missions : elles doivent reprendre en main les séminaires existants et en ouvrir de

²⁶ *Recenseamento geral do Brazil 1950*, IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, <http://biblioteca.ibge.gov.br>, CD_1950_I_Brasil.pdf

nouveau afin de former un clergé brésilien plus nombreux et acquis aux dogmes du concile de Trente. Il faut également qu'elles enseignent aux populations l'importance des sacrements. Dans les zones rurales où les prêtres font encore plus défaut que dans les zones urbaines, les religieux partent en mission chaque année durant de longs mois (*desobriga*) pour baptiser, marier et confesser dans toutes les paroisses. Les religieux étrangers reprennent aussi en main les lieux de cultes et les confréries de laïcs (*irmandades*). Ils diffusent les dévotions propres à leurs ordres et celles encouragées par la papauté, tel le culte de l'Immaculée conception. Les congrégations sont donc des agents exemplaires de Rome et de la hiérarchie ecclésiastique brésilienne et transmettent une culture religieuse européenne et romanisée.

Cependant, cette romanisation du catholicisme brésilien ne se diffuse pas de la même manière sur l'ensemble du territoire. Les milieux urbains sont mieux encadrés par le clergé et plus réceptifs à ce catholicisme européenisé. Les États du Sud, où le nombre de migrants européens est très important et où s'installent la plupart des congrégations religieuses, sont beaucoup plus perméables à ces pratiques. Au contraire, dans les zones rurales, surtout dans le nord et l'ouest du pays, le catholicisme traditionnel continue à être prédominant. L'installation de la mission dominicaine dans le Goiás, région rurale où la religiosité populaire reste très marquée par le catholicisme traditionnel luso-brésilien, constitue une des particularités importantes de cette mission.

Chapitre II : les formes concrètes de la romanisation dans la mission dominicaine

1 – Missions populaires et catéchisme

L'objectif visé dès le commencement [écrit le P. Gallais en 1892], le but vers lequel vous avez jusqu'ici fait converger tous vos efforts, vous le connaissez : c'est l'évangélisation de l'immense diocèse de Goyaz par le moyen de missions paroissiales données d'une manière méthodique et renouvelées dans chaque localité tous les quatre ans. Ce but il importe de ne point le perdre de vue. [...] les motifs qui ont porté à entreprendre l'évangélisation de ces contrées abandonnées sont plus pressants que jamais. Le nombre de prêtres séculiers pouvant exercer le ministère paroissial diminue chaque jour [...] Pour connaître la vérité et participer au moins une fois ou l'autre dans leur vie à la grâce des sacrements, ces populations n'ont guère d'autre ressource que vous. [...] Nous désirons que vous fassiez ces campagnes de missions, non pas isolément, mais deux à deux ou même, quand c'est possible et que la quantité de travail à faire le demande, trois ensemble.²⁷

Le P. Gallais, dans son rapport de visite canonique en 1892, décrit ainsi l'importance des *desobrigas* qui est le mot employé au Brésil pour désigner les missions populaires. Ces

²⁷ Étienne Gallais *o.p.*, *Une Mission dominicaine au Brésil*, *op. cit.*, p.56-58.

missions, durant lesquelles les missionnaires voyagent à travers le diocèse pour administrer les sacrements, sont l'activité principale des dominicains dans le Goiás.

Les missions populaires sont au cœur du processus de romanisation. Elles visent à pallier le manque de prêtres et à diffuser un catholicisme romanisé. Elles consistent essentiellement à inculquer l'importance des sacrements et à régulariser des mariages et des baptêmes. Les évêques réformateurs chargent les ordres religieux de parcourir les paroisses pour baptiser, marier, confesser, et administrer la confirmation et la communion. Mettre les sacrements au cœur des pratiques religieuses permet d'insister sur l'importance du clergé, surtout du prêtre, comme intermédiaire entre les hommes et Dieu, et d'affirmer l'autorité ecclésiastique, en opposition aux pratiques du catholicisme populaire où l'on s'adresse directement aux saints et à Dieu. Ainsi, il est conseillé aux missionnaires de prêcher en insistant sur les thèmes du péché et du jugement divin qui permettent de souligner l'importance de la confession pour obtenir l'absolution des péchés et renforcent la nécessité du recours au prêtre.

Riolando Azzi insiste dans un article²⁸, sur l'importance du rôle joué par les capucins italiens, les lazaristes français, les jésuites et les dominicains français du Goiás dans la mise en œuvre de ces missions populaires au XIX^e siècle. Les évêques réformateurs participent, eux aussi, à ce mouvement en multipliant les visites pastorales durant lesquelles ils accomplissent les mêmes tâches que les religieux en *desobriga*. Il n'est pas rare au début de la mission que l'évêque, Mgr Gonçalves Ponce de Leão, se fasse accompagner par un religieux dominicain dans ces visites.

Au début de la mission, les *desobrigas* ont été planifiées, par contrat, entre l'évêque et les missionnaires dominicains qui doivent prêcher dans toutes les paroisses sans prêtre qui leur ont été confiées. Ces paroisses étant très nombreuses et très étendues et il a été décidé que les pères essaieraient de passer dans chacune d'elles, au minimum une fois tous les quatre ans. Les dominicains partaient donc à deux ou trois, chaque année pendant plusieurs mois, pour administrer les sacrements aux populations du diocèse de Goiás.

La question du nombre minimum de dominicains partant en mission et de ceux restant au couvent est souvent évoquée dans les correspondances. En effet, pour préserver la vie religieuse, il est régulièrement rappelé qu'aucun religieux ne devrait rester ou partir seul. Le P. Madré, dans un de ses premiers rapports, explique ce qui représente, à ses yeux, les plus grands dangers pour les missionnaires :

²⁸ Riolando Azzi, "Catholicismo Popular e Autoridade Eclesiástica na Evolução Histórica do Brasil", in *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ed. ISER, N°1, mai 1977, p.143.

Sous un climat amollissant les mœurs pures et chastes se conservent difficilement. Les personnes du sexe [...] sont d'un facile accès dès qu'on a su gagner leur confiance. Cette extrême facilité d'une part, la nature du climat et l'influence du mauvais exemple de l'autre font perdre peu à peu l'horreur du mal. [...] Nous ne connaissons qu'un moyen pour prévenir ces misères. C'est la loi du *socius*. Les lazaristes sont depuis longtemps au Brésil. Leurs missionnaires arrivent jeunes et se mettent aussitôt à l'œuvre mais ils sont toujours trois ou quatre ensemble ce qui rend le travail plus léger et la garde de la sainte vertu plus facile. Aussi ils n'ont eu encore aucune défection à déplorer. Il n'en est pas de même des Pères Capucins. Ils s'en vont un à un et au bout de quelques années on en voit qui refusent de rentrer au couvent. [...] Il faudrait pouvoir procéder comme les lazaristes pour les missions à donner.²⁹

Le P. Madré fait ici l'inventaire des risques « moraux » encourus par les missionnaires au Brésil et explique la « légèreté » des mœurs par le climat. Il cherche également à proposer des solutions pour éviter la « perte » des missionnaires dominicains en s'appuyant sur les expériences des autres congrégations religieuses pour montrer que les religieux devraient toujours se déplacer à trois ou quatre.

De même, le P. Artigue expose, en 1883 après sa première *desobriga*, la manière dont les missions populaires devraient être organisées. Il pense qu'au moins trois missionnaires sont nécessaires pour visiter les paroisses les plus étendues où les habitants les plus pauvres, les plus âgés et les malades ne peuvent pas se déplacer jusqu'à la localité où se déroule la mission. Ainsi, deux religieux resteraient sur le lieu de mission une quinzaine de jours pendant que le troisième se déplacerait jusqu'aux zones les plus isolées³⁰.

Le P. Tapie dresse un tableau précis de l'œuvre de *desobriga* dans son rapport sur les deux visites apostoliques qu'il a effectuées au Brésil en 1911 et 1919³¹. Il s'adresse dans cette partie de son rapport à ses lecteurs français afin qu'ils aient une idée précise du déroulement et des difficultés de ce travail. Il le fait dans un souci d'édification, pour exalter et souligner la dureté et la richesse apostolique de l'œuvre missionnaire.

Au commencement de la *secca*, époque où il ne pleuvra plus à part de très rares exceptions, c'est-à-dire d'avril ou mai à octobre ou novembre, les Pères partent pour la *Desobriga*. On donne ce nom à la tournée apostolique annuelle que font les Missionnaires parcourant les diverses régions qui leur sont confiées, afin d'administrer les sacrements de baptême et de mariage, comme aussi pour permettre aux nombreux chrétiens répandus dans le *Sertao* d'entendre la sainte messe, de se confesser et de communier une fois l'an.

La description du P. Tapie ne s'arrête pas là et détaille ensuite le déroulement « habituel » d'une *desobriga*. Il explique que le faible nombre de missionnaires ne leur permet pas de

²⁹ Rapport du P. Madré, daté du 12.03.1882, non classé, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

³⁰ Lettre du P. Artigue, datée de 1883, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

³¹ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p.33.

partir à deux. On comprend donc que, dans les années dix, les effectifs de la mission ne permettent plus de partir à plusieurs. Le missionnaire part souvent « seul », contrairement aux directives du début de la mission. Le ou les missionnaires sont toujours accompagnés d'un *camarada*. Le camarade est en quelque sorte un *factotum* ; c'est un Brésilien qui connaît bien la région. Il sert de guide, s'occupe des mulets ou du canot, des repas et de tous les aspects matériels du voyage. La plupart des voyages à travers le *sertão* se font à dos de mulets. Les bagages du missionnaire se composent d'une petite chapelle portative, de quelques vêtements, de *carne secca* (viande de bœuf séchée), de riz, de café, de sucre, d'une marmite et d'une cafetière.

Les missionnaires sont généralement bien accueillis partout où ils passent. Il y a une grande affluence et souvent, une escorte les attend un peu avant la ville. Elle est composée des notables de la localité, du curé quand il y en a un et de nombreux paroissiens qui tirent des pétards et des fusées pour annoncer l'arrivée des missionnaires :

La mission !... mot magique pour nos populations brésiliennes [...] En entendant prononcer le nom de mission, le peuple tout entier s'ébranle: il accourt des points les plus reculés de la paroisse [...] La mission fait époque dans une paroisse par cela même qu'elle est rare, et que le Brésilien ne se confesse guère que d'une mission à l'autre.³²

Cette citation, tirée d'un des premiers rapports de mission envoyés à Toulouse, témoigne de l'enthousiasme des populations pour les *desobrigas*. Les populations des zones les plus isolées de la paroisse, prévenues à l'avance, voyagent à pied pendant plusieurs jours pour se rendre dans la localité où passent les missionnaires et assister à la mission. En effet, le manque de prêtres est tel qu'ils ne peuvent remplir leurs devoirs religieux que lors du passage des missionnaires. On vient donc de loin pour se marier ou faire baptiser un enfant.

Les dominicains sont parfois obligés de prêcher en plein air quand l'église ne peut contenir tout le monde et ils n'ont pas toujours le temps de confesser tous les participants avant de repartir. Les missionnaires restent entre une semaine et quinze jours dans les localités les plus peuplées. En mission, les journées s'organisent généralement ainsi: à 5h du matin une messe de communion est dite, puis un missionnaire fait un cours d'instruction religieuse aux adultes avant la seconde messe qui a lieu dans la matinée. Vers midi, ils donnent des cours de catéchisme pour préparer les enfants à la communion. Les femmes se confessent le matin, les hommes après la messe du soir. Des messes de mariages, de baptêmes et de communions sont organisées, en fonction des besoins, durant la mission. En fin de mission, on plante dans

³² Rapport rédigé en octobre 1884 par deux missionnaires du couvent d'Uberaba (nous pensons en nous basant sur l'écriture que l'un des deux est le P. Lucas), non classé, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

certaines localités une croix de mission. On abat pour l'occasion un grand arbre dans lequel on taille la croix qui est ensuite dressée dans le village avant le départ des religieux. Cette pratique est plutôt mentionnée par les dominicains du début de la mission, quand le passage d'un missionnaire était un évènement rare. Il est probable qu'avec la mise en place de *desobrigas* régulières il n'y ait plus eu systématiquement une croix de mission.

Les missionnaires font également étape dans des fermes isolées pendant leur voyage, quelques fois ce sont de grosses *fazendas* mais la plupart du temps elles sont très pauvres. Ils prêchent également la mission à ces occasions : lorsqu'ils arrivent, souvent à la tombée de la nuit, de nombreuses personnes sont déjà là car ils ont été prévenus de l'arrivée des religieux. Les missionnaires installent un autel dans la maison, en posant généralement la chapelle portative sur deux caisses empilées ou en épinglant sur un tissu au mur quelques images de saints et un crucifix. Ils sonnent ensuite la cloche et disent la messe. Après, ils prennent des renseignements sur les baptêmes et les mariages qu'ils auront à célébrer le lendemain. Ils doivent, notamment, questionner les futurs époux pour s'assurer qu'ils n'ont pas un degré de parenté rendant impossible le mariage. Ils font le catéchisme aux enfants et enseignent souvent aussi aux adultes les bases de la doctrine catholique car le manque d'éducation religieuse est général dans ces populations isolées. Il est souvent plus de « minuit » quand ils se couchent « tout habillé » dans leurs hamacs, après avoir entendu les confessions. Ils se lèvent vers quatre heures du matin pour entendre les confessions de ceux qui sont arrivés pendant leur sommeil. Ils célèbrent ensuite la messe puis les baptêmes, les mariages et parfois des communions et des confirmations. Les missionnaires restent un jour ou plus dans la ferme selon l'affluence de la population, puis ils partent vers leur prochaine étape où ils recommencent le même rituel et ce pendant plusieurs mois. Le P. Tapie insiste sur l'immensité des territoires évangélisés et l'aspect rudimentaire des moyens de communications qui rendent plus longs et difficiles les voyages³³. Il décrit le manque de route souvent envahies par la végétation, l'absence de pont pour traverser les nombreux cours d'eau que l'on doit donc traverser à la nage ou sur un tronc d'arbre puis faire passer aussi mulets et caisses d'une rive à l'autre. Il dit, pour illustrer la longueur des trajets : « Un Père partant de Bordeaux aurait le temps d'aller prêcher une retraite à Rio de Janeiro ou São Paulo et de revenir à Bordeaux avant que le Missionnaire, parti en même temps du couvent d'Uberaba, ne fût rendu au couvent de Porto-Nacional. »³⁴ Il ajoute, enfin, que les difficultés de la *desobriga* sont renforcées par le grand nombre de personnes et de paroisses dont le missionnaire à la

³³ Voir les photographies en annexe p.XXIV à XVI.

³⁴ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p.36.

charge dans ces régions ; remarque récurrente des missionnaires depuis les débuts de la mission et encore en 1919. Il décrit ainsi l'abandon religieux de la partie nord de la mission qui représente :

un monde plus étendu que plusieurs États de l'Europe [...] de Santa Luzia (État de Goyaz) à Marabá (État du Pará), en passant par Formosa, Porto-Nacional, Conceição do Araguaia, Sao Vicente et Boa Vista - on ne trouve que les Pères Dominicains de Formosa, Porto-Nacional et Conceição do Araguaia, et un vieillard invalide âgé de 75 ans.³⁵

En raison du faible nombre de missionnaires, des distances à parcourir et de l'importance des populations, le travail de mission est très lourd et occupe au moins six mois par an. Lors de la mission de 1884, trois missionnaires partirent d'Uberaba du 29 avril au mois d'octobre et visitèrent treize paroisses de la région. Les auteurs nous donnent le nombre de communions et de confessions administrées. Ainsi, dans les paroisses les plus peuplées, entre quatre et cinq milles « âmes », et les plus religieuses, ils faisaient environ 1500 confessions et le même nombre de confirmations en quinze jours. En tout, ils ont administré du mois de mai au mois d'octobre 9500 communions et 11 000 confirmations³⁶. Ces chiffres correspondent au début de la mission, nous n'avons pas d'autres chiffres pour des époques ultérieures et il est difficile de savoir comment ils évoluèrent. Les missionnaires progressivement plus nombreux et partant seuls réussissaient apparemment à passer dans les paroisses tous les ans et non tous les 4 ans. De plus, on peut supposer qu'ils eurent à « régulariser » de nombreux baptêmes et mariages à leur arrivée mais qu'une fois tous les « contrevenants » de longue date régularisés, ils purent gérer baptêmes, mariages et communions au fur et à mesure des naissances et des unions ; le travail de mission pouvant ainsi devenir plus léger. Cependant, les données sur le nombre de membres du clergé citées plus haut montrent que, bien que le clergé augmente sur l'ensemble de la période, il croît moins vite que la population. Le travail de *desobriga* dû donc rester très important. En 1932, le P. Bonhomme s'inquiète même de ne pas avoir assez de missionnaires pour l'accomplir correctement :

Le ministère proprement dit, ce pour quoi nous avons été appelés par les Évêques et les populations du Brésil, c'est-à-dire la prédication, l'administration des sacrements, et l'assistance spirituelle des chrétiens des paroisses sans curés et des campagnes sans prêtres [*sic*], ce ministère, la *desobriga*, est réduit à des proportions insuffisantes, par suite de l'insuffisance de personnel. Nous avons des engagements envers le

³⁵ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p.39.

³⁶ Rapport rédigé en octobre 1884 par deux missionnaires du couvent d'Uberaba (nous pensons en nous basant sur l'écriture que l'un des deux est le P. Lucas), non classé, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

St. Siège. Pouvons-nous dire que nous les tenons en faisant si peu pour les âmes dont nous avons la charge ?³⁷

Cette citation permet de mettre en avant plusieurs éléments : on voit d'abord que, cinquante ans après les débuts de la mission, les *desobrigas* restent aux yeux des dominicains, l'activité principale de leur ministère. De plus, le manque de missionnaires pour accomplir cette tâche est encore le souci principal du vicaire provincial. Enfin, la notion d'engagement par rapport aux évêques et au St Siège montre le lien de subordination entre la mission dominicaine et les autorités ecclésiastiques et la replace dans les dynamiques de la politique de romanisation. Les dominicains sont encore des agents de cette politique en 1932.

Pour les missionnaires, la situation religieuse et morale du diocèse de Goiás est déplorable et s'explique par le manque d'éducation religieuse des populations :

Quel que soit l'étendue du mal [écrivent des missionnaires en 1884], nous croyons cependant qu'il peut se faire encore ici beaucoup de biens. Dieu aime ce peuple parce qu'il n'est pas impie et qu'il ne connaît point le blasphème, parce qu'il est peut-être plus ignorant que coupable. Il le traite avec indulgence, en raison même de son délaissement.³⁸

Il leur paraît indispensable d'y remédier en priorité et ils rejoignent en cela la politique de romanisation. Dans cette optique, le catéchisme devient un élément central de la réforme du catholicisme brésilien : activité peu développée par les prêtres portugais et brésiliens depuis la période coloniale, tant par manque d'effectif que de formation, le catéchisme devient l'outil de diffusion d'un catholicisme romanisé et doit permettre de replacer les sacrements au cœur des pratiques religieuses. Les livres de catéchisme se diffusent à travers le Brésil impérial, ce sont souvent des traductions de manuels européens mais les évêques réformateurs en élaborent aussi.

Dans un rapport de 1884, les dominicains soulignent le manque d'instruction religieuse des populations chrétiennes. Ils apprécient l'enthousiasme des gens pour les exercices religieux mais se plaignent souvent de leur « ignorance » :

Si grande est la consolation du prêtre, en présence de cet empressement du peuple à s'approcher du tribunal de la pénitence, hâtons nous de dire que cette consolation n'est pas sans mélange. Combien en avons nous vu qui s'approchent des sacrements sans comprendre la grandeur de l'acte qu'ils vont faire, qui regardent comme chose de bon aloi et louable tour d'adresse d'avoir réussi à tromper le missionnaire, qui vont s'asseoir à la table eucharistique et reçoivent avec grande ferveur le pain de vie sans avoir confessé

³⁷ Rapport du P. Bonhomme, daté du 30.04.1932, classé K1325, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

³⁸ Rapport rédigé en octobre 1884 par deux missionnaires du couvent d'Uberaba (nous pensons en nous basant sur l'écriture que l'un des deux est le P. Lucas), non classé, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

leurs fautes, qui enfin, et pour se donner l'étrange plaisir de changer de parrain ou de marraine reçoivent deux fois le sacrement de la confirmation ! [...] Ce n'est pas une entreprise courte et facile que de faire l'instruction morale à tout un peuple. [...] l'ignorance des choses de la religion y est profonde [au Brésil] les superstitions les moins avouables se mêlent aux pratiques les plus saintes, et la religiosité y remplace souvent le véritable esprit chrétien.³⁹

Dans le même rapport, un des auteurs ajoute que malgré cette méconnaissance des règles chrétiennes, les brésiliens sont très religieux :

L'éducation morale de ce peuple est toute à faire et c'est ce qui rend ici les confessions si laborieuses. Il faut faire pénétrer dans ces familles le véritable esprit chrétien en mettant à profit cet esprit de religiosité qui les anime. Le Brésilien à l'âme naturellement chrétienne, mais cette vertu que j'appellerai naturelle a besoin d'être éclairée, purifiée de tout mélange et transformée en vertu surnaturelle pour porter des fruits de vie.

Pour les dominicains, ce manque d'éducation religieuse peut être attribué au faible nombre de curés mais aussi à l'absence de transmission des bases de la religion catholique au sein des familles.

Ainsi, l'une des premières activités mises en place par les dominicains est le catéchisme dans les écoles d'Uberaba dès mars 1882.

Une lettre de 1888, émanant de la présidence de la Province de Goiás⁴⁰ et adressée au P. Madré autorise les dominicains à donner des cours d'enseignement religieux au lycée de Goiás. On comprend dans la lettre que le P. Madré a proposé gratuitement ses services au Président. Ce dernier l'en remercie et s'engage à mettre en place officiellement un cours de religion au sein du lycée provincial. De manière générale, les dominicains ont, rapidement après leur arrivée, commencé à donner des cours de catéchisme dans les quelques écoles publiques existantes ou dans leurs églises. Le catéchisme fait partie du ministère local qu'ils exercent dans toutes les villes où ils s'installent, au même titre que les prédications (au minimum une messe le dimanche), les confessions, et l'assistance aux malades et aux mourants. Ils font aussi le catéchisme dans les écoles tenues par les sœurs dominicaines. Le P. Tapie, dans le rapport de la visite de 1919, les encourage :

À peu près partout, vous faites le catéchisme pendant la semaine dans les écoles publiques et le dimanche dans vos églises. Nous ne pouvons que vous féliciter, vous encourager à continuer et aussi vous engager à organiser cette œuvre de manière à atteindre non pas seulement les petits enfants, mais les adultes.⁴¹

³⁹ Rapport rédigé en octobre 1884 par deux missionnaires du couvent d'Uberaba (nous pensons en nous basant sur l'écriture que l'un des deux est le P. Lucas), non classé, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁴⁰ Lettre de la présidence de la Province de Goiás (nom de l'auteur illisible), 07.01.1888, classée AG3P36D003, archives dominicaines du couvent Nossa Senhora Aparecida, Belo Horizonte.

⁴¹ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p.13.

Il fait également allusion à une autre œuvre qu'il voudrait voir se développer dans toutes les villes où les dominicains sont présents : l'œuvre des catéchismes volontaires qui, en 1919, n'existe qu'à Uberaba. Cette œuvre est composée de membres de la confrérie du rosaire d'Uberaba, les Associés du Très St Rosaire, qui, sous la direction des pères, forment un groupe de catéchistes volontaires. Ils donnent des cours de catéchisme dans les quartiers pauvres et dans les campagnes alentour. Le P. Tapie ajoute :

Quels précieux auxiliaires vous avez dans ces *Catéchistes volontaires* [...] Leur action sera souvent aussi puissante et bien plus étendue que la vôtre. Nous ne saurions trop engager, exhorter dans le Seigneur les Supérieurs et religieux de nos divers couvents à organiser cette œuvre dans toute la Mission.

En 1932, dans le rapport du P. Bonhomme, on constate que le P. Tapie a été entendu : cette œuvre s'est étendue. Souvent les dominicains font seulement le catéchisme au collège des dominicaines et ce sont des catéchistes volontaires qui se chargent de tous les autres cours de la localité. À Goiás, où un groupe de huit volontaires enseigne le catéchisme à trois cent enfants, les dominicains donnent des cours de religion à l'école normale des sœurs et au lycée de l'État. À Formosa, le catéchisme pour les garçons a lieu tous les dimanches après la messe, il est fait par sept volontaires pour environ cent vingt élèves. À cette époque, à Uberaba, les pères et les sœurs font le catéchisme dans les écoles et un groupe de catéchistes volontaires l'enseigne le dimanche à l'église des dominicains. Le groupe s'occupe également de trois ou quatre centres dans la ville qui regroupent environ « 150 élèves des classes pauvres »⁴². Cette œuvre n'existe pas à Conceição do Araguaia, où les missionnaires font le catéchisme dans les écoles tous les jours ; ni à Porto Nacional, où il a lieu le dimanche après la messe et deux fois par semaine au collège des sœurs et dans les écoles publiques et privées de la ville. Cette œuvre n'a pas non plus été mise en place à Rio de Janeiro, où les dominicains ont fondé un couvent en 1927. Cependant, dans la capitale, les membres du clergé sont beaucoup plus nombreux. L'éducation religieuse est donc assurée et les dominicains n'ont pas eu à mettre en place le même type d'œuvre que dans le Goiás.

2 – Séminaires et érection de diocèses

Dans le Goiás les prêtres séculiers sont très peu nombreux et font l'objet de nombreuses critiques de la part des dominicains. Ils sont souvent mis en cause par les missionnaires pour expliquer le manque d'éducation religieuse de la population. Pour ces derniers, ils ne font pas leur travail et donnent souvent un exemple « déplorable ». Le P. Berthet souligne aussi bien

⁴² Rapport du P. Bonhomme, daté du 30.04.1932, classé K1325, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

leur « *ignorance* » religieuse que leurs pratiques intéressées et leurs mœurs décousues. Il finit même par dire que leur rareté est peut-être un bienfait :

Bien des paroisses n'ont pas de curé et l'on se demande s'il ne vaudrait pas mieux que toutes en fussent privées, car aucun d'eux n'est chaste. Tandis que les uns cherchent à dissimuler leurs désordres, les autres les étalent au grand jour. Ils ont femmes et enfants et le peuple désigne leurs enfants pas leur vrai nom. Le fils ou la fille du curé. Ils ont perdu toute pudeur et l'on se demande s'ils n'ont pas perdu la foi.⁴³

Pour les dominicains, la formation du clergé brésilien est primordiale afin de reprendre en main les mœurs et la religiosité brésilienne :

Le salut d'un grand nombre d'âmes est le fruit ordinaire de toute mission au Brésil, et tel sera, nous aimons à le croire, la récompense de nos travaux en cette année 1884. Mais la régénération d'un diocèse tel que celui de Goyaz est une œuvre autrement difficile; elle suppose une régénération partielle du clergé, elle demande de grands sacrifices et des efforts persévérants.⁴⁴

Dans le cadre de la romanisation, les ordres religieux européens sont régulièrement chargés de la formation du clergé, afin d'augmenter les effectifs mais surtout de lui inculquer un catholicisme romanisé. Il est impératif de reprendre en main les prêtres brésiliens, de les former à l'orthodoxie romaine selon les dogmes du concile de Trente, afin qu'ils participent, eux aussi, à l'éducation des populations, qu'ils montrent l'exemple et soient des auxiliaires obéissants des évêques réformateurs. Dans ce but, la hiérarchie ecclésiastique brésilienne confie les séminaires aux congrégations européennes et le nombre de séminaires passe d'une dizaine en 1872 dans tout le pays, à 28 séminaires majeurs et 34 mineurs en 1935⁴⁵.

Dans le diocèse de Goiás, Mgr Gonçalves insiste à partir de 1883 pour que les dominicains prennent en charge le séminaire. Après de longue tractations, les dominicains refusent en 1885, argumentant un manque de missionnaires. L'évêque est très déçu et leur fait savoir:

La peine éprouvée par votre décision de ne pas envoyer de Pères pour le séminaire m'a empêché de vous écrire, a troublé toutes mes affaires. [...] Il me semble que vous ne voulez pas vous charger du séminaire de Goyaz, et que vous avez trouvé cette excuse pour vous en délivrer. [...] Cependant le fruit des missions ne peut être conservé et développé que par les bons curés bien pieux et bien instruits.⁴⁶

Apparemment, les dominicains n'ont pas voulu prendre en charge les séminaires de Goiás ou d'Uberaba, officiellement en raison de leur faible nombre et parce qu'ils préféraient se consacrer à d'autres œuvres. Par contre, ils ont donné des cours dans ces séminaires et on

⁴³ Récit du P. Michel Berthet, 1884, classé K1027, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁴⁴ Rapport rédigé en octobre 1884 par deux missionnaires du couvent d'Uberaba (nous pensons en nous basant sur l'écriture que l'un des deux est le P. Lucas), non classé, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁴⁵ José Oscar Beozzo, "Decadência e morte, restauração e multiplicação das ordens e congregação religiosas no Brasil", in Rioldo Azzi (org.), *A Vida religiosa no Brasil, op. cit.*, chapitre V, p.85-129.

⁴⁶ Lettre de Mgr Gonçalves, datée du 24.09.1885, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

trouve régulièrement mention dans les correspondances d'un missionnaire assigné à cette tâche. En 1885, le P. Wolstyniak enseigne au séminaire de Goiás, il dit faire ses cours en latin puis donner des explications en portugais afin d'enseigner le latin aux futurs prêtres brésiliens, ce qui est aussi un moyen de diffuser l'orthodoxie romaine. Le P. Devoisins enseigne au séminaire d'Uberaba en 1897. L'année précédente, Mgr Duarte Silva avait déplacé le siège de l'évêché et le séminaire à Uberaba en raison de problèmes politiques ; l'armée ayant réquisitionné le séminaire de Goiás. En 1907, le siège épiscopal retourne à Goiás car Uberaba devient l'évêché d'un nouveau diocèse, issu d'une division de celui de Goiás. Dans le rapport du P. Tapie, on apprend qu'en 1919, un religieux a une chaire au séminaire de Goiás. La présence dominicaine se poursuit donc au sein de cette institution séculière.

On peut penser que les dominicains ont refusé de prendre en charge ces séminaires pour se ménager une certaine autonomie par rapport à l'évêque, dont ils dépendaient déjà par de nombreux aspects. Prendre la responsabilité du séminaire aurait encore amplifié cette dépendance. De plus, on sent dans leurs correspondances que, bien que les rapports soient très bons avec Mgr Gonçalves, ils voulaient rester prudents au cas où la même entente ne soit pas possible pas avec ses successeurs. Ils insistent, par exemple, pour obtenir la propriété pleine et entière des biens mobiliers que l'évêque met à leur disposition (maisons, églises, terrains).

Une autre raison peut être mise en avant sans que nous puissions véritablement l'étayer. Les congrégations européennes avaient apparemment des réticences à accepter les candidats noirs ou métis dans les séminaires et les écoles apostoliques. Ces derniers étaient même souvent totalement interdits, ce qui dans une population métissée comme celle du Brésil, devait poser d'importants problèmes de recrutement. La population du Goiás, comme on l'a vu très métissée, ne devait pas présenter un grand nombre de candidats blancs au sacerdoce. Les dominicains, comme nous le développerons dans la troisième partie, se sont longtemps refusés à recruter des religieux dans le Goiás, notamment parce que les noirs et les métis ne pouvaient pas entrer dans l'ordre.⁴⁷ Le faible niveau d'instruction de la population du Goiás s'ajoutant au préjugé de couleur, on peut penser que les dominicains ne voulurent pas se charger d'un séminaire pensant, peut-être, qu'il n'y avait pas dans le Goiás de candidat à la hauteur des fonctions de prêtre.

Pourtant, à Porto Nacional, les dominicains se sont chargés du séminaire diocésain, fondé en 1926 par un des leurs. En effet, leur rapport devait être différent avec l'évêque : Mgr Carrérot

⁴⁷ Cet aspect est traité en détail dans le chapitre sur le recrutement ; chapitre II de la troisième partie.

était un missionnaire dominicain nommé à la tête du diocèse lors de la création de ce dernier en 1920. Les religieux ont dû trouver naturel d'accepter cette charge. Peut-être aussi était-il compliqué de la refuser en raison de cette proximité. De plus, la région de Porto Nacional souffrait d'un manque de prêtres encore plus « dramatique » qu'ailleurs et était peu attractive pour d'autres congrégations en raison de son isolement et de sa pauvreté. En 1926, c'est le P. Audrin qui aide Mgr Carrérot à mettre en place le séminaire mineur dont il devient le premier recteur. Apparemment il y avait six élèves en 1926 et environ une dizaine dix ans plus tard⁴⁸. Un seul missionnaire devait donc suffire pour faire fonctionner le séminaire. En 1936, quand Mgr du Noday, également missionnaire dominicain, devient évêque de Porto Nacional, c'est le P. Gil Gomes qui se charge du séminaire. Mgr du Noday a beaucoup œuvré pour le recrutement et la formation d'un clergé local, s'investissant pour développer le séminaire *São José* et éveiller des vocations dans le diocèse. Il a ordonné vingt-six prêtres en 40 ans d'exercice et en a fait venir six autres, ce qui amène à trente-deux le nombre de prêtres qu'il a institués dans son diocèse alors qu'il n'y en avait que deux lorsqu'il a pris sa charge d'évêque⁴⁹.

Bien que les dominicains refusent de prendre en charge le séminaire de Goiás, Mgr Gonçalves fait appel à eux en 1887, lorsqu'il convoque un synode diocésain pour promouvoir la réforme du clergé dans le diocèse. Ce synode permet d'introduire les réformes tridentines dans le clergé local, qui n'était pas habitué à pratiquer des retraites spirituelles. Les missionnaires dominicains y participent et prêchent une partie des retraites. L'évêque en profite également pour insister sur l'importance de l'observance du célibat ecclésiastique.⁵⁰ Par la suite, ce sont généralement les dominicains qui prêchent les retraites et entendent les confessions dans les séminaires du Goiás, Uberaba et Porto Nacional. Ils jouent donc un rôle dans la romanisation du clergé goianais. Ils représentent l'orthodoxie romaine et sont censés montrer l'exemple au clergé brésilien « corrompu ». Les relations sont parfois difficiles avec certains prêtres brésiliens qui acceptent mal l'incursion des dominicains dans leur paroisse et le contrôle moral qu'ils veulent y exercer. Les missionnaires critiquent les prêtres car ils ne respectent pas le vœu célibat, demandent de fortes sommes pour administrer les sacrements et ne font pas le catéchisme. Ils discréditent donc ces curés auprès de la population et leur enlèvent une partie de leurs ressources en administrant les sacrements quand ils viennent en

⁴⁸ Fascicules non datés mais vraisemblablement des années quatre-vingt-dix: *Memória Dominicana*, fasciculo numero 15 : Crônicas da missão dominicana em Porto Nacional (1877-1936), Frei Alano OP, Juiz de Fora.

⁴⁹ Edilvado Dos Santos o. p., « Mgr Alain-Marie du Noday, Évêque de Porto Nacional (Brésil) », in *Mémoires Dominicaines*, n°6, Paris, cerf, 1995, p.163 et 165.

⁵⁰ José Oscar Beozzo, Riolando Azzi, (orgs.), *Os Religiosos no Brasil: enfoques historicos*, São Paulo, Paulinas, 1986.

mission. En résumé, l'arrivée des dominicains bouleverse la vie des rares prêtres en poste dans le diocèse, et l'implication des missionnaires, même légère, dans les séminaires influence une nouvelle génération de curés romanisés.

L'autorité morale exercée par les dominicains sur le clergé local est renforcée quand deux d'entre eux sont nommés évêques lors de la création de nouveau diocèse brésilien. Rome leur accorde ainsi une autorité effective sur la formation et le recrutement des prêtres de la région :

À Rome on savait tout ce qui s'était accompli d'héroïque dans la lointaine petite mission de Notre Dame de la Conception. [...] C'est pour cela qu'un décret du Saint-Père a érigé en prélatrice la mission de Conceição do Araguaia et a nommé son supérieur évêque titulaire d'Uranopolis. Conceição, la ville épiscopale, compte, 2000 habitants à peine. L'église, - désormais cathédrale, - est une misérable construction provisoire. Le nouveau diocèse, vaste comme la France entière elle-même, compte, - évêque compris, - quatre prêtres, tous religieux de l'Ordre de St Dominique.⁵¹

C'est en ces termes qu'un article des *Missions Catholiques* annonce la nomination du P. Carrérot, missionnaire dominicain au Brésil, à la tête de la prélatrice apostolique de Conceição do Araguaia, décrivant à cette occasion l'état d'abandon ecclésiastique de l'intérieur du pays. Cette nomination s'inscrit dans le mouvement de structuration de l'Église brésilienne qui se traduit, au XX^e siècle, par la multiplication des circonscriptions ecclésiastiques : il y a 17 diocèses au Brésil en 1900, 30 en 1910, 58 en 1920 et 66 en 1930⁵². Dans l'immense diocèse de Goiás, érigé en 1745, il faut attendre 1907 pour qu'une première division soit faite avec la création du diocèse d'Uberaba sous l'impulsion de Mgr Duarte e Silva, évêque de Goiás, qui devient à cette occasion évêque d'Uberaba.

L'organisation ecclésiastique du Brésil se poursuit et, en 1911, Conceição do Araguaia devient une prélatrice apostolique dont le P. Dominique Carrérot, est nommé prélat. La prélatrice de Conceição dépend de l'archidiocèse du Pará. En effet, les dominicains ayant fondé la ville sur la rive gauche de l'Araguaia, elle se trouvait sur le territoire du diocèse et de l'État du Pará. Ceci n'était pas sans poser problème puisque la mission était sous contrat avec le diocèse de Goiás et que l'évêque demandait depuis le début aux dominicains de développer une œuvre d'évangélisation des Amérindiens dans son diocèse. Le P. Vilanova, fondateur de Conceição do Araguaia, dut d'ailleurs se tourner vers Belém pour demander des aides financières à l'évêque et au gouverneur. En 1919, le P. Tapie décrit ainsi la prélatrice :

⁵¹ Copie d'un article des *Missions Catholiques*, 1911, p.555-556, copie classée AG1P12D/001, archives dominicaines du couvent Nossa Senhora Aparecida, Belo Horizonte.

⁵² Ferreira Marie-Jo, Rolland Denis, *op. cit.*, pp.36-40. (Sergio Lobo de Moura cité plus haut y ajoute 20 prélatrices apostoliques pour 1930).

Dans l'immense territoire de cette nouvelle prélature, il n'y a pour le moment aucune paroisse canoniquement érigée, mais seulement des localités plus ou moins peuplées, que les Missionnaires dominicains de Conceição do Araguaia visitent et desservent avec un zèle infatigable.⁵³

Cette citation montre que la région est encore un front pionnier, peuplée de quelques noyaux de populations dont la prélature représente un embryon d'organisation ecclésiastique.

Le diocèse de Goiás est divisé en 1915 lors de la création du diocèse de Porto Nacional, à la tête duquel est nommé Mgr Carrérot en 1920, après cinq ans de vacance du siège. C'est un autre missionnaire dominicain, le P. Sébastien Thomas qui le remplace à la tête de la prélature apostolique de Conceição do Araguaia qui devient un diocèse en 1925.⁵⁴

La nomination de deux missionnaires à des charges d'évêques représente à la fois une intégration des dominicains français dans l'épiscopat brésilien et une reconnaissance par Rome du travail accompli par la mission dominicaine. Elles renforcent également le processus de romanisation, la nomination de religieux européens assurant la continuité des politiques mises en place.

De plus, les évêques brésiliens refusaient régulièrement les diocèses de l'intérieur du pays, préférant rester dans les grandes villes du Sud et des côtes. On peut également penser que le clergé brésilien n'était pas totalement acquis aux volontés de romanisation de la papauté et qu'il pouvait être difficile de trouver suffisamment d'évêques réformateurs pour répondre au rythme des créations de diocèse. À la mort de Mgr Carrérot, en 1933, il fallut attendre trois ans pour trouver un prélat qui accepte le diocèse de Porto Nacional. Finalement, c'est encore un missionnaire dominicain qui est nommé en 1936, le P. Alain du Noday. Il reste à la tête du diocèse jusqu'en 1976.

À Conceição do Araguaia, Mgr Thomas est remplacé en 1947 par un autre dominicain, Mgr Luis Palha qui est le premier dominicain brésilien issu de la mission qui accède à cette charge. Il sera remplacé en 1967 par Mgr Tomás Balduino, lui aussi dominicain brésilien formé pendant la mission.

Les PP. Carrérot et Thomas ont été les premiers missionnaires dominicains nommés évêques au Brésil. Nous présentons rapidement ici leurs biographies car leur accès à l'épiscopat les amène à une implication complète dans la romanisation brésilienne notamment par la création de séminaires.

Le P. Dominique Carrérot est né en 1863 à Pamiers et a étudié à l'école dominicaine de Mazères dès ses 14 ans. Il prend l'habit dominicain en 1879 et fait sa formation dans les

⁵³ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p.51.

⁵⁴ Voir les photographies en annexe p.XXII.

couvents de St Maximin puis de Salamanque lors de l'exil des religieux français en Espagne. Témoin des premiers départs au Brésil, il est attiré par la vocation missionnaire et part en 1887. Il passe d'abord trois ans au couvent d'Uberaba, avant d'être envoyé en 1891 à Porto Nacional. En 1900, il est désigné pour accompagner le P. Gallais durant sa visite à travers le diocèse en vertu de son excellente connaissance de la région. Après cette visite, il est envoyé à Conceição do Araguaia où il remplace le P. Vilanova à la tête du couvent après la mort de celui-ci en 1905. En tant qu'administrateur apostolique, il amorce la construction de la cathédrale de Conceição en 1917 qui ne sera terminée qu'en 1934⁵⁵. Il avait également supervisé la construction de la cathédrale de Porto Nacional dans les années dix-huit-cent-quatre-vingt-dix⁵⁶. Ces cathédrales représentent, à cette époque, des projets de grande envergure dans ces petites villes de l'intérieur du Brésil et marquent les esprits. Mgr Carrérot meurt en 1933 à Porto Nacional après avoir passé quarante-six ans de sa vie au Brésil. Sa carrière épiscopale brésilienne en fait un acteur important de la mission. Premier missionnaire dominicain nommé évêque, il symbolise les débuts de l'intégration des dominicains français dans l'Église catholique brésilienne.

Le P. Sébastien Thomas est né en 1876. Il va à l'école apostolique dominicaine de Mazères puis entre au noviciat en 1893. En 1894, il fait sa profession de foi et part étudier à l'École biblique de Jérusalem. En 1898, il est envoyé au Brésil. Il passe les vingt-deux premières années de sa vie missionnaire à Uberaba où il dirige le journal *Correio Católico* jusqu'en 1911. En 1909, il est nommé supérieur du couvent d'Uberaba et vicaire provincial de la mission en 1912 et 1916. À partir du moment où il est à la tête de la prélatrice apostolique de Conceição, il consacre une grande partie de ses travaux aux Amérindiens de la région. Il a également favorisé le développement des écoles dans son diocèse. Il entretenait de bonnes relations avec la hiérarchie ecclésiastique brésilienne notamment avec le Cardinal de Rio, Mgr Leme, ainsi qu'avec l'archevêque de São Paulo, Mgr Eduardo dos Santos premier archevêque de São Paulo (1908-1938). Il sollicite en effet régulièrement les élites catholiques des grands centres urbains afin de trouver des financements pour l'évangélisation des Amérindiens de son diocèse. Sa présence aux noces d'or sacerdotales du Cardinal Arcoverde en 1924 à Rio de Janeiro, lui permet de rencontrer le Président de la république (Artur Bernardes 1922-1926) et

⁵⁵ Voir les photographies en annexe p.XXXI.

⁵⁶ Voir la photographie en annexe p.XXIX.

de mettre en avant l'œuvre de Conceição do Araguaia obtenant ainsi une aide financière de l'État brésilien⁵⁷. Il meurt en 1945 à Conceição do Araguaia où il est enterré.

La création de diocèses et la nomination d'évêques européens, ou formés en Europe, est au cœur de la politique romaine au Brésil. Les dominicains s'inscrivent dans ces dynamiques et prennent naturellement la tête des diocèses nouvellement érigés dans leur zone de mission. Il faut attendre les années cinquante pour que les diocèses où se déploie la mission dominicaine soient à nouveau morcelés. Il y a actuellement 14 diocèses dans ce qui était la province de Goiás quand les dominicains s'y installèrent : 7 dépendent de l'archidiocèse de Goiânia (1956) et 3 de l'archidiocèse de Brasília (1966), dans les limites de l'État de Goiás et du District Fédéral ; les 4 autres dépendent de l'archidiocèse de Palmas (1989) dans l'État de Tocantins. Le diocèse de Conceição fait, lui, partie de l'archidiocèse de Belém do Pará (1906). Il a vu son territoire diminuer suite à la création de nouvelles circonscriptions ecclésiastiques dans la région, notamment la prélatrice apostolique du Xingu (1934) et le diocèse de Marabá (1979). Le diocèse d'Uberaba a été érigé en archidiocèse en 1962 et compte 3 diocèses. On dénombre donc aujourd'hui 17 diocèses et 4 archidiocèses, sans compter Conceição do Araguaia, sur le territoire qui était celui du seul diocèse de Goiás lors de l'installation des dominicains en 1881. Ceci témoigne du dynamisme de l'organisation ecclésiastique du Brésil, rendue possible, à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, par la politique de romanisation et la séparation de l'Église et de l'État en 1891. S'il n'y avait en 1889, qu'une seule circonscription ecclésiastique composée d'un archidiocèse et de 11 diocèses, il y a en 2011, 44 archidiocèses, 213 diocèses et 11 prélatrices apostoliques⁵⁸. Le nombre d'évêques brésiliens a donc été multiplié par 20 en un peu plus d'un siècle. L'Église brésilienne s'est transformée, son autonomie par rapport à l'État lui permettant de se structurer à l'échelle de cet immense territoire.

Pour les évêques du diocèse de Goiás, les enjeux de la formation d'un clergé local, de l'éducation religieuse des populations, comme des missions populaires, vont au-delà des politiques de romanisation. En effet, il faut à la fois faire face au manque de prêtres et à la diffusion du protestantisme. À la fin du XIX^e siècle, il y avait 94 paroisses dans le diocèse dont 54 sans prêtre. Ce chiffre, trouvé sur le site de l'archidiocèse de Mariana dans une rubrique biographique sur le premier évêque d'Uberaba⁵⁹, Mgr Eduardo Duarte Silva, nous paraît sous-estimer l'abandon religieux du diocèse. En effet, à la lecture des correspondances

⁵⁷ Lettre du P. Bigorre, datée du 16.05.1924 adressée au P. Tapie, classée K1158, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁵⁸ http://www.ceris.org.br/pdfs/analise_censo_igreja_2011.pdf

⁵⁹ <http://www.arquidiocesedeuberaba.org.br/clero/bispos/eduardo-duarte-silva> (consulté le 12.08.2013).

dominicaines on a l'impression que le nombre de prêtre est encore moins élevé, mais nous n'avons pas de données précises à lui opposer. Nous savons que le recensement de 1872, lui aussi imprécis, donne 17 séculiers dans la province de Goiás et oublie de mentionner les capucins présents dans la région à ce moment-là puisqu'il ne fait état d'aucun régulier. Il nous faudrait, en outre, connaître le nombre de prêtres présents dans le *triangulo mineiro*, qui fait partie du diocèse de Goiás mais se trouve province du Minas Gerais, pour pouvoir comparer ces chiffres de manière efficiente. Il nous paraît toutefois difficile que le nombre de prêtres ait atteint les quarante dans le diocèse à la fin du siècle. Dans tous les cas, les paroisses sans prêtre sont nombreuses et celles qui en sont pourvues sont si étendues qu'il est difficile pour le curé de répondre aux besoins de tous. La majorité de la population catholique n'a donc accès que très rarement à un prêtre. Quant au protestantisme, son implantation en Amérique latine commence au XIX^e siècle avec les indépendances et l'immigration allemande, hollandaise et anglaise. Elle s'intensifie à la fin du siècle et devient vraiment importante dans la seconde moitié du XX^e siècle. Dans les régions comme le Goiás, les pasteurs profitent des paroisses abandonnées pour s'implanter plus facilement. Les populations ne font pas forcément la différence ou n'ont pas vraiment de préférence entre pasteur ou missionnaire, du moment qu'elles trouvent en lui un intercesseur avec Dieu. Les catholiques doivent occuper le terrain afin de mettre en garde les populations contre ce qu'ils appellent la « fausse » religion. Les différents évêques et les dominicains entrent donc en concurrence avec les protestants qui arrivent dans la région.

Le P. Madré raconte qu'en 1884⁶⁰, lors d'une des premières tournées des dominicains dans le diocèse, un pasteur protestant de l'église presbytérienne des États-Unis est arrivé à Formosa alors que les missionnaires s'y trouvaient : le pasteur était accompagné d'une vingtaine de personnes qui l'appelaient « père missionnaire ». Il commença à prêcher sur une place et envoya un mot aux dominicains pour les inviter à son sermon et leur proposer une discussion publique. Le P. Madré ne répondit pas à l'invitation et dit à la population dans son sermon du lendemain de ne pas aller écouter « un hérétique et un excommunié ». Le pasteur s'en alla deux jours plus tard car il n'a plus qu'une douzaine de personnes à ses sermons. Certains habitants remercient le P. Madré en lui disant que sans sa venue le pasteur protestant aurait pu facilement les « tromper ». Ce récit montre la présence de protestants dans la région à la fin du XIX^e siècle et la concurrence qui se met en place avec les catholiques ; d'autant plus que l'absence de prêtres pousse les populations à rechercher assistance religieuse auprès du

⁶⁰ Lettre du P. Madré, datée du 22.08.1884, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

premier qui se présente, sans forcément faire la différence entre protestants et catholiques. D'ailleurs, les habitants de Formosa appellent le pasteur « père missionnaire ». Mgr Gonçalves écrit en 1886 au provincial de Toulouse : « L'impiété n'a pu encore pénétrer en ces pays, c'est maintenant qu'elle commence à faire des essais, déjà les ministres protestants ont osé entrer jusqu'à Goyaz, sans aucun résultat, mais si nous n'en avons bien soin ils reviendront à la charge, et feront grand mal à ce peuple ignorant. »⁶¹ Il demande à ce qu'on lui envoie plus de religieux en soulignant les risques d'implantation du protestantisme si les catholiques ne tiennent pas leurs positions. Dans la région, la concurrence avec les protestants se développe aussi pour les œuvres d'évangélisation des Amérindiens et l'on trouve dans les archives dominicaines souvent mention de missions protestantes installées sur l'Araguaia. Ces missions sont généralement formées par un couple, le pasteur et sa femme, qui, comme les missionnaires catholiques, se fixent dans des zones à proximité des territoires amérindiens et tentent de les convertir. Le P. Sala raconte, en 1925 dans la revue *Cayapós e Carajás*, qu'il a rencontré deux « protestants évangéliques » au nord de l'Île Bananal :

Naturellement, je ne vis pas d'un bon œil ces intrus qui prétendaient cueillir les fruits, sur la terre préparée par frère Gil et par les dominicains. J'ai montré à ces hommes qu'ils incarnaient les loups cachés sous des peaux de brebis, décrits par Notre Seigneur. Je les ai traités de semeurs de zizanie, puisqu'ils accouraient pour semer l'ivraie dans le champ préparé par le Père de famille. Ils venaient détruire les travaux d'autrui et voler la bergerie des autres.⁶²

On voit ici que le dominicain rejette totalement l'implantation des protestants qui, d'après lui, viennent profiter du travail déjà accompli par les missionnaires catholiques. Il fait ici référence au fondateur de Conceição do Araguaia, le P. Gil Vilanova et à l'antériorité de la présence dominicaine dans la région. De même, en 1932, Mgr Carrérot demande l'envoi d'un médecin pour le poste d'évangélisation dont il a la charge sur l'Île Bananal afin de concurrencer les protestants :

[Il nous faudrait] obtenir au moins temporairement une doctoresse, car nous ne pouvons pas être dans une situation inférieure à celle des protestants et ceux-ci ont une doctoresse à laquelle recourent des malades de très loin et de tous côtés, non sans préjudice de la vraie foi. Le moyen de nous délivrer de ces ennemis de la religion catholique, c'est d'avoir au service de la catéchèse, un médecin attiré.⁶³

⁶¹ Lettre de Mgr Gonçalves, datée du 07.01.1886, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁶² P. Sala, « Intrusos e mentirosos », Revue *Cayapós e Carajás*, N°13, Julho de 1925, p.2-3. « Naturalmente, não vi com bons olhos estes intrujões que pretendiam colher frutos, na seara preparada por frei Gil e pelos dominicanos. Mostrei a estes homens que faziam o papel de lobos em pelles de ovelhas, descritos por Nosso Senhor. Chamei-os de semeadores de cisania, pois acudiam a lançar o joio no campo trabalhado pelo Pae de familia. Viham estragar os trabalhos alheios e roubar o redil dos outros. »

⁶³ Lettre de Mgr Carrérot, datée du 29.08.1932, classée K1326, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

Les enjeux d'éducation de la population et de formation d'un clergé local dépassent la politique de romanisation et s'inscrivent également dans les stratégies de concurrence entre catholiques et protestants. L'Église catholique brésilienne doit se déployer sur l'ensemble du territoire national pour faire face à cette concurrence nouvelle ; d'où la nécessité de multiplier les diocèses et de former des prêtres.

3 – Tertiaires, confréries et organisations de laïcs

Les Œuvres sont nombreuses et prospères dans notre mission. Nous ne pouvons les mentionner toutes, mais nous devons un encouragement spécial aux Œuvres de jeunesse et à celles qui s'occupent des hommes : Conférences de S. Vincent de Paul. Milice angélique. Groupes du Frei Gil et du Frei Angelo. Conformément aux instructions du Souverain Pontife, ayez soin de ne pas vous occuper du côté financier de ces Œuvres et ne n'avez, pas même en apparence, une responsabilité quelconque.⁶⁴

Cette citation du P. Tapie en 1919 mentionne plusieurs groupes de laïcs formés par les missionnaires et rappelle l'autorité romaine sur ce type d'œuvres. La mention des instructions romaines, visant à éviter que le clergé ne s'investisse dans les aspects financiers pour ne pas pouvoir être accusé de faire des bénéfices avec les œuvres religieuses, renvoie à une romanisation venue « d'en haut » à laquelle les missionnaires participent sous l'autorité de l'évêque. L'épiscopat brésilien cherche, dans le cadre de la romanisation, à prendre le contrôle des confréries religieuses et des centres de dévotion. Certaines confréries sont dissoutes, d'autres placées sous l'autorité de religieux. On tente également de faire disparaître tout caractère politique au sein des confréries pour qu'elles ne conservent qu'un caractère purement religieux. Ainsi les manœuvres pour en exclure les éléments liés à la franc-maçonnerie, dont la « question religieuse » est l'expression la plus célèbre.

Les centres de dévotion et de pèlerinage étaient, eux aussi, gérés par des groupes de laïcs ; les évêques réformateurs les confient aux ordres religieux européens. Le but était à la fois d'utiliser ces lieux, très populaires, pour diffuser un catholicisme romanisé et de mieux contrôler les flux d'argent importants venant des dons des pèlerins. De plus, les lieux de culte n'étaient pas réservés seulement aux pratiques religieuses et servaient de lieux de sociabilité, pouvant être utilisés aussi bien pour des fêtes, des réunions ou des élections. L'épiscopat restreint leur utilisation et place leur érection sous l'autorité du clergé. Il interdit les formes de dévotion jugées inadéquates et instaure la séparation des hommes et des femmes dans les églises. Il cherche à supprimer les manifestations à caractère profane lors des fêtes religieuses

⁶⁴ Marie-Hilarion Tapie *o.p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p.22.

- jeux, danses, cavalcades, commerce, repas - afin de favoriser des expressions religieuses plus intérieures et circonscrites aux lieux de culte sous l'autorité du clergé.

Au Brésil, les confréries gèrent, depuis la période coloniale, les lieux de cultes. Elles entretiennent chapelles, églises et cimetières et organisent les fêtes, processions, et pèlerinages autour du culte du saint auquel elles sont attachées. Elles rythment la vie des populations notamment dans les régions de l'intérieur où l'essentiel des relations sociales s'articulent autour de l'église et de la confrérie. Le rôle religieux et social des confréries est donc central dans la société coloniale, et encore au XIX^e siècle, jusqu'à ce que les politiques de romanisation ne les placent sous le contrôle du clergé.

L'importance des confréries et des laïcs est une des caractéristiques du catholicisme traditionnel luso-brésilien depuis les débuts de la période coloniale puisque les laïcs ont, très tôt, joué un rôle prépondérant dans l'organisation des pratiques religieuses d'une société catholique qui manquait de prêtres.

Dès le début de la mission, les dominicains mettent en place de nombreuses œuvres regroupant des laïcs (tiers-ordre, confréries, groupes de prière, etc...) ce qui est également une caractéristique propre à l'ordre dominicain. On voit ici se rejoindre les traditions brésiliennes et dominicaines, ce qui a dû faciliter l'intégration des missionnaires. Ils ont pu s'appuyer sur une caractéristique de la religiosité populaire brésilienne afin d'être mieux acceptés et pouvoir diffuser un catholicisme romanisé. De manière plus pragmatique, il faut également souligner que le faible nombre de dominicains présents dans cet immense diocèse ne leur laisse pas vraiment le choix, s'ils veulent réformer les pratiques ils doivent s'appuyer sur les laïcs pour développer leurs œuvres et étendre leur influence.

Le tiers-ordre dominicain, ou Fraternités laïques dominicaines, existe depuis le moyen-âge, et peut être masculin ou féminin. Il est constitué par des associations de laïcs qui, proches des religieux et de l'ordre dominicain, s'engagent à respecter un certain nombre de règles et développent des œuvres en conformité avec l'idéal dominicain. Présent en Amérique latine, et donc au Brésil, depuis la période coloniale, l'arrivée des dominicains de Toulouse a permis de développer ce tiers-ordre. Dans son rapport, le P. Tapie décrit l'évolution de celui-ci entre 1911 et 1919 :

À notre première visite, nous avons eu le regret de constater que le Tiers-Ordre était peu florissant dans la Mission. Nous venons d'avoir la consolation de constater que les religieux se sont ingéniés à le propager. Il reste cependant encore beaucoup à faire, et nous recommandons en particulier aux Supérieurs de s'occuper du Tiers-Ordre avec zèle, amour et persévérance. Les Tertiaires, plus encore que les Associés

du Très Saint Rosaire, seront pour nous de précieux auxiliaires pour les Catéchismes volontaires et les autres Œuvres de la Mission.⁶⁵

Le tiers-ordre dominicain est présent à Salvador de Bahia à partir du XVIII^e siècle puis se diffuse dans d'autres grandes villes. Dans une lettre de 1923 adressée au provincial de Toulouse, deux membres du tiers-ordre de Rio de Janeiro expriment leur déception devant la décision de reporter encore la fondation d'un couvent dominicain dans la capitale⁶⁶. Alice Bahiana da Fonseca⁶⁷ et sa mère, appartenant à la haute société carioca et mentionnées comme bienfaitrices de la mission à plusieurs reprises par les dominicains, expliquent dans ce courrier que cette décision peut nuire au développement du tiers-ordre dominicain au Brésil. En effet, le tiers-ordre rassemble généralement des membres plus instruits et fortunés que ceux des confréries ; souvent même des personnalités politiquement et socialement importantes. Ainsi, le développement du tiers-ordre représente un enjeu capital pour la mission car il constitue un puissant appui financier et politique pour l'implantation de l'ordre dominicain au Brésil.

Quand les dominicains s'installent dans le diocèse de Goiás, ils reprennent en main certaines confréries déjà existantes et en créent de nouvelles. Le P. Gallais parle, dans le rapport de sa visite canonique de 1892, des « pieuses confréries » que les missionnaires ont établies, dont la plus active est la confrérie du rosaire. Nous reviendrons en détail sur les confréries et dévotions au rosaire dans la partie qui suit, tant leur importance au Brésil et dans les œuvres dominicaines en font l'expression la plus forte du laïcat dominicain ; mais nous examinerons d'abord ici les autres œuvres développées par les missionnaires. Si en 1892, le P. Gallais mentionne les confréries établies par les missionnaires, il semble que les autres œuvres n'ont été mises en place que plus tard, ce qui montre que les débuts de la mission n'ont pas été très actifs dans ces domaines.

À partir de 1910, les dominicains organisent de nombreux groupes de laïcs, notamment à destination des enfants et des jeunes : groupes de musique et chorale, groupes de lecture, etc. Le P. Audrin monte, vers 1914-1915, un groupe de jeunes à Conceição do Araguaia avec ses anciens élèves du catéchisme, afin de développer des œuvres chrétiennes dans la ville et de maintenir la jeunesse sous l'influence de l'Église. Le *Grupo católico Frei Gil* réunit des

⁶⁵ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p. 27.

⁶⁶ Lettre d'Alice Bahiana da Fonseca, datée du 18.10.1923, classée K1159, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁶⁷ La famille Da Fonseca est présente au Brésil depuis la colonisation. Elle est originaire du Portugal ou de Galice. Dans le Brésil XIX^e siècle, c'est une famille de militaires qui a donné deux présidents durant la première république ; dont le premier président, le Marechal Deodoro da Fonseca. Alice Bahiana da Fonseca, ou son mari, fait donc certainement partie de cette famille très haut placée dans la notabilité du Brésil de l'époque.

jeunes hommes sur le modèle des jeunesses catholiques, l'association fut d'ailleurs rapidement affiliée aux *Moços católicos* de Rio de Janeiro et São Paulo. Le groupe organise une bibliothèque populaire, des cours du soir d'alphabétisation pour les adultes et publie un bulletin trimestriel. Les jeunes de ce groupe constituent également une fanfare, la *Banda Frei Angelo*. Ils animaient les fêtes religieuses et civiques de Conceição do Araguaia et sont restés longtemps dans les mémoires. Pour les livres, comme pour les instruments de musique, le P. Audrin fit appel à des donateurs en France et dans les grandes villes brésiliennes, très certainement mobilisés grâce aux réseaux constitués par le tiers-ordre. À Porto Nacional, le P. Audrin met en place en 1921 un groupe de musique, la *Lira Santa Teresa do Menino Jesus* et un groupe de jeunes, *União dos Moços católicos*, affilié à celui de Belo Horizonte. Il réorganise et donne une nouvelle impulsion aux tiers-ordre, à la confrérie du rosaire et à la fraternité du rosaire perpétuel.

En comparant les rapports de visite canonique des PP. Tapie⁶⁸ et Bonhomme⁶⁹, en 1919 et 1932, on peut mettre en évidence les différents types d'œuvres organisés par les dominicains dans les localités de la mission. La plupart d'entre elles ont d'abord vu le jour à Uberaba où se trouve le premier couvent fondé par les dominicains et qui est également la ville la plus importante de la mission, tant par sa population que par son développement économique.

En 1919, le tiers-ordre dominicain était établi à Uberaba, Goiás, Porto Nacional, et Conceição do Araguaia. La confrérie du rosaire existait à Uberaba, Goiás et Formosa, où elle était complétée par l'association du rosaire perpétuel, un groupe de prière organisé de manière à ce qu'il y ait « perpétuellement » des membres en train de prier le rosaire. À Uberaba et Goiás existe aussi la milice angélique, qui est une confrérie de vertu et de prières liée à l'ordre dominicain. Les membres portent sur les reins le cordon de St Thomas d'Aquin – cordon qui lui a été offert par les anges pour avoir résisté à la tentation – et font le vœu de rester chastes. La Conférence de St Vincent est une société de charité, fondée en 1833 en France, qui aide les pauvres et les malades. Elle est présente à Uberaba, Goiás et Formosa. À Uberaba, on relève la présence, en plus des œuvres déjà citées, de l'union populaire catholique et des Filles de Marie, ou rosaristes, groupe de prière réunissant des jeunes filles. Comme on l'a vu plus haut, il y a, à Conceição do Araguaia, un groupe de jeunes hommes, le *Grupo católico Frei Gil*, mais également un groupe de jeunes filles, les Filles de Marie. À Goiás, Formosa et Conceição, ces différentes associations catholiques ont ouvert des bibliothèques populaires.

⁶⁸ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Visite canonique ...*, *op. cit.*.

⁶⁹ Rapport du P. Bonhomme, daté du 30.04.1932, classé K1325, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

En 1932, le tiers-ordre dominicain compte 70 membres à Uberaba, 67 à Goiás et 50 à Conceição do Araguaia mais n'est plus mentionné pour Porto Nacional. Les œuvres citées pour 1919 sont, pour la plupart, toujours existantes et de nouvelles ont vu le jour. À Uberaba, de nombreuses œuvres de jeunesse se sont ajoutées à la milice angélique : les petits rosaristes (40 membres), les scouts catholiques (24 membres) et les Enfants de Marie (300 membres). Cette dernière association, composée de jeunes filles, a la charge de l'œuvre des tabernacles (qui confectionne du linge liturgique pour les églises pauvres), d'un jardin d'enfants comptant 100 inscrits et d'une caisse d'aumône pour l'orphelinat. Trois chœurs de chants, chœur du Rosaire, de St Dominique et des Enfants de Marie, ont aussi été montés. À Goiás, les Filles de Marie ont également été instituées et dirigent l'œuvre des tabernacles. À Formosa, la confrérie du rosaire se charge d'un asile pour pauvres ; les Enfants de Marie (31 jeunes filles) et un groupe de prière, l'Apostolat de la prière (174 membres), ont été mis en place. À Conceição do Araguaia, la confrérie du rosaire et l'association du rosaire perpétuel ont vu le jour ainsi que la Conférence de St Vincent de Paul (64 confrères) et les Filles de Marie (80 jeunes filles).

À Rio de Janeiro, où les dominicains n'ont fondé un couvent qu'en 1927, on trouve en 1932 l'association du rosaire perpétuel, un tiers-ordre féminin composé de 40 membres « choisies » et le tiers-ordre masculin est en formation. La garde d'honneur du Sacré Cœur⁷⁰ est également sous la direction des dominicains, c'est une dévotion qui consiste à consacrer une heure par jour au cœur de Jésus, elle compte alors une douzaine de zélatrices.

Cette énumération révèle le succès rencontré par les œuvres impulsées par les dominicains dans la première moitié du XX^e siècle. Elles peuvent être divisées en trois catégories : œuvres d'encadrement de la jeunesse, œuvres de charité et groupes de prière. Toutes ces œuvres sont érigées canoniquement et supervisées par les dominicains. Elles créent un réseau qui permet de diffuser un catholicisme plus orthodoxe, plus proche de celui des dominicains et des directives romaines. En outre, ces œuvres permettent aux dominicains de toucher un plus grand nombre de personnes. Les dominicains encadrent et forment les catégories moyennes et aisées par l'intermédiaire de leur écoles, confréries et autres groupes et orientent les activités de ces œuvres vers la formation et l'encadrement des catégories les plus pauvres notamment avec l'œuvre des catéchistes volontaires. Le faible nombre de missionnaires présents dans le Goiás est donc en partie compensé par les organisations de laïcs. Toutes ces organisations,

⁷⁰ La garde d'honneur du Sacré Cœur est fondée en 1863 par sœur Marie du Sacré-Cœur Bernaud à l'abbaye de la Visitation de Bourg-en-Bresse, et reconnue en 1864 par le pape Pie IX. En 1872, ce même pape demande à faire partie de la garde qui connaît ensuite une forte expansion.

chapeautés par les dominicains, participent à l'éducation religieuse des populations de la région et s'inscrivent dans le processus de romanisation.

4 – Le culte du Rosaire et les saints de l'ordre dominicain au Brésil

[Le P. Gallais souligne en 1892, que] de pieuses confréries ont été établies et parmi elles figure au premier rang, comme de juste, celle du Très-Saint Rosaire. Chaque premier dimanche du mois on fait la procession avec beaucoup de solennité. [...] La statue de Notre-Dame du Saint-Rosaire et la bannière de la confrérie sont portées par quelques jeunes filles de la ville. Cette procession du premier dimanche du mois est devenue très populaire à Uberaba [...] ⁷¹

Au début de la mission, Les dominicains instituent des processions mensuelles du rosaire dans toutes les villes où ils fondent des couvents. Les missionnaires s'appuient ainsi sur une dévotion déjà bien implantée au Brésil, pour mettre en place les pratiques traditionnelles dominicaines autour du rosaire : confréries, associations du rosaire perpétuel et bulletins du rosaire. En outre, en utilisant le goût brésilien pour les processions bien qu'il ne cadre pas forcément avec l'orthodoxie dominicaine, ils s'assurent l'adhésion de la population, ce qui a dû faciliter la prise en main des confréries du rosaire brésiliennes traditionnellement gérées par des laïcs.

Le rosaire est le chapelet catholique que St Dominique aurait reçu des mains de la Vierge Marie. La dévotion au rosaire est diffusée par l'ordre des frères prêcheurs en Europe à partir du XIII^e siècle. La pratique du rosaire consiste à réciter les prières les plus communes (le *Credo*, le *Pater Noster* et l'*Ave Maria*) en suivant les perles du chapelet. Cette pratique est devenue rapidement très populaire. La fête de Notre-Dame du Rosaire a été instaurée le 7 octobre par le pape dominicain Pie V en 1571. Léon XIII consacre en 1886 le mois d'octobre entier au rosaire. Les confréries du rosaire sont des groupes de laïcs qui se réunissent pour prier et promouvoir le rosaire à travers différents types d'œuvres.

La dévotion à Notre Dame du Rosaire est une des plus populaires et des plus anciennes du Brésil. Elle est présente dès la période coloniale où elle est introduite par des frères portugais du tiers-ordre dominicain. La pratique de prière du rosaire est très répandue dès cette époque et fait partie de la religiosité traditionnelle brésilienne. Les confréries du rosaire apparaissent dès le XVI^e siècle au Brésil et rassemblent généralement les noirs et les esclaves arrivés d'Afrique où ces confréries existaient également depuis la colonisation portugaise. Le P. Serafim Leite dans son *História da Companhia de Jesus no Brasil*⁷² mentionne des confréries

⁷¹ Étienne Gallais *o.p.*, *Une Mission dominicaine au Brésil*, *op. cit.*, p.21.

⁷² Sérafim Leite, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 vol., Lisbonne-Rio de Janeiro, 1938-1950.

du rosaire formées à partir de 1586 par les jésuites pour les esclaves des *engenhos*⁷³, puis en 1639 à Rio de Janeiro. Il existe aussi des confréries du rosaire des hommes blancs mais elles sont moins répandues. Les confréries du rosaire des hommes noirs sont un des rares espaces où les noirs et les esclaves peuvent se rassembler. D'abord pensées comme des lieux de diffusion du catholicisme aux populations africaines, elles deviennent souvent des espaces où se maintiennent des pratiques religieuses africaines mêlées aux dévotions catholiques, notamment lorsqu'elles sont administrées par les laïcs eux-mêmes. Au XIX^e siècle, dans le cadre de la romanisation, les évêques réformateurs en confient la charge aux religieux européens afin de les reprendre en main. Dans le Goiás, les missionnaires en prennent la direction d'autant plus naturellement que le rosaire est une dévotion dominicaine. Les œuvres liées au rosaire sont celles auxquelles ils se consacrent dès le début de la mission et qui connaissent le plus grand développement.

À leur arrivée à Goiás en 1883, les dominicains sont logés dans un bâtiment à côté de l'église du rosaire et l'évêque la met à leur disposition. Cette église fut construite au XVIII^e siècle par les esclaves de la ville réunis au sein de la confrérie du rosaire qui a toujours la charge du bâtiment quand les missionnaires s'installent. D'après le P. Gallais⁷⁴, la confrérie est en décadence quand les missionnaires arrivent à Goiás. Ces derniers partagent, durant quelques années, l'usage de l'église avec la confrérie, même après que Mgr Gonçalves Ponce de Leão en ait donné la jouissance aux dominicains. Son successeur, Mgr. Duarte e Silva, dissout peu après sa nomination l'ancienne confrérie des noirs. Les dominicains mettent alors en place une nouvelle confrérie du rosaire dont ils ont le contrôle. Les dominicains s'inscrivent ici complètement dans les dynamiques de la romanisation, reprenant le contrôle des lieux de culte et des confréries jusque-là gérés par les laïcs.

D'après le P. Tapie en 1919, les confréries du rosaire et l'association du rosaire perpétuel sont les œuvres les plus prospères de la mission et ne se circonscrivent pas au seul diocèse de Goiás: « [...] l'Association du Rosaire perpétuel qui a plus de 250 centres avec 5000 chefs de sections et 200 000 associés répandus dans 40 diocèses et recevant, de la Direction centrale d'Uberaba, conseils et instructions pour le fonctionnement des œuvres. »⁷⁵ En effet, les dominicains ont très tôt, et avec succès, diffusé l'association du rosaire perpétuel à travers le Brésil. Dans les États de São Paulo et du Minas Gerais, ils supervisaient également de

⁷³ *Engenho* : au Brésil, propriété où est cultivée et transformée la canne à sucre.

⁷⁴ Étienne Gallais *o.p.*, *Frei Gil Vilanova, Apostolo do Araguaia*, 1942, pp. 71-72, cité dans José Oscar Beozzo, Riolando Azzi, (orgs.), *Os Religiosos no Brasil, op. cit.*, p.16.

⁷⁵ Marie-Hilarion Tapie *o.p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p.40.

nombreuses confréries du rosaire ce qui a favorisé leur installation à São Paulo et Belo Horizonte dans la seconde partie de la mission.

Le P. Bonhomme dans son rapport de 1932⁷⁶, donne les effectifs de l'association du rosaire perpétuel dans les villes de la mission : Uberaba 150 sections, 3600 associés ; Goiás 36 sections, 1000 associés ; Conceição do Araguaia 12 sections. De plus, à Rio de Janeiro, une section du rosaire perpétuel est en train de s'organiser. À Formosa, il ne mentionne pas le rosaire perpétuel mais précise que la confrérie du rosaire a 352 membres.

On constate donc que les œuvres liées au rosaire eurent un succès considérable dans la mission. Elles étaient complétées par une publication qui connut une diffusion importante pour l'époque. La revue *O Mensageiro do Santo Rosario* est présentée par le P. Tapie comme « l'organe de propagande pour la confrérie du T. S. Rosaire ». Elle compte 8000 abonnés mais doit avoir, d'après lui, plus de 100 000 lecteurs tant elle circule de mains en mains⁷⁷. Le *Mensageiro do Santo Rosario* promeut la dévotion du rosaire. C'est une revue mensuelle publiée par les dominicains d'Uberaba à partir de 1898, puis par ceux de Rio de Janeiro de 1937 à 1962. Le tirage était de 3000 exemplaires en 1899 et de 12 000 en 1938⁷⁸, ce qui montre les progrès de sa diffusion sur la période, le nombre de lecteurs augmentant au fur et à mesure que la mission se déploie dans de nouvelles régions, notamment après les fondations des couvents de Rio de Janeiro (1927) et São Paulo (1938). Cette revue a essentiellement pour rôle de faire connaître le rosaire et sa dévotion en relatant son histoire et en expliquant son importance dans l'éducation religieuse, les pratiques et les fêtes qui lui sont consacrées. Elle relate également les activités des confréries et sert à récolter des fonds. Tous les membres des confréries y sont abonnés et la diffusent. Elle permet également de faire la promotion des autres dévotions mariales.

Le culte du rosaire s'exprime, également, à travers la fête du rosaire que le P. Berthet nous décrit, en 1883, comme la seconde dévotion la plus importante au Brésil après celle du St Esprit⁷⁹. Il écrit que les Brésiliens portent très souvent un rosaire autour du cou et qu'il y a une chapelle du rosaire dans presque toutes les paroisses. La dévotion à Notre Dame du Rosaire est aussi ancienne au Brésil que les premières confréries et elle est apparemment très populaire dans le Goiás. Le P. Berthet, dont nous détaillons ici le récit, donne des éléments sur la gestion des églises dédiées au rosaire et le déroulement de la fête: les noirs ont la charge

⁷⁶ Rapport du P. Bonhomme, daté du 30.04.1932, classé K1325, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁷⁷ Marie-Hilarion Tapie *o.p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p.40.

⁷⁸ *O Mensageiro do Santo Rosario*, edições Pùgil, Rio de Janeiro, maio de 1948, n°589.

⁷⁹ Récit du P. Michel Berthet, 1884, classé K1027, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

de ces chapelles qui se nomment généralement « chapelles du Rosaire des Noirs ». Par contre, ils n'ont pas le droit de gérer seuls les offrandes et les finances sont tenues par un procureur noir placé sous le contrôle d'un trésorier blanc. Le P. Berthet sous-entend que l'administration des offrandes doit mal fonctionner, puisque ces chapelles sont généralement pauvres et mal entretenues alors que les offrandes sont très abondantes pendant les fêtes. Il faut rappeler que le P. Berthet écrit ceci en 1884 et que l'esclavage n'est aboli au Brésil qu'en 1888. De nombreux noirs sont donc esclaves et leurs droits plus que limités. Avant la fête, on désigne un roi et une reine du rosaire, dans certains endroits se sont toujours des noirs, dans d'autres ça peut être des blancs ou des « créoles ». Il y a des neuvaines avant la fête ainsi que des enchères pour récolter de l'argent afin de payer les frais engendrés par la fête. Durant les célébrations, un mât est planté pour y accrocher la bannière de Notre Dame du Rosaire. On plante parfois 2 mâts, l'un pour cette dernière, l'autre pour St Benoît lorsqu'on célèbre ensemble ces deux saints. Le P. Berthet spécifie ici que St Benoît, compagnon de St François, a été choisi comme patron et protecteur par les noirs en raison de son teint mat. Le P. Berthet raconte avec ironie que les noirs se chargent de « rehausser la fête par les danses et les mascarades » et qu' « après la plantation des mâts, les nègres et les négresses se réunissent et exécutent une danse peu décente, au son d'un tambour. » À Goiás, la veille de la fête, une procession suit le roi et la reine qui vont à cheval jusqu'à l'église pour réciter des prières ou « faire semblant » d'en réciter, nous dit le P. Berthet suspicieux et intrigué par les pratiques brésiliennes. Ils sont ensuite reconduits par toute « la cour » à leur « palais », c'est à dire chez eux. Le jour de la fête, les esclaves sont libres :

Les suivantes de la reine ne sont autres que les pauvres négresses esclaves qui ce jour là, ont pleine liberté et revêtent des habits plus beaux et plus éclatants que ceux de leurs maîtresses. Dans certains endroits les nègres et les esclaves sont chargés de la police de la ville. De grand matin on les voit parcourir les rues en chantant avec accompagnement de guitare et de tambour.

Ces pratiques renvoient à l'inversion carnavalesque, processus de renversement de l'ordre établi à l'œuvre pendant le carnaval mais aussi pendant la fête religieuse du rosaire telle que le P. Berthet nous l'a décrit ici : les esclaves noirs prennent, le temps d'une journée, la place des maîtres blancs inversant ainsi l'ordre social qui prévaut le reste de l'année.

On va chercher le roi et la reine et on les accompagne à l'église en procession pour qu'ils assistent à la messe, installés sur un trône. Ils sont ensuite raccompagnés et une pièce de théâtre est jouée devant l'église.

Le père nous décrit la pièce en précisant qu'il n'a pas tout saisi des dialogues et des origines de celle-ci. Elle est jouée, semble-t-il, « depuis toujours » puisqu'on l'attribue aux jésuites des

débuts de la colonisation. Le sujet de la pièce serait la conquête du Congo: elle met en scène le roi du Congo, vêtu d'un « bonnet à plumes » et d'un costume ressemblant à ceux des « rois mages ». Ce roi reçoit des « ambassades » qui veulent mettre son pays sous protectorat. Il refuse et la guerre est déclarée. Les ennemis du roi sont sûrs de leur victoire grâce à l'aide qu'ils reçoivent de Notre Dame du Rosaire dont ils veulent implanter la dévotion dans les « nations infidèles ». Cette pièce semble renvoyer à la colonisation portugaise de l'Afrique. C'est peut-être un vestige des mises en scène théâtrales utilisées par les jésuites de la période coloniale pour évangéliser les esclaves africains et les Amérindiens ; ou encore l'expression d'un syncrétisme entre tradition africaine et religion catholique. En effet, il n'est pas rare que l'histoire et les traditions religieuses africaines ressurgissent dans les pratiques brésiliennes. Or, en 1491, le *Manicongo*, ou roi du Congo, se fit baptiser et prit le nom de João 1^{er} sous la pression du Portugal qui cherchait à prendre position sur les côtes africaines et commençait le commerce des esclaves. Le *Manicongo* renonça quelques années plus tard au christianisme mais, après sa mort, une guerre civile se déclencha entre les partisans de la colonisation portugaise et ceux qui s'y opposaient. La pièce de théâtre jouée lors des fêtes du rosaire semble reprendre des éléments de cette histoire en présentant la dévotion catholique comme forcément victorieuse.

La manifestation décrite par le P. Berthet a également de nombreux points communs avec la fête du roi du Congo, ou *congado*, qui est également liée à la fête de *Nossa Senhora do Rosario*. Les origines de cette fête sont à chercher dans la légende de *Chico-rei* : *Chico-rei*, roi d'une tribu du Congo capturé en Afrique, serait arrivé comme esclave au Brésil avec un de ses fils et toute sa cour ; le reste de sa famille étant morte durant la traversée. Ils auraient été achetés par un propriétaire de mines Vila Rica (future Ouro Preto) dans le Minas Gerais. En cachant de la poudre d'or dans ces cheveux, *Chico-rei* serait parvenu à acheter sa liberté et celle de son fils puis progressivement celle de toute sa cour. Ce groupe aurait formé la première confrérie de noirs libres du Brésil en l'honneur de St Iphigénie (sainte noire qui a participé à la diffusion du christianisme en Éthiopie) et aurait construit une église dédié à Notre Dame du Rosaire à Vila Rica. Depuis, le jour de la fête de Notre dame du rosaire, *Chico-rei* est couronné roi et part en procession avec sa cour richement vêtue, accompagné de musique, de danses, de cavalcades et la fête se termine par l'érection d'un mât. Cette fête syncrétique, très populaire dans le Minas Gerais, peut avoir lieu à divers moment de l'année mais correspond généralement à celle de Notre Dame du Rosaire en octobre.

Il est possible que le P. Berthet ait assisté à cette fête sans saisir qu'il y avait plusieurs manifestations le même jour. Il faut rappeler qu'il écrit en 1884, au tout début de la mission, et qu'il n'est pas encore familiarisé avec la culture brésilienne.

Dans la suite de son récit, il explique que le jour de la fête du rosaire, tous les habitants de Goiás viennent accomplir des promesses à Notre Dame du Rosaire qui est essentiellement invoquée pour la santé et la vie des enfants. De nombreux ex-voto sont déposés, pour demander une grâce ou remercier d'un vœu exaucé. Notre Dame du Rosaire étant sollicitée pour les enfants, les ex-voto représentent des bébés, des poupées, des vierges à l'enfant, des enfants Jésus et des membres ou organes quand on demande la guérison d'une maladie précise. Le P. Berthet signale que les habitants d'Uberaba sont beaucoup plus riches que ceux de Goiás, il y a donc plus d'offrandes. À Uberaba, les blancs ne peuvent venir que le lendemain de la fête accomplir leurs promesses. Là encore, le processus d'inversion carnavalesque opère et les blancs passent après les noirs.

Dans le Goiás, Notre Dame du Rosaire n'est pas célébrée un jour précis à cause du manque de prêtres. Elle peut avoir lieu le lendemain de la Pentecôte, le lundi de Pâques ou le lendemain de la fête patronale de la paroisse, cela dépend des localités et des disponibilités du curé ou missionnaire de passage. Les dominicains contribuent à instituer le mois d'octobre comme mois du rosaire en le célébrant dans les villes où ils ont des couvents. De plus, Octobre correspond à la fin de la période sèche et donc des missions paroissiales. Ils peuvent ainsi célébrer les fêtes du rosaire dans les dernières localités missionnées ou en rentrant au couvent pour clore la saison de *desobriga*.

Les dominicains se sont appuyés, avec succès, sur le fort ancrage de la dévotion au rosaire chez les Brésiliens afin de développer des œuvres de tradition dominicaine. La mise en place de processions mensuelles du rosaire permit certainement aux missionnaires d'être plus rapidement acceptés et d'attirer les habitants du Goiás dans leurs églises grâce à la popularité de cette dévotion. Bien que certains aspects festifs des dévotions brésiliennes les dérangent, ils se sont adaptés aux pratiques existantes afin de diffuser plus facilement un catholicisme romanisé.

Outre la dévotion à Notre Dame du St Rosaire, pour laquelle ils purent utiliser l'engouement déjà existant au Brésil, les dominicains renforcent ou établissent d'autres dévotions propres à leur ordre dans le diocèse de Goiás. L'introduction de nouvelles dévotions, encouragée par Rome et les évêques réformateurs, permet aussi de mieux encadrer les pratiques religieuses. Ainsi, des dévotions déjà bien implantées en Europe sont diffusées au Brésil, notamment celles qui sont en lien avec la pratique des sacrements. La dévotion du Sacré cœur de Jésus

très lié à l'eucharistie ou la dévotion du St Sacrement dont l'importance est véhiculée par l'administration de la première communion aux jeunes enfants, bénéficient d'une forte promotion des congrégations européennes. De plus, chaque congrégation religieuse amène avec elle les dévotions aux saints qui lui sont propres.

Les dominicains favorisent le culte marial à travers les dévotions à Notre Dame du St Rosaire et de l'Immaculée Conception, ce qui s'inscrit dans les politiques romaines de l'époque. L'importance du culte marial a été réaffirmée par la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception le 8 décembre 1854 par le pape Pie IX dans la bulle *Ineffabilis Deus*, bien que le culte existe depuis le moyen-âge. Il affirme que Marie n'a pas commis le péché originel pour enfanter Jésus. L'apparition de la vierge à Bernadette Soubirous à Lourdes en 1858, renforce encore le dogme et la dévotion. La vierge aurait dit à Bernadette « Je suis l'immaculée conception ». La dévotion à Notre Dame de l'Immaculée Conception connaît à partir de cette date un nouvel engouement. Les dominicains ont largement participé à sa diffusion dans le Goiás. La plupart des missionnaires sont originaires du sud-ouest de la France, berceau de l'ordre dominicain, et se sentent donc particulièrement liés à l'apparition de Lourdes. Ils ont d'ailleurs construit, à côtés des églises d'Uberaba et Conceição do Araguaia, des répliques de la grotte de Lourdes afin de vénérer l'Immaculée Conception et Ste Bernadette Soubirous. En outre, la fondation, le couvent et l'église de Conceição sont placés sous son patronage.

Les dominicains instituent le mois de Marie dans les villes du Goiás où ils s'installent. Ils diffusent ainsi la tradition européenne qui fait du mois de mai, le mois de Marie et le mois de prédilection pour célébrer les communions. La fête de Notre Dame du Rosaire ayant lieu le 7 octobre, le mois d'octobre tout entier est consacré au rosaire et les dominicains l'implantent dans le Goiás. La dévotion à Notre Dame du Rosaire est renforcée en 1917 quand la vierge du rosaire apparaît à trois enfants de Fátima au Portugal. Elle aurait dit « Je suis Notre-Dame du Rosaire » et répété à chacune de ses six apparitions « Récitez le chapelet tous les jours ! » ; ce qui a, sans nul doute, favorisé la dévotion dominicaine et l'œuvre du rosaire perpétuel.

Pour diffuser le culte des saints dominicains dans le Goiás, les missionnaires célèbrent les fêtes des saints de l'ordre. Ils font également connaître les grandes figures dominicaines aux populations du Goiás en plaçant leurs couvents, leurs églises et leurs collèges sous le patronage de ces saints. Ces fêtes et patronages leur permettent de célébrer des messes où ils invoquent ces saints, d'apprendre aux Brésiliens les prières qui leurs sont spécifiquement dédiées, de raconter leur histoire et d'en faire des sujets de dévotions dans le Goiás. Ils

peuvent ainsi détourner la population des saints traditionnels de la religiosité populaire et leur enseigner de nouveaux cultes plus conformes à l'orthodoxie romaine.

Certains saints dominicains étaient déjà connus au Brésil avant l'arrivée des missionnaires. Le P. Berthet répertorie, dans un rapport⁸⁰ de 1884, les saints de l'ordre célébrés dans le diocèse de Goiás. Il a trouvé des représentations de St Dominique dans certaines églises. Une paroisse du diocèse, dont il ne précise pas le nom, est placée sous son patronage car elle a été fondée par un homme de Bahia qui portait le nom de Domingos. Ce dernier a fait construire l'église et ramené une statue du saint. Cependant, et le père s'en offusque, l'habit de la statue n'a plus son scapulaire noir sur sa robe blanche, tout a été repeint en bleu. Cette anecdote montre que, bien que le saint soit le patron de la ville, les habitants de la localité n'ont pas de réelles connaissances de sa vie et de son rôle dans l'histoire de l'Église catholique.

À Jaragua, le P. Berthet a vu une bannière en bois ornée de Notre Dame du Rosaire d'un côté et de St Dominique, de l'autre. On lui a dit que cette bannière était portée lors de la procession du rosaire. Dans de nombreuses chapelles du rosaire, St Dominique est représenté recevant le rosaire des mains de Notre Dame, notamment sur un tableau de la chapelle de Goiás. Malgré ces quelques mentions de la présence de St Dominique, on peut conclure qu'il est peu connu dans le Goiás ; son lien avec Notre Dame du Rosaire paraissant être le vecteur principal de sa présence au Brésil. St Dominique (1171-1221), fondateur de l'ordre, canonisé en 1234, est évidemment un des saints dominicains les plus importants. Au Brésil, les missionnaires diffusent son culte en plaçant leurs fondations sous sa protection. À Uberaba, l'église et le couvent construits par les missionnaires sont placés sous son patronage, ainsi que le couvent de São Paulo. Ils peuvent ainsi évoquer sa vie, célébrer sa fête début août et enseigner l'histoire de l'ordre au Brésil.

Le P. Berthet nous dit également que la ville de São Vicente do Araguaia a été fondée par un nommé Vicente qui l'a placée sous le patronage de St Vincent Ferrier et a fait venir une statue du saint depuis Belém. St Vincent Ferrier (1350-1419) est un prêtre dominicain canonisé en 1455. Il a voyagé et prêché dans toute l'Europe de l'ouest où il s'est rendu célèbre pour ses qualités de prédicateur. Il est difficile de savoir si les habitants de la localité connaissaient réellement ce saint mais cela paraît peu probable. Il est possible que le fondateur de la ville ait voulu faire référence à St Vincent de Paul, beaucoup plus connu, et que seul le missionnaire ait reconnu ici le saint dominicain. En effet, St Vincent de Paul (1580-1660) est un prêtre qui a fondé plusieurs congrégations dont les Lazaristes en 1625. Les Lazaristes sont présents au

⁸⁰ Récit du P. Michel Berthet, 1884, classé K1027, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

Brésil depuis 1849 et le culte de leur fondateur doit s'être diffusé dans le pays. De même, à Goiás, l'asile *São Vicente*, tenu par les sœurs dominicaines a été placé sous la protection de St Vincent de Paul qui a consacré l'essentiel de ses œuvres aux pauvres et aux malades. Ainsi, les dominicains ne semblent pas avoir particulièrement insisté sur le culte de St Vincent Ferrier durant la mission.

Le P. Berthet mentionne, à la frontière des provinces de Goiás et de Bahia, une paroisse portant le nom de Ste Rose de Lima. Il y a, dans l'église, une représentation de la sainte et une bannière en mauvais état. Ste Rose de Lima (1586-1617), est une tertiaire dominicaine péruvienne canonisée en 1671. Bien qu'il n'y ait pas de couvent de dominicaines dans la ville de Lima, elle choisit l'ordre dominicain et prit pour modèle Catherine de Sienne⁸¹. Elle consacra sa vie au service des Amérindiens, des enfants abandonnés, des vieillards et des malades. Ce fut la première femme canonisée des Amériques. Les dominicains ont placé le couvent de Porto Nacional sous le patronage de Ste Rose de Lima et les sœurs dominicaines de Rio de Janeiro leur collègue. Ils mettent ainsi en avant une sainte dominicaine et américaine mais aussi une pionnière de l'évangélisation des Amérindiens, soulignant ainsi une œuvre à laquelle ils veulent se consacrer.

Le P. Berthet a été surpris de trouver dans de nombreuses églises du nord du diocèse des statues de St Gonzalve d'amaranthe, qui est un béat de l'ordre ; il n'a en effet jamais été canonisé malgré son appellation de « saint ». St Gonzalve d'amaranthe (1187-1262) est un dominicain portugais, *São Gonçalo de Amarante*, béatifié en 1561. Il est l'objet d'une grande dévotion populaire au Portugal où on lui attribue de nombreux miracles. Son culte a été diffusé au Brésil par les colons portugais. Les Brésiliens font une danse en son honneur le jour de sa fête, *o Baile de São Gonçalo*, et il est invoqué comme entremetteur et marieur. Le P. Berthet raconte d'ailleurs qu'une vieille goianaise lui a dit un jour : « [...] je le connais, j'ai dansé avec lui. Vous avez dansé avec lui ! Certainement le jour de la fête du Saint on prend la statue dans la main et on danse en chantant. St Gonzalve faites marier les jeunes, mais daignez aussi vous souvenir des vieilles. »⁸² Ce saint est en effet invoqué au Brésil par les « vieilles filles » pour trouver un mari. Elles intercèdent d'abord en faveur des jeunes filles - qui, elles, invoquent généralement St Antoine de Padoue - puis lui demandent de ne pas

⁸¹ Ste Catherine de Sienne (1347-1380) est une des plus importantes figures de l'ordre dominicain. Cette tertiaire dominicaine exerça une grande influence sur la papauté durant le grand schisme d'occident. Elle fut canonisée en 1461 et déclarée docteur de l'Église en 1970. Seuls trois saints dominicains portent le titre de docteur de l'église : St Albert le Grand, St Thomas d'Aquin et Ste Catherine de Sienne. Elle est souvent représentée avec St Dominique recevant le rosaire des mains de la vierge.

⁸² Récit du P. Michel Berthet, 1884, classé K1027, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

oublier les vieilles. Cette dévotion brésilienne n'a pas été encouragée par les dominicains qui n'ont placé aucune de leurs fondations sous sa protection malgré sa popularité. D'abord, ce béat paraît beaucoup plus connu et célébré au Portugal et au Brésil qu'en France. Ensuite, son rôle de marieur dans la tradition brésilienne ne cadre pas avec l'orthodoxie dominicaine et les missionnaires ont dû préférer éviter de promouvoir son culte.

Le couvent de Formosa est mis sous la protection de St Hyacinthe (1185-1257) qui est un dominicain contemporain de St Dominique, canonisé en 1594. Il a évangélisé l'Europe du nord, notamment la Pologne, et la Scandinavie, ce fut donc un prédicateur de la première heure qui symbolise parfaitement l'engagement missionnaire dominicain.

Le couvent de Rio de Janeiro est placé sous le patronage de St Thomas d'Aquin (1224/25-1274). Ce saint n'était apparemment pas connu dans le Goiás et les dominicains ne semblent pas avoir jugé utile de diffuser son culte. C'est un des penseurs dominicains les plus importants : théologien et philosophe, il a élaboré la pensée thomiste. Il fut canonisé en 1323 et déclaré docteur de l'église en 1567 ; c'est le patron des universités et des écoles. Il paraît cohérent que les dominicains n'aient pas encouragé sa dévotion dans le Goiás rural où ils ont dû penser que les populations qu'ils jugeaient peu instruites, voire « ignorantes », ne s'attacheraient pas à ce saint trop intellectuel. Par contre, ils en ont fait le patron du couvent de Rio de Janeiro où ils se consacrent à l'apostolat intellectuel à partir de 1927. St Thomas d'Aquin s'intègre mieux aux œuvres dominicaines développées dans les grandes villes et correspond parfaitement au projet de l'Église brésilienne de rechristianiser les élites. Projet auquel les dominicains de la seconde partie de la mission participent en diffusant la philosophie thomiste dans les cercles intellectuels catholiques et les universités des grandes villes du sud du pays comme nous le verrons dans la troisième partie de ce travail.

Les différences de l'apostolat dominicain d'une région à l'autre permettent de mettre en évidence la diversité des formes et des effets de la romanisation au Brésil et de relativiser sa diffusion dans les régions rurales. Si la réforme du clergé et la structuration des institutions ecclésiastiques brésiennes deviennent progressivement effectives, la religiosité populaire reste prédominante à l'intérieur du pays et dans les catégories les plus pauvres de la population. La réforme du catholicisme traditionnel luso-brésilien dans les zones rurales et parmi les populations les moins instruites n'est que superficielle. Le culte des saints, comme l'aspect festif et extériorisé des pratiques religieuses lors des grandes dévotions subsistent. Les processions, promesses et pèlerinages restent au cœur des pratiques brésiennes. Certes, les sacrements ont pris de l'importance mais le manque de prêtres reste trop prégnant par

rapport à l'augmentation de la population. Il n'est donc pas possible de se confesser ni de mettre à jour baptêmes, communions et mariages, autant que l'exige l'orthodoxie romaine. Les dominicains ont réussi dans le Goiás à reprendre en main les organisations laïques et à diffuser un attachement plus grand aux sacrements, mais leur faible nombre ne leur permet pas de faire plus. Il ne faut pas négliger non plus la force et l'ancrage de la religiosité populaire dans les populations qui, tout en adoptant certaines caractéristiques du catholicisme romanisé, conservent leurs pratiques religieuses traditionnelles. Dans le rapport qu'entretiennent les populations brésiliennes au religieux il n'est absolument pas incompatible de profiter de la présence du curé ou du missionnaire quand il est présent, en se pliant volontiers aux pratiques qu'il impose, puis de faire les demandes et promesses les plus originales aux saints que l'on a toujours célébré une fois le prêtre parti.

Chapitre III : Adaptation du regard, éducation, civilisation

1 – Regards brésiliens et impressions dominicaines

Pour la question de l'habit je n'hésite pas à répondre négativement [écrit le P. Madré en 1883]. Malgré l'autorisation du gouvernement l'habit religieux ne peut se porter à Rio Janeiro sans donner lieu à de graves inconvénients. À Rio plus qu'à Paris ce sont les journaux qui forment l'opinion, ils ne manqueraient pas d'en profiter pour crier contre l'envahissement des moines sans compter qu'au carnaval prochain l'habit dominicain serait ignoblement parodié dans les rues en compagnie des lazaristes et des sœurs de charité. C'était là du reste l'avis de Mgr l'Internonce en 1882 comme aussi celui de son successeur en 83.⁸³

Le P. Madré conseille aux nouveaux missionnaires de ne pas porter l'habit religieux lorsqu'ils débarquent à Rio de Janeiro en raison des critiques fréquentes de la presse contre les religieux étrangers qui arrivent au Brésil.

À la fin de l'empire et au début de la république, les élites libérales brésiliennes sont très hostiles au mouvement des évêques réformateurs notamment dans la capitale et les grandes villes du pays. Bien que majoritairement catholiques, ces élites critiquent les positions ultramontaines de l'épiscopat et l'installation de religieux étrangers au Brésil. Les positions antilibérales de Rome et les traditionnelles accointances de l'Église catholique avec les milieux conservateurs renforcent l'hostilité des libéraux à leur égard.

Les missionnaires préfèrent donc arriver discrètement dans la capitale brésilienne pour ne pas attirer les critiques. Ceci montre à la fois l'hostilité de certains milieux brésiliens à leur égard mais aussi une prudence de la part des religieux qui viennent de France où une vague

⁸³ Lettre du P. Madré, datée du 13.03.1883, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

d'expulsions des congrégations vient d'avoir lieu. Expulsions qui arrivent après un siècle de lois anticléricales en France et ont formé les religieux à la discrétion voire à la clandestinité.

Au Brésil, le fait que les congrégations religieuses soient expulsées de la France républicaine représente un argument de plus pour remettre en cause leur installation dans le pays en insistant sur leur inutilité ou leur dangerosité. Ainsi, au début de la république, la venue de ces religieux étrangers est fortement critiquée au nom de l'indépendance et de l'intégrité de la jeune République brésilienne.

Au début de la mission, les dominicains font souvent allusion aux critiques émises contre eux dans les journaux. Le P. Madré parle d'un article paru dans la *Folha Nova* de Rio de Janeiro en 1883 dans lequel les missionnaires sont attaqués mais aussi Mgr Gonçalves qui les a fait venir au Brésil :

Durant le séjour de Mgr à Rio un journal lui a reproché de faire appel à des étrangers pour les missions des Indiens, au détriment du clergé national à ce premier grief il en a ajouté un second quand le gouvernement a versé dix contos entre les mains de Mgr pour la catéchèse. Les dominicains, a dit la *Folha Nova*, feront comme leurs compères les jésuites. Ils iront chez les Indiens grâce à l'autorisation et aux secours accordés par le gouvernement. Ils formeront les sauvages aux travaux agricoles et avec des bras qui ne leur coûteront rien ils feront de gros bénéfices et enverront des millions à leur Général à Rome. Mgr n'a pas même daigné répondre à ces insanités.⁸⁴

La référence aux jésuites ramène à la période coloniale où les accusations d'enrichissement et d'exploitations des Amérindiens portées contre les réductions jésuites conduisirent à leur expulsion en 1759. Les journaux libéraux reprennent le même argumentaire à la fin du XIX^e siècle pour s'opposer à l'installation des nombreuses congrégations religieuses qui arrivent dans le pays.

Les dominicains sont également l'objet de nombreuses critiques dans la presse régionale quand ils s'établissent dans le diocèse de Goiás. Le P. Anfossi rapporte en 1884 les propos d'un journal d'Uberaba : « La veille de Saint Sébastien la gazeta [...] a fait une sortie disant à l'évêque qu'il devait laisser les intrigues du couvent et envoyer cette jeunesse oiseuse à convertir les sauvages, que ici ils étaient très chrétiens et très civilisés [*sic*], qu'il fallait par conséquence [*sic*] chercher les indiens. »⁸⁵ La « jeunesse oiseuse » désigne les dominicains dont la présence est très critiquée par une partie de la population d'Uberaba qui pense qu'ils ne sont pas nécessaires en ville car les *uberabenses* sont de bons catholiques. Ils affirment que

⁸⁴ Lettre du P. Madré, datée du 13.03.1883, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁸⁵ Lettre du P. Anfossi, datée du 24.01.1884, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

les missionnaires n'ont rien à faire dans la ville et feraient mieux de partir évangéliser les Amérindiens.

Au début de la mission, les missionnaires exercent régulièrement leur droit de réponse dans les journaux de Goiás et d'Uberaba favorables à leur implantation. Ils s'investissent même dans la publication de certains, comme nous l'avons souligné pour le *Correio Católico* d'Uberaba. Pourtant, les liens de la presse régionale avec les partis politiques locaux poussent les dominicains à se désengager peu à peu des journaux dans lesquels ils écrivaient parfois. En 1919, le P. Tapie interdit aux missionnaires toute participation à des journaux brésiliens pour ne pas paraître avoir des accointances morales ou financières avec certains :

Au Brésil plus qu'ailleurs, avec la violence des passions politiques et des luttes locales, nous devons nous interdire toute participation à la publication des journaux. Nous devons même éviter soigneusement de paraître avoir, aux yeux du public et du clergé, une part de responsabilité financière ou morale, dans la publication de ces journaux. Le bien supérieur des âmes et de la Mission nous impose sur ce point la réserve et l'abstention les plus absolues.⁸⁶

Ainsi, pour ne pas entrer dans le jeu politique et se mettre à dos une partie de la population, les dominicains choisissent de se consacrer uniquement à des publications dédiées à leurs œuvres, comme le *Mensageiro do Santo Rosario* ou la revue *Cayapós e Carajás*, qu'ils dirigent seuls. Cette décision montre une adaptation des dominicains aux réalités socio-politiques brésiliennes ; ils préfèrent ne pas s'impliquer dans la presse afin d'être acceptés par l'ensemble de la population.

Malgré des critiques dans la presse locale et nationale, la hiérarchie ecclésiastique brésilienne et la presse catholique appuient les missionnaires car le recours aux congrégations religieuses étrangères est indispensable pour pallier le manque de prêtres et mettre en œuvre la romanisation au Brésil. L'arrivée des dominicains est généralement bien perçue dans le Goiás où la grande majorité de la population catholique leur témoigne une grande ferveur. Ils sont d'ailleurs chaleureusement accueillis, comme en témoigne un rapport de 1884 dans lequel les missionnaires décrivent une de leurs premières missions populaires dans le diocèse : « Au reste le peuple qui témoigne en général assez peu d'estime pour ses prêtres, a pour le missionnaire un véritable culte. Il est docile à sa voix et lui obéit comme un enfant. Il aime à baiser sa main et volontiers il lui couperait un pan de son habit pour en faire une relique. »⁸⁷ Le missionnaire est presque assimilé à un saint, on veut le toucher, avoir sa bénédiction ; la

⁸⁶ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p.22-23.

⁸⁷ Rapport rédigé en octobre 1884 par deux missionnaires du couvent d'Uberaba (nous pensons en nous basant sur l'écriture que l'un des deux est le P. Lucas), non classé, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

population lui accorde beaucoup plus d'importance qu'au curé. Les premiers missionnaires paraissent parfois gênés par ce type de réactions qu'ils jugeaient excessives. Ainsi, le P.Madré semble embarrassé par l'empressement des femmes lorsqu'il décrit son départ d'Araxá:

Quelques femmes s'étaient dirigées du côté où nous devions passer pour nous demander une dernière bénédiction. [...] et [elles] sont venues nous baiser les mains en pleurant à chaude larmes. Comme l'opération aurait pu durer longtemps je suis parvenu à me dégager insensiblement en leur adressant quelques bonnes paroles et après leur avoir dit qu'au ciel nous ne nous quitterions plus je me suis sauvé [...].⁸⁸

Le P. Berthet est, lui aussi, marqué par l'attachement que la population du Goiás témoigne pour le missionnaire et paraît s'amuser de certaines confusions sur sa personne. Il décrit ainsi ce qu'il a vécu lors de sa tournée avec l'évêque de Goiás en 1883:

Pour ces braves gens le missionnaire est au dessus de l'Évêque, surtout s'il porte la barbe, car beaucoup ne comprennent pas qu'on puisse être missionnaire sans cela [...] Aussi s'élevait-il dans le Nord de graves discussions à mon sujet. Il est missionnaire, disaient les uns, l'évêque l'appelle ainsi, et puis il n'est pas habillé comme les religieux de l'Ordre de St Pierre [les prêtres séculiers], il a un habit blanc et un grand Rosaire. Il n'est pas missionnaire, disaient les autres, il n'a pas de barbe. Où a-t-on vu un missionnaire sans barbe. L'argument paraissait fort et concluant et bien des personnes venaient s'accuser de ces doutes comme d'un grand péché.⁸⁹

Ainsi, tous viennent saluer le missionnaire et beaucoup lui offrent des présents (poules, farine de manioc, oranges...) même s'ils ne sont pas tous convaincus d'avoir affaire à un vrai missionnaire. Cette remarque sur le port de la barbe doit venir du fait que les capucins, qui étaient les missionnaires les plus présents dans le Goiás au XIX^e siècle, portaient la barbe.

Ces témoignages montrent que les dominicains ont été très bien accueillis dans l'intérieur du pays car la population catholique se réjouissait de pouvoir accomplir ses devoirs religieux, ce qui était difficile à cause du manque de prêtres. Il est par contre difficile de comprendre pourquoi le missionnaire jouissait d'une telle aura, qui le place parfois au-dessus de l'évêque dans l'esprit de la population. Certainement l'histoire catholique du Brésil explique en partie cela : les Brésiliens étaient plus habitués à côtoyer des religieux que des curés ou des évêques, notamment dans l'intérieur du pays où ces derniers ont toujours été rares. Le passage du missionnaire dans ces régions où l'abandon religieux est la norme, est depuis toujours synonyme de grands rassemblements populaires, tant religieux que festifs, et donne la possibilité de s'acquitter des devoirs religieux et de sortir du péché.

⁸⁸ Lettre du P. Madré, datée du 15.08.1883, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁸⁹ Récit du P. Michel Berthet, 1884, classé K1027, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

Au début de la mission, les avis sont partagés sur les possibilités et l'avenir de celle-ci. Le P. Madré, premier vicaire de la mission, semble confiant alors que le P. Lacoste est très pessimiste. Le P. Lacoste critique d'ailleurs à plusieurs reprises les décisions du P. Madré. Il estime que la fondation du couvent de Goiás en 1883 est précipitée car ils ne sont pas encore bien implantés à Uberaba et surtout pas assez nombreux pour se permettre d'avoir deux couvents aussi éloignés. En outre, le choix d'Uberaba comme siège du premier couvent au Brésil était, à son avis, une erreur. Il trouve que la population n'est pas suffisamment éduquée ni assez religieuse. Il écrit, à propos d'Uberaba, en 1883 :

Sa fondation de date très récente fait que les aventuriers y foisonnent. Je sais ce qu'en ont pensé et ce qu'en pensent les hommes les plus sérieux et les meilleurs, ils sourient, lorsqu'on leur parle de convertir cette population. On est poli à notre égard, mais on est en grande défiance. Il y a ici deux partis les libéraux et les conservateurs, ces derniers ne nous visitent pas, ne fréquentent pas la chapelle - nous sommes les hommes de la coterie libérale. Les deux partis se valent, c'est surtout affaire de boutique et d'intérêts. Mais au Brésil comme en Europe, le libéralisme à tous les degrés ira fatalement à l'impiété, notre situation est fautive. Que faire pour l'établir sur la vérité ? Je ne le vois pas encore et ceci est pour moi source d'inquiétudes. J'abhorre le libéralisme et notre chapelle deviendra déserte si je le combats.⁹⁰

On voit ici la comparaison avec la situation européenne. Son regard sur le Brésil est conditionné par l'histoire politique et religieuse française et les mouvements de pensée qui se sont opposés au catholicisme durant le XIX^e siècle. Selon son expérience française, il associe le libéralisme à l'anticléricalisme, voire à l'athéisme et ne perçoit pas que les libéraux brésiliens, à la différence des français, sont dans leur grande majorité catholiques. Il s'inquiète également de la présence de positivistes et francs-maçons parmi les notables d'Uberaba : « Auguste Comte est le grand pontife de la genti⁹¹ instruite [...] la franc-maçonnerie est ici toute puissante [...] » Éléments qui témoignent, d'après lui, du peu d'esprit religieux des habitants de cette ville. Dans une autre lettre, il affirme encore :

Je crois que notre mission aura d'immenses difficultés, nous aurons à gagner à notre Seigneur, non des âmes sauvages, mais des populations de complète décadence qui se regardent comme les premières du monde. J'aime à croire qu'Uberaba, cette reine du sertan [*sic*] brésilien, est unique dans son genre, parce que pour faire quelques biens, il faudrait compter sur un très grand miracle [...] ⁹²

Pour se faire une idée plus précise de la situation, le provincial de Toulouse demande l'opinion d'autres missionnaires. En 1883, le P. Artigue lui décrit la situation des

⁹⁰ Lettre du P. Lacoste, datée du 27.06.1883, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁹¹ « Gens » en latin.

⁹² Lettre du P. Lacoste, datée du 31.01.1884, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

missionnaires à Uberaba. Il mentionne les critiques dont ils sont l'objet et les tensions qui les opposent au curé et à ses partisans :

Nous avons grandi et les partisans du curé de défiants qu'ils étaient sont devenus agresseurs. L'apparition encore lointaine des sœurs a donné lieu à une première attaque. Un premier article de journal a paru contre nous. Ils y ont dépensé tout le sel qu'on emploie contre les moines et l'ont enveloppé d'insinuations perfides. Il n'est pas de calomnies que nous n'ayons à appréhender de la part d'hommes qui ont décerné au conseil municipal un billet de bonne conduite à un moine qui souille la robe de St François et pour qui le curé encore que marié est l'homme le plus vertueux du monde parce qu'il défend leur politique. Mais l'œuvre de Dieu se fera. Si nous avons des ennemis nous avons aussi des amis les uns nous défendent par conviction, d'autres par intérêt politique. Les employés du gouvernement sont pour nous par le seul fait que les partisans du curé sont leurs ennemis politiques. Tout ce qu'il y a de religieux vient chez nous le curé n'a pas plus de 20 personnes à sa messe pour une ville de 4000 âmes. Mais à Uberaba le bien est difficile à faire et il importe souverainement que l'œuvre des sœurs soit bien lancée.⁹³

Le P. Artigue, bien qu'il soit moins critique que le P. Lacoste, met également en avant les difficultés de leur implantation à Uberaba. On comprend ici que les divisions politiques de la ville, entre libéraux et conservateurs, ont des implications religieuses. Le curé accepte mal l'installation des dominicains qui ont certainement critiqué le fait qu'il soit « marié » et qui se posent en tenants de l'orthodoxie religieuse. Ce curé paraît jouir du soutien des conservateurs alors que les dominicains sont appuyés par les libéraux, si l'on s'en tient aux réflexions du P. Lacoste cité plus haut. Les deux partis s'attaquent par journaux interposés et ses attaques rejaillissent apparemment sur la mission. Ainsi les dominicains récemment installés se retrouvent au cœur de querelles politiques très locales et on comprend mieux qu'ils aient voulu se désengager des journaux afin de ne plus être pris à partie et de se recentrer sur leur action religieuse. C'est d'ailleurs ce que semble privilégier le P. Artigue qui se félicite que leur église soit plus remplie que l'église paroissiale.

D'autres missionnaires semblent être plus confiants et mettent en cause le pessimisme du P. Lacoste. Le P. Anfossi critique, sans le nommer, la position du P. Lacoste :

Sans doute, il est dangereux se faire illusion, mais enfin de comptes [*sic*] ne penser jamais qu'aux difficultés, répéter sans cesse que ces gens d'ici sont sans foi, qu'on ne peut guère espérer de ces populations intertropicales, enfin n'avoir qu'une cloche qui sonne toujours au désespoir, (je me suis servi d'un mot exagéré et je corrige en substituant un autre mot [*sic*]) qui sonne toujours d'une manière qui porte au découragement, cela me paraît pire que l'illusion. C'est difficile, tant mieux; notre victoire ou plutôt la victoire de Dieu sera plus glorieuse.⁹⁴

⁹³ Lettre du P. Artigue, datée de 1883, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁹⁴ Lettre du P. Anfossi, datée du 24.01.1884, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

De même, le Fr. Mole écrit :

Si le R. P. Lacoste s'était figuré qu'une mission en étranger [*sic*] et au milieu d'une population comme celle où nous sommes, put avoir les mêmes caractères que celles qu'on donne en France il s'est fait une bien fausse idée. Dans ce cas je trouve qu'il a raison de se plaindre. mais s'il ne s'était pas fait illusion [*sic*] à la pensée de ce que peut-être une mission au milieu d'un peuple qui n'a de la civilisation que les défauts, sans [*sic*] en avoir les qualités il trouverait que nous sommes encore mieux partagés que je ne l'esperer [*sic*]; surtout s'il avait vu les préjugés qu'on avait contre nous lors de notre arrivée à Uberaba et le peu de monde qui entendait la messe le dimanche. [...] Actuellement le bien qui existe n'est rien comparé au mal cela est vrai; mais en comparant le temps actuel à celui où nous arrivâmes: je trouve grand sujet de joie et une plus grande espérance pour l'avenir dans le peu de bien existant.⁹⁵

Ces deux missionnaires envisagent donc l'avenir de la mission de manière positive, bien qu'ils reconnaissent que la situation des dominicains à Uberaba est parfois difficile. Ce sont les premières années de la mission et certains religieux ont des difficultés à s'adapter. Déstabilisés par la religiosité brésilienne, les missionnaires ont différentes manières d'appréhender les pratiques locales, si éloignées de celles des catholiques européens et de l'orthodoxie prônées par les dominicains dans le cadre de la romanisation. Certains pensent que les Brésiliens manquent de foi ; d'autres pensent au contraire qu'ils sont très croyants et attribuent l'originalité de ces pratiques au manque d'éducation religieuse.

Le P. Lacoste reste très critique et pessimiste même après plusieurs années d'implantation de la mission. En 1886 il affirme encore :

Ce n'est qu'avec le temps que, cette situation pourra être modifiée, et encore, je suis persuadé qu'elle restera plus ou moins ce qu'elle est, tant qu'on ne trouvera pas moyen de donner un clergé à ce pauvre pays. [...] Il faut donc nous résoudre à remettre quelques âmes dans le bon chemin, à attraper les autres à l'heure de la mort et je confesse que, c'est bien quelque chose. Dans la ville les choses se compliquent par la présence d'une ou deux douzaines d'Athées, de matérialistes et d'autant de Francs-maçons imbéciles qui exercent une funeste influence sur toute la jeunesse. [...] Le protestantisme est la maçonnerie ont aussi leur influence sur ceux qui se disent catholiques, il n'est pas rare de leur entendre dire, je veux rester attaché à notre St religion, mais pour cela il n'est pas nécessaire de se confesser, de faire ceci, de faire cela, et au fond ils ne font rien du tout. [...] ma conviction bien formée et je crois très fondée, c'est que ce peuple, comme tous ceux des républiques du sud est inférieur à tous les autres. Il ne faut lui demander que ce qu'il peut donner et on ne peut demander que très peu à un peuple indifférent, ignorant et paresseux.⁹⁶

Cinq ans après les débuts de la mission et malgré une implantation de plus en plus pérenne et l'arrivée régulière de nouveaux missionnaires, le P. Lacoste reste sceptique sur les possibilités de la mission mais aussi sur celles des Brésiliens. Il véhicule des préjugés sur « l'infériorité »

⁹⁵ Lettre du Fr. Mole, datée du 15.08.1883, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁹⁶ Lettre du P. Lacoste, datée du 19.09.1886, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

des Brésiliens et l'impossibilité de les « éduquer ». Sa position est marginale par son intransigeance car, si dans la plupart des témoignages les missionnaires soulignent « l'ignorance » des populations, la majorité d'entre eux décrivent les Brésiliens comme très religieux. Ils pensent que leurs pratiques hétérodoxes seront facilement combattues grâce à l'éducation religieuse qu'ils se proposent de leur dispenser. Le P. Lacoste reste à Uberaba durant toute sa carrière missionnaire. Dans ces lettres, il focalise son attention sur les notables libéraux et des francs-maçons de la ville et leurs attaques contre les dominicains. Il ne paraît pas percevoir la foi qui émane de la religiosité populaire des Brésiliens. Ce religieux est représentatif d'une posture européo-centrée qui, chez lui, n'évolue pas avec le temps ni avec une meilleure connaissance du pays. Il faut également souligner que c'est le missionnaire le plus âgé envoyé au Brésil, ceci pouvant expliquer en partie cette posture : il a participé à la restauration de l'ordre dominicain en Belgique et en France et a donc fait l'expérience des luttes politico-religieuses qui ont marqué le siècle. Il paraît avoir de grands ressentiments contre les courants de pensée du XIX^e siècle, notamment le libéralisme, qu'il a vus aboutir à des législations anticléricales en France. Il adopte donc une posture de lutte plus que d'adaptation aux réalités du pays. Cette position reste marginale parmi les missionnaires qui, une fois dépassé le choc de l'arrivée, ont progressivement su s'adapter et comprendre la religiosité brésilienne.

2 – les dominicains face à la religiosité brésilienne

Ces cultes sont si nombreux et si variés [raconte le P. Audrin en 1963], pratiqués dans de nombreuses circonstances sans l'intermédiaire d'un curé, qu'il n'est pas étrange qu'ils deviennent facilement, l'occasion de gestes et de pratiques quelque peu contraire au bon sens chrétien. [...] Rappelons que pour notre bon peuple de l'intérieur les principales et quasi uniques joies viennent des fêtes de leurs saints.⁹⁷

Les dominicains ont été déroutés en arrivant dans le Goiás par les pratiques religieuses des Brésiliens qui, comme le dit ici le P. Audrin, sont souvent loin de l'orthodoxie catholique prônée par la papauté et défendue par les missionnaires européens. Certains traduisirent cela comme un manque, voire une absence de foi. Impression souvent amplifiée par le caractère festif de la plupart de ces manifestations religieuses. En comparant ici deux témoignages missionnaires écrits l'un au début, l'autre à la fin de la mission, nous mettrons en évidence l'évolution de leurs perceptions de la religiosité populaire du Goiás.

⁹⁷ Joseph Audrin *o.p.*, *Os Sertanejos que eu conheci*, *op. cit.*, p.126. « Sendo tão numerosos e variados êsses cultos [écrit le P. Audrin], praticados em muitas circunstâncias sem a fiscalização do padre, não é de estranhar que se tornem, facilmente, ocasiões de gestos e práticas um tanto contrários ao bom senso critão. [...] Lembremos de que para o nosso bom povo do interior as principais e quase únicas alegrias são motivadas pelas festas dos seus santos. »

Le premier témoignage est celui de P. Berthet qui, accompagnant l'évêque de Goiás dans sa visite pastorale de 1883, décrit sur un ton assez critique le déroulement de la fête du St Esprit ou *fiesta do divino*. Son récit se situe au tout début de la mission, lorsque les dominicains prennent contact avec le Goiás et sont souvent étonnés, voire choqués des pratiques des catholiques.

Pour cette célébration, qu'il définit comme « la grande dévotion du Brésilien »⁹⁸, un grand « dignitaire » est tiré au sort parmi les habitants de la paroisse. La personne désignée est nommée *Imperador do Divino*⁹⁹ et devra s'acquitter de tous les frais de la fête. On ne peut refuser cette charge car cela serait vu comme une injure faite au St Esprit qui pourrait « châtier » le démissionnaire. Une des critiques du père porte justement sur les frais très importants occasionnés par cette célébration. Ces frais peuvent incomber à un riche comme à un pauvre, qui doit alors faire des dépenses bien au-dessus de ses moyens. L'empereur doit en effet payer les centaines de fusées, les musiciens, les prêtres, les « banquets ». Il est aidé pour ces dépenses par « la folie », une « troupe de quêteurs » qui passe de maison en maison dans toute la paroisse pour récolter de l'argent ou des denrées. La folie est composée d'un artificier, qui fait partir des fusées à l'avant du cortège, d'un porte-bannière, de l'empereur, de musiciens et de nombreux « dévots ». Ils font souvent des dizaines de kilomètres à travers la campagne pour parcourir les immenses paroisses de l'intérieur brésilien. C'est alors l'occasion de s'arrêter dans les fermes pour boire, manger et faire la fête ; pratiques qui font l'objet de critiques de la part de P. Berthet :

On voit alors arriver dans une pauvre ferme une trentaine d'individus qui, sous prétexte de quêter pour le St Esprit, viennent épuiser les provisions du pauvre cultivateur. Il est si heureux de recevoir dans sa maison la bannière du Divino, les gens de la Folie sont si épuisés ! Vite on tue un bœuf, l'eau de vie coule à torrents, la fête se prolonge, souvent il ne reste plus rien pour le St Esprit. Qu'importe, la Folie a été bien traitée. Vive le St Esprit !

Le jour de la fête du St Esprit est précédé d'une neuvaine « assaisonnée de forces fusées et force musique ». Chaque soir, après la neuvaine, ont lieu des enchères, là aussi pour aider à couvrir les dépenses, suivies de musique et de festivités. Le P. Berthet émet aussi des critiques sur les festivités qui accompagnent les fêtes religieuses : « Ces fêtes religieuses sont souvent accompagnées de réjouissances profanes, telles que cavalcades, représentations théâtrales, où la piété déjà bien superficielle du Brésilien n'a rien à gagner. »

⁹⁸ Récit du P. Michel Berthet, 1884, classé K1027, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁹⁹ Empereur du Divin.

La veille de la fête se déroule la plantation d'un mât qui a, lui aussi, son « dignitaire », le capitaine du mât. Le P. Berthet précise, non sans ironie, que tout le monde vient assister à la plantation du mât même ceux qui ne viendront pas à la messe le lendemain. On va ensuite chercher la bannière en procession pour la ramener jusqu'au mât auquel elle est fixée avant qu'il soit hissé. Ce moment est l'occasion d'une grande agitation accompagnée de musique et de fusées : « On va chercher la bannière en procession; à peine est-elle sortie de l'église que le peuple se précipite sur elle pour la baiser en pleurant et en s'écriant: O mon Saint Esprit ! » Le jour même de la fête du St Esprit, avant la messe, a lieu la procession du St Sacrement. On va chercher l'empereur, qui arbore couronne et sceptre, puis la procession se rend à l'église pour la célébration de la messe durant laquelle l'empereur, installé sur un trône, reçoit les honneurs. Son règne se termine après la messe, on tire au sort le prochain empereur et on fait à nouveau la fête.

Le P. Berthet porte un regard critique sur la religiosité des habitants du Goiás, il est marqué par l'aspect festif de ces manifestations religieuses et attribue ces pratiques, qu'il désapprouve fortement, à une foi « superficielle ». Son témoignage donne un bon exemple des réactions des premiers missionnaires qui condamnaient les comportements qu'ils jugeaient excessifs : la musique, les fusées, la consommation d'alcool, les pleurs et les cris qui accompagnent les mouvements de foule ; en somme tout ce qui contrastait avec leur conception de la nécessaire intériorité, sobriété et discipline d'une expression religieuse correspondant aux normes européennes et tridentines. Même les dominicains qui arrivent plus tard, quand la mission est bien implantée, passent généralement par un temps d'adaptation où ils sont très critiques vis-à-vis de la religiosité brésilienne.

Le P. Audrin, dans *Os Sertanejos que eu conheci*, décrit, le Goiás géographique et humain qu'il a connu entre 1904 et 1938, lorsqu'il vivait dans les couvents de Conceição do Araguaia et de Porto Nacional. Les *sertanejos* sont les habitants de l'intérieur brésilien, le *sertão*. Il a rédigé ce livre à la fin des années quarante, il n'est donc plus dans le même état d'esprit que le P. Berthet. Il parle avec plus d'indulgence que ce dernier de la religiosité des habitants du Goiás dans la seconde partie de son livre consacrée aux mentalités et aux coutumes. Il décrit l'expressivité religieuse et les nombreuses manifestations festives des *sertanejos*, notamment les fêtes du St Esprit et de Notre Dame du Rosaire qu'il définit, tout comme le P. Berthet en son temps, comme les plus importantes pour les catholiques de la région. Il insiste sur le besoin qu'a le peuple brésilien d'extérioriser sa foi, expliquant ainsi leur goût pour les processions, la musique, les danses et les chants:

Le simple sentiment religieux, aussi enraciné qu'il soit, ne suffit pas pour contenter l'âme sertaneja. Notre peuple ressent le besoin d'extérioriser sa croyance, l'exprimant à travers des démonstrations sensibles, dans le culte des images, dans des gestes individuels et collectifs [...]. Cette observation nous aide à expliquer pourquoi les Protestants de diverses sectes n'arrivent à rien ou si peu dans le sertão, avec leur culte peu expressif pour le sertanejo et avec leurs interdictions des images, des processions, fêtes et pèlerinages que notre peuple apprécie tant.¹⁰⁰

Cette remarque sur les protestants est intéressante. Elle souligne leur présence dans le Goiás et montre la concurrence avec les missionnaires catholiques. Le P. Audrin met en avant le manque d'adaptation des protestants à la religiosité *sertaneja* et, selon lui, les interdictions qu'ils imposent freinent leur implantation. En creux, il sous-entend que le catholicisme a une meilleure capacité d'adaptation et de compréhension de ces populations.

Parmi les manifestations religieuses des *sertanejos*, il s'arrête sur l'importance des pèlerinages:

Parmi les diverses manifestations religieuses que l'on observe dans le sertão, les pèlerinages occupent une place de choix. Si certains sont de simples actes de dévotion, la plupart sont la conséquence de vœux faits lors de souffrance physique ou morale. Et comme leur réalisation exige des efforts et, parfois, de durs sacrifices, ce sont des actes de grande foi.¹⁰¹

Les pèlerins se rendent souvent dans des sanctuaires très éloignés pour accomplir une promesse. Le P. Audrin cite notamment la chapelle du Senhor de Bonfim, Muquém ou Barro Preto dans le Goiás, Agua Suja dans le Minas Gerais, Bom Jesus da Lapa à Bahia, et Juazeiro dans le Ceará lorsque le P. Cícero était encore en vie.

Les promesses sont des engagements pris lorsque une personne demande à Dieu ou à un saint d'intervenir pour l'aider dans un moment difficile ou régler un problème : guérir une maladie, sauver un enfant, trouver un mari, sauver une récolte ou du bétail malade... Le P. Audrin s'arrête sur la variété de ces promesses, parfois très originales, et sur l'obstination des gens à les accomplir. Certains demandent sur leur lit de mort à leurs enfants ou amis de les accomplir pour eux, pour ne pas mourir en étant redevable à Dieu ou à un saint. La plupart de ces promesses restent dans le registre catholique classique : prières, messes, jeûnes, pèlerinages, dons d'argent ou d'objet, dépôts d'ex-voto représentant les membres ou organes guéris... De

¹⁰⁰ Joseph Audrin *o.p.*, *Os Sertanejos que eu conheci*, *op. cit.*, p.120. « O simples sentimento religioso, por mais enraizado que seja, não basta para contentar a alma sertaneja. O nosso povo sente a necessidade de exteriorizar a sua crença, expandindo-se em demonstrações sensíveis, pelo culto das imagens, por gestos individuais e coletivos [...]. Esta observação ajuda-nos a explicar por que os Protestantes de diversas seitas pouco ou nada conseguem no sertão, com seu culto pouco expressivo para o sertanejo e com suas proibições das imagens, procissões, festas e romarias, que a nossa gente tanto aprecia. »

¹⁰¹ Joseph Audrin *o.p.*, *Os Sertanejos que eu conheci*, *ibid.*, p.128 « Entre as diversas manifestações religiosas que se observam no sertão, ocupam lugar de relêvo as romarias. Se algumas são simples atos de devoção, na sua maior parte são conseqüências de votos feitos na hora de algum sofrimento físico ou moral. E como a sua exata realização exige esforços e, às vezes, duros sacrifícios, significam ato de grande fé. »

nombreux sanctuaires sont ainsi remplis d'offrandes les plus diverses. Une partie de ces promesses lui paraissent « étranges », voire difficiles ou dangereuses à accomplir: certains promettent de laisser pousser les cheveux d'un enfant pour les offrir au saint, des femmes riches balaient l'église et ramassent les déchets dans leurs robes luxueuses ; d'autres promettent d'entreprendre un pèlerinage lointain pieds nus ou en faisant vœux de silence ; d'autres encore s'obligent à rester à genoux, à porter une pierre sur la tête ou une couronne avec des bougies qui coulent sur leur visage durant une messe ou une fête religieuse de plusieurs jours.

Les promesses qui se font lors des pèlerinages populaires sont très originales. Certaines de ces ingénues manifestations de foi dépassent les limites du bon sens. [...] Sur le lieu du pèlerinage, pendant les festivités, on observe des scènes pittoresques à l'intérieur et à l'extérieur de l'enceinte sacrée. [...] Ici, des dévotes restent agenouillées, pieds et mains liés, sous un soleil brûlant ; là, d'autres, une corde autour du cou, se font tirer par un charitable compagnon autour de l'enceinte sacrée.¹⁰²

Malgré l'hétérodoxie de certaines de ces manifestations religieuses, le P. Audrin affirme, à plusieurs reprises, sa conviction en une profonde foi catholique des *sertanejos*. Il explique leurs pratiques par le manque d'éducation religieuse de ces populations et les difficultés auxquelles elles sont confrontées dans ces régions isolées :

Si étranges que soient ces manifestations religieuses, gardons-nous de les ridiculiser. Elles nous révèlent la mentalité sertaneja, faite de simplicité et de loyauté au service d'une foi inébranlable en la bonté de Dieu et de Ses Saints. D'ailleurs, il serait difficile, sinon impossible, de vouloir s'opposer à une telle religiosité : le peuple sertanejo ne comprendrait pas ni n'accepterait des arguments qui contrarieraient sa foi et ses coutumes ancestrales.¹⁰³

Il se montre plus indulgent que le P. Berthet et l'on observe ici les transformations du regard missionnaire entre le début et la fin de la mission. Non seulement, il comprend la religiosité des *sertanejos* mais la justifie et l'accepte, ce qui montre l'adaptation du missionnaire aux réalités brésiliennes. Il va même plus loin, à la fin de cette citation, quand il dit qu'il serait vain de s'opposer à ces pratiques, voire contre-productif, car les Brésiliens n'admettraient pas que l'on remette en cause leur religiosité traditionnelle. Ainsi, le missionnaire doit-il se garder

¹⁰² Joseph Audrin *o.p.*, *Os Sertanejos que eu conheci*, *ibid.*, p. 131-132. « Muita originais as promessas que se fazem por ocasião das romarias populares. Algumas dessas ingênuas manifestações de fé ultrapassam os limites do bom senso. [...] No lugar da romaria, enquanto se realizam os festejos, observam-se cenas pitorescas dentro e fora do recinto sagrado. [...] Aqui, devotas permanecem ajoelhadas, atados pés et maos, sob um sol abrasador; acolá, outros, com uma corda prêsa ao pescoço, fazem-se puxar por um caridoso companheiro em tórno do recinto sagrado. »

¹⁰³ Joseph Audrin *o.p.*, *Os Sertanejos que eu conheci*, *ibid.*, p.133. « Por estranhas que sejam essas manifestações religiosas, guardamo-nos de ridicularizá-las. Revelam-nos a mentalidade sertaneja, feita de simplicidade e de lealdade ao serviço de una fé inabalável na bondade e no poder de Deus e de Seus Santos. Aliás, seria difícil, se não impossível, querer opor-se a tal religiosidade: o povo sertanejo não perceberia nem aceitaria argumentos que contrariassem a sua fé e os seus costumes ancestrais. »

de tout jugement s'il veut être écouté et accepté par la population. On peut même déceler dans ces paroles un constat d'échec du projet missionnaire initial cherchant à romaniser et européaniser les catholiques du Goiás. Plus largement, ce témoignage met en évidence l'échec partiel de la romanisation au Brésil. En effet, si le clergé a bien été réorganisé, le catholicisme brésilien a, lui, conservé ses caractéristiques populaires et ses pratiques.

Le P. Audrin est beaucoup plus critique lorsqu'il décrit les nombreuses superstitions et croyances païennes ancrées dans le quotidien et les pratiques des habitants du Goiás. Pourtant, le chapitre débute, avec précaution, par des remarques cherchant à nuancer et à justifier la crédulité *sertaneja* :

Toutes ces croyances, superstitions et pratiques étranges résultent d'une ignorance alliée à une simplicité plus qu'ingénue. [...] il ne faut pas attribuer aux sertanejos en général, à tous sans exception, ce triste mélange de croyances et de superstitions. La grande majorité d'entre eux jouit, en effet, de beaucoup de bon sens. [...] Nous devons préciser, aussi, que nombre des faits qui seront ici relatés n'appartiennent pas exclusivement au sertão, appelé injustement par certains écrivains, le pays de l'ignorance et de la bêtise. On observe d'identiques âneries dans les centres plus développés. [...] En plus de l'atavisme indigène qui leur a transmis une propension exagérée pour tout ce qui est mystère et légende, il y a, chez les sertanejo un énorme manque d'instruction. [...] N'oublions pas, non plus, que, face au manque habituel de médecin et de remède, ils se voient obliger de recourir, pour leurs souffrances physiques, à tout ce qui pourrait leur donner au minimum l'espérance d'un soulagement.¹⁰⁴

On voit ici qu'il explique l'ignorance par le manque d'instruction et justifie certaines pratiques par la naïveté des habitants et l'abandon matériel de la région. Il tient aussi à préciser que ces croyances ne se limitent pas au Goiás et existent aussi dans les grandes villes. Il ajoute que ces superstitions reculent avec les progrès de l'instruction et met en cause les auteurs qui décrivent cette région comme attardée. Cette tendance révèle un trait caractéristique du Brésil où, comme dans bien d'autres pays, les intellectuels de la capitale et des villes riches portent un regard méprisant sur les régions rurales de l'intérieur. Surtout, il se défend de porter le même regard qu'eux et tente de se mettre à la place des *sertanejos* ; il fait preuve à la fois d'un attachement paternaliste à ces populations et d'une assimilation des réalités du Goiás.

¹⁰⁴ Joseph Audrin *o.p.*, *Os Sertanejos que eu conheci, ibid.*, p.135-136. «Tantas credences, superstições e práticas esquisitas resultam de uma ignorância aliada a uma simplicidade mais do que ingênua. [...] não se deve aplicar aos sertanejos em geral, a todos sem exceção, êste triste conjunto de credences e superstições. A grande maioria, com efeito, goza de muito bom senso [...] Devemos observar, também, que muitos fatos a serem aqui relatados não pertencem exclusivamente ao sertão, chamado injustamente por certos escritores, o país da ignorância e da tolice. Verificam-se idênticas asneiras nos centros mas adiantados. [...] Além do atavismo indígena que lhes transmitiu exagerada propensão para tudo que é mistério e lenda, há, entre os sertanejos, enorme falta de instrução.[...] Não esqueçamos, também, que, na falta habitual de médicos e remédios, vêem-se, em seus sofrimentos físicos, obrigados a recorrer a tudo o que poderá trazer-lhes ao menos uma esperança de alívio. »

Dans son récit, le P. Audrin décrit également les superstitions les plus répandues dans l'intérieur brésilien. Les *sertanejos* croient parfois que des personnes portent le mauvais-œil (*quebranto*, *mau-olhado* ou *olhos ruins*) : celles-ci amènent le malheur même sans le vouloir, un simple regard peut transformer une blessure bénigne en une plaie mortelle, ou le contact avec une plante ou un fruit peut ruiner une récolte. Les mauvais sorts ou malédictions (*amarrações*), jetés par un ennemi ou un voisin jaloux, sont les causes les plus courantes invoquées par les *sertanejos* pour expliquer des pertes dans le domaine des affaires : récoltes ravagées, bétails malades, incendies... Certaines insultes portent malheur, par exemple envoyer au diable (*mandar para o diabo*) une personne ou un animal peut entraîner sa mort. Les bruits nocturnes, disparitions ou apparitions inexplicables sont attribués aux défunts ou au démon. Pour se défaire des *amarrações* ou jeter des sorts, les habitants du Goiás font régulièrement appel à des sorciers (*feiticeiros* ou *Benzedores*), plus ou moins bienveillants, qui prient et font des incantations pour guérir et défaire les malédictions, ou encore à des guérisseurs. Le P. Audrin juge plus sévèrement ces intercesseurs que les croyances elles-mêmes : il décrit les sorciers comme des « charlatans », uniquement intéressés par l'argent, qui abusent de la naïveté des populations. Il reconnaît par contre aux guérisseurs des connaissances médicales utiles, notamment sur les plantes médicinales, mais regrette qu'ils accompagnent leurs soins de prières païennes. Il met également en cause l'héritage amérindien pour expliquer ces croyances et ces pratiques et fait le parallèle entre ces intercesseurs et les *pajés* amérindiens (sacerdotes ou sorciers selon les interprétations) : « Nous pourrions, peut-être, assimiler ces sorciers aux *pajés* que l'on rencontre dans tout village indien [...] En nous basant sur des informations sûres, nous les craignons comme de véritables agents de forces occultes, dotés d'informations mystérieuses et de ressources surhumaines. »¹⁰⁵ Dans cet extrait, le P. Audrin témoigne d'une réelle brasilianisation personnelle. Il a assimilé des peurs et des croyances *sertanejas* puisqu'il dit redouter les *pajés* amérindiens et croire en leurs pouvoirs comme la majorité des habitants de la région.

De même, au début du chapitre, et bien qu'il rejette la plupart des phénomènes décrits dans la sphère des superstitions, il dit avoir lui-même assisté à des événements inexplicables :

D'un autre côté, si nombre des faits étranges que nous allons relater, n'exigent pas d'explications compliquées, car ce sont de pures illusions, nous décrirons, parmi eux, des cas que nous serons obligés de nommer phénomènes mystérieux, des cas qui peuvent seulement être attribués à des forces surhumaines

¹⁰⁵ Joseph Audrin *o.p.*, *Os Sertanejos que eu conheci*, *ibid.*, p.139. « Poderíamos, talvez, assimilar êsses feiticeiros aos pajés que se encontram em toda aldeia de índios [...] Baseando-nos em informações seguras, temo-los como verdadeiros agentes de fôrças ocultas, dotados de informações misteriosas e de recursos sôbre-humanos. »

et à des interventions surnaturelles. Nous ne pensons pas nous diminuer avec de pareilles affirmations, car si nous croyons en Dieu, nous ne pouvons pas Lui nier le pouvoir d'intervenir dans le monde. Il n'est pas non plus possible de démentir l'Évangile, quand il nous parle de l'ennemi de Dieu agissant tant de fois parmi les hommes pour les abuser, et ainsi contrarier les volontés divines.¹⁰⁶

On voit ici que, tout en se raccrochant à une interprétation biblique, le P. Audrin admet avoir assisté à des phénomènes inexplicables. Il dit, par exemple, avoir connu une personne dont la présence entraînait des conséquences étranges : un jeune homme, « sans méchanceté », faisait flétrir les pieds de piments ou de manioc dans le jardin du couvent, simplement en cueillant les fruits ou en arrachant quelques feuilles.¹⁰⁷ Il se fait ici le témoin de phénomènes mystérieux communément décrits par les habitants du Goiás et justifie ainsi leurs croyances. Ce témoignage met en évidence une brasilianisation de la pensée missionnaire ; le P. Audrin a, de manière inconsciente, intégré certaines des croyances *sertanejas* qu'il décrit.

On trouve d'autres indices de croyances peu orthodoxes chez les missionnaires dominicains au Brésil. Dans une lettre de 1913¹⁰⁸, Le P. Thomas fait le récit de deux guérisons attribuées aux restes du P. Vilanova, dont la dépouille a été ramenée à Conceição do Araguaia en 1912 par le P. Audrin : une sœur converse mourante aurait guéri après qu'on eut posé un os du P. Vilanova sur sa poitrine et entamé une neuvaine à la mémoire du fondateur de Conceição. De même, un enfant aurait été sauvé d'une maladie après que son père l'ait allongé sur le cercueil du père. Le P. Thomas relate d'autres guérisons qui se sont produites après le retour du corps du P. Vilanova et trouve cela normal aux vues de « l'héroïcité » du missionnaire. Ces croyances, qui renvoient aux pouvoirs thaumaturges d'un défunt, sont davantage liées au catholicisme traditionnel d'origine médiévale qu'au catholicisme romanisé que sont censés diffuser les dominicains.

Ces témoignages, pris à des moments différents de la mission, montrent l'évolution du regard des dominicains sur la religiosité des habitants du Goiás. Ils ont progressivement accepté des pratiques religieuses qu'ils voulaient modifier à leur arrivée parce qu'ils les trouvaient contraire à la morale catholique. Ils ont appris à connaître et à comprendre la

¹⁰⁶ Joseph Audrin *o.p.*, *Os Sertanejos que eu conheci*, *ibid.*, p.136 « Por outro lado, se muitos dos fatos estranhos que vamos relatar não exigem difícil explicação, por serem puras ilusões, encontraremos, entretanto, casos que seremos obrigados a chamar fenômenos misteriosos, casos que sómente poderiam ser atribuídos a forças sôbre-humanas e intervenções sôbrenaturais. Com semelhante afirmação não pensamos diminuir-nos, porque se acreditamos em Deus, não podemos negar-Lhe o poder de intervir no mundo. Nem tampouco é possível desmentir o Evangelho, quando nos fala do inimigo de Deus agindo tantas vêzes entre os homens para iludi-os, e assim contrariar os planos divinos. »

¹⁰⁷ Joseph Audrin *o.p.*, *Os Sertanejos que eu conheci*, *ibid.*, p.137.

¹⁰⁸ Lettre du P. Thomas, datée du 23.06.1913, classée AG3P40D019, archives dominicaines du couvent Nossa Senhora Aparecida, Belo Horizonte.

ferveur religieuse brésilienne, cette manière d'exprimer sa foi si différente de ce qu'ils connaissaient en France, et n'ont plus mis en doute la foi des *sertanejos*. Ils se sont adaptés aux réalités brésiliennes jusqu'à intégrer certaines des pratiques locales qu'ils critiquaient, comme les processions. On assiste même, par certains aspects du témoignage du P. Audrin, à un renversement du transfert culturel : il a, en effet, assimilé certaines des croyances contre lesquelles il était censé lutter.

3 – L'œuvre des dominicaines de Notre Dame du Très St Rosaire au Brésil

Le P. Artigue écrit en 1883 à propos des dominicaines : « [...] elles nous sont nécessaires pour faire du bien aux femmes, car c'est le seul moyen de les atteindre [...] »¹⁰⁹ Il exprime ici la nécessité de l'implantation de collèges de sœurs pour prendre en charge l'éducation féminine. Ainsi, toutes les fondations des missionnaires dominicains dans le diocèse de Goiás vont être suivies, à quelques années d'intervalle, par l'installation de sœurs dominicaines¹¹⁰. Sollicitées par l'évêque, Mgr Gonçalves Ponce de Leão, et par les dominicains, les sœurs de la congrégation de Notre Dame du Très St Rosaire de Monteils (Aveyron) arrivent dans le diocèse de Goiás à partir de 1885.

La congrégation de Notre Dame du Très St Rosaire fut fondée en 1851 à Bor (Aveyron) par Alexandrine Conduché (1833-1878), qui prit, à son entrée en religion, le nom de Mère Marie Anastasie. La vocation de la congrégation est l'évangélisation de la jeunesse de la région à travers l'éducation, notamment la jeunesse rurale très peu alphabétisée du sud-ouest de la France. La congrégation est affiliée à la province dominicaine de Toulouse en 1875 par le P. Cormier, alors provincial. L'évêque de Goiás et les religieux les font venir au Brésil afin de compléter l'œuvre missionnaire et développer l'enseignement religieux dans le diocèse ainsi que l'éducation de manière générale car il y a très peu d'écoles dans la région. Elles ont fondé, dans chaque ville où étaient déjà installés les dominicains, des couvents et des écoles.¹¹¹ Elles se sont également investies dans les domaines de la santé et de l'assistance en ouvrant des hôpitaux, des asiles ou des orphelinats. Comme de nombreuses congrégations féminines européennes et brésiliennes dans tout le pays, les dominicaines suppléent l'absence de structure d'éducation et de santé dans le Goiás, occupant ainsi un vide laissé par les pouvoirs publics en cette fin de XIX^e siècle. Elles tiennent également un rôle important dans l'éducation religieuse et la romanisation des populations du Goiás, elles complètent le travail

¹⁰⁹ Lettre du P. Artigue, datée de 1883, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

¹¹⁰ Se reporter à la carte en annexe p.III.

¹¹¹ Voir les photographies en annexe p.XXIII et XXV.

des dominicains en dispensant l'enseignement religieux dans les écoles, suppléant ainsi la faiblesse du clergé séculier. Leur rôle fut essentiel dans l'éducation et l'alphabétisation des populations, notamment l'éducation féminine car il n'y avait aucune école pour filles dans le diocèse de Goiás avant leur arrivée. Elles sont venues en plus grand nombre que les pères et ont rapidement suscité des vocations parmi les jeunes brésiliennes formées dans leurs écoles. En 1919, elles sont soixante-quinze dans la mission du Goiás alors qu'il y a seulement 36 religieux dominicains.¹¹² En 1932, elles sont 150 et les dominicains 35.¹¹³

Plusieurs éléments peuvent expliquer ces écarts. D'abord, les sœurs étaient plus nombreuses en France que leurs homologues masculins ; elles pouvaient donc envoyer plus de missionnaires au Brésil. Le succès de leurs collègues a aussi permis aux religieuses d'éveiller de nombreuses vocations dominicaines parmi leurs élèves. De plus, les dominicaines ont ouvert, dès 1903, un noviciat à Uberaba afin de former sur place les Brésiliennes qui veulent entrer dans la congrégation et qui, jusque-là, devaient aller suivre leur formation en France. Pourtant, certaines novices y partaient encore pour terminer leur formation, perfectionner leur français et passer certains diplômes, notamment celui d'infirmière. Il semble également que les sœurs avaient moins de préjugés que les dominicains par rapport à la couleur de peau et au niveau d'instruction des populations du Goiás ce qui leur a permis un recrutement plus large. Enfin, il devait y avoir, comme en Europe, plus de vocations chez les femmes que chez les hommes car, contrairement à ces derniers, elles n'avaient pas d'autres alternatives que la vie religieuse pour échapper à la famille et au mariage dans le *sertão* de l'époque. La vocation dominicaine pouvait de plus, leur donner accès à un métier, enseignante ou infirmière et les sortir de leur condition.

L'implantation de la congrégation de Notre Dame du Très St Rosaire au Brésil s'inscrit dans un mouvement plus vaste de diffusion de l'enseignement catholique dans le monde. Au XIX^e siècle, en Amérique latine comme en Europe, il existe peu de politiques publiques d'éducation et, même quand les principes en sont posés, peu de moyens sont mis en œuvre pour construire les infrastructures nécessaires et former des enseignants. Parallèlement, les congrégations religieuses féminines se multiplient et la plupart se consacrent à des activités à vocation sociale telles que l'enseignement et le soin des malades ; rompant ainsi avec la tradition des monastères fermés dans lesquels les sœurs consacraient leurs vies à la prière. Les congrégations religieuses enseignantes ont ainsi participé au développement de l'éducation

¹¹² Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*.

¹¹³ Rapport du P. Bonhomme, daté du 30.04.1932, classé K1325, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

scolaire à une époque où il y avait peu de projets d'instruction publique structurés. Au XIX^e siècle, l'enseignement restait majoritairement privé, confessionnel (catholique ou protestant), masculin et réservé aux catégories de populations les plus riches. Ces congrégations ont joué un rôle essentiel dans le développement de l'enseignement féminin et de la formation professionnelle des femmes à une époque où les États ne s'en préoccupaient pas. Elles ont ainsi participé aux transformations de la place de la femme dans la société et aux prémices de son émancipation.

Au Brésil, l'expulsion des jésuites en 1759 fait disparaître leurs collèges qui représentaient les principales structures scolaires de la colonie. L'enseignement, essentiellement catholique, se trouve alors réduit à sa portion congrue. À partir de l'indépendance en 1822, des politiques visant à développer l'enseignement public sont mises en place mais le nombre d'établissements reste longtemps très limité. Seules les grandes villes de dotent de structures scolaires et d'enseignement supérieur. En 1834, un acte additionnel à la constitution établit la liberté de l'enseignement et ouvre la voie à la multiplication d'écoles privées, généralement à l'initiative de congrégations religieuses brésiliennes et européennes. En 1838, le premier collège public d'enseignement secondaire ouvre ses portes à Rio de Janeiro, le collège Dom Pedro II. L'enseignement public reste très faiblement développé jusqu'à la fin du XIX^e siècle, la plupart des établissements sont privés et catholiques ; en outre la grande majorité est réservée aux garçons. L'enseignement féminin est introduit au Brésil par une loi de 1827, mais l'enseignement secondaire reste réservé aux hommes. Seules les écoles normales (créées en 1835) permettent aux femmes de continuer leurs études afin de devenir enseignante dans le primaire.

La multiplication des congrégations religieuses féminines enseignantes entraîne l'essor de la scolarisation féminine en Europe mais aussi dans le reste du monde. Leur nombre, ainsi que l'élan missionnaire du XIX^e siècle fortement lié à la colonisation européenne, permettent à ces congrégations de s'implanter dans le monde entier et d'y développer l'enseignement féminin. La colonisation de l'Afrique a, par exemple, favorisé l'implantation de congrégations religieuses catholiques et protestantes, masculines et féminines, sur tout le continent. Les États européens favorisaient généralement la présence de ces congrégations dans les colonies car elles participaient largement à la diffusion de la langue et de la culture du pays colonisateur, alors même qu'ils mettaient en place en métropole des législations hostiles aux congrégations religieuses et à l'enseignement confessionnel. En effet, le rôle des religieux et des religieuses était essentiel pour l'europanisation des sociétés colonisées, leur présence favorisant une colonisation culturelle à moindre frais.

Pourtant, entre 1850 et 1890, les congrégations religieuses françaises sont plus présentes en Amérique que dans les colonies asiatiques et africaines de la France¹¹⁴. Du Canada à l'Argentine, des centaines de congrégations européennes s'installent en Amérique au XIX^e et au XX^e siècle. Elles accompagnent les grandes vagues de migrations des Européens qui espéraient faire fortune et commencer une nouvelle vie. Après les indépendances, la plupart des jeunes États américains tentent de mettre en place des systèmes d'éducation publics et laïques mais ils n'ont généralement pas les moyens de les financer et laissent les congrégations religieuses se charger de l'éducation jusqu'au milieu du XX^e siècle. Au Québec, par exemple, les congrégations françaises se sont implantées en nombre et leur rôle a été prépondérant dans l'enseignement, notamment féminin. En effet, jusqu'aux années vingt, l'État n'a pas été en mesure de mettre en place les structures nécessaires à la diffusion de l'instruction publique sur l'ensemble du territoire et a dû, comme dans de nombreux pays, s'appuyer sur les congrégations religieuses.

En Amérique latine, ce constat est d'autant plus vrai que l'enseignement reposait sur les collèges catholiques depuis les débuts de la colonisation. Les indépendances n'ont pas modifié cet état des choses, bien que la fin du patronage royal ait rompu le lien traditionnel soumettant l'Église catholique aux rois d'Espagne et du Portugal. Les congrégations religieuses sont arrivées en masse sur le continent entre 1850 et 1950, notamment dans le cône sud : Argentine, Chili, Brésil. Jusqu'au milieu du XX^e siècle, les congrégations religieuses européennes, et celles qui sont créées sur place, sont à l'origine des principales structures d'enseignement et de soin en Amérique latine. Elles suppléent les carences de l'État dans ces secteurs que ce dernier les appuie ou pas. Même au Mexique, où les politiques anticléricales et le processus de laïcisation ont été plus poussés que dans le reste de l'Amérique latine et ont entraîné des conflits importants entre l'État, l'Église catholique et les congrégations étrangères, la présence de ces dernières et leur implication dans l'enseignement fut importante.

Au Brésil, le rôle des congrégations enseignantes est prépondérant dans le développement de la scolarisation et de l'accès au soin sur l'ensemble de cet immense territoire. En effet, la plupart des établissements scolaires se trouvent dans les grandes villes. Il n'y a quasiment pas d'écoles dans les régions rurales, tel le Goiás, à la fin du XIX^e siècle. Le taux d'alphabétisation est de 15 % dans le pays, de 14 % dans le Goiás et de 36 % dans le District

¹¹⁴ Elisabeth, Dufourcq, *Les Aventurières de Dieu*, op. cit., p. 306.

Fédéral en 1872¹¹⁵ ; ce qui montre à la fois le faible niveau d'éducation dans le pays et les inégalités d'accès à celle-ci. Tout au long de la Première République (1889-1930), les écoles primaires publiques sont placées sous la responsabilité des villes et des États. Il n'y a pas de système d'éducation géré au niveau national, les inégalités perdurent et l'enseignement privé continue sa progression. Les nombreux immigrants européens ouvrent leurs propres établissements scolaires, notamment dans le sud du pays, et les congrégations religieuses enseignantes se multiplient sur l'ensemble du territoire. La révolution de 1930, ouvrant la période Vargas (1930-1945), débouche sur la création du premier ministère de l'éducation et de la culture au Brésil. L'État s'appuie notamment sur l'Église catholique pour réorganiser le secteur éducatif. Il développe l'enseignement supérieur, alors que l'enseignement primaire et secondaire reste sous la responsabilité des villes et des États, et réforme l'école normale en s'inspirant du modèle français. Après 1945, le système éducatif brésilien se développe : les écoles privées et publiques se multiplient mais restent le plus souvent inaccessibles aux populations les plus pauvres.

Les sœurs de la congrégation de Notre Dame du Très St Rosaire s'embarquent pour le Brésil en 1885. Avant de partir, elles ont passé quelques mois au Portugal pour apprendre le portugais et ont fait une visite à Lourdes pour demander la bénédiction de leur voyage. Le voyage sur mer dure 23 jours. Elles prennent ensuite le train de Rio de Janeiro à São Paulo puis Riberão Preto et terminent leur périple par 8 jours en chariot à bœufs pour atteindre Uberaba. Parties en mai, les six premières dominicaines arrivent en juillet 1885 à Uberaba pour s'y installer. Elles commencent rapidement à donner des cours dans une résidence qu'on leur prête pendant que l'on termine les travaux de l'hôpital, la *Santa Casa de Misericórdia*, où une partie des bâtiments sera mise à leur disposition.

En 1889, Mgr Gonçalves Ponce de Leão, sollicite à nouveau les sœurs de Notre Dame du Très St Rosaire pour fonder un collège de filles à Goiás et huit dominicaines sont envoyées au Brésil dans ce but. Après avoir passé quelques mois à Uberaba pour apprendre le portugais et s'acclimater au pays, les sœurs entreprennent un voyage de 29 jours à dos de mulet pour arriver à Goiás. Durant ce périple, les voyageuses s'arrêtent pour la nuit dans des fermes sur la route. Elles sont très bien accueillies mais parfois les gens rencontrent des religieuses pour la première fois et cela donne lieu à des situations surprenantes:

[...] tous les membres de la famille et les voisins, s'il y en a, viennent leur baiser les mains, les complimenter, demander des nouvelles du voyage et les inviter à retirer leur vêtement de voyage. Comme

¹¹⁵ Se reporter au tableau en annexe, p.XIV, élaboré à partir des recensements de l'IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) pour la période qui nous intéresse. Les calculs de pourcentage ont été établis à partir des données de ces tableaux que nous avons arrondies.

si le voile des Sœurs était une sorte de chapeau, dans toutes les maisons, on leur dit de le retirer pour mieux se rafraîchir la tête. Nos sœurs expliquent que le voile fait partie de l'habit comme la mozette et tout le reste. C'est impossible de décrire l'étonnement de ces braves gens. Souvent ils ont déjà vu des pères, mais des sœurs, jamais ! [...] Certaines personnes vont jusqu'à leur soulever le voile pour voir ce qu'il y a en dessous, ils tombent sur le rosaire, embrassent la croix, examinent les chaussures et toute la robe. D'autres imaginent qu'elles sont sœurs de parents communs ou qu'une d'elles est la mère des autres, ou encore qu'elles sont toutes les filles du Père qui les accompagne. Ils posent beaucoup de questions bizarres.¹¹⁶

On voit ici que les populations du Goiás n'ont pas l'habitude de côtoyer des religieuses et que le choc de la rencontre a dû avoir lieu dans les deux sens, tout le monde étant obligé de faire des efforts d'adaptation. L'évêque de Goiás leur cède sa résidence dans laquelle elles s'installent et commencent rapidement à donner des cours. Il leur paye également une petite pension individuelle et mensuelle. Les dominicaines font construire en 1892 deux salles pour agrandir le collège *Sant'Ana*¹¹⁷, déjà trop exigü. Elles achètent en 1895 une petite ferme, ou *chácara*, à l'extérieur de la ville afin de s'y retirer pendant les fins de semaines et les vacances et échapper ainsi à la chaleur parfois étouffante de la ville de Goiás à laquelle les dominicaines avaient du mal à s'adapter.

Les Sœurs commencent donc par ouvrir des écoles dans les villes où les dominicains étaient déjà présents et reçoivent pour cela l'aide matérielle et financière de l'évêque. À Uberaba et à Goiás, elles n'enseignent qu'à des filles alors que dans les autres villes du diocèse elles accueillent également, au moins au début de la mission, des garçons. Elles répondent ainsi au manque de structures éducatives de la plupart des villes. Leurs collèges étaient composés d'un internat (uniquement pour les filles) et d'un externat. À l'ouverture, les établissements des sœurs ne proposent que le niveau élémentaire mais, dans la plupart des cas, le niveau secondaire est rapidement mis en place. À leur arrivée au Brésil, le système scolaire s'organisait ainsi : le primaire, théoriquement obligatoire, durait 4 ans, de 7 à 11 ans ; le secondaire, appelé gymnase, 4 ans également ; le collège durait 2 ou 3 ans et préparait l'entrée dans l'enseignement supérieur. Parallèlement, on pouvait, au niveau du gymnase, s'orienter vers le cours normal qui durait 4 ans et permettait de devenir enseignant. Les dominicaines

¹¹⁶ Maria Antonieta Borges Lopes et Monica Teixeira Vale Bichuette, (orgs.), *Dominicanas : cem anos de missão no Brasil*, Uberaba, editora Vitória, 1986, p.48. « [...] todos os membros da família e os vizinhos, se existem, vêm beijar-lhes as mãos, cumprimentá-las, pedir notícias da viagem e convidá-las a tirarem a roupa da viagem. Como se o véu das Irmãs fosse uma espécie de chapéu, em todas as casas, pedem-lhes tirá-lo para melhor refrescar a cabeça. Nossas irmãs explicam que o véu faz parte da veste, assim como a murça¹¹⁶ e todo o resto. Não é fácil descrever o espanto dessa boa gente. Muitas vezes já viram padres, mas Irmãs, nunca ! [...] Algumas pessoas chegam a levantar-lhes o véu para verem o que têm debaixo; tocam no rosário, beijam a cruz, examinam seus calçados e toda a sua vestimenta. Outras imaginam que são irmãs de pai e mãe ou que uma delas é a mãe das outras, ou ainda que todas são filhas do Padre que as acompanha. Fazem muitas perguntas bizarras. »

¹¹⁷ Voir la photographie en annexe p.XXIX.

ont mis en place le cours normal dans toutes leurs écoles et ont formé ainsi des générations d'enseignantes de la région. Le niveau collège n'exista qu'à Uberaba et ne fut ouvert qu'à la fin de notre période d'étude.

Leurs établissements ont rapidement connu le succès car ils ont longtemps été les seuls à donner accès à l'éducation aux filles de la région. Dans certaines localités, ce sont même les premières écoles qui voient le jour. En effet, au début de la mission, les structures scolaires publiques sont quasiment inexistantes dans le diocèse en dehors d'Uberaba et de Goiás. Dans les catégories les plus favorisées on a généralement recours à des professeurs particuliers, puis on envoie les garçons poursuivre leurs études dans la capitale. Le reste de la population n'a pas accès à l'éducation. À Uberaba, la première école primaire privée ouvrit ces portes en 1815. Dans les années dix-huit-cent-trente, l'enseignement élémentaire public fut mis en place dans la ville et, tout au long du siècle, d'autres écoles primaires privées virent le jour. Par contre, les différents établissements secondaires, privés ou publics, qui furent créés entre 1854 et 1877, furent tous éphémères et fermèrent quelques années après leur fondation. Le collège des dominicaines est le premier établissement d'enseignement secondaire qui réussit à s'implanter durablement. En 1889, le *Colégio Uberabense* ouvre ses portes permettant aux garçons de suivre le cursus secondaire à Uberaba. En 1896, quand le siège du diocèse est transféré de Goiás à Uberaba, ce collège accueille dans ses murs le séminaire diocésain. En 1903, les frères maristes prennent en charge le *Ginásio Diocesano* à la demande de Mgr Eduardo Duarte Silva. Cette école devient, en quelque sorte, le pendant masculin du collège des dominicaines.

À Uberaba, la première année, les sœurs n'ont qu'une dizaine d'élèves au pensionnat mais le nombre d'élèves de l'externat augmente rapidement et nécessite la venue de cinq puis sept autres missionnaires dans les années suivant la fondation. En 1888, il y avait 59 élèves inscrites au collège et 254 en 1898, internes et externes confondues¹¹⁸. Le P. Gallais écrit en 1892 :

En ce moment la communauté se compose de dix religieuses, dont six s'appliquent plus particulièrement à l'enseignement. Leurs classes sont fréquentées par cent cinquante enfants environ, dont quarante à cinquante sont pensionnaires. Les externes se divisent en deux catégories. Il y a les jeunes filles appartenant aux familles aisées de la ville, qui paient une rétribution scolaire, puis il y a les pauvres qui sont reçues gratuitement et qui, partagées en deux divisions, suivant leur âge et leur degré de science, reçoivent de deux maîtresses l'instruction qui convient à leur condition.¹¹⁹

¹¹⁸ Maria Antonieta Borges Lopes et Monica Teixeira Vale Bichuette, (orgs.), *Dominicanas...*, op. cit., p. 79.

¹¹⁹ Étienne Gallais o.p., *Une Mission dominicaine au Brésil*, op. cit., p.24.

L'externat reçoit donc une partie des élèves gratuitement, lorsque les familles ne peuvent pas payer les droits de scolarité. Certains enseignements diffèrent en fonction de leur condition sociale : les jeunes filles appartenant à des familles plus favorisées reçoivent par exemple des cours de piano et de français, alors que celles de familles plus modestes suivent des cours de cuisine et de couture. La construction du collège *Nossa Senhora das Dores* commence en 1893 et se termine deux ans plus tard. Pour financer les travaux, les dominicaines ont fait appel, en plus de leurs fonds propres et de ceux des dominicains, aux dons des familles d'Uberaba. Premier établissement d'enseignement féminin dans la région, ce collège a joué un rôle important dans les transformations de la société de l'époque. Une ancienne élève écrit : « L'année [suivant la construction du collège], le collège fonctionnait dans ce bâtiment et les Sœurs allaient ouvrir la période la plus féconde de l'œuvre d'éducation féminine et chrétienne qui, pendant de longues années, n'eut pas de rivale dans l'intérieur du pays. »¹²⁰ Elle souligne ici le succès du collège et son importance pour l'éducation féminine dans la région. Les dominicaines dispensent des cours d'enseignement primaire, secondaire et religieux. En 1894, les élèves ont entre 7 et 27 ans, la moyenne se situe entre 10 et 18 ans. En 1905, le collège se dote du cours normal, reconnu par l'État l'année suivante, et peut former des enseignantes. En 1910, l'école normale compte 26 élèves. Entre 1915 et 1925, 73 normaliennes sortent diplômées du collège.

Au collège *Sant'Ana* de Goiás, le nombre d'élèves, une centaine dès le départ, augmente rapidement à l'externat et le dimanche les sœurs donnent aussi des cours aux adultes. Il y a également un internat. En 1892, il y a 7 dominicaines à Goiás et une centaine d'élèves environ dans leur collège ouvert en 1889¹²¹. Pendant longtemps, les sœurs ne dispensent que le niveau élémentaire, accompagné d'un enseignement religieux obligatoire, puis en 1907, le secondaire et l'école normale sont mis en place et reconnus par l'État. Les matières enseignées suivaient le programme officiel de l'école normale : portugais et cosmographie étaient enseignés par un professeur laïc et les sœurs se chargeaient de tout le reste (histoire du Brésil, histoire sacrée, géographie, histoire naturelle, physique, chimie, mathématiques, géométrie, pédagogie, didactique, psychologie, éducation physique, musique, français et travaux manuels). En 1919, il y a au collège *Sant'Ana* 30 pensionnaires, 75 externes gratuites, 220 externes payantes et 38 garçons.¹²²

¹²⁰ Maria Antonieta Borges Lopes et Monica Teixeira Vale Bichuette, (orgs.), *Dominicanas...*, *op. cit.*, p. 41. « No ano seguinte, o colégio já funcionaria naquele prédio e as Irmãs iriam dar seqüência à mais importante e fecunda obra da educação feminina e cristã que, por longos anos, não teve rival no interior do país.»

¹²¹ Étienne Gallais *o.p.*, *Une Mission dominicaine au Brésil*, *op. cit.*, p.35.

¹²² Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p.55.

Sollicitées par le P. Vilanova pour compléter le travail des pères dans l'évangélisation des Amérindiens, quatre dominicaines partent en 1902 pour Conceição do Araguaia et ouvrent le collège *Santa Rosa* au début de l'année 1903. Le collège est composé d'un internat pour les Amérindiennes et d'un externat pour les filles du village¹²³. En 1907, l'établissement devient mixte. Bien que cela puisse paraître étonnant pour l'époque et pour un collège de sœurs, les dominicaines ont ouvert, dans les premières décennies de la mission, des écoles mixtes au Brésil. Dans les endroits où il n'y avait pas d'école, elles ont pris en charge l'éducation élémentaire des filles et des garçons. En général, dès qu'un établissement scolaire pour garçons ouvrait ses portes dans la localité concernée, les sœurs réservaient leur collège aux filles. L'éducation des populations du Goiás était une des priorités que s'étaient fixés les dominicains mais le faible nombre de religieux ne leur permettant pas d'ouvrir des écoles pour les garçons, les dominicaines ont remplis ce rôle dans tous les endroits où cela était nécessaire. À Conceição, elles se chargent des petits garçons chrétiens jusqu'à l'ouverture d'une école primaire. Les pères prennent en charge les garçons amérindiens. En 1919, le P. Tapie décrit ainsi le travail des sœurs de Conceição :

Les sœurs de Conceição ont un travail aussi varié que fatigant, et dont il est difficile de donner la statistique exacte. Elles s'occupent d'instruire les enfants des deux sexes, de recueillir les petits Peaux-Rouges que les Pères leur confient, de recevoir, ou du moins de nourrir, les Peaux-Rouges qui viennent à Conceição pour visiter les Pères.¹²⁴

On constate ici la particularité de l'œuvre des dominicaines à Conceição par rapport aux activités développées dans les autres localités de la mission. Elles participent, en effet, au projet d'évangélisation des Amérindiens que nous détaillerons dans la partie suivante. Ce sont elles qui les accueillent dans leur internat et prennent en charge la majeure partie de leur éducation. Elles sont également sollicitées pour maintenir de bonnes relations avec les Amérindiens en visite à Conceição, puisqu'elles sont chargées de les nourrir.

En 1904, les dominicaines s'installent également à Porto Nacional et fondent le collège *Sagrado Coração de Jesus*. C'est un collège mixte avec un externat et un internat. Il commence à fonctionner dès leur arrivée dans la résidence donnée aux sœurs par des familles de la ville. La construction du bâtiment définitif est terminée deux ans plus tard. En 1919, les dominicaines reçoivent 20 pensionnaires, 30 externes et 12 orphelines dans leur collège. Elles enseignent également à l'école publique où elles ont 95 élèves.¹²⁵

¹²³ Voir les photographies en annexe p.XXXI et XXXVI.

¹²⁴ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p.56.

¹²⁵ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p.56.

En 1910, c'est à Formosa que les dominicaines fondent le collège *São José*. Elles y reçoivent d'abord des filles puis, à la demande des familles de la ville ouvrent une école pour les garçons de 5 à 11 ans. Le collège reçoit des jeunes filles de toute la région grâce à l'internat et se dote rapidement du cours normal. En 1919, le collège de Formosa compte 32 pensionnaires, 105 externes gratuites, 15 garçons et 6 orphelines¹²⁶. Les dominicaines quittent Formosa en 1942 laissant le collège à l'évêque de Goiás.

Les dominicaines dispensent des cours d'éducation religieuse et de catéchisme à leurs élèves mais aussi, dans la plupart des villes où elles s'installent, aux adultes. Dans certaines localités elles donnent également des cours d'alphabétisation. Les jeunes filles reçoivent en outre des cours de couture, de cuisine, et de maintien de maison afin de devenir de bonnes mères de famille sachant tenir un foyer. Les règles d'hygiène, largement diffusées au XIX^e siècle, et les bonnes manières « à la française », très prisées dans les familles aisées de l'époque, font parties des enseignements pour lesquels les collèges des sœurs dominicaines sont appréciés. Certains enseignements des sœurs témoignent de la diffusion de pratiques spécifiquement françaises ou dominicaines. Une ancienne élève raconte ainsi :

Dans les grandes occasions, nous chantions la Marseillaise, en bon français et avec un enthousiasme à émouvoir, « là-bas de l'autre côté » l'auteur lui-même, Rouget de Lisle... [...] Comment oublier la si belle voix de Sœur Marcelina, cette Religieuse qui nous donnait l'impression de prier continuellement son immense rosaire ? Comment oublier la prière quotidienne du chapelet, médité dans chacun de ces mystères, selon le jour de la semaine ? Être élève dominicaine était, principalement, aimer ce rosaire, recommandé par la Mère de Dieu elle-même lors de ses apparitions de Fatima et de Lourdes, richissime legs du Père Saint-Dominique à son cher Ordre.¹²⁷

On voit dans ce témoignage, la diffusion d'une culture française à travers l'apprentissage de l'hymne national ainsi que celle de la culture dominicaine à travers l'importance donnée à la dévotion au rosaire.

Leurs collèges sont payants et reçoivent donc les enfants des familles aisées de la région mais, pour éduquer également les catégories plus pauvres de la population comme le voulait l'apostolat des sœurs de Notre Dame du Très St Rosaire, elles accueillent aussi certaines élèves à moindre coûts ou gratuitement. À Conceição do Araguaia, les Amérindiennes, qui

¹²⁶ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Visite canonique, id.*

¹²⁷ Julia de Souza Borges, élève du collège d'Uberaba dans les années quarante, in Maria Antonieta Borges Lopes et Monica Teixeira Vale Bichuette, (orgs.), *Dominicanas...*, *op. cit.*, p.147. « Nas grandes ocasiões, a Marselhesa era cantada por nós, em bom francês e com entusiasmo de emocionar, “lá do outro lado” o próprio autor, Rouget de Lisle... [...] Como esquecer a voz belíssima de Irmã Marcelina, essa Religiosa que nos dava a impressão de rezar continuamente o seu imenso rosário ? Como esquecer a reza diária do terço, meditado em todos os seus mistérios, segundo o dia da semana ? Ser aluna dominicana era, principalmente, amar esse rosário, recomendado pela própria Mãe de Deus em suas aparições de Fátima e de Lourdes, riquíssimo legado do Pai São Domingos à sua Ordem querida. »

étaient forcément internes, participent aux tâches de fonctionnement du collège (cuisine, ménage, jardinage). À Uberaba, les sœurs ouvrent également d'autres écoles primaires dans la ville pour éduquer les enfants des familles les plus pauvres et surtout leur dispenser un enseignement religieux. En 1905, les sœurs ouvrent une école gratuite, l'*Externato Imaculada Conceição* et en 1945, débute la construction de l'externat *São José*. Les élèves et ex-élèves du collège font une campagne pour réunir des fonds pour la construction.

Les dominicaines mettent aussi en place des œuvres d'assistance. En 1909, les sœurs de Goiás prennent en charge, à la demande de l'évêque, l'asile *São Vicente* qui reçoit des personnes âgées et des handicapés physiques et mentaux. En 1936, l'asile abrite 75 personnes et 6 orphelins et fonctionne grâce à des subventions de l'État fédéral, de l'État de Goiás et aux donations des familles de la région. Ces fonds ne suffisant pas, les religieuses fabriquent du savon, raffinent du sucre et vendent du vin élaboré avec les vignes plantées dans les jardins de l'asile. À Uberaba, elles ouvrent un orphelinat en 1920, *Santo Eduardo* grâce à des fonds collectés dans les familles d'Uberaba et à l'aide des membres de la confrérie du rosaire qui parrainent des orphelins.

Les dominicaines développent également des œuvres de soins aux malades, notamment les visites de malades à domicile. En effet, elles n'étaient pas toutes enseignantes et certaines d'entre-elles avaient une formation d'infirmières. Dès leur arrivée à Uberaba, les dominicaines s'occupent des malades de la *Santa Casa*, l'hôpital dans lequel elles sont logées, et font également des visites à domicile. Mais l'hôpital est confié à un groupe de médecins au début des années dix-huit-cent-quatre-vingt-dix et les dominicaines n'y travaillent plus. Lors de l'épidémie de grippe espagnole de 1918, elles proposent volontairement leur aide à l'hôpital et, après l'épidémie, le directeur leur confie la direction interne de l'hôpital ainsi que l'infirmierie militaire annexe. En 1948 elles ouvrent même une école d'infirmière, l'école *Frei Eugênio*, avec l'appui de l'évêque, Mgr Gonçalves do Amaral. Le P. Tapie mentionne dans son rapport de 1919 que quatre sœurs s'occupent de l'Hôpital St Pierre d'Alcantara à Goiás¹²⁸. À Conceição do Araguaia, elles ouvrent peu après leur arrivée un poste médical, l'*ambulatório São Lucas*, qui devient plus tard un hôpital. Dans cette région de front pionnier, ce poste de santé reste longtemps le seul secours médical dont dispose la population et les malades font parfois des centaines de kilomètres pour s'y rendre. À partir de la fin des années quarante, les sœurs s'investissent de plus en plus dans les œuvres médicales, elles travaillent

¹²⁸ Marie-Hilarion Tapie o. p., *Visite canonique...*, op. cit., p.55.

dans les hôpitaux de Porto National et Torres (RS), et dirigeant l'hôpital *São Marcos* de Belo Horizonte.

C'est à Uberaba que leurs œuvres d'éducation connurent le développement le plus important. Au collège *Nossa Senhora das Dores*, le nombre d'élèves est en constante augmentation sur la période étudiée ; les cours proposés se diversifient et le noviciat forme de nombreuses dominicaines brésiliennes. En 1919, il y a 120 pensionnaires, 140 externes payantes et 60 demi-internes au collège. Les deux externats gratuits reçoivent 350 élèves et 15 orphelines sont accueillies à l'orphelinat¹²⁹. En 1935, il y a 602 élèves¹³⁰ au collège. À partir de cette date, Uberaba entre dans une phase de modernisation (réforme urbaine, extension des réseaux d'électricité et d'égouts...) grâce notamment à l'expansion de l'élevage et du commerce des zébus dont elle devient un centre important. Le collège des sœurs se modernise lui-aussi, des travaux d'agrandissement du collège sont réalisés au début des années quarante. C'est également une période où le nombre d'élèves est très élevé atteignant 1500, dont 250 internes, en 1945¹³¹.

Enfin en 1948, les dominicaines complètent le cursus éducatif d'Uberaba en fondant une faculté d'enseignement supérieur. Elles collaborent, pour ce projet, avec les frères maristes et l'évêque d'Uberaba, Mgr Gonçalves do Amaral. Elles obtiennent l'approbation du Président de la république, le général Dutra, et ouvrent la Faculté de philosophie, sciences et lettres *Santo Tomás de Aquino*¹³². Jusqu'en 1954, la faculté n'a pas de bâtiment propre, la section féminine se fait au collège *Nossa Senhora das Dores* des dominicaines, la section masculine au collège diocésain des frères maristes. Cette faculté, la première dans cette région de l'intérieur du pays, a permis aux jeunes *sertanejos* d'accéder aux études supérieures. Jusque-là, peu d'entre eux poursuivait leurs études, encore moins les jeunes filles, car il fallait se rendre dans les grandes villes du sud ou en Europe. Les dominicaines ont ainsi participé à la création du premier établissement d'enseignement supérieur de la région ; initiative exceptionnelle à l'époque pour une petite ville de l'intérieur brésilien.

Les trente dernières années de la mission sont marquées par la fondation de nouveaux collèges et l'extension des œuvres des sœurs dominicaines dans de nombreuses régions du Brésil. Elles s'installent, comme les missionnaires dominicains, dans les grandes villes du sud

¹²⁹ Marie-Hilarion Tapie o. p., *Visite canonique...*, op. cit., p.55.

¹³⁰ Maria Antonieta Borges Lopes et Monica Teixeira Vale Bichuette, (orgs.), *Dominicanas...*, op. cit., p.120.

¹³¹ *Idem*, p.136.

¹³² Décio Gatti Jr, Sebastião José de oliveira, « A Criação e a consolidação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Santo Tomás de Aquino em Uberaba, Minas Gerais: uma experiência singular da congregação dominicana no Brasil (1948-1961) », *Educação e Filosofia*, V. 18 (número especial), maio 2004, pp.131-150.

du pays mais à la différence des religieux, elles conservent la plupart des œuvres de l'intérieur du pays et en développent de nombreuses autres.

En 1926, la supérieure générale de la congrégation de Notre Dame du Très St Rosaire, en visite au Brésil, passe du temps à Rio de Janeiro, sur les sollicitations de Mgr Leme, en vue d'installer les dominicaines dans la ville. Elle rencontre des femmes de la haute société de Rio de Janeiro, tertiaires dominicaines et franciscaines, qui confient aux sœurs l'œuvre de charité de la *Pequena cruzada Santa Teresa do menino Jesus*. Cet établissement a pour vocation de nourrir les enfants pauvres du quartier de Catete et de dispenser des cours de catéchisme, de couture et de broderie. Les dominicaines se chargent de cette œuvre de 1926 à 1935. En 1935, après avoir acheté une maison dans le quartier Botafogo, les religieuses ouvrent un jardin d'enfants auquel s'ajoute en 1936 le cours élémentaire, donnant naissance au collège *Santa Rosa de Lima*. Cette année-là, il y a 33 inscrits au jardin d'enfants et 28 jeunes filles suivent le cours élémentaire ou le cours de professionnalisation en couture et broderie. Les sœurs donnent également des cours de catéchisme et de préparation aux sacrements à des adultes, notamment à des ouvriers.

Les dominicaines s'installent en 1941 à São Paulo où l'évêque, Mgr José Gaspar, leur confie dans un premier temps un orphelinat à l'extérieur de la ville. Deux ans plus tard, elles fondent un collège en ville, le collège *Nossa Senhora do Rosário*. Le nombre d'élèves augmente très rapidement, passant de 49 en 1943 à 350 en 1947¹³³, ainsi que les niveaux enseignés. Un noviciat est également installé dans le collège pour permettre le recrutement de dominicaines. En 1957, elles mettent en place un cours du soir pour les employés domestiques qui deviendra plus tard un cours d'alphabétisation pour adultes. En 1949, elles fondent également le collège *Santa Terezinha* à Marabá où les dominicains ont une maison filiale, rattachée au couvent de Conceição do Araguaia, depuis 1941.

Les dominicaines ont, en outre, ouvert des écoles dans des villes où leurs homologues masculins n'étaient pas implantés. Elles ouvrent le collège *São Domingos* à Araxá (MG), en 1928, à la demande de l'évêque d'Uberaba, Mgr Antônio Lustosa, et fondent l'externat *São José* en 1948 à Goiânia. Elles créent la communauté *Santa Maria de Belém* en 1952 à Belém, puis l'école *Imaculada Conceição* à Cambará do Sul dans le Rio Grande do Sul en 1954. À la demande des dominicains de Lombardie, elles ouvrent aussi un collège à Curitiba en 1957, le collège *Nossa Senhora do Rosário*. Leur implantation au Brésil a donc été plus vaste et plus rapide que celle des dominicains¹³⁴.

¹³³ Maria Antonieta Borges Lopes et Monica Teixeira Vale Bichuette, (orgs.), *Dominicanas...*, op. cit., p.139.

¹³⁴ Se reporter à la carte en annexe p.IV.

Pour finir, nous devons mentionner que deux dominicaines brésiliennes, attirées par la vocation contemplative, sont à l'initiative de l'ouverture d'un monastère à São Paulo en 1930, le *Mosteiro Cristo Rei*. Ces deux sœurs partirent se former au monastère de Prouilhe dans l'Aude - monastère d'origine des dominicaines contemplatives fondée par St Dominique en 1206 - et revinrent avec quatre françaises pour fonder le monastère pauliste qui existe encore aujourd'hui.

L'ensemble des œuvres déployées par les dominicaines et leurs succès démontrent une intégration rapide de la congrégation du Très St Rosaire au Brésil. Leur insertion dans le système éducatif et médical les a mises en contact direct avec la population du Goiás et elles ont tenu un rôle important dans les transformations de la société en participant au développement de la scolarisation dans la région et de l'enseignement féminin. Le recrutement de nombreuses brésiliennes a entraîné la brasilianisation interne de la congrégation. Comme le souligne l'ouvrage célébrant les cent ans de la présence des sœurs à Uberaba, les dominicaines formèrent les femmes de la région dans trois types de directions : « [...] triple mission [des sœurs] : sociale – formant les mères de famille ; culturelle – formant des enseignantes pour la ville et la région ; religieuse – formant de nouvelles missionnaires pour l'apostolat. »¹³⁵ Les dominicaines ont donc formé des enseignantes, des religieuses et des mères de familles. Il faut ajouter à cette citation la formation d'infirmières. Elles ont initié l'alphabétisation des femmes de l'intérieur du Brésil. Avant leur arrivée, seules les filles de familles riches apprenaient à lire et à écrire avec des professeurs particuliers. Elles ont ouvert la voie à la professionnalisation des femmes de la région à une époque où elles n'avaient pas d'autres débouchés que femmes au foyer, domestiques ou travailleuses agricoles et accompagné ainsi les transformations des sociétés rurales de l'intérieur du pays.

En 1952, quand la province dominicaine brésilienne est fondée, les sœurs de Notre Dame du Très St Rosaire n'y sont pas affiliées, elles restent rattachées à la congrégation de Monteils. Les dominicaines ont poursuivi l'expansion de leurs œuvres dans tout le Brésil et nombre de leurs établissements fonctionnent encore aujourd'hui. Les collèges d'Uberaba, Goiás et Goiânia sont toujours dirigés par les sœurs de la congrégation, bien que la plupart des enseignants soient désormais des laïcs. L'asile de Goiás est, lui aussi, toujours tenu par les dominicaines et reste le seul établissement d'accueil pour les handicapés physiques et

¹³⁵ Maria Antonieta Borges Lopes et Monica Teixeira Vale Bichuette, (orgs.), *Dominicanas...*, *op. cit.*, p.137. « [...] tripla missão [des sœurs] : social – formando as mães de família ; cultural – formando educadoras para a cidade e a região ; religiosa – formando novas missionárias para o apostolado. »

mentaux de la ville et de ses environs. Aujourd'hui, la congrégation du Très St Rosaire est composée de cinq provinces, deux en France et trois au Brésil, où se trouve plus de la moitié des effectifs. Cette supériorité numérique des sœurs brésiliennes montre encore une fois la force de l'intégration des dominicaines au Brésil. La congrégation de Notre Dame du Très St Rosaire a connu une expansion plus importante au Brésil qu'en France où elle a vu le jour. Elle est actuellement présente dans plusieurs pays d'Europe, d'Amérique latine et d'Asie.

4 – Des missionnaires au service du pouvoir temporel et de la « civilisation »

Ingénieurs et hommes d'État rêvent de bateaux à vapeur sillonnant les eaux de l'Araguaya et de chemins de fer côtoyant ses rives [écrit le P. Gallais en 1902], enjambant la chaîne où il prend sa source et mettant en communication directe les grandes villes de Belém et de Buenos-Ayres [*sic*], l'embouchure des Amazones et celle du Rio de la Plata¹³⁶. [...] Mais si l'Araguaya, sur une grande partie de son cours, roule de l'or et des diamants dans ses sables, si les merveilleuses forêts qui ombragent ses vallées renferment en abondance les bois les plus précieux, si les terres qu'il arrose sont propres à la culture du café, du cacao, de la canne à sucre, etc., aussi bien qu'à l'élevage des troupeaux, en un mot, si l'homme avide d'exercer son activité sous toutes ses formes y trouve d'inépuisables richesses à exploiter, le missionnaire y rencontre, lui-aussi, des trésors à ramasser et un vaste champ à cultiver, de nombreuses tribus sauvages à évangéliser et des légions d'âmes à sauver.¹³⁷

Lorsque les dominicains s'installent dans le Goiás, la mise en valeur du bassin de l'Araguaia reste théorique mais ses ressources sont très prometteuses, comme le montre cette citation. Cependant, la région est très peu habitée et les infrastructures sont quasiment inexistantes. Au XIX^e siècle, les hommes politiques brésiliens veulent occuper l'ensemble du territoire national notamment les régions de l'ouest et du nord du pays que l'on pense riches de ressources mais que l'on connaît encore très mal. Un homme comme le général Couto de Malgalhães est représentatif de ces aspirations brésiliennes. À travers, son action politique et ses ouvrages¹³⁸ il fait la promotion de la mise en valeur du Goiás et du Mato Grosso. Pour lui, il est nécessaire de peupler la région, d'occuper les espaces « vides », notamment les rives des fleuves, afin de développer l'économie et les communications. L'entreprise de navigation qu'il met en place sur l'Araguaia doit permettre de relier le centre du pays à Belém et favoriser le commerce. Le principal obstacle à ce développement vient de la présence des

¹³⁶ Il fait ici allusion au Rio de la Plata car les massifs montagneux du sud du Goiás marquent la ligne de partage des eaux du continent sud-américain. Sur le versant nord, des affluents de l'Amazone prennent leur source, sur le versant sud ceux du Rio de la Plata. Ainsi, le « rêve » consiste à organiser la navigation sur ces affluents et le franchissement des montagnes pour permettre de relier Belém à Buenos Aires par l'intérieur du continent, drainant ainsi les richesses vers les ports atlantiques.

¹³⁷ Étienne Gallais *o.p.*, *Une Catéchèse chez les indiens...*, *op. cit.*, p.4.

¹³⁸ José Viera Couto de Malgalhães, *Viagem ao Araguaia*, São Paulo, Brasiliana, XXVIII, 1934, (1^{re} éd. 1863) et *Os Selvagens*, Rio de Janeiro, Typografia da Reforma, 1876. Se reporter à sa biographie en première partie, chapitre II, p.

Amérindiens, d'où l'importance de leur « pacification » et de leur éducation, pour lesquelles il fonde le collège Isabel. D'après lui, leur « pacification » conditionne le peuplement de la région car elle mettra fin au climat de guerre entre Brésiliens et Amérindiens et permettra également de les incorporer à la main d'œuvre et à l'économie de cette région qu'ils connaissent mieux que quiconque. Il souligne donc l'importance de la catéchèse des Amérindiens pour amener la « civilisation » à l'intérieur du Brésil.

Le recours aux missions religieuses, afin de prendre en charge les Amérindiens, remonte, comme on l'a vu, à la période coloniale et se poursuit sous l'empire avec l'implantation des capucins italiens. Le but est de pouvoir intensifier l'occupation de l'intérieur du pays et de permettre l'expansion des terres agricoles. Il faut également consolider le territoire national et faire valoir son occupation dans les litiges opposant le Brésil aux pays voisins. Le fait qu'il y ait des missionnaires et des Amérindiens parlant portugais dans une région contestée permet de légitimer l'occupation brésilienne et justifie son appartenance au territoire national. Pendant la république, cette politique se poursuit malgré la séparation de l'Église et de l'État, le gouvernement n'ayant pas les moyens suffisants pour déployer des agents de l'État sur tout le territoire. Les objectifs sont les mêmes que pendant la période précédente. Le rôle des missionnaires est de « pacifier » les Amérindiens afin de permettre l'installation des Brésiliens en évitant les affrontements sanglants. Ainsi le P. Tapie, dans son rapport de 1919, écrit à propos des Gaviões de la région de Marabá:

Les Peaux-Rouges de cette tribu sont sauvages à l'excès. [...] Ils sont très redoutés par les Chrétiens. Les chefs politiques de ces régions ont supplié le Père Visiteur d'envoyer des Missionnaires pour les évangéliser régulièrement car c'est le seul moyen de les rendre moins féroces. Mais hélas ! où prendre ces missionnaires ? ¹³⁹

Il souligne ici que les hommes politiques de la région sollicitent les missionnaires pour prendre en charge la « pacification » de ces Amérindiens. Les dominicains voudraient pouvoir répondre à ces demandes mais ne peuvent pas à cause de la faiblesse de leurs effectifs.

La présence des dominicains favorise l'occupation du Goiás à plusieurs titres : ils contribuent au peuplement des localités où ils s'installent, les chrétiens recherchant leur présence en raison du manque de prêtres. Ils participent au développement des structures éducatives, comme nous l'avons vu au travers de l'œuvre des dominicaines et de leur rôle prépondérant dans l'éducation de la région. Ils participent aussi au peuplement en œuvrant à la « pacification » des Amérindiens.

¹³⁹ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p.53-54.

En fondant Conceição do Araguaia en 1897 sur des terres « libres » au sud-est de l'Amazonie, les dominicains s'inscrivent donc dans le processus politique brésilien visant à intégrer les Amérindiens à la société. Les religieux s'installent, en effet, dans une zone encore très peu occupée par les Brésiliens, où vivent des peuples amérindiens qui n'ont pas de contact avec la société et attaquent parfois les chrétiens qui entrent sur leurs territoires. D'ailleurs, et contrairement au projet d'évangélisation des pères, de nombreux catholiques viennent s'installer à Conceição en vertu du droit du premier occupant. Le P. Gallais écrit en 1902 :

À Conceição, il y a deux groupes de population bien distincts : il y a l'*Arraial* ou village chrétien et l'*Aldeia* ou village indien ; tous les deux doivent leur existence aux missionnaires, subissent leur influence, et dans l'ordre moral et religieux, dans l'ordre temporel même, gravitent autour d'eux comme autour de leur centre.¹⁴⁰

Ces Brésiliens sont attirés dans la région par les terres « libres » et la présence d'hévéa¹⁴¹, alors même que débute en cette fin de XIX^e siècle le cycle du caoutchouc. Ils apprécient la présence des pères qui peuvent leur administrer les sacrements, éduquer leurs enfants et surtout ont commencé le travail de « pacification » des Amérindiens. Les dominicains n'avaient pas prévu une telle arrivée de migrants brésiliens et vont devoir faire cohabiter chrétiens et Amérindiens. Pourtant, ils s'accommodent rapidement de la présence des chrétiens qui les aident dans la construction de leurs couvents, écoles et églises. Ce sont pour la plupart des cultivateurs, ce qui permet aux missionnaires de leur acheter une partie des produits dont ils ont besoin ou encore de les employer à des travaux agricoles.

Ainsi la localité de Conceição atteint rapidement 1200 habitants¹⁴² et il devient nécessaire d'organiser le pouvoir civil. Le P. Gallais décrit ainsi ce processus :

À Conceição, quand il s'agit d'organiser un gouvernement, il ne fut point question de pacte social. Il y avait là, dans la personne des missionnaires, une autorité venue de Dieu pour gouverner les âmes dans l'ordre spirituel. On ne trouva rien de mieux à faire que d'en étendre les attributions et de tout lui remettre entre les mains. Cela se fit du reste, naturellement, sans discussion ni débats, comme quand il s'agit d'une chose qui va de soi. Et voilà comment les missionnaires se trouvèrent avoir en mains le gouvernement de la chose commune, au temporel comme au spirituel. Excellent moyen d'éviter les conflits entre les deux pouvoirs, mais qui n'est guère dans les goûts du jour et ne risque pas d'être adopté par ceux qui sont à la tête des peuples du vieux monde.¹⁴³

Les missionnaires détiennent donc le pouvoir spirituel et temporel à Conceição. Ils instituent un juge de paix et un sous-préfet de police, et, pour des « causes majeures », c'est le « tribunal

¹⁴⁰ Étienne Gallais *o.p.*, *Une Catéchèse chez les indiens...*, *op. cit.*, p.32.

¹⁴¹ Arbre dont on extrait le latex à partir duquel on obtient le caoutchouc.

¹⁴² Étienne Gallais *o.p.*, *Une Catéchèse chez les indiens...*, *op. cit.*, p.33.

¹⁴³ Étienne Gallais *o.p.*, *Une Catéchèse chez les indiens...*, *op. cit.*, p.33-34.

des missionnaires » qui décide en dernière instance. Ils ouvrent aussi une école et recrutent pour cela des professeurs laïques qui sont choisis pour leurs « qualités morales » et payés par les pères, ce qui permet au P. Gallais d'ajouter : « À Conceição, l'instruction est gratuite, je veux dire qu'elle est à la charge des missionnaires et ne coûte rien aux contribuables ; mais elle n'est ni laïque ni obligatoire et on ne s'en plaint pas. »¹⁴⁴ Il fait ici une allusion ironique aux lois de la III^e République française qui ont institué l'école publique, laïque et obligatoire en 1881 et ont été accompagnées de lois contre les congrégations et l'enseignement religieux. De même, quand il parle de « conflits entre les deux pouvoirs », il renvoie à la séparation de l'Église et de l'État qui a eu lieu en 1891 au Brésil et qui est débattue en France au moment où il rédige son rapport. Il se positionne ici contre cette séparation en mettant en avant l'exemple, selon lui réussi, de Conceição do Araguaia.

Dans son rapport¹⁴⁵ de 1902, le P. Vilanova décrit les habitants de Conceição comme très catholiques. Il en dénombre environ 2000 en 1902. Ce chiffre, plus élevé que celui du P. Gallais à la même date, s'explique à la fois par l'approximation de leurs estimations et par le fait que la visite du P. Gallais date de 1900, bien que son rapport soit publié en 1902, et que la population de Conceição augmente très rapidement¹⁴⁶. Le P. Vilanova parle de l'école pour garçons, jusqu'ici gérée par les dominicains mais pour laquelle l'État du Pará vient d'envoyer un professeur. Il espère également que l'école des filles sera bientôt prise en charge par les dominicaines et ajoute qu'une ou deux de ces religieuses pourraient être payées par l'État pour leur travail. On voit bien ici l'imbrication du civil et du religieux, des sœurs pouvant être rétribuées par l'État pour des cours donnés dans leur école.

Conceição do Araguaia reste sous la responsabilité des dominicains jusqu'en 1908, où elle est dotée des pouvoirs civils par le gouverneur de l'État en obtenant le titre de *município*. Ainsi, pendant dix ans, les missionnaires dirigent seuls la ville et décident de tout ce qui s'y passe. Même lorsque le gouverneur nomme des fonctionnaires, les religieux restent une autorité incontournable de la ville. En outre, il n'est pas rare que les fonctionnaires nommés si loin de la capitale ne restent pas longtemps à Conceição ou abandonnent leur poste. Il faut ensuite des mois pour qu'un remplaçant soit nommé et vienne prendre ses fonctions.

Les dominicains exercent un fort contrôle moral sur la population comme nous le montre l'exemple, cité par le P. Gallais, de l'interdiction de consommation de *cachaça* :

¹⁴⁴ Étienne Gallais *o.p.*, *Une Catéchèse chez les indiens...*, *ibid.*, p.34.

¹⁴⁵ Des extraits de ce rapport sont retranscrits, en portugais, dans le mémoire de *mestrado* d'Edilvado Antonio Dos Santos, *o.p.*, *Os Dominicanos em Goiás e Tocantins (1881-1930)*, *op. cit.*, annexe 3 p.151.

¹⁴⁶ En 1939, il y a plus de 18 000 habitants à Conceição. D'après Hildebrando Rodrigues (org.), *Albúm do Pará*, Typographia « Novidades », Belém, 1939.

[...] les missionnaires ayant en mains toute autorité sont en mesure de mieux sauvegarder les bonnes mœurs, l'ordre, la justice et tout ce qui est une garantie d'avenir pour une population. Ce n'est pas sans peine cependant qu'ils parviennent à faire triompher les principes de la morale et de la tempérance et on se rappellera longtemps à Conceição la lutte acharnée que le P. Vilanova [...] soutint contre les buveurs de *cachaça*.¹⁴⁷

Le P. Vilanova interdit en effet la consommation d'alcool dans l'*arraial*, puis en apprenant que des contrevenants se rencontrent clandestinement, il rebaptise la rue où ils se retrouvent, la « *rua da pinga* », que le P. Gallais traduit par « rue des ivrognes », en espérant que la honte les pousse à respecter la loi. Le P. Gallais ajoute que, même si ces mesures ne peuvent empêcher totalement la consommation d'alcool, elle est moins forte à Conceição qu'ailleurs dans la région et il s'en félicite.

Cependant, à partir de 1904, la découverte de nombreuses forêts d'hévéas entre Conceição et le Xingu et l'engouement pour le caoutchouc sur le marché mondial, attirent dans la région de très nombreux *seringueiros*¹⁴⁸. Conceição prend de l'importance en devenant un point de passage obligatoire et le principal port de la région par où arrivent les *seringueiros* et repart le caoutchouc en direction de Belém¹⁴⁹. La population augmente fortement, l'ambiance de la petite localité change et les pères ont du mal à conserver leur autorité morale. Le P. Audrin raconte dans ces mémoires écrites dans les années soixante-dix :

Les convois se multipliaient en direction de Conceição, devenue en peu de temps le point principal et presque unique de la traversée du fleuve. Notre cité devint ainsi la halte obligatoire pour ceux qui préparaient leur entrée dans la forêt et pour ceux qui, en ressortant, venaient vendre ou expédier leur récolte. On devine les désordres sans nom auxquels se livraient la plupart de ces hommes, sous prétexte de compenser leurs fatigues et privations, après avoir échappé aux périls et aux horreurs de l'« inferno verde », la forêt. Bals, orgies, bagarres, coups de feu de jour et de nuit, et mille autres abus inconnus jusque-là vinrent surprendre, effrayer, décourager notre population si calme, tranquille et honnête.¹⁵⁰

On peut noter ici qu'il écrit « notre cité » ce qui révèle que les dominicains ont dû avoir, un temps, le sentiment que cette ville qu'ils avaient fondée et qu'ils dirigeaient leur appartenait. Cette implication explique aussi qu'ils aient eu du mal à supporter qu'elle leur échappe quand elle s'est transformée. Le P. Audrin revient aussi sur la position particulière des dominicains à Conceição:

En plus du ministère pastoral, à la suite des démarches du P. Vilanova, les pères avaient à régenter la petite ville et son territoire, en tant que délégués du gouvernement « paraense ». Ils nommaient et surveillaient les maîtres d'école, désignaient les fonctionnaires du service public. Tout ressortissait

¹⁴⁷ Étienne Gallais *o.p.*, *Une Catéchèse chez les indiens...*, *op. cit.*, p.36.

¹⁴⁸ Nom donné aux hommes qui se consacrent à l'extraction et au commerce du caoutchouc.

¹⁴⁹ Voir les photographies de Conceição en annexe p.XXX.

¹⁵⁰ Joseph Audrin *o.p.*, *Souvenirs d'un missionnaire...*, *op. cit.*, p.59.

d'eux : urbanisme, hygiène, ravitaillement, police, etc. Conceição rappelait un peu en ses débuts les anciennes « réductions » du Paraguay sous le gouvernement des Jésuites au XVIII^e siècle.¹⁵¹

Il définit ici les dominicains comme des « délégués » de l'État, ce qui confirme leur rôle d'agents du pouvoir temporel. Sa référence aux réductions jésuites aurait été très maladroite dans la première moitié du XX^e siècle, où toutes les congrégations religieuses cherchaient à se détacher des expériences anciennes, et surtout de celles de la période coloniale, afin de correspondre aux nouvelles aspirations d'un Brésil républicain qui se voulait indépendant et « moderne ». Écrite dans les années soixante-dix, cette référence met en évidence à la fois le rôle d'agents de l'État tenu par les dominicains - les jésuites étaient eux-mêmes sous l'autorité de la couronne portugaise - et l'autonomie dont jouissaient les religieux qui, comme les jésuites dans leurs réductions, concentraient tous les pouvoirs durant les premières années d'existence de Conceição.

Ils reçoivent l'appui de l'État du Pará, non seulement pour l'œuvre d'évangélisation des Amérindiens, mais aussi pour diriger la ville et donc accompagner le peuplement et l'occupation de la région. Ce lien subordonne en quelque sorte les dominicains à l'État brésilien car ils doivent rendre des comptes au gouverneur du Pará qui leur a accordé ces pouvoirs, comme nous le dit le P. Gallais en 1902:

Conceição, on le voit, est gouvernée d'une façon toute patriarcale et le système de la séparation de l'Église et de l'État n'y est pas encore à l'ordre du jour. Toutefois, comme cette concentration de pouvoirs ne dispense pas les missionnaires du devoir de la dépendance vis-à-vis des autorités légitimes, le R. P. Vilanova, directeur de la mission et dictateur de fait, eut soin, dans un de ses voyages au Pará, de soumettre à la sanction du gouvernement les actes de son administration, comme magistrat suprême de Conceição. Tout fut approuvé, et il continue, au moins jusqu'à nouvel ordre, à gérer les affaires de son peuple en bon père de famille.¹⁵²

Cet aspect montre que la présence missionnaire dans ces régions de fronts pionniers, supplée la faiblesse de la présence de l'État. Les pouvoirs publics, n'ayant pas les moyens de se déployer sur l'ensemble du territoire, leur remettent les pouvoirs civils alors même que la séparation de l'Église et de l'État est instituée. On voit ici que cette séparation reste en grande partie théorique, notamment à l'intérieur du Brésil où il est matériellement impossible de l'appliquer.

Pourtant, les aides de l'État ne sont pas systématiques et dépendent des différents gouverneurs élus et des politiques qu'ils mettent en place. Les dominicains doivent régulièrement aller à Belém pour négocier des subventions. En outre, ces aides ne suffisent pas à répondre aux

¹⁵¹ Joseph Audrin *o.p.*, *Souvenirs d'un missionnaire...*, *op. cit.*, p.55.

¹⁵² Étienne Gallais *o.p.*, *Une Catéchèse chez les indiens...*, *op. cit.*, p.37.

besoins de l'œuvre de Conceição et les pères doivent développer des activités économiques pour financer la mission. C'est ainsi qu'ils se lancent dans des activités agricoles en créant deux *fazendas*. La première, *São Luis*, tout près de Conceição est mise en valeur dès le début de la fondation pour permettre aux religieux de se nourrir et d'alimenter aussi leurs pensionnaires amérindiens¹⁵³. Dans cette région quasiment inhabitée ils n'ont pas d'autre moyen que de cultiver eux même ce qui leur est nécessaire. Plus tard ils exploitent une autre *fazenda*, *Santa Rosa*, plus vaste et plus éloignée de Conceição, où ils font de l'élevage et emploient des travailleurs agricoles. Ils participent ainsi au défrichage de la forêt et à la mise en valeur agricole des terres et s'inscrivent donc dans les politiques d'occupation du territoire.

Les difficultés économiques poussent même le P. Vilanova à se lancer dans le transport du caoutchouc pour subvenir aux besoins de la catéchèse. Il fait construire un grand bateau et propose ses services pour amener le caoutchouc jusqu'à Belém. Cette entreprise suscite critiques et débats au sein de la mission et de la province dominicaine, les activités commerciales étant théoriquement interdites par l'ordre. En 1905, le P. Lacomme critique le P. Vilanova en rapportant le malaise de certains missionnaires par rapport à ces pratiques:

[...] un jour un des Pères missionnaires de Conceição a pu écrire cette réflexion pleine d'une sainte tristesse: "Nous nous occupons de faire construire des barques pour le transport du caoutchouc, et pendant ce temps, nos pauvres sauvages meurent sans baptême." Comme religieux devant rendre compte à qui de droit, de l'emploi des sommes considérables qui lui sont passées par les mains, on se demande si notre défunt [le P. Vilanova] a vraiment rempli l'essentiel de son obligation ? [...] Dans ces derniers temps enfin, n'a-t'il pas compromis, ou ne s'est-il pas exposé à compromettre gravement la réputation de ses Frères et de notre Ordre, par les moyens mis en œuvre, pour se procurer des ressources ?¹⁵⁴

En effet, non seulement le commerce était interdit par l'ordre mais les articles critiquant les religieux étrangers étaient fréquents dans la presse brésilienne et on les accusait régulièrement de s'installer dans le pays dans le seul but de s'enrichir. On imagine donc le type d'accusations que pouvaient porter les détracteurs des dominicains en constatant que ceux-ci se livraient au transport du caoutchouc en pleine période d'explosion de la valeur commerciale de ce dernier. Ces critiques permettent également de mettre en évidence différents degrés d'adaptation ou de brasilianisation des missionnaires dominicains. Ceux qui vivent dans les régions isolées du Nord, le P. Vilanova en tête, confrontés plus concrètement aux réalités brésiliennes, paraissent adopter plus rapidement certaines caractéristiques du

¹⁵³ Voir la photographie en annexe p.XXXII.

¹⁵⁴ Lettre du P. Lacomme, datée du 10.11.1905, classée K1071, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

mode de vie *sertanejo*, alors que ceux qui sont dans les villes du sud du diocèse semblent rester plus proches des conceptions de leurs homologues français.

Au-delà des critiques, on peut voir dans la participation des dominicains de Conceição à la navigation fluviale une implication dans le développement économique de la région et dans les politiques de « civilisation » de la région voulues par les pouvoirs publics.

Les dominicains ont, d'ailleurs, participé au développement des communications dans le Goiás à plusieurs reprises. Comme le dit le P. Tapie en 1919 : « On ne trouve dans ces régions ni chemins de fer, ni automobiles, ni voitures, ni chars. Les mulets du *Sertão* sont sans doute d'excellents animaux, et ils n'ont pas leurs pareils au monde, mais l'absence totale de vraies routes augmente considérablement la longueur et les difficultés des voyages. »¹⁵⁵ En effet, en dehors des voies de communications nord-sud offertes par les fleuves Araguaia et Tocantins, il y a très peu de chemins reliant l'est et l'ouest du Goiás. En outre, il n'y a que très rarement des ponts pour passer les nombreux cours d'eaux de la région. Les chemins les mieux entretenus se trouvent au Sud, reliant par exemple Goiás à Uberaba, mais ils sont quasiment absents au nord du diocèse à l'arrivée des dominicains.

Le P. Carrérot, accompagné d'un frère convers et de quatre Brésiliens, a ouvert un chemin entre Conceição do Araguaia et Porto Nacional vers 1900. Ils ont tracé un sentier sur plus de 500 km à travers la forêt afin de relier les deux localités et de circuler plus facilement entre les deux couvents dominicains isolés dans le nord du Goiás. Les dominicains renforcent avec ce sentier leur rôle de « civilisateur » de la région en reliant la localité qu'ils ont fondé à une autre ville brésilienne.

On trouve également dans un ouvrage retraçant l'histoire du *Correio Aéreo Nacional*¹⁵⁶ brésilien (Courrier Aérien National), des remerciements adressés aux dominicains pour leur participation active à la construction des pistes d'atterrissage de Conceição do Araguaia et Porto Nacional au début des années quarante. Le *Correio Aéreo Nacional* se met en place à partir de 1931 et s'étend progressivement vers le nord du pays. Il relie pour la première fois les grandes villes par voie aérienne en faisant également des arrêts dans de nombreuses villes de moindre importance sur le parcours. Il a révolutionné le transport du courrier dans le pays en diminuant de manière spectaculaire les délais de correspondances mais permettait aussi de transporter quelques marchandises rares ainsi que des personnes influentes telles les gouverneurs, des gradés militaires et parfois les prélats et supérieurs dominicains. Mgr Thomas et Mgr du Noday ont appuyé et aidé la mise en place de ce service dans leurs villes

¹⁵⁵ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p.35.

¹⁵⁶ José Garcia de Souza, *A Epopeia do Correio Aéreo*, Rio de Janeiro, Empresa Grafica Ouvidor, 1946.

épiscopales et les pères ont contribué, avec les populations, à l'élaboration concrète de ce projet en concevant et construisant les infrastructures nécessaires. Le *Correio Aéreo Nacional* est considéré comme une œuvre éminemment civilisatrice et patriotique, permettant d'amener le progrès et de relier les endroits les plus isolés du territoire national. La participation des dominicains à ce projet montre leur implication dans la « civilisation » du pays et leur collaboration avec les autorités civiles en ce sens.

Plus largement, les éléments exposés ici, nous permettent de montrer que les missionnaires dominicains n'ont pas uniquement joué un rôle spirituel dans l'intérieur brésilien. Leurs activités s'inscrivent dans les politiques d'occupation du territoire déployées au Brésil aux XIX^e et XX^e siècles. Ils ont, en cela, tenu un rôle d'agents du pouvoir temporel, même si ça ne faisait pas partie de leur projet initial. Leur objectif d'évangélisation des Amérindiens les amène à participer aux politiques brésiliennes. De même que l'abandon religieux et scolaire de la région les a amenés à s'investir dans ces domaines de manière plus importante qu'ils ne l'avaient peut-être envisagé au départ. Il est difficile de mesurer la part consciente de leur implication dans les politiques temporelles. Il est probable qu'elle ait été en grande partie inconsciente au début de la mission par méconnaissance des réalités brésiliennes puis qu'ils l'aient progressivement maîtrisée pour l'utiliser au service de la mission.

L'œuvre développée à Conceição do Araguaia par les dominicains nous paraît éclairer l'histoire de la mission à plusieurs niveaux. C'est d'abord le lieu où ils ont mis en place leur projet d'évangélisation des Amérindiens comme nous le verrons dans la partie suivante. Elle nous semble également essentielle par l'importance que les dominicains lui ont donnée, par la reconnaissance qu'ils en ont tirée et par sa pérennisation. La reconnaissance par Rome de l'œuvre missionnaire dominicaine au Brésil a débuté à Conceição en 1911 avec la création de la prélatrice apostolique et la nomination du premier évêque dominicain issu de la mission française. Les dominicains y ont assumé pendant de nombreuses années le pouvoir temporel avec l'appui du gouvernement du Pará, ce qui témoigne aussi d'une reconnaissance de l'État brésilien. C'est surtout le seul couvent de l'intérieur que les dominicains n'abandonnent pas dans les années trente quand ils s'installent dans les grandes villes du sud du pays. Ils ne partiront qu'en 1979 pour des motifs politiques dus à leur positionnement contre la dictature et dans les conflits liés à l'accès à la terre. Leur attachement à cette fondation est palpable sur toute la durée de la mission dans les documents que nous avons consultés. Enfin, le fait qu'ils aient fondé cette localité qui s'est ensuite pérennisée témoigne de l'intégration des dominicains à la société brésilienne. Nous envisageons l'œuvre de Conceição comme la première brasilianisation de la mission dominicaine : en effet, on pouvait penser qu'ils y

auraient développé leur projet de manière autonome, peut-être typiquement dominicaine ou française ; pourtant c'est l'endroit où ils ont été confrontés le plus violemment aux réalités de l'intérieur brésilien, ce qui les a contraints à une adaptation rapide et complète au mode de vie *sertanejo*.

3^e PARTIE : Brazilianisation de la mission

Chapitre I : De l'évangélisation à la pacification

1 – Archives du SPI : regards brésiliens sur la catéchèse dominicaine

En 1934, un rapport du Service de Protection des Indiens¹ décrit les religieux étrangers en ces termes:

[...] ces pères, les protestants comme les catholiques, sont généralement étrangers, n'étant donc pas en condition de coopérer pour la nationalisation brésilienne de nos indiens. [...] Qui connaît bien les collèges et établissements des congrégations qui disent s'occuper de catéchèse d'indien, fondés entièrement avec des subventions, des aumônes et des dons obtenus au Brésil, sait que l'indien fut à peine un prétexte qui leur permis d'acquérir les richesses dont ils bénéficient aujourd'hui. [...] Laisser l'éducation de l'indien, élément précieux qui sera conquis au profit du/va être gagnant pour le Brésil, à des étrangers serait une des plus grandes erreurs parmi les grandes erreurs qui contribuent tant à la dissolution de notre patrie.²

Cette citation résume bien les critiques généralement émises par les membres du SPI et leurs partisans à l'encontre des congrégations religieuses étrangères qui se consacrent à l'évangélisation des populations amérindiennes.

Le Service de Protection des Indiens est créé en 1910, à l'initiative de Cândido Rondon³, militaire et explorateur brésilien, qui fut son premier directeur. C'est le premier service d'État mis en place pour l'encadrement des populations amérindiennes au Brésil. Il dépend, au départ, du ministère de l'agriculture. Son action consiste à établir des postes proches des Amérindiens et à les inciter à s'y installer, tout en délimitant leurs territoires afin d'éviter les affrontements avec les Brésiliens qui étendent leurs terres agricoles. Le but principal poursuivi par le SPI est la « pacification » des populations amérindiennes afin de les intégrer à

¹ SPI : Serviço de Proteção aos Índios, qui devient la FUNAI (Fundação Nacional do Índio) en 1967.

² Rapport du SPI, 1934, archives du SPI, microfilm 334 photos 430-462, Museo do Índio, Rio de Janeiro.

« [...] esses padres, tanto protestantes como catolicos, são geralmente estrangeiros, não estando portanto em condições de cooperar para a nacionalização brasileira dos nossos índios. [...] Quem conhece bem os colegios e estabelecimentos das congregações que se dizem ocupar de catequese do índio, levantados inteiramente com subvenções, esmolas, e dádivas obtidas no Brasil, sabe que o índio foi apenas o pretexto que lhes permitio adquirir a grande riqueza que hoje desfrutam.[...] Entregar a educação do índio, elemento precioso que vão sendo conquistando para o Brasil, à estrangeiros serà um dos maiores erros entre os grandes erros que contribuem ora a dissolvencia da nossa patria. »

³ Cândido Mariano da Silva Rondon, plus connu sous le nom de maréchal Rondon: (1865-1958) militaire et explorateur brésilien, il a joué un rôle important dans la politique indigéniste brésilienne de la première moitié du XX^e siècle. Il a dirigé la mise en place des lignes télégraphiques du Mato Grosso et leurs connexions avec celles du Goiás et de l'Amazonie. L'installation de ces lignes a nécessité d'ouvrir des routes à travers la forêt et de pacifier les peuples amérindiens qui se trouvaient sur le tracé. Rondon a donc rencontré de nombreux peuples de l'ouest brésilien qui n'avait pas encore eu de contact avec la société brésilienne et a souvent initié leur pacification. D'origine amérindienne par sa mère, ce militaire, républicain et positiviste, a été sensibilisé par son parcours à la nécessité de mettre en place une politique indigéniste à l'échelle nationale. Il est ainsi à l'initiative de la création du SPI (Service de Protection des Indiens) qu'il a dirigé à plusieurs reprises. En 1955, Il a reçu le titre de maréchal, plus haute distinction militaire brésilienne.

la société brésilienne et de favoriser la mise en valeur du territoire. Le projet du SPI, porté par des militaires et des penseurs positivistes, est sous-tendu par une conception univoque du progrès qui voudrait que toutes les sociétés dites primitives « évoluent » pour se transformer en sociétés basées sur la raison et la science. La pacification des Amérindiens sert ce processus et doit permettre à tous les Brésiliens d'atteindre cet état « positif »⁴. La création du SPI est le point de départ d'une politique indigéniste à l'échelle nationale. La République brésilienne se dote ainsi d'un service qui doit lui permettre de consolider et de contrôler l'ensemble du territoire national. La pacification des Amérindiens est nécessaire pour occuper l'intérieur du pays mais permet aussi d'affirmer la présence de l'État sur les frontières ouest du pays. Ces frontières sont encore fragiles au début du XX^e siècle comme en témoigne la guerre de l'Acre (1899-1903) qui oppose le Brésil à la Bolivie pour le contrôle de cette région située au nord-ouest du Brésil. L'Acre est finalement rattachée au Brésil qui l'achète à la Bolivie. Les postes du SPI disséminés à l'intérieur du pays servent donc aussi à affirmer la présence militaire brésilienne dans ces régions où l'État est encore peu présent.

Dès sa création, le SPI entre en concurrence avec les missionnaires catholiques qui jusque-là étaient quasiment les seuls à se consacrer aux Amérindiens. Même si, depuis la fin du XIX^e siècle, des missionnaires protestants nord-américains arrivent au Brésil pour les évangéliser, comme nous aurons l'occasion de le voir plus loin. Rapidement, les tensions se multiplient entre partisans et opposants des missions religieuses auprès des Amérindiens. La concurrence entre « catéchèse laïque » et « catéchèse religieuse » se cristallise surtout autour de l'obtention des subventions de l'État, les missions tentant de conserver leurs aides alors que les défenseurs du SPI argumentent que seuls les agents de l'État devraient en bénéficier. À cette époque, la présence des religieux étrangers est régulièrement critiquée par les membres des élites libérales, souvent anticléricales, qui promeuvent la politique de catéchèse laïque contre la catéchèse religieuse des congrégations étrangères.

Ces tensions donnent lieu à de multiples publications dans la presse nationale et régionale. Dans la presse nationale, les partisans des deux types de « pacification » se divisent ainsi : *O Jornal do Comércio* et *O Jornal do Brasil* défendent les missions religieuses, tandis que le journal *O Paiz*, d'influence positiviste, défend le SPI. La presse locale et régionale connaît le

⁴ Dans la philosophie positiviste élaborée par Auguste Comte (1798-1857), l'évolution des hommes et des sociétés humaines passent par trois états successifs: l'état théologique, l'état métaphysique et l'état positif. L'état théologique ou fictif, correspond au stade où l'homme explique le monde par le surnaturel, le divin. L'état métaphysique ou abstrait substitue le surnaturel par des abstractions, telles que la liberté, l'être, l'âme, l'absolu... L'état positif ou scientifique est la dernière phase ; l'homme ne cherche plus à répondre au « pourquoi » des choses mais au « comment » en utilisant la méthode scientifique et la raison pour énoncer les lois de la nature. La politique doit alors être au service d'une organisation rationnelle de la société.

même type de divisions entre journaux défendant l'ancienneté et l'efficacité des œuvres catholiques, et journaux critiquant la présence et les méthodes des religieux étrangers. Dans les archives que nous avons pu consulter, les critiques se cristallisent essentiellement autour des salésiens italiens installés dans le Mato Grosso depuis 1883 pour évangéliser les Bororos⁵. Différents directeurs et inspecteurs du SPI ont reproché aux salésiens de mettre en esclavage les Amérindiens, de s'approprier leurs terres, de les exploiter et de les éduquer de force en les obligeant à assister à la messe et au catéchisme. Ils mettent aussi en avant le fait que ces religieux sont pour la plupart étrangers, ce qui est, d'après eux, un danger pour l'intégrité des frontières quand leurs missions sont dans des régions frontalières. Ils sont décrits comme des agents des puissances étrangères qui n'œuvrent pas pour la nation brésilienne mais veulent s'approprier des terres et s'enrichir au profit de leur pays d'origine. Il est intéressant de constater que les détracteurs des salésiens reprennent en grande partie les arguments qui avaient amené à l'expulsion des jésuites par le marquis de Pombal en 1759. La comparaison entre les jésuites de la période coloniale et les religieux étrangers des XIX^e et XX^e siècles revient d'ailleurs régulièrement dans les articles contre la catéchèse religieuse. Les salésiens répondent que leur œuvre est patriotique, que nombre d'entre eux sont Brésiliens et qu'ils participent au développement de la « civilisation » dans le pays. Ils mettent aussi en avant la difficulté de leur tâche face à la « sauvagerie » des Amérindiens.

De manière générale, les critiques sont très fortes contre les religieux étrangers qui sont accusés de vouloir seulement faire des profits en exploitant les Amérindiens et en spoliant leurs terres. Le travail du SPI est présenté comme patriotique, il protège et intègre les Amérindiens à la nation alors que les religieux européens sont vus comme des agents de l'étranger qui œuvrent pour leur nation d'origine ou leur ordre.

Des articles de lois définissent les relations entre le SPI et les organisations religieuses⁶. Un article de 1928 précise que les initiatives de catéchèse religieuse sont libres tant qu'elles ne sont pas contraires aux intérêts des Amérindiens tels que définis par les statuts et les inspecteurs du SPI. Le règlement de 1936 précise qu'il est interdit au SPI d'établir ou de subventionner des cultes religieux. Par contre, les religieux de toutes religions peuvent librement exercer leur culte et les Amérindiens peuvent tout aussi librement pratiquer les leurs. Par contre les religieux ne peuvent pas intervenir dans d'autres domaines que la religion.

⁵ Rapport de 1934, archives du SPI, microfilm 334 photos 430-462, Museo do Índio, Rio de Janeiro.

⁶ Rapport du SPI, 30.12.1939, archives du SPI, microfilm 286 photos 10-11, Museo do Índio, Rio de Janeiro.

Le SPI s'organise autour de différents types de postes, visant à intégrer progressivement les Amérindiens à la société brésilienne. Tout d'abord des postes de « pacification ou d'attraction » installés dans des zones où vivent des peuples qui ne sont pas en contact avec la société. Pour « attirer » les Amérindiens, on démarre une activité agricole et on dispose des « cadeaux » dans les alentours du poste. Une fois qu'ils viennent régulièrement au poste, on commence à leur demander des services en échange des objets donnés, puis on tente de les persuader de s'habiller et enfin on essaye de les faire rester au poste. Si cette phase « d'attraction » fonctionne, les postes se transforment en poste « d'assistance, d'éducation et de nationalisation » où on apprend le portugais et le travail agricole aux Amérindiens. Il y a généralement dans ces structures une école pour les enfants et un poste de secours. Dans la phase suivante, le poste devient une *fazenda de criação* (ferme d'élevage), ce qui consiste à le transformer en véritable exploitation agricole où Amérindiens et Brésiliens se mêlent et où le travail est salarié. À ce stade, le SPI considère que les Amérindiens sont « civilisés » et intégrés à la société brésilienne. À terme, les Amérindiens sont donc censés se convertir en agriculteurs et doivent pouvoir le faire sur leurs territoires délimités et garantis par l'État. Il existe aussi des postes frontières pour la « surveillance et la protection » des Amérindiens des zones frontalières. La présence de ces postes permet surtout d'affirmer l'appartenance d'une région au territoire national en cas de litige avec les pays voisins. L'existence d'un poste et d'Amérindiens parlant portugais servant à prouver l'appartenance brésilienne de la zone.

Un rapport du SPI précise que le service compte 67 postes en 1930 au Brésil, 19 postes de « pacification », 43 postes d'assistance et d'éducation et 7 postes frontières⁷. Le Goiás n'a alors qu'un poste de pacification, le poste Redenção de Santa Izabel sur l'Île Bananal créé en 1927⁸. Ce sont les États d'Amazonas et du Mato Grosso qui en comptent le plus avec 19 postes chacun. Il n'y a donc aucune *fazenda de criação* et il ne semble pas qu'il y en ait eue durant la période étudiée. Le SPI a, en effet, changé progressivement ses objectifs et ses méthodes. Le projet acculturateur décrit ici s'est transformé, la protection des territoires et des cultures amérindiennes devenant prioritaire à partir des années cinquante. En effet, l'évolution de l'anthropologie a amené des réflexions sur le nécessaire respect des peuples et de leurs cultures qui ont modifié les politiques indigénistes.

La concurrence entre « catéchèse laïque » et « catéchèse religieuse » est très forte dans les années dix et vingt puis décroît à partir de 1930 avec l'arrivée au pouvoir de Getúlio Vargas. Le SPI perd une grande partie de son budget et dépend, à partir de 1934, du ministère de la

⁷ Rapport du SPI, 02.12.1930, archives du SPI, microfilm 334 photos 327-338, Museo do Índio, Rio de Janeiro.

⁸ Lettre au SPI, 27.07.1927, archives du SPI, microfilm 380 photos 6-9, Museo do Índio, Rio de Janeiro.

guerre. De plus, la constitution de 1934, plus favorable à l'Église catholique que la république libérale, permet à des œuvres catholiques de recevoir des subventions de l'État. Les membres du SPI parlent du « collapse de 1930 » pour illustrer la désorganisation du service après la révolution. Le SPI entre en crise et de nombreux postes sont abandonnés. Son budget diminue de 63%, sa direction n'est plus autonome et il devient un simple service du département national du peuplement (*Departamento Nacional do Povoamento*).

La situation du SPI reste difficile jusqu'à la mise en place de l'Estado Novo en 1937 et le lancement de la politique de la « marche vers l'Ouest ». L'occupation et la mise en valeur de l'intérieur du pays deviennent alors des priorités et doivent s'accompagner de la pacification des Amérindiens. « L'Indien » devient une figure patriotique encensé par le gouvernement. Le développement économique de l'ouest doit permettre de l'intégrer à la nation et d'améliorer sa situation comme celles des travailleurs pauvres de l'intérieur. En 1940, Vargas visite symboliquement un poste du SPI situé sur l'Île Bananal et déclare prioritaire la pacification des Xavantes du rio das Mortes qui terrorisent les Karajás, les Javaés et les Brésiliens de la région. Après dix années de difficultés, le SPI retrouve progressivement ses prérogatives et un budget conséquent dans les années quarante.

Un rapport de 1939 permet de se rendre compte des pertes subies par le SPI depuis 1930⁹. D'abord, le nombre de postes est passé de 67 à 50 et dans l'énumération qui est faite pour demander des financements, l'auteur différencie les postes « à reconstruire » et ceux « à créer » : pour les postes de « pacification » 12 sont à reconstruire, 6 à créer ; pour les postes « d'éducation » 31 sont à reconstruire, 4 à créer ; 7 postes frontières sont à reconstruire, 2 à créer et 5 *fazendas de criação* doivent être créées. Il y aurait donc 50 postes « à reconstruire » et 17 « à créer » pour revenir au nombre de postes en activité avant 1930. Ce rapport donne l'impression qu'il n'y a plus aucun poste en état de fonctionner, aspect qu'il faut sans doute relativiser : le but du rapport étant l'augmentation du budget du SPI, on peut penser que les besoins sont surévalués pour obtenir le plus de subventions possibles. Il ne faut pas pour autant sous-estimer l'impact du changement de régime sur le SPI. Une lettre du P. Audrin, dans laquelle il déplore l'abandon du poste Redenção de Santa Izabel sur l'Île de Bananal, illustre la réalité du « collapse de 1930 ». Il décrit le poste avant et après la révolution :

En août et septembre de 1930 j'étais resté impressionné par la prospérité du poste – un groupe d'indiens Carajás nombreux bien habillés bien nourris, déjà occupé au travail productif sous la direction de dignes fonctionnaires du service – une école pour les jeunes indiens fonctionnant régulièrement – une classe nocturne pour les indiens adultes et les civilisés employés – une discipline correcte – des bâtiments déjà

⁹ Rapport du SPI, 30.12.1939, archives du SPI, microfilm 286 photos 01-165, Museo do Índio, Rio de Janeiro.

nombreux - [...] repassant par-là de nouveau le 10 septembre [1931], j'ai vu un spectacle bien différent. [...] Des fonctionnaires autrefois existants à S. Isabel je n'en ai trouvé qu'un, de plus complètement démotivé et prêt à partir [...] Les maisons et les bureaux menacent de tomber en ruine, les cultures de canne à sucre, de manioc anéanties, les potagers abandonnés [...] les indiens déguenillés [...] Je vous prie distingué Mr., de m'aider à faire parvenir ma sincère protestation aux directeurs de la Protection des Indiens. J'ajoute qu'à travers moi parlent les indiens de Bananal, hier objet de tant d'attention, aujourd'hui d'un pareil abandon.¹⁰

Un document officiel du SPI datant de 1932¹¹ confie provisoirement le poste de l'Île Bananal aux dominicains de Conceição do Araguaia. Les instructions qui accompagnent le document spécifient que le poste et tout le matériel qui s'y trouve appartiennent à l'État qui peut à tout moment reprendre le contrôle du poste. Les religieux doivent garantir l'intégrité des territoires amérindiens, vérifier qu'ils ne sont pas spoliés dans leurs rapports avec les chrétiens et respecter les pratiques et la culture des Amérindiens. Par exemple, les enfants ne suivront des cours que si leurs parents sont d'accord. Dans une lettre de 1934¹², un membre du SPI écrit au ministre pour dénoncer le fait qu'on ait confié le poste aux dominicains. Il insiste surtout sur le fait qu'il lui paraît totalement inapproprié d'avoir confié à des religieux étrangers des biens de l'État, d'autant plus que les statuts du SPI précisent que ce dernier ne doit encourager aucun culte. Pourtant, dans la revue *Cayapós e Carajás*, les dominicains affirment en 1930 entretenir de bons rapports avec le SPI et travailler en collaboration avec les postes de l'Araguaia. En outre, Rondon a visité Conceição do Araguaia et a félicité les missionnaires pour l'œuvre de catéchèse.¹³ Il est probable que les missionnaires cherchent à rassurer leurs lecteurs et bienfaiteurs de l'œuvre d'évangélisation qui doivent régulièrement lire dans la presse de nombreuses attaques contre les missions religieuses, notamment sur les conflits opposants le SPI aux salésiens du Mato Grosso.

¹⁰ Lettre du P. Audrin, 29.09.1931, archives du SPI, microfilm 1A photos 858-859, Museo do Índio, Rio de Janeiro. « En agosto e setembro de 1930 tinha ficado impressionado pela prosperidade do posto – um numeroso nucleo de indios Carajás bem vestidos, bem nutridos, aplicados já ao trabalho produtivo sob a direção dos dignos funcionarios do serviço – una escola para os jovens indios funcionando regularmente – uma aula noturna para os indios adultos e os civilizados empregados – uma disciplina correta – prédios já numerosos [...] Passando por lá novamente a 10 de setembro [1931], vi um espetaculo bem diferente. [...] Dos funcionarios outróra existente em S. Isabel apenas um encontrei, aliás completamente desanimado e pronto a retirar-se [...] As casa, as oficinas ameaçam ruina; o canavial, os mandiocaes aniquilados; as roças abandonadas [...] os indios já bem esfarrapados [...] Peço-vos distinto Snr. ajudar-me a fazer chegar meu sincero protesto aos diretores da Proteção aos Indios. Acrescento que, por mim falam os indios do Bananal, hontem objeto de tantos carinhos, hoje d'um semelhante abandono. »

¹¹ Document SPI, 23.09.1932, archives du SPI, microfilm 1A photos 3782-3787, Museo do Índio, Rio de Janeiro.

¹² Rapport de 1934, archives du SPI, microfilm 334 photos 430-462, Museo do Índio, Rio de Janeiro.

¹³ « Relações com o Serviço de Proteção aos Indios », Revue *Cayapós e Carajás*, N°32, Abril de 1930, p.5-6. Voir la photographie de Rondon en annexe p.XXXVII.

Pendant les années qui suivent 1930, les membres du SPI s'adressent régulièrement à l'État pour tenter de retrouver leurs prérogatives et leurs subventions. Ils expliquent qu'ils n'ont plus les moyens de faire leur travail mais le gouvernement paraît rester hostile au SPI jusqu'aux années quarante. Parallèlement, de nombreuses campagnes de diffamation contre le SPI accusent ses fonctionnaires de faire des profits personnels et de ne pas remplir leur fonction de protection des Amérindiens.

Le SPI n'a plus assez de moyens pour faire face à l'avancée des fronts pionniers et garantir l'intégrité des territoires amérindiens, ni pour concurrencer les congrégations catholiques toujours plus nombreuses sur le territoire. Il tend même à collaborer avec ces dernières dans certaines régions, comme le montre le cas du poste de l'Île Bananal provisoirement confié aux missionnaires dominicains. La présence d'un nombre croissant de missions protestantes nord-américaines incite également les catholiques à collaborer avec le SPI pour concurrencer les ces dernières. Cependant, les tensions entre le SPI et les missions religieuses perdurent et le SPI dénonce avec insistance le fait qu'elles reçoivent des subventions de l'État.

Nous avons, en effet, trouvé dans les archives du SPI une série de lettres et de rapports datant de 1942 et 1943¹⁴ dans lesquels Mgr Thomas s'oppose à des inspecteurs du SPI qui ont fortement critiqué la mission dominicaine de Conceição do Araguaia. L'origine des tensions semble être une série d'attaques d'Amérindiens contre des chrétiens. Un inspecteur du SPI¹⁵ critique fortement les missionnaires qui sont présentés comme des protecteurs des chrétiens aux dépens des Amérindiens. Il les soupçonne d'exploiter ces derniers au sein de leur *fazenda* qui se trouve à proximité de Conceição ; *fazenda*, qui comme la ville de Conceição, aurait été installée sur les terres des Kayapós. Il sous-entend également que les enfants amérindiens qui sont évangélisés au collège des sœurs dominicaines auraient été pris de force à leurs parents et seraient prisonniers dans le collège. À la suite de ce rapport, le SPI demande des comptes à Mgr Thomas qui se justifie dans ses réponses¹⁶ : il affirme qu'aucun Amérindien n'est gardé de force dans la mission, que ceux qui travaillent sont payés comme les chrétiens, que leur culture est respectée et que les enfants qui sont dans leur internat sont orphelins et n'ont donc pas été pris de force à leurs parents. Il précise aussi que les religieux de Conceição sont en règle avec l'État du Pará et que les chrétiens doivent être protégés des attaques. C'est

¹⁴ Archives du SPI, 1942-1943, microfilm 338 photos 805-814, 826-833, 844-845; microfilm 337, photos 1125-1128; microfilm 091, photos 2248-2249, Museo do Índio, Rio de Janeiro.

¹⁵ Rapport de Pedro Silva, 28.05.1942, archives du SPI, microfilm 337, photos 1125-1128, Museo do Índio, Rio de Janeiro.

¹⁶ Lettres de Mgr Thomas, archives du SPI : lettre du 14.04.1942, microfilm 338, photos 844-845; lettre du 09.04.1942, microfilm 338 photos 826-833; lettre du 25.06.1943, microfilm 091, photos 2248-2249, Museo do Índio, Rio de Janeiro.

notamment pour cela qu'il demande la création d'un poste du SPI près de Conceição. Il rejoint ici l'inspecteur du SPI qui demande, lui aussi, la création de ce poste, pour protéger les Amérindiens de la région des exactions perpétrées par les chrétiens et les dominicains.

Le supérieur hiérarchique du premier inspecteur répond avec véhémence et sur un ton très ironique à Mgr Thomas¹⁷. Il cite d'abord l'ouvrage *Gorotires*¹⁸ qui décrit une visite des missionnaires à ce peuple et qui revient sur l'histoire de la mission en présentant le P. Vilanova comme le grand « pacificateur » de la région. Il remet violemment en cause son contenu et le qualifie de « propagande religieuse ». Il demande ensuite à Mgr Thomas pourquoi celui-ci réclame l'installation d'un poste du SPI pour éviter les attaques des Amérindiens alors qu'il reçoit des subventions pour la « pacification » de ces derniers. Il accuse donc les missionnaires de recevoir de l'argent de l'État et de ne pas faire leur travail de « pacification », éduquant à peine quelques enfants dans leur collège. Mgr Thomas a en effet déclaré avoir seulement cinq Kayapós et quatre Karajás¹⁹ à l'internat dominicain. Pour finir, le fonctionnaire du SPI prend un ton très ironique et défiant envers l'évêque au sujet des enfants kayapós qui avaient été confiés aux missionnaires par leurs parents et se sont enfuis :

Permettez votre révérendissime que je vous dise – l'indien Kayapó ne donne pas ses enfants. Ce qu'ils font généralement, c'est accepter les présents qu'on leur donne, promettant les enfants, demandés avec insistance par la mission, et, dès qu'ils le peuvent, ils fuient avec eux vers leurs habitations. – Il est nécessaire d'en finir avec cette idée fautive qui envisage l'indien comme s'il était irrationnel – et même les irrationnels ne donnent pas leurs petits avec tant de facilité.²⁰

Il sous-entend clairement que les missionnaires doivent être très naïfs pour croire qu'on leur confie réellement les enfants. Il affirme donc de manière implicite que les enfants présents dans leur collège ne leur ont pas été confiés de manière volontaire.

On voit dans la véhémence de ces échanges que la concurrence entre laïques et religieux se poursuit dans les années quarante. Pourtant, on perçoit dans les archives du SPI le tournant anthropologique opéré par ce dernier dans les années quarante et cinquante. Il se situe de plus en plus dans une démarche de protection des Amérindiens et de leurs cultures sans chercher

¹⁷ Lettre de J. Malcher, 02.06.1942, archives du SPI, microfilm 338 photos 805-814, Museo do Índio, Rio de Janeiro.

¹⁸ Sébastien Thomas *o.p.*, *Gorotires*, *op. cit.*.

¹⁹ Lettre de Mgr Thomas, 25.06.1943, archives du SPI, microfilm 091, photos 2248-2249, Museo do Índio, Rio de Janeiro.

²⁰ Lettre de J. Malcher, 02.06.1942, archives du SPI, microfilm 338 photos 805-814, Museo do Índio, Rio de Janeiro. «Permita vossa reverendissima que diga – indio Kayapó não entrega seus filhos. O que geralmente fazem, é aceitar os presentes que lhe dão, prometendo os meninos, insistentemente pedidos pela missão, e, logo que podem, fogem com eles para suas malocas. – É preciso acabar com essa falsa ideia de tratar o indio como se fôra irracional, – e até mesmo os irracionais não entregam suas crias com essa facilidade. »

leur intégration à tout prix. Ces transformations font évoluer les rapports entre les religieux et le SPI.

Dans les années cinquante, Darcy Ribeiro, anthropologue brésilien, travaille au SPI et prend contact avec Mgr Helder Câmara pour poser les bases d'une collaboration formelle entre le service d'État et l'Église catholique brésilienne. Mgr Helder Câmara est archevêque de Rio de Janeiro et secrétaire général de la Conférence Nationale des évêques brésiliens²¹ (CNBB) de 1952 à 1964. Il a participé à la création de la CNBB en 1952. C'est certainement sa position au sein de cette institution qui pousse Darcy Ribeiro à lui adresser une longue lettre²² dans laquelle il propose à l'Église catholique de collaborer avec le SPI pour protéger les Amérindiens. Il développe notamment de nombreuses réflexions autour de l'extinction des Amérindiens et des préjudices moraux qu'ils ont subis au contact des laïques comme des religieux. Il se place ici dans les réflexions anthropologiques de l'époque qui repensent les rapports entre blancs et Amérindiens et qui vont dans le sens d'une préservation des différentes cultures.

Ces changements dans les rapports et la vision des différents peuples éloignés de la culture européenne dominante traversent également les pratiques missionnaires qui tirent les leçons de leurs échecs et s'adaptent aux nouvelles conceptions du temps.

Les archives du SPI sont les documents les plus critiques que nous ayons consultés sur le travail des dominicains. Elles nous permettent de connaître la position d'une partie de la population brésilienne sur les congrégations religieuses étrangères qui s'installent dans le pays dans la première partie du XX^e siècle. Les élites politiques de manière générale – militaires, libéraux et républicains – dans lesquelles le positivisme et la franc-maçonnerie sont très répandus, prennent souvent position contre les religieux étrangers. Plusieurs raisons sont invoquées contre l'installation de ces congrégations. Le rejet de ces étrangers est parfois invoqué au nom du patriotisme, voire du nationalisme. La présence de missionnaires européens ramène au passé colonial et à la tutelle de l'Europe sur l'Amérique, tutelle rejetée par une partie des élites depuis les indépendances latino-américaines. Ainsi, ces Brésiliens argumentent qu'ils sont de bons catholiques et qu'ils n'ont pas besoin de missionnaires étrangers imposant un catholicisme européen. De même, l'évangélisation des Amérindiens ne peut être laissée à des religieux étrangers qui ne peuvent les intégrer à la société nationale et sont soupçonnés de vouloir s'enrichir ou s'appropriier le territoire national au profit de leur

²¹ CNBB: *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil*

²² Lettre de Darcy Ribeiro, non daté mais postérieure à 1952 puisque Mgr Helder Câmara est en poste, archives du SPI, microfilm 380 photos 2225-2229, Museu do Índio, Rio de Janeiro.

ordre ou de leur pays d'origine. L'œuvre missionnaire auprès des Amérindiens est également critiquée par les défenseurs de la laïcité et de la séparation de l'Église et de l'État en vertu du refus de l'implication des religieux dans la société, que ce soit dans la politique ou l'éducation.

Ces archives nous donnent donc un point de vue différent de la plupart des documents que nous avons recueillis. En effet, la plus grande partie de nos sources émanant des dominicains ou de leurs partisans, elles diffusent une vision positive de la mission, alors que les archives du SPI, en plus de fournir des éléments sur la réception de la mission dans les élites brésiliennes, nous permettent de questionner directement l'œuvre dominicaine auprès des Amérindiens : la fondation de Conceição sur des terres indigènes, le nombre d'enfants amérindiens évangélisés, les résultats obtenus, la manière dont les dominicains se font confiés ces enfants ou encore, la position des pères par rapport aux conflits entre chrétiens et Amérindiens. Dans les documents des dominicains, leur action paraît vaste et toujours réfléchi alors que la lecture des archives très critiques du SPI permet de relativiser leurs propos.

Les tensions avec le SPI ne sont pas les seules difficultés que les dominicains ont rencontré dans leur projet d'évangélisation des Amérindiens. Tout au long de la mission, ils ont dû adapter leurs stratégies et leurs objectifs aux réalités brésiliennes, comme nous allons le voir dans la suite de ce chapitre.

2 – Échec du projet acculturateur mis en place à Conceição do Araguaia

Les *aldeamentos* de cayapós qui acceptèrent la catéchèse en 1897, date de fondation de Conceição, se composaient de 400 à 500 aborigènes [écrit Mgr Thomas en 1943]. Ils furent rapidement éteints, décimés par des maladies diverses, le sarampo, la grippe etc. Ils restent quatre individus à peine un homme et trois femmes, trois mariés à des chrétiens et la quatrième est veuve.²³

Ce constat de Mgr Thomas résume, à lui seul, l'échec de l'œuvre d'évangélisation mise en place par les dominicains au début de la mission. De fait, en quelques années il n'y en a plus de Kayapós à proximité de Conceição do Araguaia. Morts de maladies, massacrés ou partis plus à l'Ouest comme les autres peuples de la région, ils ont reculé face à l'avancée du peuplement brésilien et au défrichement de la forêt.

²³ Lettre de Mgr Thomas, 25.06.1943, archives du SPI, microfilm 091, photos 2248-2249, Museo do Índio, Rio de Janeiro. « Os aldeamentos de cayapós que aceitaram a catequese em 1897, data da fundação de Conceição, se compunham de 400 a 500 aborigenes. Foram aos poucos se extinguindo, dizimados por doenças diversas, o sarampo, a gripe etc. Restam 4 individuos apenas, um homen e tres mulheres, casados tres com cristãos e o quarto é uma viuva. »

Le projet missionnaire de départ était, comme on l'a vu dans la première partie, très acculturateur. Il prévoyait d'évangéliser les enfants kayapós des deux sexes dans le collège dominicain de Conceição afin de former des couples chrétiens pour les intégrer ensuite à la société brésilienne. Les missionnaires avaient convaincu les adultes, par force présents, de leur confier des enfants et de se sédentariser à proximité de Conceição. Le but était donc d'acculturer²⁴ complètement les enfants en les christianisant et en leur apprenant tous les codes de la société brésilienne afin qu'une fois adultes ils vivent, se marient et travaillent avec les chrétiens de la région. Les missionnaires ne pouvant pas appliquer les mêmes méthodes aux adultes, ils essayaient seulement de leur faire perdre certaines de leurs habitudes, comme celle de vivre nu, et de leur inculquer quelques éléments de catholicisme afin qu'ils acceptent d'être baptisés. Les missionnaires espéraient, de plus, pouvoir étendre ces stratégies aux autres peuples de la région.

On note cependant dans leurs récits, qu'ils durent rapidement faire face à des résistances de la part de leurs catéchumènes. Ainsi, en 1902, cinq ans après la fondation de Conceição, le P. Gallais écrit :

Le nombre des petits pensionnaires que reçoivent les missionnaires varie, suivant les caprices des parents ou des enfants eux-mêmes, et surtout suivant les ressources dont les Pères disposent. L'Indien a un caractère extrêmement mobile et inconstant, susceptible, fier et vindicatif. Un rien suffit quelquefois pour le contrarier [...] Qu'un enfant soit mécontent, et aussitôt, sachant que cela fait de la peine aux Pères, il jette, comme l'on dit, le froc aux orties ; je veux dire qu'il met bas son petit pantalon, le lance dans un coin et s'enfuit dans la forêt ; et il ne faut pas compter sur les parents pour l'obliger à revenir.²⁵

Il dit ensuite que les pères ne peuvent pas accueillir autant d'enfants qu'ils le souhaiteraient à cause du manque de ressources. Le P. Gallais reste plusieurs mois à Conceição do Araguaia lors de sa visite canonique et constate qu'il y a beaucoup moins de pensionnaires à la fin de son séjour qu'au début, à cause, dit-il, de l'arrêt des subventions que leur accordait l'État du Pará. Il y avait une cinquantaine d'enfants à son arrivée mais les missionnaires ont perdu de nombreux élèves en perdant leurs subventions. Le P. Gallais explique que les dominicains n'ont plus les moyens de subvenir aux besoins de leurs élèves, notamment en nourriture. On peut également penser qu'avec moins de moyens, les dominicains ne pouvaient plus répondre aux fréquentes sollicitations des parents de leurs pensionnaires qui venaient régulièrement réclamer présents et nourritures et que ces derniers sont repartis avec leurs enfants.

²⁴ Définition anthropologique du verbe acculturer : par le phénomène de l'acculturation, assimiler un groupe ethnique, les individus d'un groupe culturel, à un autre groupe culturel.

²⁵ Étienne Gallais *o.p.*, *Une Catéchèse chez les indiens...*, *op. cit.*, p.49-50.

Dans un livre sur le centenaire de la présence des dominicaines, une sœur raconte le même type d'anecdote que le P. Gallais. On apprend ainsi que ce qui faisait le plus « souffrir » les sœurs aux débuts de leur installation à Conceição, c'est que de nombreuses Kayapós ne s'adaptaient pas à la vie au couvent et s'enfuyaient du collège:

Ce qui [...] fit beaucoup souffrir [les sœurs] fut que de nombreuses pensionnaires Kayapós ne s'adaptèrent pas aux normes du collège et désirèrent retourner à l'*aldeia*. Tout ce qu'elles recevaient, n'était rien en comparaison de la liberté qu'elles avaient toujours eu. Rien ne les réjouissait. La nostalgie de la forêt naquit en elles. Elles perdirent l'appétit et un jour firent un complot pour s'enfuir et au mot « Partons » elles se lancèrent, comme des fusées, sur le chemin de l'*aldeia*.²⁶

Elle ajoute que la plupart des pensionnaires faisaient des allers-retours et que très peu restaient à l'internat suffisamment de temps pour acquérir les connaissances nécessaires et recevoir le baptême.

Pendant une dizaine d'années, les dominicains poursuivent leur projet d'acculturation malgré ces résultats mitigés. Dans une lettre de 1906²⁷, le P. Audrin, arrivé un an avant à Conceição do Araguaia, raconte que les Kayapós de l'*aldeia* d'Arrayas, *aldeia* la plus proche du village, viennent régulièrement à Conceição pour voir leurs enfants qui sont pensionnaires au collège des sœurs. Il mentionne également le passage régulier de Xerentes qui prévoient de venir s'établir en face de Conceição pendant l'été. Il précise qu'il y a alors trois enfants Xerentes à l'internat, en plus des Kayapós. Les pères espèrent pouvoir baptiser le plus âgé sous peu car celui-ci en a fait la demande. Le P. Audrin espère que cela incitera les enfants kayapós à demander aussi le baptême. Il semble donc que les enfants amérindiens évangélisés à Conceição devaient formuler le souhait d'être baptiser et avoir suivi un enseignement suffisant avant de recevoir le baptême.

Le projet de départ d'évangélisation des Amérindiens à Conceição semble être progressivement délaissé après la mort du P. Vilanova en 1905. Ce père était, en effet, le fondateur et le moteur de cette œuvre. C'est lui qui en avait pris l'initiative et il avait multiplié les démarches auprès de l'État et de l'évêché du Pará pour obtenir les ressources nécessaires à la survie de ce projet qu'il défendait farouchement auprès des autorités provinciales dominicaines. Après sa mort, la disparition progressive des Kayapós de la région et les

²⁶ Témoignage de Sœur Elza de Moura Coimbra, in Maria Antonieta Borges Lopes et Monica Teixeira Vale Bichuette, (orgs.), *Dominicanas...*, *op. cit.*, p.89. « O que as fez sofrer muito foi o fato de muitas das pensionistas caiapós não se adaptarem às normas do colégio, desejando voltar para a aldeia. Tudo que recebiam, nada comparava à liberdade que sempre tiveram. Nada as alegrava. Nasceu nelas a nostalgia da floresta. Perderam o apetite e um dia fizeram um complot para fugir e à palavra "Partons" puseram-se, como foguetes, a caminho da aldeia. »

²⁷ Lettre du P. Audrin, datée du 16.04.1906, classée K1101, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

difficultés matérielles et humaines de l'œuvre entraînent un certain découragement des dominicains face au peu de résultats obtenus. En outre, de plus en plus de chrétiens s'installent dans la région et le nombre d'habitants de Conceição do Araguaia augmente rapidement. Les dominicains de Conceição, seuls représentants ecclésiastiques de la région, sont donc de plus en plus occupés par le ministère paroissial et les *desobrigas*. L'installation des chrétiens et l'occupation des terres poussent également les peuples amérindiens à s'éloigner et à se déplacer vers l'Ouest.

Le P. Thomas, dans une lettre de 1914, s'exprime en tant que provincial de la mission sur ce qu'il ressent au sujet de l'œuvre d'évangélisation:

La catéchèse proprement dite des Cayapos n'existe plus. Le village ou ville de Conceição ne peut plus servir de centre de catéchèse pour des motifs divers: éloignement des aldeias, mélange avec les civilisés, manque de local approprié, manque d'espace, difficulté pour loger tant bien que mal les parents et les enfants indiens quand ils viennent à Conceição, etc. [...] Mgr souffre d'entendre dire quelquefois que la catéchèse, c'est fini. J'en souffre aussi pour mon humble part et je ne sais que dire, ni quelle attitude prendre devant nos amis et bienfaiteurs des Indiens.²⁸

Il fait ici référence à Mgr Carrérot nommé en 1911 à la tête de la prélature de Conceição do Araguaia. Ils pensent tous les deux qu'il faudrait créer un nouveau centre de catéchèse plus à l'Ouest, à l'intérieur de la prélature, dans un endroit où il n'y aurait pas de chrétiens. C'est d'ailleurs le P. Thomas qui relance l'œuvre d'évangélisation lorsqu'il devient évêque de Conceição en 1920.

Progressivement, les dominicains tentent, en effet, d'adapter leurs méthodes aux réalités auxquelles ils sont confrontés. D'après leurs témoignages, il y a, tout au long de la mission, quelques enfants amérindiens au collège des sœurs mais, apparemment, jamais plus d'une dizaine et très peu font une scolarité complète et s'intègrent dans la société. Les pères doivent, le plus souvent, se contenter de les baptiser avant qu'ils ne repartent vivre dans leurs *aldeias*. Ces enfants sont issus de différents peuples ; ce sont souvent, aux dires des dominicains, des orphelins ou des rescapés de massacres ou de groupements de populations éteints. Les dominicains rencontrent aussi régulièrement des groupes d'Amérindiens au cours de leurs déplacements, notamment les Karajás qui vivent sur les plages de l'Araguaia. Les pères les connaissent, leur amènent des présents, célèbrent des messes sur la plage et certains de ces Amérindiens acceptent d'être baptisés. De même, ceux qui vivent près de Conceição viennent régulièrement au couvent pour demander des objets, de la nourriture, des soins médicaux, ou encore se plaindre d'attaques ou d'exactions perpétrées par les Brésiliens. Les dominicains

²⁸ Lettre du P. Thomas, datée du 14.06.1914, classée AG3P40D020, archives dominicaines du couvent Nossa Senhora Aparecida, Belo Horizonte.

sont donc en contact avec la plupart des peuples amérindiens de la région. Le projet missionnaire consiste essentiellement à tisser des relations pacifiques avec eux afin de pouvoir les baptiser, ne serait-ce qu'au moment de leur mort.

Les dominicains font de plus en plus d'expéditions pour aller à la rencontre des différents peuples de la région, notamment ceux qui n'ont pas encore de relation avec la société brésilienne et attaquent parfois les chrétiens. Il s'agit pour les missionnaires de prendre contact avec eux en leur donnant divers objets et d'établir ainsi une relation de confiance, afin de pouvoir revenir régulièrement à l'endroit où ils vivent. À chaque rencontre, les religieux célèbrent une messe et tentent d'amener les Amérindiens à leur confier des enfants et à se baptiser.

Selon nos sources, les dominicains bénéficient, pour ces expéditions, d'aides financières de la propagation de la foi de 1920 à 1932²⁹, bien que l'on puisse supposer que cette institution ait subventionné la mission dominicaine sur une période plus étendue. Ils reçoivent également, selon les époques, des aides des États et des diocèses du Pará et du Goiás ou encore de l'État fédéral. De 1922 à 1933, les missionnaires publient une revue sur les Karajás et les Kayapós, *Cayapós e Carajás*, afin d'informer sur leurs activités auprès de ces peuples et de récolter des fonds pour leurs œuvres. Ils font aussi régulièrement appel à des donateurs au Brésil et en France, notamment aux membres du tiers-ordre dominicain des grandes villes brésiennes. On sait, par exemple, que le P. Lacomme a, au début du siècle, donné une série de conférences au Brésil dans ce but³⁰. De même, Mgr Thomas a rencontré au moins deux présidents de la république brésiliens, Arturo Bernardes³¹ et Getúlio Vargas³², pour solliciter des subventions de l'État.

Vingt après la fondation de Conceição, le projet d'évangélisation n'a plus grand-chose à voir avec ce qu'il était au départ, comme en témoigne le P. Tapie dans le rapport de sa visite de 1919 :

Sans doute, cette œuvre n'a pas donné les résultats qu'on en attendait d'abord ; mais elle en a produit d'autres, d'ordre plus général, qui sont notre consolation et font grandement honneur à l'Église et à

²⁹Lettre du P. Thomas, 31.12.1920, classée K1146 (ainsi que les lettres de 1920 à 1924 classées K1116 puis K1171 à 1179) et le rapport du P. Bonhomme, 30.04.1932, classée K1325, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

³⁰ Conférence du P. Lacomme, donnée à Goiás, Uberaba, Rio de Janeiro, Belo Horizonte en 1905, classée K1108, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

Carlos de Laët, « Catechese », article d'un journal de Rio de Janeiro faisant référence à la conférence du P. Lacomme à Rio, document sans date ni titre du journal, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

³¹ Lettre du P. Bigorre du 16.05.1924 adressée au P. Tapie, classée K1158, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

³² Joseph Audrin *o.p.*, *Souvenirs d'un missionnaire...*, *op. cit.*, p.162.

l'Ordre de Saint-Dominique. Ce n'est pas un résultat à dédaigner et qui ne compte point que de pouvoir pénétrer librement et à toute heure dans leurs *Aldeias* pour y administrer le baptême aux enfants et même aux adultes en danger de mort. Que d'âmes vous avez ainsi sauvées et envoyées au ciel, qui sans vous seraient restées dans les ténèbres de la mort. Et quand on pense au prix d'une âme rachetée par le Sang divin de Notre-Seigneur Jésus-Christ, on ne peut que bénir, louer et remercier le Seigneur, qui a fait produire de tels résultats à votre œuvre. Quand on sauve ainsi les âmes, par la grâce de Dieu, on reste calme et heureux et on est indifférent aux critiques d'où qu'elles viennent. Ce n'est pas un petit résultat, que d'avoir conquis l'estime et l'affection de toutes ces tribus de Peaux-Rouges de l'Araguaya et du Tocantins, à ce point, qu'au seul nom de *Papai Grande*³³, ces Indiens accourent de loin, - sans doute pour recevoir des présents, c'est incontestable, mais aussi par affection et vénération pour vous. [...] Continuez donc dans la mesure du possible votre œuvre d'évangélisation et de civilisation auprès de ces pauvres et chers Peaux-Rouges : Kayapos, Karajas, Cherentes et autres. Ne vous laissez point aller au découragement.³⁴

On constate ici que l'œuvre d'évangélisation des dominicains se résume à des visites dans les *aldeias*, une bonne entente avec les populations amérindiennes qui les composent et l'administration du baptême au moment de la mort quand le missionnaire peut être présent. On est loin du projet d'éducation des enfants en vue de former des couples chrétiens intégrés à la société brésilienne. On peut même se demander si ce baptême au moment de la mort – « consolation » des pères qui atteignent ainsi leur objectif premier en « sauvant » les amérindiens de l'enfer – est une demande de ces derniers ou s'il est administré à l'initiative des pères : y a-t-il un semblant de christianisation chez ces Amérindiens qui, au moment de mourir, préfèrent s'assurer l'entrée au paradis au cas où le missionnaire aurait dit vrai ? Pensent-ils que les prières du père peuvent les guérir, sachant que les Amérindiens ont parfois recours aux missionnaires lorsqu'ils sont malades ? Ou laissent-ils simplement le religieux faire ce que bon lui semble dans ce moment où il n'y a plus rien à faire ? En d'autres termes, ces baptêmes sont-ils la preuve d'une conversion minimale des Amérindiens au christianisme ou sont-ils, au contraire, l'ultime moyen pour les missionnaires d'arriver à leurs fins face à l'échec des stratégies d'évangélisation ? Nous n'avons pas de réponse à ces questions qui relèvent plus d'une étude anthropologique qu'historique. Ces constatations nous permettent seulement d'affirmer ici, qu'un peu plus de vingt ans après les débuts de l'œuvre d'évangélisation, les dominicains sont loin d'avoir atteint leurs objectifs de départ.

³³ Nom donné par les Amérindiens aux missionnaires que l'on peut traduire littéralement par « grand papa ». On trouve également dans les documents consultés l'usage de *papai grande do céu*, grand papa du ciel, pour désigner Dieu. Ils utilisent donc « papa » plutôt que « pai », le père de famille ou encore « padre », terme qui désigne généralement le père dans l'Eglise c'est-à-dire le curé ou le religieux en portugais.

³⁴ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p.19-20.

Le P. Tapie évoque également des critiques formulées à l'encontre des missionnaires. On pense ici à celles du SPI et de certains journaux évoquées dans la partie précédente, mais l'œuvre d'évangélisation était également critiquée de l'intérieur par certains missionnaires dominicains. Comme on l'a vu dans la biographie du P. Vilanova, une partie des religieux trouvait anormal, déjà au début du siècle, que la catéchèse des Amérindiens reçoive tant d'attention et de moyens de la part de la province toulousaine. Ces critiques se poursuivent durant le reste de la mission, d'autant plus quand les difficultés financières et le manque d'effectif deviennent plus importants. Face à l'échec du projet de départ et au manque de moyens, beaucoup de missionnaires pensent qu'il faudrait abandonner l'œuvre d'évangélisation et se consacrer uniquement aux chrétiens, notamment dans les couvents du sud du diocèse. Le P. Bonhomme, visiteur canonique de la mission en 1931 et provincial de Toulouse à la même date, se plaint du fait que la propagation de la foi ne subventionne que les couvents de Conceição do Araguaia et Porto Nacional³⁵. Le P. Audrin, supérieur du couvent de Conceição de 1928 à 1938, critique le fait que Mgr Thomas multiplie les initiatives en direction des Amérindiens alors que les missionnaires ont déjà du mal à répondre aux besoins des chrétiens du diocèse de Conceição³⁶. L'œuvre d'évangélisation était donc la cible de critiques internes et externes à la mission.

Dans son rapport³⁷ de 1919, le P. Tapie passe en revue les différents peuples amérindiens de la région et détaille la nature de leurs relations avec les dominicains, ce qui permet de donner une idée des possibilités d'expansion du projet missionnaire. Il mentionne un groupe de 300 Kayapós à 110 km de Conceição do Araguaia, qui fait baptiser ses enfants mourants. Il n'y a donc plus de Kayapós habitant à proximité de Conceição en 1919. Il dénombre environ 1500 Karajás sur les rives de l'Araguaia régulièrement visitées par les dominicains et ajoute : « Ils reçoivent très bien le Missionnaire, et beaucoup consentent à faire baptiser les enfants en danger de mort. ». Ils ont également de bons rapports avec les 400 Xambioas qui vivent au bord du fleuve au nord de Conceição. Il y a environ 300 Xerentes dans la région, une partie en contact avec les pères de Conceição, l'autre avec ceux de Porto Nacional : « Les Xerentes s'habillent comme les chrétiens, acceptent de travailler moyennant rétribution et se font baptiser. » Ces Amérindiens paraissent donc « civilisés » selon les critères communs aux dominicains et au SPI. D'après nos sources, à l'arrivée des pères, les Xerentes étaient déjà en

³⁵ Rapport du P. Bonhomme, daté du 30.04.1932, classé K1325, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

³⁶ Lettre du P. Audrin, datée du 14.02.1933, classée K1337, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

³⁷ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p.53-54.

contact et plutôt en bons termes avec les Brésiliens, notamment dans la région de Porto Nacional où les capucins italiens avaient commencé leur évangélisation. Ils sont généralement décrits comme « sympathiques » et « pacifiques » dans les documents consultés. Le P. Tapie décrit aussi les Gaviões de la région de Marabá comme particulièrement « sauvages » et se plaint de ne pas avoir assez de missionnaires pour les évangéliser. Il mentionne également les Gorotires de la région du Rio Fresco et du Xingu, en précisant qu'ils ne sont pas sur le territoire de la prélatrice de Conceição mais sur celui du diocèse du Pará. En outre, il est difficile pour le missionnaire de rentrer en contact avec eux, parce qu'ils sont en conflits avec les extracteurs de caoutchouc de la région. Les 500 Tapirapés qui vivent sur les bords du fleuve du même nom, affluent de l'Araguaia, ont de très bons rapports avec les dominicains. Mgr Carrérot et les PP. Thomas et Bigorre furent les premiers à entrer en contact avec eux en 1914. Les Javaés de l'Île Bananal sont, eux, environ 500 et ont aussi de bons rapports avec les pères. Enfin, les Apinayés qui vivent sur le territoire ecclésiastique de Porto Nacional sont décrits ainsi : « Doux et très proches de la civilisation. Se laissent facilement catéchiser et baptiser ». Cependant, le faible nombre de missionnaires ne permet pas de les visiter souvent ni de s'installer près de leurs *aldeias*. Cette énumération montre que les Amérindiens sont nombreux dans la zone de missions des dominicains qui, s'ils étaient plus nombreux, pourraient élargir l'œuvre d'évangélisation.

Comme on le voit, les dominicains du couvent de Porto Nacional participent eux aussi à l'œuvre d'évangélisation. Le P. Tapie écrit qu'il y a 4 enfants xerentes au collège des sœurs en 1919 et les pères visitent régulièrement certains peuples de la région. Cependant les religieux de Porto Nacional ont beaucoup plus de chrétiens à leur charge sur un territoire plus vaste que la prélatrice de Conceição. Ils n'ont donc pas les moyens humains ni financiers de se consacrer à l'évangélisation autant que ceux de Conceição.

Un document de 1937³⁸ nous donne les effectifs amérindiens en contact avec la prélatrice de Conceição. L'auteur, certainement Mgr Thomas, fait une distinction entre ceux qui se trouvent sur le territoire de la prélatrice et ceux qui sont « sur les bords et autour » de la mission. Sur le territoire, il dénombre : de 300 à 400 Karajás, de 120 à 150 Tapirapés et une quinzaine de Kayapós de l'*aldeia* des Arrayas, qui sont les derniers représentants du groupe de 500 installés là lors de la fondation de Conceição. Il ajoute les Xikrins et les Djorés dont il dit que ce sont des « Cayapós sauvages ». Autour de la prélatrice, il cite : 400 à 500 Karajás, environ 800 Javaés, 500 à 800 Gorotires et environ 1000 Gaviões. Il ajoute pour ces deux

³⁸ Document daté de 1937, classé K1359, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

derniers peuples la mention « Cayapós sauvages ». Il cite également les « Cherentes du Tocantins » en disant qu'ils viennent régulièrement à Conceição pour être baptiser ou marier et confier des enfants aux religieux. Il donne également le nombre approximatif d'Amérindiens baptisés dans la prélatrice : ce qui correspond à la quasi-totalité des Karajás, la moitié des Tapirapés, ainsi que « le reste de l'aldeia des cayapos des Arrayas qui fut catéchisé surtout par le père Vilanova et par ses compagnons ». En dehors de la prélatrice, une centaine de Karajás et autant de Javaés sont baptisés, essentiellement des enfants et des adolescents. Il y a, selon les moments, de 5 à 12 enfants amérindiens pensionnaires au collège des sœurs et de 8 à 12 à l'externat. L'auteur ajoute : « Nous les instruisons, nos indiens, à Conceição et chez eux dans leurs villages, mais trop faiblement, trop sommairement, rebutés par leurs exigences, par leurs inconstances. Je dépense annuellement pour les indiens, de 20 à trente contos en outils, habits, nourriture, voyages etc. »

On voit donc qu'entre 1919 et 1937, la situation a peu évolué. Il est pourtant difficile de comparer les informations car les Amérindiens de la région disparaissent ou se déplacent face à l'avancée du peuplement brésilien. De plus, les dominicains partent à la rencontre de peuples qu'ils ne connaissaient pas auparavant, en explorant l'ouest de l'Araguaia. On peut relever tout de même une augmentation du nombre de baptêmes chez les Karajás et les Tapirapés et une diminution forte de leur population. Les Karajás de la région seraient passés de 1500 en 1919 à environ 900 en 1937 et les Tapirapés de 500 à 120, ou 150, sur la même période. Il faut, cependant, considérer ces chiffres avec prudence car ils sont approximatifs et qu'il est impossible de savoir s'ils prennent en compte les mêmes étendues géographiques. On peut tout de même noter qu'une partie considérable des Karajás de la région paraît s'être convertie au catholicisme entre ces deux dates. Ils rejoignent ainsi les Xerentes parmi les peuples du Goiás qui semblent avoir accepté la christianisation. On peut noter également que les effectifs amérindiens du collège des sœurs restent très limités. Mgr Thomas cite aussi de nouveaux peuples Kayapós, les Djorés, les Xikrins et les Gorotires, qui vivent à l'ouest de Conceição qui n'étaient peut-être pas connus des dominicains en 1919. Les Gaviões sont toujours définis comme « sauvages », par contre les Xambioas et les Apinayés ne sont plus mentionnés en 1937, sans que l'on puisse savoir s'ils ont été décimés, s'ils se sont déplacés, ou encore si les pères n'ont plus de relations avec eux.

Sur l'ensemble de la mission, quelques mariages – entre amérindiens ou entre amérindien et chrétien, généralement un homme chrétien avec une femme amérindienne – ont été célébrés par les dominicains. Leur nombre paraît cependant très restreint. En effet, si l'on ajoute aux

quatre couples mixtes mentionnés par le P. Thomas en 1943³⁹, les cinq couples amérindiens en photos dans *Gorotires*⁴⁰, on arrive au nombre de neuf pour les peuples Kayapós et Karajás⁴¹. En outre, dans le document de 1937, Mgr Thomas écrit que les Xerentes viennent à Conceição pour être mariés par les missionnaires. Au total, ces mariages n'ont pas dû être nombreux car on peut légitimement penser que les pères les auraient mentionnés beaucoup plus fréquemment dans leurs lettres et leurs ouvrages, alors que ces mentions sont rares.

Nous pouvons diviser l'entreprise d'évangélisation mise en œuvre par les dominicains en trois périodes.

Les débuts de l'œuvre de catéchèse correspondent aux années 1897 à 1910, avec la fondation de Conceição do Araguaia, l'évangélisation des Kayapós et celle des Karajás vivant sur les rives de l'Araguaia. On peut noter que les premiers contacts avec les Amérindiens de la région eurent lieu avant 1897, lors des premières expéditions entreprises par les missionnaires à travers le diocèse. De plus, les pères du couvent de Porto Nacional, fondé en 1886, sont en relation avec les peuples de la région dès cette époque et accueillent, eux aussi, en de courtes occasions, des enfants amérindiens au couvent ou au collège des sœurs. Les premières expériences de contact et d'évangélisation, bien qu'elles soient restées anecdotiques, ont donc eu lieu dans la décennie qui précède la fondation de Conceição.

La deuxième période s'étend de 1910 à 1930. 1910, correspond à la création du SPI, date à laquelle les dominicains perdent les subventions de l'État brésilien. L'évêque de Goiás n'est plus en charge des Amérindiens de son diocèse, il ne touche donc plus de subventions. De même l'État du Pará ne finance plus la catéchèse de Conceição. C'est une période difficile pour l'œuvre d'évangélisation dominicaine, d'autant plus que le projet de départ avec les Kayapós de Conceição a échoué et que les religieux sont en concurrence avec le SPI. Il n'y a quasiment plus de Kayapós dans les alentours de Conceição et très peu des enfants qui vivaient avec les missionnaires sont restés assez longtemps au collège pour être baptisés. Pourtant les missionnaires poursuivent leur œuvre et vont à la rencontre de peuples amérindiens encore isolés, mais ils renoncent à les sédentariser ou à s'installer près d'eux. Ils obtiennent notamment des subventions de la Propagande de la foi pour continuer cette œuvre. À partir de 1930, ils peuvent à nouveau bénéficier de subventions de l'État et orientent davantage leurs actions en direction des peuples qui ne sont pas encore en contact avec la société. Les religieux font des expéditions régulières pour aller à leur rencontre, établir un

³⁹ Lettre de Mgr Thomas, 25.06.1943, archives du SPI, microfilm 091, photos 2248-2249, Museo do Índio, Rio de Janeiro.

⁴⁰ Sébastien Thomas *o.p.*, *Gorotires*, *op. cit.*.

⁴¹ Voir la photographie en annexe p.XXXVII.

contact et les « pacifier ». En parallèle, ils maintiennent leurs relations avec les peuples de la région qu'ils connaissent bien et se contentent, le plus souvent, de baptiser les Amérindiens au moment de leur mort.

Ils revendiquent de plus en plus leur rôle dans la « pacification » et la « civilisation » des peuples encore considérés « sauvages ». L'évangélisation est présentée comme le meilleur moyen d'atteindre ce but mais ne paraît plus être l'objectif premier des missionnaires. En analysant plus précisément les relations établies par les dominicains avec les Gorotires, dans la partie suivante, nous voulons mettre en évidence l'évolution de leurs stratégies d'évangélisation et de leurs positions par rapport à la société brésilienne.

3 – Nouvelles stratégies

Il est inutile de songer à réunir les Indiens en un seul lieu [écrit le P. Lacomme en 1926] [...] Il faut les prendre tels qu'ils sont, et leur porter là où ils sont les bienfaits de la foi et de la civilisation chrétienne [...] Beaucoup de leurs coutumes actuelles sont parfaitement compatibles avec les mœurs chrétiennes, il faut les leur laisser, et cela facilitera d'autant plus l'abolition de celles qui sont contraires à la vie du chrétien. Il faut, en un mot, laisser les Indiens [...] aux lieux qu'ils habitent, et, du coin de leur désert, leur montrer le coin du ciel où un Père bien aimé les attend pour les rendre éternellement heureux.⁴²

Cette citation du P. Lacomme décrit la transformation des stratégies missionnaires et paraît indiquer un glissement vers des méthodes d'inculturation⁴³, en substitution au projet acculturateur des débuts de la mission. En détaillant le contenu de l'ouvrage *Gorotires*⁴⁴, nous nous proposons d'analyser ces évolutions afin de mettre en évidence les ajustements que sont amenés à faire les dominicains pour poursuivre leur projet d'évangélisation.

Le livre *Gorotires*, rédigé par Mgr Thomas, est le récit d'une expédition menée dans le but de rendre visite aux Gorotires. Ce peuple vit à plus de 500 km à l'ouest de Conceição, entre le *Rio Fresco* et le *Rio Xingu*⁴⁵ et appartient au groupe kayapó. L'auteur précise que la première rencontre des dominicains avec ce peuple date de 1931 et qu'ils entreprennent leur quatrième expédition parmi eux. La publication date de 1936 et l'expédition dut avoir lieu en 1934 ou 1935. Ce récit nous renseigne sur l'évolution des stratégies d'évangélisation mises en place par les missionnaires à partir des années dix ou vingt, lorsqu'ils n'essaient plus de sédentariser les Amérindiens mais vont à leur rencontre. Ils essaient ensuite de tisser des liens de

⁴² Texte du P. Lacomme, destiné à une conférence, approximativement de 1926, classé K1109, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁴³ Nous utilisons ici le terme selon sa définition anthropologique : l'inculturation est l'insertion du message chrétien dans une culture donnée.

⁴⁴ Sébastien Thomas *o.p.*, *Gorotires, op. cit.*.

⁴⁵ Voir la carte en annexe p.IX.

confiance en distribuant des cadeaux⁴⁶ et tentent de les amener progressivement à accepter le contact avec la « civilisation ». Mgr Thomas part pour la quatrième fois chez les Gorotires accompagné d'un missionnaire de Conceição, d'un Kayapó christianisé, Jacintho Krain, qui leur sert d'interprète, et des habitués *camaradas*, les Brésiliens engagés par les pères comme navigateurs, guides et protecteurs. Ils emportent de nombreux présents pour les Gorotires : machettes, couteaux, hameçons, fil de pêche, colliers, bracelet, miroirs, tissus, tabac, allumettes, etc... La première partie du voyage se fait par voie de terre, en direction de l'Ouest, jusqu'au *Rio Fresco* où ils embarquent sur un bateau à moteur. Ils remontent d'abord vers la source de ce fleuve pour l'explorer et voir s'ils ne rencontrent pas d'autres Amérindiens. Au bout de quelques jours, ils tombent sur les restes d'un campement amérindien. Ils déposent alors quelques présents, laissent de nombreuses traces de leur passage puis repartent sur le fleuve en sens inverse. On comprend que c'est ainsi qu'ils prennent contact avec les peuples qu'ils ne connaissent pas encore, espérant, à la suite de plusieurs dépôts de cadeaux, que les Amérindiens viendront à leur rencontre pour en avoir davantage. C'est ainsi qu'ils ont procédé avec les Gorotires, et avant ça avec les Tapirapés. Cela paraît d'ailleurs être la méthode communément employée à l'époque par les autres religieux comme par les agents du SPI et les anthropologues.

Les dominicains descendent ensuite le *Rio Fresco* jusqu'à Nova Olinda, dernier foyer de peuplement chrétien, avant de remonter un de ses affluents, le *Riosinho*, pour arriver chez les Gorotires. Ils sont repérés par les Amérindiens avant leur arrivée et le capitaine gorotires, qui les connaît déjà, vient à leur rencontre. Il se confie rapidement à eux et leur explique qu'il a subi de grandes défaites face aux Djorés pendant l'année qui vient de s'écouler : il était allé attaquer ce peuple ennemi sur ses terres mais ces derniers ont riposté avec des armes à feu et ont mis les Gorotires en déroute, puis les ont traqué jusqu'à leur territoire. Le capitaine ajoute qu'il aurait besoin de carabines comme celles des pères pour se venger des Djorés, mais les missionnaires lui répondent qu'il leur est impossible de les lui donner. Les dominicains lui demandent de prévenir son peuple de leur arrivée et de la distribution prochaine de présents. Ils évoquent aussi avec lui la possibilité de leur confier des enfants pour qu'ils viennent étudier à Conceição do Araguaia. Pendant les deux jours passés avec les Gorotires, les dominicains distribuent tout ce qu'ils ont amené et demandent plusieurs fois à ce que des enfants leur soient confiés. Le capitaine revient, lui, sur son besoin de posséder des armes à

⁴⁶ Voir la photographie en annexe p.XXXVIII.

feu pour défendre son peuple. Les missionnaires célèbrent des messes et plantent une croix sur le bord du fleuve, à l'endroit où ils ont coutume de rencontrer les Gorotires depuis 1931. Au moment du départ, les religieux font une nouvelle distribution de cadeaux et insistent encore pour qu'on leur confie des enfants. Ils ajoutent que cela serait un gage d'amitié réciproque et qu'ils les ramèneraient une fois éduqués. Finalement, un adolescent de 12-13 ans puis un jeune homme de 20-22 ans se décident spontanément à partir avec eux. Ensuite un homme leur amène une petite fille. Le récit des pères n'est pas très clair sur ce point car ils écrivent à la fois que c'est le père qui leur confie sa fille et qu'elle est orpheline... Enfin, une femme leur amène sa nièce de 5 ans, elle aussi, orpheline. Il est difficile de savoir si ce sont les Amérindiens qui préféraient leur remettre des orphelins ou si les missionnaires se justifient ainsi de ne pas enlever des enfants à leurs parents. Les fonctionnaires du SPI dénonçaient en effet cette pratique des congrégations religieuses qu'ils jugeaient contraire au respect des cultures amérindiennes prôné par le service à cette époque. Pour encourager les Gorotires, les dominicains donnent plus de cadeaux à ceux qui acceptent de leur remettre des enfants. Mgr Thomas insiste pour qu'on lui confie aussi un ou deux garçons plus jeunes que ceux qui ont déjà embarqué. Au bout d'un moment, le capitaine gorotires cède, envoie chercher son fils et obtient en échange la carabine tant convoitée. Les missionnaires sont prêts à partir quand ils se rendent compte que le fils du capitaine n'est plus sur le bateau. Ils demandent où il est, insistent pour qu'on le ramène et c'est finalement un autre enfant qui leur est confié par un homme qui reçoit lui aussi des cadeaux supplémentaires.

Cette fois, les dominicains partent rapidement. L'auteur explique que la première étape sera longue afin d'arriver le plus loin possible avant la nuit. En effet, ils ont peur que les jeunes gorotires s'enfuient, ce qui leur est déjà arrivé à maintes occasions, et vont tout faire pour l'éviter. Ils habillent les enfants et leur offrent des colliers et de la nourriture en abondance. Le kayapó traducteur qui accompagne les pères leur vante tous les bienfaits de la vie à Conceição. Les enfants demandent si les chrétiens ne vont pas les tuer ; on les rassure en leur disant que tous les habitants de Conceição sont des amis et ainsi se passe la première journée de voyage. Le soir, ils campent sur les bords du fleuve. L'auteur écrit qu'un campement sur une île aurait été plus propice pour éviter la fuite des enfants, d'autant plus que les pères ont l'impression que les Gorotires les ont suivis le long des rives toute la journée. En effet, peu après s'être couchés, ils se rendent compte que les jeunes gorotires se sont tous enfuis dans la forêt et savent qu'ils ne reviendront pas.

L'auteur écrit que c'est ainsi avec les Amérindiens : le processus est long mais les missionnaires ont eu la même expérience avec les Tapirapés et finalement la moitié d'entre

eux est désormais baptisée. Il précise aussi que les dominicains se refusent à employer d'autres méthodes, comme attacher les enfants, car ils veulent qu'ils acceptent volontairement l'évangélisation. Malgré la fuite des enfants gorotires, l'auteur pense que tout ceci n'est pas vain, qu'à chaque expédition ils gagnent un peu plus la confiance des Amérindiens et attisent leur curiosité et leur envie de connaître Conceição. Ainsi, un jour viendra où certains les accompagneront jusqu'au bout du voyage.

Il est intéressant de constater que ce récit correspond parfaitement au contenu d'une lettre de l'inspecteur du SPI⁴⁷ expliquant à Mgr Thomas que les Amérindiens ne confient pas leurs enfants aux étrangers mais qu'ils font seulement semblant pour obtenir le plus de présents possibles ; ce qui paraît évident dans ce récit. Pourtant les dominicains continuent à employer les mêmes méthodes, ils ne se découragent pas et restent animés par leur désir de « sauver » les Amérindiens. Ils vont jusqu'à raconter cette aventure dans une publication, ce qui montre bien qu'ils ne s'inquiètent pas des réactions des inspecteurs du SPI et assument les stratégies employées. Comme nous l'avons dit plus haut, le comportement des dominicains n'est pas exceptionnel, ils appliquent les mêmes méthodes que tous ceux qui cherchent à rencontrer les peuples amérindiens qui n'ont pas encore eu de contact avec les Brésiliens, ou refusent ce contact. Ils répètent ici les techniques utilisées par les Européens depuis les débuts de la conquête américaine pour gagner la confiance des Amérindiens.

Pour autant, et tout au long de la mission, les dominicains affirment leur volonté de ne pas vouloir contraindre les Amérindiens à la conversion, comme ils l'écrivent dans la revue *Cayapós e Carajás* en 1928:

Le système de catéchèse adopté est en effet christianiser et civiliser le incola⁴⁸ qui le veut, sans violence, sans contrainte, en l'attirant par l'amitié, par les bons traitements, par la beauté de la vie chrétienne, pour l'intérêt de sa propre race, protégée, défendue, favorisée et élevée par la religion, par l'instruction et par le travail, à un niveau supérieur, égal à celui des autres Brésiliens.⁴⁹

Ils cherchent à les attirer vers la vie chrétienne en leur montrant ce que sont, d'après eux, les bienfaits de la « civilisation » mais aussi pour les « protéger ». Selon les dominicains, la protection viendra de leur évangélisation et de leur éducation qui permettra aux Amérindiens de s'intégrer à la société. Cette notion de protection leur permet également de se placer sur le

⁴⁷ Lettre de J. Malcher, 02.06.1942, archives du SPI, microfilm 338 photos 805-814, Museo do Índio, Rio de Janeiro.

⁴⁸ Incola signifie indigène en ancien occitan.

⁴⁹ « Notícias da catechese », Revue *Cayapós e Carajás*, N°26, Outubro de 1928, p.7. « O systema da Catechese adoptado é com effeito christianisar e civilisar o incola que o queira, sem violencia, sem constringimento, attrahindo-o pela amizade, pelo bom trato, pela belleza da vida christã, pelo interesse da propria raça, protegida, defendida, favorecida e elevada pela religião, pela instrucção e pelo trabalho, a um plano superior, igual ao dos outros Brasileiros. »

même niveau que le SPI en affirmant qu'eux aussi, protègent les Amérindiens. Ils répondent ainsi à ceux qui les accusent de forcer les enfants amérindiens à les suivre contre leur gré. Ils font de même dans *Gorotires* en racontant qu'ils laissent les enfants s'enfuir. Les missionnaires disent laisser le choix aux Amérindiens et se défendent ainsi des accusations généralement portées contre les congrégations religieuses.

Les stratégies mises en œuvre par les dominicains avec les Gorotires sont apparemment les mêmes que celles utilisées pour entrer en contact avec les Tapirapés des années auparavant. Leur premier contact avec ce peuple date de 1914, quand le P. Thomas, alors vicaire provincial de la mission, et Mgr Carrérot, alors prélat de Conceição, entreprirent d'aller à leur rencontre en remontant le fleuve Tapirapé, affluent de la rive gauche de l'Araguaia. Ils amenaient avec eux un Karajás christianisé, le capitaine Valladares, pour leur servir de guide et d'interprète.

Pour rencontrer les Tapirapés, comme pour les Gorotires, les dominicains se rendent aux limites du diocèse de Goiás et de la prélatrice de Conceição do Araguaia, voire les dépassent. La région où vivent les Tapirapés se trouve, en effet, aux confins des États de Goiás, du Mato Grosso et du Pará dans une zone où les missionnaires étaient en concurrence avec les salésiens italiens. Le P. Thomas mentionne, dans une lettre écrite au provincial avant l'expédition⁵⁰, que le P. Malan, supérieur des salésiens du Mato Grosso, prévoit lui aussi de faire une expédition chez les Tapirapés en 1915. Il ajoute que le P. Malan va sûrement tenter de faire valoir que le fleuve est sur le territoire du Mato Grosso, donc que ces Amérindiens vivent dans la région confiée aux salésiens. Pour le P. Thomas, le fleuve Tapirapé est la frontière entre les États du Pará et du Mato Grosso. La Prélatrice de Conceição, située au Pará, s'étend donc jusqu'au fleuve et les Amérindiens vivants sur la rive nord sont sur son territoire⁵¹. Cela montre une concurrence entre dominicains et salésiens pour la catéchèse des Amérindiens de la région dès les années dix.

L'endroit où vivent les Gorotires se trouve en 1931 dans les limites du diocèse du Pará et devient en 1934 la prélatrice du Xingu. Elle est alors confiée aux missionnaires du précieux sang de Jésus, bien que le premier prélat nommé soit franciscain. Ces Amérindiens ne vivent donc pas sur le territoire de la prélatrice de Conceição dont Mgr Thomas a la charge quand il entreprend ses expéditions. En 1936, Mgr Thomas regrette d'ailleurs que, depuis la création de la prélatrice du Xingu en 1934, le travail avec les "indigènes" soit restreint dans le diocèse

⁵⁰ Lettre du P. Thomas, datée du 14.06.1914, classée AG3P40D020, archives dominicaines du couvent Nossa Senhora Aparecida, Belo Horizonte.

⁵¹ Voir la carte en annexe p.VIII.

de Conceição do Araguaia⁵². Il semble donc qu'il ait dû renoncer à l'évangélisation des Gorotires. On peut d'ailleurs se demander si la publication de *Gorotires* en 1936 n'est pas une manière de revendiquer publiquement le premier contact avec ce peuple. En outre, l'ouvrage fait l'historique de l'œuvre des dominicains dans la région et fait remonter à 1897, date de la fondation de Conceição par le P. Vilanova, la présence de chrétiens dans la région et le début de l'évangélisation et de la « pacification » des Amérindiens. Il affirme ainsi aux autorités brésiliennes, publiques et ecclésiastiques, et aux autres congrégations religieuses la primauté de l'action dominicaine dans la région.

La concurrence entre ordres religieux est sans doute une des raisons qui poussent les dominicains à faire des expéditions en dehors des territoires qui leur ont été confiés, afin d'atteindre les premiers des peuples amérindiens non christianisés. Il faut ajouter à cela la concurrence accrue avec les protestants ; les pasteurs nord-américains arrivant toujours plus nombreux en Amérique latine à cette période. Pour preuve, l'investissement particulier de Mgr Thomas dans la colonie de Santa Teresinha, qui se trouve en face de la pointe nord de l'Île Bananal où s'installe un missionnaire protestant à la fin des années vingt.

Cette colonie est créée par l'État en 1927 sur la rive gauche de l'Araguaia, non loin de l'embouchure du Tapirapé. Elle regroupe des chrétiens et des Karajás et se trouve sur le territoire de la prélatrice de Conceição do Araguaia. L'existence d'un poste protestant dans cette région où les Karajás sont nombreux représente un danger pour les dominicains qui tentent de les évangéliser depuis des années. Les missionnaires soulignent également que les protestants disposent d'importants moyens financiers venant de leurs églises aux États-Unis. La création du poste protestant amène les dominicains à intensifier leur présence. Ils font construire une église à Santa Teresinha, ouvrent une école et multiplient les visites. Mgr Thomas demande en 1933⁵³ la venue de deux ou trois religieuses pour l'école de Santa Teresinha, qui fonctionne depuis 1928 avec deux professeurs séculiers. Il souhaite également la venue d'une infirmière car il y en a une au poste protestant, ce qui attire chrétiens et Amérindiens. Santa Teresinha est aussi un point stratégique par sa proximité avec l'embouchure du Tapirapé, les dominicains étant en contact avec les Amérindiens du même nom qui vivent sur ses rives. Sans oublier qu'à cet endroit-là, ils sont également en concurrence avec les salésiens du Mato Grosso dont le fleuve Tapirapé marque la frontière avec le Pará.

⁵² Lettre de Mgr Thomas, datée du 03.04.1936, classée K1351, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁵³ Lettre de Mgr Thomas, datée du 04.02.1933, classée K1341, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

On peut aussi penser que leur volonté d'évangéliser les Amérindiens « sauvages » les a poussés plus à l'Ouest, sachant qu'entre le début et la fin de la mission les Amérindiens du Goiás disparaissent, s'enfuient ou sont assimilés par la société. D'autant plus que persiste l'idée, chez tous les ordres religieux, qu'il est plus facile, mais aussi plus prestigieux, d'amener à la religion les Amérindiens « sauvages » que les « demi-civilisés » déjà pervertis par la société.

La concurrence avec le SPI pour atteindre et « pacifier » les peuples « sauvages » est aussi une réalité de l'époque, comme nous l'avons vu dans les archives du SPI mettant en évidence les tensions entre les partisans de la catéchèse laïque et ceux de la catéchèse religieuse. Il y a aussi une concurrence pour obtenir des subventions du Brésil et de la Propagande de la foi, subventions pour lesquelles il faut pouvoir justifier de la « pacification » et de l'évangélisation des Amérindiens. Le fait que les dominicains plantent des croix aux endroits où ils entrent en contact avec les Amérindiens est une manière de signifier l'antécédence de leur présence dans une région auprès de tel ou tel peuple. C'est également une manière de marquer un point de rencontre précis et récurrent avec les Amérindiens, une fois qu'ils ont réussi à installer une relation de confiance.

Il semble donc clair que la concurrence avec les autres ordres religieux, le SPI et les protestants pour l'évangélisation des Amérindiens soit un des moteurs des expéditions missionnaires. Comment expliquer sinon que les dominicains, qui se plaignent toujours du manque de moyens humains et matériels, dépassent les limites des régions qui leur ont été confiées et étendent leur zone de mission ?

À travers le récit de cette expédition chez les Gorotires, on constate que, même s'il n'est plus vraiment question d'acculturation, les dominicains sont loin de mettre en place des stratégies d'inculturation. Leurs méthodes visent toujours à acculturer les Amérindiens, mais ils ne se consacrent plus à un groupe de population entier, seulement aux enfants. Ces derniers restent en effet leur cible de prédilection et ils cherchent à les extraire du groupe pour les éduquer à Conceição. Quand ils entrent en contact avec un peuple, leur objectif premier n'est plus de les sédentariser ni de les convertir et en ce sens on peut dire qu'ils respectent leur culture. Ils s'assurent des contacts pacifiques et tentent de les attirer à la « civilisation » par les objets qu'ils leur donnent. Il semble que ces cadeaux servent à éviter d'être attaqué et à donner envie aux Amérindiens de venir voir où et comment on peut se procurer toutes ces choses.

Il ne faut pas oublier qu'il y a toujours une peur de l'Amérindien « sauvage » et que les cadeaux sont d'abord un moyen d'éviter de se faire tuer. Les missionnaires veulent marquer

une nette différence entre eux et les aventuriers. Les Amérindiens se méfient, en effet, des nombreux aventuriers qui parcourent la région à la recherche de caoutchouc, d'or, de peaux de bête, de noix du Pará et de bien d'autres ressources naturelles dont regorge le bassin amazonien. Les Amérindiens sont souvent lésés dans les échanges avec les aventuriers qui vont parfois jusqu'à les réduire en esclavage, s'appropriier leurs terres ou les exterminer. Certains peuples de la région refusent tout contact avec les chrétiens et tuent systématiquement toute personne entrant sur leur territoire. Ainsi en 1933, deux salésiens sont apparemment tués par les Xavantes du Rio das Mortes, alors qu'ils tentaient de prendre contact avec eux pour les évangéliser. D'après le P. Audrin, ils ont été tués car ils ne portaient pas leurs habits religieux. En effet, les Amérindiens s'attaquent rarement aux missionnaires, qu'ils reconnaissent à leur robe, car ils savent qu'ils ne sont pas agressifs et qu'ils vont leur donner des présents. À ce titre, les religieux revendiquent le rôle de « pacificateur », mettant en avant qu'ils arrivent, mieux que quiconque, à établir des rapports pacifiques avec les Amérindiens les plus « sauvages ». Ils affirment que leurs méthodes sont meilleures que celles du SPI dont les postes, tenus par des militaires, effraient les Amérindiens autant que les aventuriers.

Dans un entretien accordé au *Jornal de São Paulo*⁵⁴ en 1945, Mgr Thomas mentionne un traité de paix passé en 1931 avec les peuples du *Rio Fresco* ; région où vivaient les Gorotires et d'autres peuples Kayapós. Par ce traité, les Amérindiens se seraient engagés à ne plus attaquer les chrétiens grâce aux négociations menées par Mgr Thomas. Il raconte que le traité fonctionna pendant dix ans et fut rompu à cause d'exactions perpétrées par des aventuriers blancs que les Amérindiens auraient massacrés en représailles. D'autre part, dans *Gorotires*, il explique qu'en 1931, il s'était engagé, auprès des Gorotires, à ce qu'aucun chrétien ne remonte le cours du *Riosinho* jusqu'à leur territoire. On voit mal comment les dominicains pouvaient tenir de tels engagements ; d'abord parce qu'ils n'étaient pas en contact avec tous les Amérindiens de la région, ensuite et surtout parce qu'ils n'avaient pas les moyens de garantir qu'aucun blanc ou chrétien ne rentrerait sur le territoire des Gorotires. Mgr Thomas paraît donc s'attribuer un rôle de « pacificateur » qui ne repose sur rien de concret, si ce n'est sur l'espoir que les Gorotires, attendant sa prochaine visite et surtout ses cadeaux, n'attaqueraient pas de chrétiens et, inversement, qu'aucun chrétien ne s'engagerait sur le *riosinho*.

Plus loin dans l'article, Mgr Thomas ajoute:

⁵⁴ Article paru dans le *Jornal de São Paulo*, 11.10.1945, archives du SPI, microfilm 380 photo 708, Museo do Índio, Rio de Janeiro.

Les indiens sont de bons amis, très dévoués, sincères, amants de la liberté et de leur indépendance. Il y a quelques temps, on tentait de fixer les indigènes dans des vilas spécialement construites pour eux, mais cela ne donna aucun résultat et leur espérance de vie baissa considérablement. Plusieurs facteurs ont dû contribuer à cela. Ils ont été éloignés de leur « habitat » naturel, privés de leur liberté, recevant une alimentation différente, contractant des maladies, jusque-là, inconnues d'eux. Aux vues de cela, les missions dominicaines vont jusqu'aux endroits où se trouvent les tribus et les résultats sont meilleurs. Dans les zones évangélisées et pacifiées par les missions dominicaines, jamais il n'y eut un levante général des indiens contre les chrétiens, et, ainsi, ces derniers purent occuper de vastes espaces de forêts et de campagne destinés aux cultures et à l'élevage du bétail. Nous sommes, donc, satisfaits, puisque nous avons atteint, pleinement, nos objectifs.⁵⁵

Mgr Thomas met clairement en avant le rôle « pacificateur » de la mission dominicaine. Il critique à demi-mot, mais de façon suffisamment explicite, les postes du SPI construits spécialement pour regrouper les Amérindiens. Il ne fait pas ici référence aux débuts de la catéchèse dominicaine car ils n'ont pas construit un espace spécialement pour les Amérindiens. Ils ont fondé Conceição do Araguaia à proximité d'*aldeias* kayapós existantes, espérant persuader leurs habitants de renoncer à leur vie nomade et de se fixer dans ces *aldeias* qui n'étaient pour eux que des points de passage temporaire. Au contraire, le SPI créait des postes où ses agents construisaient toutes les infrastructures destinées à accueillir les Amérindiens attirés dans ces postes par des cadeaux. Mgr Thomas fait ici une présentation positive de l'œuvre dominicaine, non sans utiliser la langue de bois, notamment lorsqu'il dit qu'il n'y a jamais eu de soulèvement « général » des Amérindiens dans la zone qu'ils évangélisent. Dire qu'il n'y a pas eu de guerre ouverte d'un peuple, ou de plusieurs, contre les chrétiens, est une manière habile de passer sous silence les attaques isolées d'Amérindiens contre les chrétiens, qui existent dans la prélature de Conceição comme dans tout l'ouest et le nord brésilien. De même, Il insiste sur le fait que, grâce à l'action pacificatrice de la mission dominicaine, les chrétiens ont pu s'installer dans la région et développer des activités agricoles. Il présente même cela comme l'objectif principal de la mission atteint par les religieux, bien que l'on sache que leur objectif était au départ l'évangélisation d'enfants amérindiens pour former des couples chrétiens qui s'intégreraient à la société brésilienne.

⁵⁵ Article paru dans le *Jornal de São Paulo*, 11.10.1945, archives du SPI, microfilm 380 photo 708, Museo do Índio, Rio de Janeiro. « Os índios são bons amigos, muito dedicados, sinceros e amantes da liberdade e de sua independencia. Há algum tempo, tentou-se localizar os indígenas em vilas especialmente construídas para eles, mas isso não deu resultado algum, pois o limite de suas vidas baixou consideravelmente. Vários fatores devem ter contribuído para isso. Eles viram-se afastados do seu "habitat" natural, privados de sua liberdade, recebendo a sua alimentação diferente e contraindo doenças, até então, para eles, desconhecidas. À vista disso, as missões dominicanas vão até os locais em que permanecem as tribos e os resultados são melhores. Nas zonas evangelizadas e pacificadas pelas missões dominicanas, nunca houve um levante geral dos índios contra os cristãos, e, assim, estes puderam ocupar largas extensões de matas e campos destinados à lavoura e criação de gado. Estamos, assim, satisfeitos, porque temos atingido, plenamente, nossos objetivos. »

Cette citation permet de mettre en avant deux formes d'adaptation : l'adaptation du discours et celle des méthodes missionnaire. L'adaptation du discours missionnaire aux attentes de la société brésilienne de 1945 passe par la mise en valeur de l'action des dominicains dans un journal d'importance nationale, São Paulo étant déjà à cette époque le centre économique du pays. Il est donc logique qu'il insiste sur le rôle pacificateur de la mission permettant d'étendre l'occupation agricole du pays grâce à l'efficacité des méthodes dominicaines. Il justifie ainsi des aides de l'État régulièrement accordées à la mission et répond à ses détracteurs du SPI. Cet article témoigne également de l'adaptation des méthodes et des objectifs missionnaires sur l'ensemble de la période. Une adaptation aux réalités brésiennes et à l'échec des stratégies d'évangélisation envisagées au départ. La pacification est devenue aussi importante que l'évangélisation et surtout, la seconde ne conditionne plus la première. L'objectif affiché ici par Mgr Thomas est la pacification afin de rendre possible l'expansion des terres agricoles et le voisinage pacifique entre chrétiens et Amérindiens.

Pour finir, nous voudrions mettre en évidence un autre élément qui permet de comprendre l'évolution du projet missionnaire : l'extinction des peuples amérindiens avec lesquels les dominicains sont en contact.

En effet, le projet « civilisateur » des missionnaires, comme des Brésiliens et des scientifiques de l'époque, se heurte à une réalité : l'extinction progressive des Amérindiens. Nos observateurs remarquent tous que le contact avec la société brésilienne entraîne la disparition des peuples amérindiens. Le P. Gallais le souligne lorsqu'il donne le chiffre de dix mille Karajás, avancé par Couto de Malgalhães dans les années dix-huit-cent-soixante, et qu'il constate qu'ils sont moins de mille vers 1900 : « ... il est bien à craindre que la décadence s'accroisse rapidement et que cette fraction de la nation Carajas disparaisse. »⁵⁶. La « décadence » est pour lui morale et démographique et elle est due aux contacts avec les Brésiliens.

Cependant, il ne fait que constater la diminution de ce nombre et présager l'extinction, il n'analyse pas vraiment les causes. Quelques années plus tard, les missionnaires qui ont pu observer de près le phénomène donnent des indications plus précises :

D'insidieuses maladies ont, cette année encore, volé des vies parmi les indigènes des colonies de Conceição do Araguaia. La mortalité infantile reste au niveau habituel de 75%, de manière à ce que

⁵⁶ Étienne Gallais *o.p.*, *Le Père Gil Vilanova, op. cit.*, p. 267.

s'accentue chaque fois plus la diminution des populations natives Brasis, principalement ceux qui sont en contact avec les civilisés.⁵⁷

Les maladies contractées par les Amérindiens au contact des « civilisés » sont désormais repérées par les missionnaires comme la cause de la mortalité élevée de leurs catéchumènes.

Le P. Audrin, qui écrit dans les années quarante, raconte les débuts de la mission, souligne l'extinction et tente d'en exposer les causes. Il fait la différence entre la disparition rapide des Amérindiens en contact avec la société brésilienne et le maintien de ceux qui vivent isolés dans la forêt et qui restent très nombreux. Il dit dans une présentation des peuples de l'Araguaia : « Ces différents groupes disparaissent malheureusement d'année en année, pour divers motifs, mais surtout à cause de la progressive invasion de leurs territoires par les civilisés. »⁵⁸. Il raconte que les 1500 Kayapós en contact avec la catéchèse de Conceição en 1906 ont, quarante ans plus tard, totalement disparu, et ajoute qu'il a été témoin de « ce triste phénomène ethnologique ». Il donne aussi des chiffres pour les Karajás, rappelant qu'en 1845 l'explorateur Francis de Castelnau en comptait plusieurs milliers, alors qu'ils n'étaient plus que 700 au début du XX^e siècle.

Dans son second ouvrage⁵⁹, paru en 1963, le P. Audrin expose les raisons de ces diminutions de population au contact des Brésiliens : d'abord la consommation excessive de sel et de sucre qui n'était pas dans leurs habitudes alimentaires et qu'ils consomment depuis que ces produits servent de salaire ou de cadeaux pour les attirer. Ce qu'il ne dit pas, c'est que les missionnaires ont largement pratiqué ce type d'échange. Il dénonce ensuite l'alcoolisme des Amérindiens en contact avec la société ; c'est d'ailleurs, d'après lui, la cause principale de la disparition des Kayapós et des Karajás évangélisés à Conceição do Araguaia. Il ajoute que le travail forcé, auquel certains Brésiliens soumettaient les Amérindiens, les tuait ou leur faisait perdre le goût pour la vie dans les *aldeias*. Il raconte aussi que certains d'entre eux, surtout les plus âgés, conscients du danger, évitaient le contact avec les « étrangers » et refusaient leurs cadeaux. Il explique que le P. Vilanova, ayant lui-même compris le danger des contacts entre Brésiliens et Amérindiens, avait voulu en fondant Conceição, s'installer dans un endroit isolé ; malheureusement, la présence des pères avait rapidement attiré des chrétiens et entraîné

⁵⁷ « Notícias da catechese », Revue *Cayapós e Carajás*, N°18, Outubro de 1926, p.7. «Insidiosas doenças têm, neste anno tambem, roubado vidas entre os indigenas das colonias de Conceição do Araguaya. A mortandade entre as creanças continua na acostumada escala de 75%, de modo que vae se accentuando cada vez mais a diminuição da população dos nativos Brasis, daquelles principalmente que estão em contacto com os civilizados. »

⁵⁸ Joseph Audrin *o.p.*, *Entre Sertanejos...*, *op. cit.*, p. 130. «Esses diversos grupos vão infelizmente desaparecendo de ano em ano, por motivos diversos, sobretudo devido à progressiva invasão dos seus territorios pelos civilizados. »

⁵⁹ Joseph Audrin *o.p.*, *Os Sertanejos que eu conheci...*, *op. cit.*.

la « décadence » des Kayapós. Le P. Audrin va encore plus loin lorsqu'il explique que, d'après lui, les sorciers amérindiens, poussant ces derniers à s'entretuer, sont en partie responsable de l'extinction :

Nous ajoutons, ici, au passage, que d'après nous, les *pajés* [sorcier] furent une des causes de la diminution si rapide de tribus autrefois prospères. Les *pajés*, en effet, passent leur vie à lancer ou dénoncer des sortilèges, leur oracle et dénonciation, toujours acceptés avec terreur, sont le motif constant d'inimitiés et de crimes barbares entre *aldeias* et familles, comme nous l'observons entre Carajás et Xerentes.⁶⁰

Les Amérindiens seraient donc en partie responsables de leur propre disparition. Il cite pour finir le maréchal Rondon, qu'il tient pour le plus grand spécialiste et défenseur des Amérindiens, parlant des maladies et du goût pour l'alcool transmis par les « aventuriers » brésiliens. D'après le maréchal, ce sont les causes principales de la disparition des Amérindiens, qui seraient passés de deux millions en 1910 à cinq cent mille au début des années soixante. Ces chiffres sont malheureusement invérifiables car les Amérindiens qui ne sont pas intégrés à la société n'apparaissent pas dans les recensements de l'époque.

Ce qui est frappant dans le discours des missionnaires, c'est qu'ils ne se posent jamais la question des conséquences de leur propre présence. Ce sont les Brésiliens qui sont en cause : les « mauvais » Brésiliens, les « mauvais chrétiens », les « aventuriers » ; ceux qui donnent le mauvais exemple par leur vie dissolue et entraînent les Amérindiens dans la « décadence ». Les dominicains ne se sentent pas responsables de la disparition totale des Amérindiens de Conceição ; cette disparition est perçue comme inéluctable et l'important est de les avoir « sauvés », c'est-à-dire évangélisés et baptisés. Ils sont « sauvés » de l'enfer, ce qui est pour les religieux l'essentiel, la vie terrestre ne représentant pas grand-chose au regard de l'éternité. Dans cette vision d'une extinction inéluctable, ils rejoignent de nombreux scientifiques qui, du XIX^e siècle aux années soixante-dix, ont annoncé la disparition des Amérindiens. Les ethnologues justifient ainsi la nécessité de les étudier rapidement pour garder trace de ces peuples et de leurs caractéristiques culturelles. Malgré quelques interrogations, on voit que le plus important reste le progrès de la civilisation qui, lui aussi, paraît inéluctable ; il faut donc « civiliser » les Amérindiens même si cela entraîne la disparition de la majorité d'entre eux.

La prise de conscience d'une extinction prochaine des Amérindiens, est un élément à prendre en compte pour comprendre les transformations du projet missionnaire. La « pacification » des amérindiens devient l'objectif premier afin de permettre le peuplement

⁶⁰ Joseph Audrin *o.p.*, *Os Sertanejos que eu conheci*, *op. cit.*, p.140. «Acrescentamos, aqui, de passagem, que a nosso ver, têm sido os pajés uma das causas da diminuição tão rápida de tribos outrora prósperas. Os pajés, com efeito, vivem a lançar ou a denunciar feitiços; seus oráculos e seus denúncias, sempre aceitas com temor, tornam-se motivos constantes de inimizades e crimes bárbaros entre aldeias e famílias, como o observamos entre os índios Carajás e os Xerentes. »

et la mise en valeur de l'intérieur du pays, mais aussi de pouvoir en baptiser le plus grand nombre avant leur mort. L'éducation et le mariage chrétien en vue d'une intégration à la société brésilienne deviennent secondaires, voire impossibles, face à la disparition inéluctable des Amérindiens en raison de leur contact avec cette même société.

Les missionnaires ont donc adapté l'œuvre d'évangélisation aux réalités brésiennes. Ils se sont peu à peu fondus dans les enjeux et les discours de l'époque, abandonnant le projet de départ basé sur une vision idéalisée des Amérindiens, pour prendre part aux politiques brésiennes de pacification.

Chapitre II : Recrutement : une très lente brasilianisation

De 1881 à 1937, la Province de Toulouse envoya 67 missionnaires au Brésil⁶¹. En retraçant l'histoire de la mission à travers la question de l'intégration de Brésiliens dans l'ordre dominicain, nous pouvons mettre en évidence les résistances de la province dominicaine de Toulouse au recrutement de Brésiliens et les difficultés que cela a entraînées dans la mission.

1 – 1881-1920 : des effectifs réduits et peu de recrutement brésilien.

Dès 1886, l'évêque de Goiás, contrarié qu'on ne lui envoie pas plus de missionnaires, écrit au provincial de Toulouse :

Il faut proposer au chapitre de songer aux moyens de nous procurer des vocations brésiennes pour votre cher ordre. Les ordres religieux, comme toutes les œuvres chrétiennes s'acclimatent dans tous les pays, pourquoi l'ordre de S. Dominique ne chercherait pas à s'acclimater en ce diocèse. [...] L'Europe ne peut pas fournir tous les sujets nécessaires aux œuvres américaines. Quand même les Brésiliens n'auraient pas toutes les qualités de corps et d'esprit pour de grands travaux, cependant ils pourront aider.⁶²

Mgr Gonçalves voudrait que les dominicains se déploient plus rapidement sur le territoire du diocèse et propose qu'ils recrutent des Brésiliens puisqu'ils ne peuvent envoyer plus de Français pour la mission. Il insiste dès 1883 pour que les pères s'installent dans le Nord, mais ce n'est qu'en 1886 qu'ils fondent un couvent à Porto Impérial. Il souhaite également qu'ils prennent en charge le séminaire de Goiás, ce qu'ils refusent après de longues tractations. Il réclame aussi des missionnaires pour l'évangélisation des Amérindiens, œuvre dont l'État impérial l'a chargé dans le Goiás et pour laquelle il reçoit des aides financières. Les dominicains avancent avec prudence dans le développement de leurs œuvres et répondent

⁶¹ Fascicules non datés mais vraisemblablement élaborés à partir des années quatre-vingt-dix: *Memória Dominicana*, fasciculo numero 16 : Traços Biográficos de Alguns Missionários Dominicanos no Brasil, Frei Alano OP, Juiz de Fora.

⁶² Lettre de Mgr Gonçalves Ponce de Leão, datée du 07.01.1886, non classée, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

systématiquement à l'évêque qu'ils n'ont pas assez d'effectifs pour répondre à toutes ses sollicitations. En effet, les effectifs missionnaires masculins sont faibles tout au long de la mission. Ils augmentent très lentement et restent majoritairement français jusqu'aux années quarante ce qui pose la question de l'intégration de cette mission française au Brésil.

Arrivés à cinq en 1881, le nombre de missionnaires augmente assez rapidement dans les dix premières années de mission, afin de répondre aux besoins liés à l'ouverture successive de trois couvents : Uberaba en 1881, Goiás en 1883 et Porto Impérial en 1886. Les premières années, de nouveaux missionnaires sont envoyés au Brésil tous les ans : 3 en 1881, 6 en 1882, 4 en 1883, 2 en 1884, 1 en 1885, 5 en 1886 et 3 en 1887⁶³. Le P. Artigue étant mort cette année-là et le P. L. Mélizan étant rentré rapidement en France, nous comptons 22 religieux dominicains dans le diocèse de Goiás en 1887. À partir de 1888, l'envoi de missionnaires ralentit considérablement puisque, plus de vingt ans plus tard, en 1910, il n'y a que 39 religieux dominicains dans la zone de mission⁶⁴. Durant la décennie suivante, leur nombre va même diminuer en raison du décès des plus âgés et du faible renouvellement des effectifs. En 1919, il y a seulement 36 religieux dominicains au Brésil. Il y a, par contre, 75 religieuses dans la mission du Goiás⁶⁵ à la même date. Les dominicaines françaises, plus nombreuses que leurs homologues masculins, ont eu moins de difficultés pour envoyer des missionnaires au Brésil et, à la différence des religieux, elles ont recruté des Brésiliennes dès leur arrivée.

Comme nous l'avons mentionné à plusieurs reprises dans cette étude, les territoires confiés aux dominicains sont très étendus et la population brésilienne connaît une forte croissance durant cette période. Il est donc étonnant que la province de Toulouse n'ait pas cherché à augmenter les effectifs missionnaires en recrutant des Brésiliens, tant pour répondre aux besoins religieux que pour s'implanter plus profondément au Brésil. Plusieurs éléments entrent en ligne de compte pour expliquer ce faible contingent de missionnaires ; fait d'autant plus surprenant que les œuvres développées sont multiples.

Au début du XX^e siècle, les dominicains français sont confrontés à des difficultés qui remettent en cause l'existence des provinces françaises. La loi de 1901 sur les associations entraîne, en 1903, l'expulsion de la plupart des congrégations religieuses de France. La province de Toulouse se trouve totalement désorganisée ; ses religieux sont dispersés entre l'Italie et l'Espagne et ne peuvent se réinstaller dans leurs couvents français qu'à partir de 1920. La province souffre durant cette période d'un déficit de vocation, encore renforcé par la

⁶³ Edilvado Antonio Dos Santos, O.P., *Os Dominicanos en Goiás e Tocantins (1881-1930)*, op. cit., p.149-150.

⁶⁴ In *Catalogus Provinciarum et Congregationum, Sacri Ordinis Praedicatorum*, Rome, 1910.

⁶⁵ Marie-Hilarion Tapie o. p., *Visite canonique...*, op. cit..

Première Guerre mondiale si coûteuse en hommes. Ceci explique les difficultés de recrutement et les problèmes d'effectifs des années dix et vingt. Dans ces conditions, il était difficile d'envoyer des missionnaires au Brésil. Pourtant, une partie des dominicains de la province toulousaine auraient pu trouver refuge dans la mission, mais cette possibilité n'est jamais évoqué dans les documents consultés et très peu de missionnaires sont envoyés au Brésil durant cette période. Pourtant, de nombreuses congrégations féminines, expulsées en 1903, ont choisi cette option et nombre de leurs membres sont allés grossir les effectifs de leurs missions étrangères. Les membres des ordres masculins ont, semble-t-il, préféré s'installer dans les pays voisins et attendre le moment opportun pour revenir en France.

Dans ces conditions, le recrutement de Brésiliens, afin de renforcer les effectifs missionnaires, aurait pu être envisagé. Cependant, les dominicains ne commencent à recruter et à former des Brésiliens que dans les années dix, c'est-à-dire plus de trente ans après leur arrivée. Les futurs dominicains brésiliens doivent aller en France pour faire leur noviciat et poursuivre leur formation au *studium*, ce qui les oblige à passer plusieurs années loin du Brésil et représente un investissement financier important pour la province. Cet aspect devait être un frein au recrutement, à la fois pour les Brésiliens qui hésitaient peut-être à partir si longtemps en Europe et pour les dominicains qui devaient être sûrs de la vocation de leurs recrues pour ne pas engager inutilement de fortes sommes pour leurs voyages et leurs formations. Des frères convers brésiliens sont, tout de même, intégrés à la mission à partir du début du siècle. Ce sont des coopérateurs qui se consacrent essentiellement aux besoins matériels des couvents. Ils ne suivent pas les études dominicaines, ne sont pas ordonnés prêtres et n'ont donc pas besoin de séjourner en France. Pour mieux former ces frères coopérateurs et, éventuellement, trouver parmi eux de futurs pères dominicains, une école apostolique est ouverte en 1912 à Uberaba. Les deux premiers brésiliens pressentis pour cette vocation partent suivre leur formation en France à la fin des années dix et y restent pendant plusieurs années. Il n'y a donc pas de pères dominicains brésiliens dans la mission avant la fin des années vingt.

Le P. Palha est l'une de ces deux premières recrues brésiliennes. Il est d'abord élève à l'école primaire des dominicaines de Porto Nacional au début du siècle, puis intègre l'école apostolique d'Uberaba. Après la Première Guerre mondiale, il part faire son noviciat et ses études en France. Il revient au Brésil en 1927 puis est assigné au couvent de Conceição do Araguaia où il fera toute sa carrière missionnaire. En 1947, il est nommé évêque de Conceição et occupe cette charge jusqu'en 1967. Le second est le P. Gil Gomes, c'est un enfant de Marabá qui a connu les dominicains lors de leurs *desobrigas*. Il suit le même parcours que le P. Palha puis est assigné à Conceição en 1928. Il passe aussi de nombreuses années à Porto

Nacional, avant la fermeture du couvent et fait donc la majorité de sa carrière dans le nord de la mission.

L'ouverture de cette école apostolique était en effet nécessaire pour former des Brésiliens qui, s'ils en montraient le désir et présentaient les qualités requises, pourraient entrer dans l'ordre dominicain. Dans son rapport de 1919, le P. Tapie précise que la création d'une école apostolique était envisagée depuis le début du siècle et qu'en 1908 le chapitre, avait accepté et financé le projet mais qu'elle n'existait toujours pas en 1911, lors de sa première visite. En 1919, l'école apostolique fonctionne à Uberaba :

Aujourd'hui, grâce à Dieu, cette Œuvre est fondée et paraît bien assise. [...] Elle a déjà envoyé deux Postulants à notre Noviciat ; deux autres sont prêts à être bientôt envoyés. Puisse cette École être le petit grain de sénevé⁶⁶ qui, avec la bénédiction de Marie Immaculée, deviendra un grand arbre pour le grand bien des âmes et de notre si chère Mission. Nous demandons aux Pères de tous nos couvents de la Mission, de s'appliquer à discerner un ou deux petits enfants, mieux doués sous le rapport de la vertu et de l'intelligence, prédestinés par Dieu à la vie missionnaire, et à leur donner sur place des leçons, pendant quelques temps, afin qu'ils puissent suivre la troisième ou au moins la quatrième en arrivant à Uberaba.⁶⁷

Le témoignage du P. Tapie permet d'affirmer que le désir d'un recrutement local existait. Il est donc difficile de comprendre pourquoi le nombre de recrues reste si limité quarante ans après les débuts de la mission et près de dix ans après l'ouverture de l'école apostolique.

La désorganisation de la province française, la Première Guerre mondiale et le manque de moyens financiers pour envoyer des Brésiliens en Europe peuvent expliquer en partie la faiblesse du recrutement brésilien. Pourtant, nous ne pensons pas que ces raisons soient suffisantes. En effet, d'autres éléments nous paraissent devoir être pris en compte, notamment le faible niveau d'éducation des populations du Goiás.

On peut, en effet, penser que les populations rurales de cette région de l'intérieur ne répondaient pas aux exigences intellectuelles de l'ordre. Les missionnaires français qualifiaient souvent les Brésiliens de l'intérieur d'« ignorants » comme nous l'avons vu dans leurs correspondances. Nous avons également souligné le manque de structures scolaires de la région qui explique que les populations soient peu instruites. D'ailleurs, si l'on s'arrête sur les taux d'alphabétisation, on remarque que le Goiás a des taux plus faibles que la moyenne nationale. En 1890, seulement 14,5 % de la population brésilienne sait lire et écrire et 11 % dans l'État de Goiás ; en 1920, c'est 25 % à l'échelle nationale, 15,5 % dans le Goiás. Ces chiffres renforcent encore le rôle de l'école apostolique et des collèges fondés par les

⁶⁶ Le sénevé est une plante dont la graine sert à faire la moutarde. La métaphore du grain de sénevé, que l'on trouve dans l'Évangile selon Matthieu (chapitre 13, versets 31 et 32), signifie que le christianisme, parti d'un seul homme, s'est propagé sur toute la terre, comme la graine de sénevé, minuscule, devient un arbuste conséquent.

⁶⁷ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p.24.

dominicaines pour éduquer les goianais et essayer d'en amener quelques-uns au niveau requis pour accéder à la vocation dominicaine. En effet, ils ne pouvaient pas les envoyer au noviciat en France sans qu'ils aient acquis un minimum de connaissances sur la vie religieuse dominicaine. Le succès de leurs écoles et le prestige dont ils semblent jouir auraient pourtant dû leur permettre un recrutement plus important. L'intégration de frères coopérateurs goianais dès le début du XX^e siècle renforce l'hypothèse qui fait de la faiblesse de l'instruction un des freins du recrutement dans le Goiás. En effet, elle montre que les dominicains n'étaient pas opposés à l'intégration de Brésiliens. Pourtant, ils se limitaient au recrutement de frères coopérateurs, qui ont une fonction essentiellement pratique, ce qui laisse penser que ces derniers n'étaient pas jugés aptes à devenir père dominicain en raison de leur faible niveau d'instruction.

Un autre élément peut expliquer les résistances dominicaines à l'intégration de Brésiliens : apparemment les noirs et les métis n'étaient pas acceptés à l'école apostolique d'Uberaba, ce qui met en évidence un préjugé de couleur à l'entrée dans l'ordre. Dans ce pays très métissé, et de surcroît dans le Goiás de l'époque, cette interdiction empêchait l'intégration de la majorité des Brésiliens dans l'école apostolique. Cet aspect n'apparaît pas dans les sources dominicaines que nous avons consultées. Nous en avons entendu parler pour la première fois lors de notre voyage d'étude au Brésil par des habitants de Conceição do Araguaia. Puis, nous en avons trouvé confirmation dans un article⁶⁸ publié dans les actes d'un colloque dominicain de 1995. L'auteur, Sergio Lobo de Moura, lui-même dominicain, met en avant cet argument, expliquant que les statuts de l'école apostolique mentionnaient cette interdiction et qu'il fallut attendre les années trente pour qu'un métis soit envoyé au noviciat en France.

Déjà aux débuts de la conquête en Amérique espagnole, les dominicains n'acceptaient dans leurs rangs ni les Amérindiens, ni les métis. L'augmentation des effectifs passait donc par l'envoi de frères depuis l'Europe et par un recrutement dans les familles de colons blancs⁶⁹.

De même au Brésil, les noirs et les métis n'étaient pas acceptés dans le tiers-ordre de St Dominique de Salvador au XVIII^e siècle⁷⁰.

La composition de la population du Goiás est donc un élément important pour expliquer la résistance des dominicains à l'intégration de Brésiliens. En effet, s'ils refusaient l'habit dominicain aux noirs et aux métis, il leur était difficile de recruter dans le Goiás où ces

⁶⁸ Sergio Lobo de Moura *o.p.*, « Una misión en proceso de reimplantación : la Orden Dominicana en el Brasil entre las dos guerras mundiales », in *Los Dominicos y el Nuevo Mundo, siglos XIX-XX*, Actas del V^o Congreso Internacional, Queratéro, Mexico, 1995, Editorial San Esteban, Salamanca, 1997, p.571.

⁶⁹ William A. Hinnebusch, *o.p.*, *The Dominicans a Short History*, *op. cit.*, p. 175.

⁷⁰ Bartolomé Bennassar, Richard Marin, *Histoire du Brésil 1500-2000*, Paris, Fayard, 2000, p.162.

derniers représentaient la grande majorité de la population. Dans le recensement de 1872, 74 % des habitants du Goiás se déclarent noirs ou métis, 62 % dans le pays et 45,5 % dans le District Fédéral de Rio de Janeiro, la capitale. Le recensement de 1890, nous apprend que 66,5 % des habitants se déclarent noirs ou métis dans le Goiás, 55 % au Brésil et 38 % à Rio de Janeiro. En 1940, les noirs et les métis sont 27 % dans le Goiás, 36,5 % dans le pays et 28 % à Rio de Janeiro⁷¹. On peut s'étonner d'une telle baisse des proportions de noirs et de métis au Brésil entre ces deux dates, mais plusieurs éléments d'explication peuvent être avancés : tout d'abord la forte immigration d'Européens au Brésil, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, fait augmenter la proportion de blancs. On estime à 3,5 millions le nombre de migrants européens arrivés au Brésil entre 1890 et 1930⁷², alors que la population totale passe de 14 à 35 millions. Cependant ces migrants se concentrent surtout dans le sud du pays et sur les côtes, et peu d'Européens arrivent dans le Goiás. Leur arrivée peut donc expliquer l'augmentation de proportion des blancs à Rio de Janeiro et sur l'ensemble du pays, mais pas dans le Goiás. La très forte variation des proportions de noirs et de métis entre 1890 et 1940 paraît peu vraisemblable, tout comme le fait que cette proportion soit moins importante dans le Goiás qu'à Rio de Janeiro en 1940. L'interprétation de ces chiffres doit donc prendre en compte les évolutions de la perception que les Brésiliens ont d'eux-mêmes durant cette période. Il ne faut pas oublier qu'au Brésil chacun déclare sa couleur, on peut donc penser qu'en 1940 beaucoup de ceux qui se seraient déclarés métis en 1872, se déclarent blancs pour des raisons de reconnaissances sociales. Il est également possible qu'en 1872 et 1890 la couleur de peau ait été définie par des agents de recensements, alors qu'en 1940 les gens remplissaient eux-mêmes les formulaires. La Première République brésilienne (1889-1930) correspond à une période où le « blanchiment », *branqueamento*, de la population est prôné et pratiqué dans la société, en vertu d'une volonté de « progrès » incarné par « la civilisation européenne ». On cherche donc à se marier avec une personne plus blanche que soi afin de se hisser vers le haut de la société. Les théories anthropologiques racistes de l'époque présentent le métissage de manière très négative, puisqu'il entraînerait la dégradation de la « race blanche supérieure ». Il n'est pas étonnant que cette période, lourde de préjugés, entraîne une augmentation du nombre de Brésiliens se définissant comme « blancs ». De plus, pour laisser de côté la difficile interprétation de l'autodéfinition brésilienne et en revenir au regard dominicain, on peut aisément penser qu'une bonne partie des Brésiliens se considérant blancs

⁷¹ Se reporter au tableau en annexe, p.XIII, pour les chiffres exacts tirés des recensements de l'IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) pour la période qui nous intéresse. Les calculs de pourcentage ont été établis à partir des données de ces tableaux que nous avons arrondies.

⁷² Bartolomé Bennassar, Richard Marin, *Histoire du Brésil 1500-2000*, op. cit., p.285.

ne l'étaient pas aux yeux des dominicains. En effet, la population goianaise, historiquement composée d'Amérindiens, de noirs, de métis, et de quelques descendants de colons portugais, ne devait pas présenter, pour un français de la fin du XIX^e siècle, les caractéristiques d'une population blanche. On peut donc penser qu'il n'était pas possible pour les dominicains de recruter dans le Goiás. D'autant plus que la formation se faisait en France et que la couleur de peau des Brésiliens devait poser plus de problèmes dans les couvents français que dans le Goiás où les missionnaires avaient dû s'habituer aux réalités du métissage brésilien.

Les raisons qui expliquent la faiblesse du recrutement local sont donc multiples mais cette posture reste difficile à comprendre car les missionnaires se plaignent régulièrement dans leurs correspondances d'être trop peu nombreux pour développer leurs œuvres et répondre correctement aux besoins du diocèse. En outre, les réticences des dominicains pour le recrutement brésilien, ajoutées aux difficultés de l'ordre en France mettent la mission en grandes difficultés dans les années vingt et trente.

2 – 1920-1937 : grandes difficultés de la mission et début de l'intégration

Voilà tous nos couvents, hors Uberaba, avec trois religieux seulement [écrit le P. Bigorre en 1923]: et deux des maisons qui ont trois religieux ont le nombre trois mais en réalité sont sur le point de craquer. Vous vous représentez la situation. Elle n'a jamais été plus critique. Au point de vue frère convers, pire encore... C'est le cas plus que jamais d'avoir recours à la confiance en Dieu, car humainement parlant, tout est alarmant... j'espère cependant.⁷³

C'est ainsi que le P. Bigorre, alors vicaire provincial, résume la situation de la mission en 1923. Le nombre de religieux a encore baissé depuis 1919. Ils étaient 30 en 1922⁷⁴ mais, après la mort de deux missionnaires, ils ne sont plus que 28. En outre, certains sont très âgés et ne peuvent plus partir en *desobriga*, ni accomplir beaucoup de tâches ; c'est ce qu'il sous-entend quand il dit que certaines maisons ne peuvent pas réellement compter sur trois religieux. La situation de la mission devient de plus en plus difficile et sa pérennité est menacée car, sans l'arrivée de nouveaux missionnaires, elle s'éteindra d'elle-même au fur et à mesure des décès. La province toulousaine, en pleine réorganisation de ses couvents français, ne peut pas envoyer de religieux au Brésil car elle dispose à peine du nombre suffisant pour remettre en place les institutions nécessaires à son existence. Au Brésil, certains missionnaires se sentent

⁷³ Lettre du P. Bigorre, datée du 13.03.1923, classée K1156, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁷⁴ Lettre du P. Bigorre, datée du 30.03.1922, classée K1155, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

abandonnés par la province-mère. En 1921, Le P. Wolstyniak souligne le désintérêt de la province pour la mission: « En France on connaît bien notre détresse; ils savent qu'elle augmente à chaque nouvelle mort; mais cela ne les touche guère; souvenez-vous, combien nous avons bataillé, étant en France, nous avons insisté opportune et importune, sans aucun résultat ! »⁷⁵ Il s'adresse ici au vicaire provincial, le P. Bigorre, et fait allusion au chapitre de 1920 où ils se sont rendus ensemble.

La seule possibilité de poursuivre la mission est de développer le recrutement local. Le P. Bigorre met alors la priorité sur l'école apostolique d'Uberaba :

Je voudrais que le chapitre se trouvât en face de l'École sur pied pour qu'il la soutint ; et l'idéal serait qu'il considérât cette œuvre comme primordiale, le salut assuré ; au risque d'affaiblir pour un temps les autres œuvres. Les jésuites n'ont pas hésité à supprimer 2 grands collèges pour faire une grande école apostolique: ils se reforment pour mieux travailler.⁷⁶

En tant que vicaire provincial, il décide en 1924 de se fixer à Uberaba pour prendre en charge toutes les fonctions de l'école apostolique (classes, études, direction). Il précise qu'il n'y avait que neuf élèves à son arrivée et qu'il n'a gardé que les quatre qui lui semblaient plus aptes à la vocation dominicaine, mais compte récupérer quatre ou cinq nouveaux élèves d'ici peu. Il espère obtenir l'appui du chapitre pour cette œuvre.

Le rapport de 1932 du P. Bonhomme⁷⁷ nous montre que les effectifs de la mission ont un peu augmenté puisqu'il y a 35 dominicains au Brésil. Cette augmentation doit être due essentiellement à l'arrivée d'Européens car nous n'avons pas mention de Brésiliens faisant leurs études en France pour cette époque. De plus, il insiste directement auprès du maître général de l'ordre pour qu'on envoie au Brésil cinq ou six religieux, proposant que ce soit des dominicains espagnols ou italiens, ce qui montre bien que la province de Toulouse n'est pas en mesure d'envoyer des missionnaires. Le P. Bonhomme précise également qu'il y a huit élèves à l'école apostolique d'Uberaba et que deux d'entre eux pourront partir pour le noviciat d'ici un an.

Par contre, le nombre de dominicaines installées dans le Goiás a doublé depuis 1919 et elles sont 150 en 1932 car elles poursuivent l'intégration de nombreuses brésiliennes. Elles ont commencé à incorporer des métisses et même des Amérindiennes formées dans leurs collèges,

⁷⁵ Lettre du P. Wolstyniak, datée du 22.11.1921, classée K1154, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁷⁶ Lettre du P. Bigorre, datée du 16.05.1924, classée K1158, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁷⁷ Rapport du P. Bonhomme, daté du 30.04.1932, classé K1325, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

depuis de nombreuses années. En 1925, un article de la revue *Cayapós e Carajás*⁷⁸ mentionne, en effet, l'arrivée au couvent de Conceição de deux nouvelles sœurs, dont Sœur Maria Sebastiana de la « noble tribu des Cherentes » qui a été élève au collège des sœurs de Porto Nacional. Dans le livre sur le centenaire de la présence des dominicaines⁷⁹, l'auteur raconte qu'en 1926, le P. Sala, alors vicaire provincial, a apporté en France la photo de deux aspirantes dominicaines de Conceição pour demander aux autorités provinciales l'autorisation de les intégrer au noviciat d'Uberaba. Même si ce n'est pas précisé dans le récit, on peut se demander pourquoi une photo était nécessaire pour demander cette autorisation. Comme l'auteur précise qu'il s'agissait de deux internes, il est probable qu'elles aient été Amérindiennes. Dans tous les cas, la population de Conceição devait être très largement métisse, on peut donc supposer que la photo des aspirantes dominicaines était nécessaire pour poser la question de leur admission en fonction de leurs caractéristiques physiques. Pour autant, nous n'avons pas plus d'éléments pour étayer cette hypothèse.

Cependant, il est clair que les dominicaines ont opté, dès le début de la mission, pour l'intégration de Brésiliennes, favorisant ainsi une implantation locale de leurs œuvres qui leur a permis un développement beaucoup plus rapide que celui de leurs homologues masculins.

Pour les dominicains, la question de la survie de la mission se pose de manière de plus en plus aigüe. La mission stagne, elle ne peut répondre aux besoins religieux du diocèse et maintient à grand peine ses œuvres et ses couvents. Dans une lettre de 1937, le P. Vayssière revient sur ces années difficiles :

Comment assurer la relève ? Éprouvée durement par l'expulsion et la guerre, la Province de Toulouse pourrait-elle longtemps suffire à évangéliser ces territoires immenses [...]. Cette apostolique épopée dans le Brésil lointain, si héroïquement entreprise et poursuivie devait-elle être sans lendemain, météore éclatant mais d'éphémère durée ? Par ailleurs la Sainte Église, par son application à créer et développer le clergé indigène dans les régions infidèles, n'invitait-elle pas notre Mission à une orientation nouvelle de ses efforts ?⁸⁰

Dans les années vingt, deux encycliques encouragent, en effet, les ordres religieux engagés dans des missions étrangères à œuvrer pour l'implantation d'un clergé d'origine locale : l'encyclique *Maximum Illud*, promulguée en 1919 par Benoit XV (1914-1922), puis l'encyclique *Rerum Ecclesiae*, promulguée en 1926 par Pie XI (1922-1939). Elles affirment l'importance de la création d'un clergé indigène pour la diffusion du catholicisme et insistent sur le rôle des missionnaires étrangers dans la formation de ce clergé. Pour appuyer ces

⁷⁸ « Novas Catechistas », Revue *Cayapós e Carajás*, N°14, Outubro de 1925, p.10-11.

⁷⁹ Maria Antonieta Borges Lopes et Monica Teixeira Vale Bichuette, (orgs.), *Dominicanas...*, *op. cit.*, p.88.

⁸⁰ Lettre du P. Vayssière, septembre 1937, classée K1361, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

résolutions, les premiers évêques chinois, japonais et indiens sont nommés dans les années vingt et, dans les années trente, des Africains accèdent aussi à cette charge. Ces nouvelles orientations romaines et les grandes difficultés dans lesquelles se trouve la mission, incitent les dominicains à se tourner vers un recrutement brésilien. Ils doivent s'adapter aux réalités brésiliennes et s'ouvrir à un recrutement local. Ainsi, le premier métis brésilien entre à l'école apostolique dans les années trente, 50 ans après l'arrivée des premiers dominicains dans le Goiás.

Pourtant, les difficultés se poursuivent et l'école apostolique n'obtient que de faibles résultats.

Le P. Aleix écrit en 1936:

L'état actuel de la Province et de la France, ne nous permet pas de compter sur des religieux venus de là-bas. [...] Hélas ! Quel avenir peut nous permettre notre minuscule école apostolique, avec une moyenne de 12 enfants, dont les trois quarts en plus seront éliminés. Cette école est établie dans une ville et une zone où la jeunesse ne rêve qu'affaires, bœufs et emplois dès son enfance, et où en 50 ans on a pas eu 2 vocations dominicaines d'hommes et peu de vocations sacerdotales. [...] Pourquoi les Supérieurs sont-ils obligés de faire l'essai dangereux d'organiser de petits couvents avec des éléments impropres ou douteux refusés ailleurs ? C'est parce qu'on a trop de maisons et trop peu de religieux. [...] Partout angoisse, tristesse, découragement. Urgence de diminuer le nombre de nos maisons, de mieux grouper en couvents, mieux fournir les religieux si éparpillés, pour éviter des humiliations et des désastres pour l'ordre et ses œuvres et membres d'ici.⁸¹

Le religieux revient ici sur l'impossibilité de recruter dans le Goiás. Il souligne que les aspirations de la jeunesse de cette zone rurale ne correspondent pas à la vocation missionnaire. Face à l'impossibilité de recevoir le secours de la province française, il propose de fermer des couvents afin de regrouper les missionnaires et de préserver ainsi la vie religieuse, mise en danger par l'isolement des pères trop peu nombreux dans les couvents. Le P. Aleix ajoute encore :

Toutes les congrégations arrivées bien après nous au Brésil ont des écoles apostoliques organisées matériellement et pédagogiquement sur des bases splendides : Capucins, Franciscains, Jésuites, Rédemptoristes, Pères d'Issoudun, Pallotins⁸², Frères Maristes, etc. ... ont tous plus de 50 et jusqu'à 100 apostoliques ou juvenistes dans leurs écoles et ont de nombreux religieux brésiliens, beaucoup excellents. [...] La plupart de ces Ordres ou Congrégations ont des Missions ou Prelazias, mais leurs couvents avec des groupes de 6 à 8 religieux sont dans des zones peuplées où les ressources matérielles et morales, le ministère abondent où ils maintiennent des œuvres qui les font connaître, apprécier leurs actions et leur attirent des vocations nombreuses et sérieuses. [...] Tandis que nous pendant plus de 40 ans et encore aujourd'hui avons nos maisons ou les trois quarts dans des endroits sans élévation intellectuelle et morale,

⁸¹ Lettre du P. Aleix, datée du 07.06.1936, classée K1343, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁸² Pères d'Issoudun : Missionnaires du Sacré-Cœur. Pallotins : Pieuse Société des Missions

sans piété profonde familiale, arriérés et matériels comme éducation, instruction, aspirations, à peu près stériles comme vocations: Pour Formosa, Goyaz, Porto, Conceição deux en 50 ans. Et ces endroits ne donnent à ce point de vue aucun espoir sérieux d'avenir meilleur.

Il insiste sur les limites du recrutement dans le Goiás, affirmant une nouvelle fois que la population ne présente pas les qualités requises, et compare la situation des dominicains avec celle des autres congrégations religieuses. Le faible recrutement de Brésiliens est, en effet, une particularité de la mission dominicaine. Les autres congrégations européennes, venues s'installer au Brésil à la même époque, ont intégré des Brésiliens plus rapidement. Ces congrégations ont d'abord pris position dans les grandes villes et ont ouvert directement école apostolique et noviciat dans le but affiché de recruter des Brésiliens et de développer leurs œuvres et leur influence dans le pays. On voit ainsi apparaître dans cette citation une autre préoccupation des dominicains : la concurrence avec les autres ordres religieux pour l'implantation au Brésil. D'autres missionnaires soulignent cette infériorité et s'en plaignent, reprochant à la province toulousaine et à leurs prédécesseurs la situation dans laquelle se trouve la mission. En 1936, le P. de Souza critique l'école apostolique d'Uberaba :

Je vous dis en toute simplicité que c'était là mon idéal: organiser une véritable école apostolique comme en ont toutes les congrégations qui s'établissent au Brésil. Tous les autres Ordres religieux ou Congrégations trouvent des vocations, il n'y a que nous qui végétons depuis plus de 50 ans. Il y a des Congrégations religieuses établies au Brésil depuis 20 ou 25 ans et qui ont déjà des prêtres brésiliens. L'École Apostolique d'Uberaba c'est une honte pour nous et si nous n'avons pas de vocations c'est tout simplement de notre faute. J'en ai déjà parlé plusieurs fois au R. P. Vicaire Provincial, mais il n'a jamais voulu prendre en considération ces plaintes.⁸³

De même, le P. du Noday écrit:

[...] la question qui pour moi domine tout: le recrutement des vocations. On n'a pas semblé travailler assez ce point jusqu'ici et cela nous nuit gravement. Songez, mon père qu'aux portes de Rio les P.P. Franciscains ont un superbe "studium" de 80 étudiants. La formation intellectuelle et religieuse peut soutenir la comparaison avec celle des maisons d'Europe. Nous en sommes loin, mais avec le temps, de la méthode, de la prière on doit y arriver.⁸⁴

Ces citations mettent en évidence les écarts de situations entre les dominicains et les autres ordres religieux installés au Brésil. S'ils veulent s'implanter durablement au Brésil et avoir autant d'influence sur les catholiques brésiliens que les autres congrégations, ils doivent prendre position dans les villes importantes.

⁸³ Lettre du P. de Souza, datée du 02.06.1936, classée K1350, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁸⁴ Lettre du P. du Noday, datée du 02.01.1936, classée K1346, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

La fondation du couvent de Rio de Janeiro⁸⁵ en 1927 et l'ouverture à un recrutement plus large auraient dû permettre aux dominicains d'accélérer l'intégration de Brésiliens et de s'aligner sur les autres congrégations. Pourtant, ces deux citations, extraites de lettres rédigées dix ans après l'installation à Rio, nous montrent que ce n'est pas le cas. Même si, grâce aux vocations éveillées dans la capitale, trois jeunes ont été envoyés au noviciat en France en 1933 et trois autres en 1938⁸⁶. La question de la lenteur du recrutement subsiste tout de même et il est très étonnant que la mission ait quasiment failli disparaître avant que les dominicains ne réagissent. On peut se demander si, en plus de toutes les raisons invoquées, la province de Toulouse ne s'est pas désintéressée de la mission brésilienne. En effet, malgré les cris d'alarme de nombreux missionnaires, on note qu'il y a peu de réaction des autorités provinciales. On trouve mentionné dans plusieurs lettres le sentiment d'abandon des religieux. Le P. Tauzin, récemment arrivé au Brésil, écrit en 1935 que la mission souffre depuis longtemps du manque d'initiative:

À l'origine il y a à côté de l'héroïsme admirable des fondateurs ou plutôt après cet héroïsme des fautes de gouvernement énormes marquant une petitesse de vues tantôt du côté de ceux qui ont eu à prendre des initiatives au Brésil, tantôt du côté de ceux qui en France les ont paralysées [...] Et ces fautes ont imposé d'énormes sacrifices à nos frères, leur demandant un héroïsme continu et paralysant le développement de l'Ordre. En ce moment la situation est critique. De partout on demande des décisions, et la réponse est toujours le "statu quo". L'inertie du Vicaire Provincial exaspère tout le monde.⁸⁷

Il n'est pas le seul à critiquer le P. Sala, vicaire provincial de 1932 à 1936, à qui de nombreux missionnaires reprochent d'être trop optimiste et de ne vouloir prendre aucune décision. Il critique surtout les choix passés, qui ont confiné les dominicains à l'intérieur du pays et n'ont pas permis une implantation durable de l'ordre au Brésil. Le P. Cazabant écrit l'année suivante que les jeunes missionnaires sont « agacés » et ont du mal à s'investir car ils pensent que l'ordre ne prend pas la position qu'il devrait au Brésil. Il ajoute que ce point de vue est aussi partagé par les plus anciens, bien que certains soient « aigris ». Il dit aussi qu'il faut fermer certains couvents du Goiás et en fonder dans les grandes villes, comme cela avait été décidé lors du chapitre de 1928 et réaffirmé lors de la visite canonique du P. Bonhomme en 1932. Il pense qu'il est urgent de sortir de cet « état d'inaction »⁸⁸. Le P. du Noday insiste dans

⁸⁵ Voir la photographie en annexe p.XXI.

⁸⁶ Rapport du P. Cazabant, daté du 15.09.1938, classé K1373, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁸⁷ Lettre du P. Tauzin, datée du 27.06.1935, classée K1338, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁸⁸ Lettre du P. Cazabant, datée du 01.05.1936, classée K1344, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

une lettre⁸⁹ de 1936 sur la nécessité de fonder un couvent à São Paulo. Cette fondation, apparemment envisagée depuis 1930, pourraient leur permettre de déplacer l'école apostolique dans cette ville importante. Il parle aussi du P. de Souza qu'il décrit comme un excellent religieux que l'on devrait nommer, d'après lui, supérieur de Formosa et il ajoute : « La nomination d'un supérieur Brésilien eut fait tomber nombre de préjugés et fait taire bien des critiques. » Cette remarque pose de nombreuses questions et ouvre la voie à plusieurs hypothèses. Il est difficile de savoir s'il parle de « préjugés » et de « critiques » internes ou externes à la mission et à la province toulousaine. Il est probable qu'il fasse allusion à des propos tenus par des Brésiliens, missionnaires ou pas, dénonçant les préjugés dominicains qui rendent très difficile leur intégration dans l'ordre et impossible l'accès à des fonctions importantes. Ces positions peuvent aussi être celles de jeunes missionnaires, reprochant aux plus anciens et aux autorités provinciales leur manque d'adaptation aux réalités brésiliennes et de réaction face à la situation critique de la mission.

Résistances à la brasilianisation, préjugés racistes et intellectuels, absence de volonté d'une implantation durable ou manque de moyens, il est difficile d'expliquer ces quelques vingt années d'attentisme durant lesquelles la mission connaît de grandes difficultés. La visite canonique du P. Lacrampe en 1936-1937 marque le début de la réorganisation de la mission, dont le P. Cazabant, nommé vicaire provincial, prend la direction. Ainsi, dans les quinze dernières années de la mission, les dominicains, au pied du mur, modifient leurs stratégies et vont devoir intégrer des Brésiliens en nombre significatif.

3 – 1937-1952 : urbanisation et brasilianisation de la mission

Le P. de Souza décrit en termes assez durs le découragement des missionnaires dans les années trente:

L'Ordre ne vit plus au Brésil, il y végète tout simplement fautes d'ouvriers. Autrefois la population était moins dense et les religieux plus nombreux; maintenant c'est le contraire. [...] Cette contrée du Brésil où nous nous sommes établis est une des plus ingrates qu'on puisse trouver. Que pouvons nous attendre de ce désert ?... Ce que nous avons eu jusqu'à présent: le néant, le vide... Il faudrait que les religieux qui vont se sacrifier dans ces couvents de la brousse, aient au moins l'espoir que leurs sacrifices ne seront point perdus et que de nouvelles recrues viendront les aider et les soutenir. [...] C'est triste, encore une fois, de voir s'éteindre le prestige de l'Ordre dans ce cher pays. C'est vrai, je parle comme un Brésilien qui aime sa terre natale, mais aussi comme un fils de S. Dominique qui aime encore davantage sa famille religieuse et

⁸⁹ Lettre du P. du Noday, datée du 10.03.1936, classée K1347, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

voudrait la voir étendre son royaume bienfaisant sur ces âmes qui demandent le pain de la parole divine, mais ne trouvent point d'apôtres pour le leur donner...⁹⁰

Pour échapper à cette situation dramatique, le P. Cazabant énonce ce qui devrait, d'après lui, être mis en place pour pouvoir recruter des Brésiliens et développer la mission :

Développer davantage notre action à Rio et dans d'autres grands centres, comme São Paulo et Bello Horizonte où notre Ordre peut se recruter et donner toute sa mesure; conservant à l'intérieur du pays, ce qu'il sera possible. Toujours avec le culte d'un passé, qui ne fut pas sans mérite. Où, s'il y a eu des torts ce fut d'être trop généreux et de trop attendre à faire ce qui s'impose maintenant sans plus de retard. [...] il faut avant tout se rapprocher de la jeunesse universitaire [...] C'est très dominicain et on y trouvera de meilleurs éléments pour l'œuvre que l'on a en vue. [...] Il ne faudrait garder, dit-on, que les grands centres pour les motifs exposés ci-dessus et ces deux extrémités opposées, qui seraient nos missions.⁹¹

Par « nos missions », le P. Cazabant entend désigner les couvents de Porto Nacional et de Conceição do Araguaia. On comprend ici que le couvent de Rio de Janeiro n'est qu'une première étape et que d'autres fondations sont envisagées pour déployer la mission dans d'autres régions du pays. L'idée d'une fondation à São Paulo devient d'ailleurs de plus en plus pressante au cours des années trente.

En 1937, le P. Vayssière, provincial de Toulouse, écrit au maître général de l'ordre pour lui faire part des réflexions du P. Lacrampe à propos de la nécessité d'une fondation à São Paulo⁹². Il avance toutes les raisons qui rendent favorables cette fondation : d'abord, les dominicains bénéficient de nombreuses « sympathies » dans la ville, grâce à l'action apostolique que les religieux d'Uberaba ont développée depuis longtemps dans la région, notamment en implantant de nombreux centres du rosaire. Ensuite, São Paulo est sur le trajet entre Rio et Uberaba et les sœurs de Prouilhe y sont présentes depuis 1930. Enfin, la majorité des missionnaires y sont favorables et la ville offre d'importantes possibilités de recrutement grâce, notamment, à l'importance de l'immigration européenne. Ce dernier argument montre encore une fois les réticences dominicaines au recrutement brésilien. Ils semblent préférer recruter des migrants ou des descendants de migrants européens dont la culture religieuse et la couleur de peau correspondent mieux aux exigences de l'ordre.

Néanmoins, pour mener à bien cette nouvelle fondation, les dominicains doivent abandonner certains couvents de l'intérieur du pays car le recrutement à Rio de Janeiro n'est pas aussi abondant qu'ils l'espéraient et les renforts français restent insuffisants. Cette décision paraît

⁹⁰ Lettre du P. de Souza, datée du 02.06.1936, classée K1350, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁹¹ Lettre du P. Cazabant, datée du 01.05.1936, classée K1344, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁹² Lettre du P. Vayssière, datée du 08.01.1937, classée K1357, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

très difficile à prendre et des débats s'engagent pour choisir les couvents concernés. En 1937, à la suite de la visite canonique du P. Lacrampe, les missionnaires affirment dans une lettre commune:

Vu la nécessité d'aller à S.Paulo, pour le recrutement à peu près impossible à l'intérieur du pays, malgré les énormes sacrifices en personnel et en argent, étant donné aussi que l'on ne peut arriver à cela sans consentir à des sacrifices de maisons, où d'ailleurs on ne peut faire convenablement, au grand préjudice de la Religion, le Ministère dont on a pris la responsabilité, sans espoir de secours suffisants et à temps, nous pensons quoique à notre cœur défendant devoir proposer la suppression de quelques maisons dans la mesure exigée par les circonstances et d'après le critère suivant:

Vu qu'il convient absolument de conserver l'œuvre missionnaire de la Province, dont l'idéal se concrétise à Porto Nacional et à Conceição, nous demandons qu'on ne touche pas à ces deux maisons [...] Nous désirons aussi garder la maison d'Uberaba, berceau de la Mission [...]. Il ne reste donc plus que Formosa et Goyaz.⁹³

Le maître général de l'ordre, le P. Gillet, répond au P. Lacrampe et accepte toutes les propositions faites par le visiteur et les missionnaires⁹⁴. Il approuve la cession des couvents de Goiás et de Formosa à d'autres congrégations et le maintien de Porto Nacional et de Conceição en tant que « maisons entièrement missionnaires ». Le couvent d'Uberaba doit être maintenu ; les vieux missionnaires pourront s'y retirer et les jeunes s'y former avant de se rendre dans les couvents du Nord. De plus, les retraites annuelles de tous les couvents pourront s'y dérouler. Il insiste également sur l'importance de la présence dominicaine à Rio où, en plus de la prédication, ils doivent se consacrer au ministère intellectuel, essentiellement en direction des jeunes. Enfin, selon lui, la fondation de São Paulo doit avoir lieu tout de suite, car elle est appelée à devenir la maison principale du Brésil ; on y déplacera l'école apostolique et on y ouvrira un noviciat simple. Cette lettre du maître général, pleine d'encouragements, témoigne d'une volonté de l'ordre d'appuyer la mission et de ne pas la laisser s'éteindre.

Ainsi, l'installation dans les grandes villes du Sud se poursuit, avec la fondation d'un couvent à São Paulo en 1937, puis à Belo Horizonte en 1941 et, en 1951, ils déplacent l'école apostolique à Juiz de Fora. Parallèlement, les dominicains se désengagent du Goiás. En 1937, le couvent de Goiás est confié aux dominicains italiens de Lombardie, celui de Formosa à des

⁹³ Lettre signée par le P.Lacrampe, visiteur canonique, le P.Aleix, supérieur de Goiás et le P.Cazabant, supérieur de Formosa, datée du 23.02.1937, classée K1358, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

⁹⁴ Lettre du P. Gillet, datée du 30.08.1937, classée K1360, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

religieux stigmatins⁹⁵ et celui de Porto Nacional est fermé en 1944. Ils ne conservent à l'intérieur que les couvents d'Uberaba, berceau de la mission, et de Conceição do Araguaia, ville qu'ils ont fondée pour l'œuvre d'évangélisation. Ils n'ont donc plus de couvent dans le Goiás qui était pourtant la région où la mission s'était déployée au départ⁹⁶. Les dominicains s'y implanteront à nouveau après la création de la province dominicaine brésilienne avec l'ouverture d'un couvent à Goiânia en 1952. En 1941, ils ouvrent une maison à Marabá car la croissance rapide de la ville rend nécessaire une présence accrue des dominicains⁹⁷. Elle est affiliée au couvent de Conceição et un ou deux religieux y passent une partie de l'année.

Le P. Cazabant met en route ces différents projets pendant ses deux mandats de vicaire de la mission (1937-1944). Il est l'artisan de ces changements, ce qui lui vaut de nombreuses critiques au sein de la mission. En effet, ceux qui ne voulaient pas abandonner les couvents du Goiás contestent ses décisions et ceux qui souhaitaient déployer la mission dans les grandes villes trouvent que la réorganisation ne se fait pas assez vite. Le P. Cazabant est un religieux emblématique de l'histoire de cette mission qu'il traversa pendant plus de 50 ans. Né en 1872, il fait sa profession de foi en 1893. Il arrive au Brésil en 1898 à l'âge de 26 ans. D'abord assigné au couvent d'Uberaba, il s'occupe de la confrérie du Rosaire et participe à son développement dans tout l'État de São Paulo. Il est assigné ensuite au couvent de Formosa où il reste de 1908 à 1925 ; c'est là qu'il passera la majeure partie de sa vie missionnaire. De 1925 à 1932, il est assigné au couvent de Goiás, puis à celui de Rio de Janeiro jusqu'en 1936. De 1936 à 1937, il retourne à Formosa en tant que supérieur et règle les détails du passage du couvent aux stigmatins. En 1937 il est nommé vicaire provincial de la mission, à la suite de la visite canonique du P. Lacrampe, et retourne à Rio de Janeiro. C'est à partir de cette date qu'il met en route toutes les transformations de la mission en vue de la fondation d'une province brésilienne. Il regrette de devoir fermer des couvents dans le Goiás, notamment celui de Formosa auquel il est très attaché, cependant le manque de moyens et de personnels sont tels qu'il ne voit pas d'autres solutions pour garantir la pérennité de la mission. Il se prononce d'abord pour ne conserver dans l'intérieur du pays que les couvents de Porto Nacional et de Conceição do Araguaia en tant que territoires de mission. Il change ensuite d'avis et prend position pour la fermeture de Porto Nacional et pour le maintien d'Uberaba, siège historique

⁹⁵ Ordre religieux fondé en 1816 en Italie par St Gaspard Bertoni. La Congrégation des Sts Stigmates de Notre-Seigneur Jésus-Christ a pour vocation de promouvoir le ministère paroissial et l'éducation. Elle est aussi appelée ordre stigmatin.

⁹⁶ Voir la carte en annexe p.IV.

⁹⁷ En 1939, il y a près de 11 500 habitants à Marabá ce qui explique que les missionnaires ne puissent pas répondre aux besoins religieux en ne venant que périodiquement en *desobriga*. Il y a, à la même date plus de 18 000 habitants à Conceição. D'après Hildebrando Rodrigues (org.) , *Albúm do Pará*, Typographia « Novidades », Belém, 1939.

de la mission. Il semble très décidé dans les correspondances du début de sa charge et insiste sur l'aspect urgent de ces changements. Cependant, la Seconde Guerre mondiale entraîne des difficultés de communications et des retards. Les correspondances entre la province de Toulouse et la mission brésilienne deviennent quasiment inexistantes, surtout à partir de 1942 quand toute la France est occupée. En 1940, le P. Cazabant se rend en France pour le chapitre provincial, qui ne peut finalement pas avoir lieu en raison de la guerre. Il lui faudra d'ailleurs plus d'un an pour rentrer au Brésil car il reste de longs mois bloqué à Marseille puis à Dakar et ne rejoint la mission qu'en 1942. Bien qu'il conserve la charge de vicaire provincial jusqu'en 1944, il est secondé pendant son absence par le P. Chambert, puis progressivement remplacé par le P. Pedro de Souza à cause de ses problèmes de santé. En 1952 lors de la fondation de la province brésilienne, le P. Cazabant a 80 ans et il décide de rester au Brésil. Il passe apparemment le reste de sa vie religieuse au couvent de Rio de Janeiro, comme l'attestent les lettres qu'il écrit à sa sœur jusqu'en 1964, année de la mort de cette dernière. Malgré les retards dus à la guerre, son vicariat est celui des changements décisifs pour la mission et d'une accélération du recrutement de Brésiliens.

Une nouvelle phase de la mission s'ouvre donc en 1937, permettant un recrutement dans les élites urbaines et l'intégration de nombreux Brésiliens. En 1934, il y a seulement 32 religieux dominicains au Brésil⁹⁸, mais ils sont 39 en 1942⁹⁹ et 53 en 1949¹⁰⁰. Apparemment, Le P. Cazabant a réorganisé l'école apostolique qui obtient de meilleurs résultats. À partir de la fondation du couvent de São Paulo, les dominicains ont commencé à recruter des Brésiliens en nombre plus significatif, ce qui tend à prouver que leurs réticences envers les populations plus métissées et moins instruites du Goiás étaient bien une réalité. Cependant, un autre élément entre en ligne de compte à partir de 1937, quand les dominicains commencent à envisager la fondation d'une province dominicaine brésilienne. Le P. Vayssière, provincial de Toulouse, écrit alors au maître général de l'ordre :

Nos premiers missionnaires du Brésil, et ceux qui les ont suivis, pendant de longues années ont eu principalement en vue, non l'établissement de l'Ordre de St Dominique au Brésil, mais l'évangélisation de ce pays et voilà pourquoi, délaissant volontairement les régions florissantes et peuplées ils se sont avancés dans l'intérieur du pays, dans les parages les plus délaissées, allant même s'établir en plein pays indien où la civilisation n'avait pas pénétré encore. [...] la mentalité de nos missionnaires s'est peu à peu transformée; on a changé son fusil d'épaule, et, entrant de plus en plus dans l'esprit de l'Église qui pousse à la création et à la formation d'un clergé indigène, on est à peu près d'accord maintenant pour travailler

⁹⁸ In *Catalogus Provinciarum et Congregationum, Sacri Ordinis Praedicatorum*, Rome, 1934.

⁹⁹ Document daté du 11.02.1942, classé K1435, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

¹⁰⁰ In *Catalogus Provinciarum et Congregationum, Sacri Ordinis Praedicatorum*, Rome, 1949.

maintenant [*sic*] principalement au recrutement des vocations et préparer ainsi l'établissement de la future Province du Brésil. [...] établir des foyers de recrutement soit dans des villes comme Rio où l'apostolat doctrinal de la jeunesse universitaire peut susciter d'excellentes vocations, soit dans des régions aptes au recrutement des écoles apostoliques et pouvant fournir des enfants susceptibles de comprendre l'idéal religieux et de s'y vouer. [...] les purses [*sic*] Brésiliens sont en général peu aptes à la vie religieuse, c'est un fait que l'expérience ne nous a que trop démontré [...]. Pour recruter des éléments solides et durables il faut donc s'établir dans des régions où abondent des émigrants d'origine européennes, allemands et italiens surtout, et voilà pourquoi la Province de Toulouse avait jeté les yeux pour sa première et prochaine fondation sur St Paul; [...] ¹⁰¹

Dans ce document, le provincial dit que la fondation d'une province brésilienne est envisagée depuis la visite du P. Bonhomme en 1932. Pourtant, cela ne devient un sujet récurrent dans les correspondances qu'à la fin des années trente. L'établissement d'une province dominicaine nécessite, en effet, un certain nombre de religieux, des couvents formels et des structures de recrutement et de formation, c'est-à-dire un noviciat et un *studium*. On en revient donc à la question du recrutement et à l'importance pour les dominicains de s'établir en dehors du Goiás pour avoir accès à une population plus instruite. Si l'on compare les taux d'alphabétisation d'une région à l'autre, on peut mettre en évidence l'importance des couvents de Rio de Janeiro et de São Paulo pour l'implantation de la mission au Brésil. En effet, si le pourcentage de personnes alphabétisées reste faible à l'échelle nationale durant toute la mission, il progresse plus rapidement dans les grandes villes que dans le Goiás. En 1920, 25 % de la population sait lire et écrire à l'échelle du pays, 15,5 % dans le Goiás, 61,5 % dans le District Fédéral et 30 % dans l'État de São Paulo. En 1940, les chiffres atteignent, 32 % dans le pays, 19 % dans le Goiás, 69 % dans le District Fédéral et 43 % dans l'État de São Paulo¹⁰². Si l'on ajoute à cela que la proportion de blancs est plus élevée dans ces villes que dans le reste du Brésil, on peut conclure que, pour les dominicains, les possibilités de recrutement étaient bien plus élevées dans les grandes villes du Sud que dans le Goiás. En outre, comme le souligne le P. Vayssière, l'immigration européenne de la première moitié du XX^e siècle se concentre dans ces villes ce qui peut permettre aux dominicains d'intégrer des Européens ou des descendants de ces migrants.

Durant la réorganisation de la mission, le couvent de Goiás est confié aux dominicains de Lombardie. Les négociations sont longues et l'on comprend que la concurrence s'accroît entre la province de Toulouse et celle de Lombardie au sujet de leur implantation au Brésil et

¹⁰¹ Lettre du P. Vayssière, 08.01.1937, classée K1357, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

¹⁰² Se reporter au tableau en annexe, p.XIV, pour les chiffres exacts tirés des recensements de l'IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) pour la période qui nous intéresse. Les calculs de pourcentage ont été établis à partir des données de ces tableaux que nous avons arrondies.

de la fondation d'une province brésilienne. À Goiás, les dominicains italiens reprennent toutes les paroisses dont les Français avaient la charge, ainsi que le poste d'évangélisation de l'Île Bananal et enfin l'église et le couvent de Goiás qui seront le siège de la Prélature provisoire qui leur a été confiée pour trente ans. Cette concurrence paraît avoir accéléré la fondation de couvents dans les grandes villes et le recrutement de Brésiliens. Les dominicains de Toulouse et ceux de Lombardie se disputent en effet des positions dans les grands centres urbains.

Le P. Lacrampe, visiteur de la mission en 1936-37, a rencontré l'archevêque de São Paulo pour discuter de la fondation et a été surpris d'apprendre que les dominicains de Lombardie étaient, eux aussi, disposés à s'y installer. L'archevêque, qui est tout à fait favorable à l'installation de dominicains dans sa ville, mais n'a pas de préférence sur leurs origines, s'en remet au maître général de l'ordre pour décider quelle province peut s'installer. Le provincial de Toulouse met alors en avant l'ancienneté de la présence de la mission française sur le terrain et l'énorme déception que cela représenterait pour les missionnaires et les novices brésiliens de St Maximin s'il n'y avait pas de fondation à São Paulo. Il insiste surtout sur les délimitations futures de la province dominicaine brésilienne, argumentant que les dominicains de Lombardie pourraient facilement s'installer dans le sud du pays. Il ajoute qu'à long terme, il serait tout à fait possible d'avoir trois provinces dominicaines au Brésil, une au Nord avec pour centre Bahia, une au centre du pays à partir des fondations toulousaines et une troisième au sud du pays¹⁰³.

La concurrence devient plus âpre pour la fondation de Belo Horizonte qui représente un enjeu important pour la délimitation de la future province, si les français veulent s'implanter au centre du pays. Non seulement, la situation géographique du Minas Gerais le place au cœur de la future province telle que l'envisage les dominicains de Toulouse, mais c'est aussi une des régions les plus catholiques et les plus riches du pays. Dans un rapport daté de 1941, le P. Cazabant expose toutes les raisons pour lesquelles la province de Toulouse est, d'après lui, plus légitime que celle de Lombardie pour s'installer à Belo Horizonte. Il écrit notamment : « Enfin ne parlons pas de la grave injustice qu'il y aurait à enlever à notre Province ce fruit prêt à cueillir qu'elle a préparé avec tant de sacrifices et d'amour pendant de si longues années. Qu'on songe donc qu'exactement 40 religieux y ont péri à la tâche !!! »¹⁰⁴ Il revient sur l'ancienneté de l'implantation des dominicains de Toulouse au Brésil, le travail accompli, les

¹⁰³ Lettre du P. Vayssière, datée du 08.01.1937, classée K1357, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

¹⁰⁴ Rapport du P. Cazabant, daté du 01.11.1941, classé K1404, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

sacrifices consentis et la cohérence territoriale que représente le Minas Gerais pour la démarcation de la future province. Comme pour São Paulo, les missionnaires, tout en ayant accepté la fondation d'un couvent à Belo Horizonte, mettent des années à la concrétiser. L'archevêque, impatient, est prêt à accueillir les premiers dominicains qui viendront. Finalement, les Français conservent leur avantage de justesse, la Seconde Guerre mondiale empêchant la venue de missionnaires italiens au Brésil. Ils prennent position en envoyant d'abord un seul religieux dans la ville en 1941 et n'ouvrent réellement un couvent que quelques années après quand ils ont suffisamment de pères pour le faire.

Les Français, premiers dominicains implantés au Brésil, ne voulaient pas laisser à d'autres dominicains les villes les plus importantes ; ce qui a accéléré à la fois les fondations de São Paulo et de Belo Horizonte et l'abandon de Goiás, Formosa et Porto Nacional afin de répondre aux besoins des nouveaux couvents.

Pendant la Seconde Guerre mondiale, les missionnaires veulent faire venir des dominicains de la province du Canada¹⁰⁵ pour les aider dans leurs nouveaux couvents. Les Canadiens faisaient partie des rares ressortissants étrangers qui pouvaient entrer dans le pays pendant la guerre, car le Canada et le Brésil étaient tous deux alliés des États-Unis et du Royaume-Uni. Il était alors impossible de faire entrer des ressortissants de pays alliés ou occupés par l'Allemagne. Plusieurs combinaisons sont envisagées pour travailler avec les dominicains canadiens : une collaboration entre les deux provinces, un prêt de religieux canadiens ou des transfiliations¹⁰⁶ définitives. Cependant, le provincial toulousain refuse cette collaboration au grand désespoir des missionnaires et de la hiérarchie ecclésiastique brésilienne. Les Canadiens essaient alors de récupérer la fondation de Belo Horizonte, mais l'archevêque accepte de patienter encore pour que les Français aient le temps d'organiser un vrai couvent.

On comprend à travers ces questions que la collaboration entre provinces dominicaines n'allait pas de soi ; au contraire, la concurrence était forte et le maître général devait trancher quand il y avait trop de tensions. De plus, l'appartenance nationale paraît prendre le pas sur l'appartenance dominicaine et ce, d'autant plus en période de guerre où les engagements du pays d'origine déterminent les alliances en pays de mission. Cette dernière remarque peut d'ailleurs expliquer le refus de la province toulousaine de travailler avec les Canadiens ; la France collaborant avec l'Allemagne, les dominicains français ne voulaient, ou ne pouvaient, peut-être pas avoir de liens avec les alliés des États-Unis et du Royaume-Uni.

¹⁰⁵ L'ordre dominicain est implanté au Canada depuis 1873 quand des religieux de la province de France s'installèrent au Québec, dans le diocèse de St Hyacinthe à la demande de l'évêque. La fondation est érigée en province en 1911.

¹⁰⁶ Passage d'un religieux d'une province dominicaine à l'autre.

La Seconde Guerre mondiale représente une période charnière pour la mission et a permis un certain détachement par rapport à la province-mère. Le manque de religieux est toujours aussi problématique mais les dominicains prennent tout de même position dans des villes importantes. Les communications étant totalement coupées avec la France à certains moments, la mission gagne en autonomie et les structures nécessaires au recrutement brésilien se mettent en place. Un noviciat est ouvert à Uberaba en 1942 et un *studium* en 1943 à São Paulo pour les études théologiques et philosophiques, ce qui a facilité le recrutement des Brésiliens en leur offrant une formation sur place. En 1942, les onze étudiants Brésiliens¹⁰⁷ en formation en France sont rapatriés au Brésil pour échapper à la guerre grâce à l'intervention d'Alceu Amoroso Lima et du consul brésilien de Marseille. Ils inaugurent ainsi le *studium* de São Paulo justement ouvert pour leur permettre de finir leurs études. C'est le contingent de dominicains brésiliens le plus important depuis le début de la mission. Ils vont jouer un rôle prépondérant dans les nouvelles orientations de la mission et la fondation de la future province brésilienne. Il semble donc que la guerre et les difficultés de communication avec la province aient permis l'accélération des transformations de la mission, rendues inévitables par les nouvelles fondations et les engagements pris auprès de la hiérarchie ecclésiastique brésilienne. Pourtant, le *studium* de São Paulo est fermé de 1947 à 1953 et les futurs dominicains brésiliens retournent étudier en France. On peut penser que les missionnaires n'étaient pas encore assez nombreux pour maintenir le *studium* et que les professeurs sur place n'avaient pas le niveau requis. De plus, la province, qui avait perdu beaucoup de son autorité sur la mission pendant la guerre, a sûrement voulu la réaffirmer en imposant, de nouveau, son contrôle sur le recrutement à travers l'accès aux études supérieures.

En 1952, au moment de la création de la province dominicaine brésilienne, 58 dominicains sont rattachés à cette province¹⁰⁸. Parmi ces religieux, 11 étudiants brésiliens se trouvent en Europe pour leur formation : 9 d'entre eux sont à St Maximin, un autre est aux Pays-Bas et un dernier fait un doctorat de théologie à Paris. Sur les 243 dominicains que comprennent les provinces de Toulouse et du Brésil, on compte 47 Brésiliens, dont le P. Moreira rattaché à la province de Toulouse mais qui n'est pas issu de la mission bien qu'il en ait fait partie quelques années. Il y a donc 46 Brésiliens, dont 11 étudient en Europe, et 12 Français ou Européens dans la province brésilienne lors de sa création. Ainsi, quand la province est fondée la grande majorité de ses effectifs est brésilienne.

¹⁰⁷ Voir la photographie en annexe p.XXI.

¹⁰⁸ In *Catalogus Provinciae Tolosanae et Provinciae Sancti Thomae Aquinatis in Brasilia, Sacri Ordinis Praedicatorum*, Tolosae, 1952.

Ces chiffres nous permettent également de souligner que près de 20% des effectifs de la province de Toulouse sont Brésiliens avant la création de la province brésilienne (environ 15% si on enlève les étudiants), ce qui représente une part considérable. Pourtant, les dominicains n'ont recruté que 46 Brésiliens en 70 ans de mission au Brésil.

Ainsi, ce n'est qu'avec la fondation de São Paulo, l'autonomie forcée de la mission pendant la Seconde Guerre mondiale, le rapatriement des étudiants brésiliens et la mise en place des institutions nécessaires au recrutement et à la formation sur place, que les contingents missionnaires se brasilianisent de manière significative, ce qui aboutit à la fondation d'une province dominicaine brésilienne autonome en 1952. L'autonomie de la province marque la fin de la mission. Les religieux français doivent choisir entre le retour dans leur province d'origine où l'intégration définitive à la province brésilienne. La plupart restent au Brésil ce qui montre leur attachement et leur adaptation au pays.

Chapitre III : L'apostolat intellectuel

1 – Les dominicains dans les grandes villes : une volonté de la hiérarchie ecclésiastique brésilienne

Le P. Cazabant, revenant en 1941 sur l'histoire de la fondation de Rio de Janeiro, écrit :

On résista longtemps, peut-être trop longtemps, à ces appels. On voulait conserver à l'œuvre son caractère purement missionnaire. Enfin après environ 50 ans de ce dur travail, voyant que l'Ordre ne pouvait donner là toute sa mesure et que le recrutement sur place y demeurerait forcément inférieur en quantité et en qualité, pressés du reste par le Card. Archev. Mgr Seb. Leme da Silveira Cintra, qui en cela ne faisait que suivre les traces de son auguste prédécesseur, Card. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti, on résolut enfin de s'établir à Rio de Janeiro [...] ¹⁰⁹

En effet, dès 1904 le P. Lacomme évoque une fondation à Rio de Janeiro dans une lettre au provincial¹¹⁰. Il écrit que Mgr Arcoverde, alors archevêque, insiste à chaque fois que l'occasion s'en présente pour que les dominicains s'y installent. Apparemment, l'archevêque leur propose de s'implanter dans le quartier de Copacabana face à l'océan où il y a moins de risques de fièvre jaune que dans la baie de Guanabara. Il ajoute que Copacabana fait partie d'une paroisse où il y a qu'un curé pour 60 000 âmes, ce qui permettrait aux dominicains d'avoir un ministère important et de subvenir à leurs besoins. Il propose d'y installer deux

¹⁰⁹ Rapport du P. Cazabant, daté du 01.11.1941, classé K1404, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

¹¹⁰ Lettre de P. Lacomme, datée du 12.06.1904, classée K1064, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

religieux dans une petite maison afin de préparer une fondation, ce qui ne se fera finalement pas.

Nous avons également consulté dans les archives dominicaines une sollicitation de 1906, venant directement du Cardinal Arcoverde et adressée, en italien, au maître général de l'ordre¹¹¹. Il y demande la fondation d'un couvent dominicain dans sa ville épiscopale et précise qu'ils auraient à s'occuper essentiellement des prédications dans la « haute société » et dans les établissements d'enseignement supérieur tels que la faculté de droit, de médecine et l'école polytechnique. Une note, ajoutée en français certainement lors de la transmission de la lettre à la province de Toulouse, demande d'étudier les possibilités de satisfaire la demande du cardinal pour qu'il ne s'adresse pas à une autre province. Il y a une autre lettre, adressée par un mariste de Rio au maître général dominicain pour appuyer la demande du cardinal¹¹². Il avance comme argument que Rio peut leur servir de lien entre l'Europe et l'intérieur du Brésil et surtout leur permettre de récolter des fonds pour leurs œuvres de l'intérieur du pays.

Dans le rapport du P. Tapie sur ses visites canoniques de 1911 et 1919, il est aussi question d'une fondation à Rio de Janeiro. Le père évoque d'abord les volontés exprimées par les missionnaires en 1911, quand ils étaient nombreux à souhaiter l'ouverture d'une *procure* à Rio ou à Belém. C'est-à-dire, un avant-poste qui faciliterait les communications entre le Goiás et l'Europe, l'approvisionnement en produits rares dans l'intérieur du pays, ainsi que les contacts avec les autorités brésiliennes civiles et ecclésiastiques. Le P. Vilanova informait d'ailleurs le provincial, dès 1903, d'une sollicitation de l'évêque de Belém qui souhaitait voir les dominicains s'installer dans la ville et mettait des bâtiments à leur disposition¹¹³. Le P. Tapie explique cependant qu'en 1919 cette idée de *procure* ne paraît plus très pertinente. Par contre, une fondation à Rio de Janeiro pourrait être bénéfique à la mission :

Mais à un point de vue plus élevé et plus général, la fondation non plus d'une *Procure*, mais d'un vrai couvent de ministère à Rio de Janeiro, nous paraît en principe très désirable et appelé à faire le plus grand bien. Quelle impulsion recevrait par exemple l'*Œuvre du Très Saint Rosaire*, l'*Œuvre des Catéchistes volontaires du Très Saint Rosaire*, l'*Œuvre contre les mauvaises lectures* et l'*Œuvre de jeunesse* sous le patronage de saint Thomas d'Aquin, si leur centre, au lieu d'être à Uberaba, se trouvait à Rio de Janeiro ? Quel bien ne pourra-t-on point faire aux fidèles et au clergé ? Malgré toutes ces raisons, cette fondation ne nous paraît pas possible à l'heure actuelle, car il faudrait abandonner les postes avancés de l'intérieur, et cela nous ne le pouvons pas en conscience. Si nous abandonnions ces postes, ou si nous les dégarmissions si peu que ce fût, beaucoup de chrétiens qui ne reçoivent la visite du prêtre qu'une fois l'an, resteraient

¹¹¹ Lettre du cardinal Arcoverde, datée du 24.11.1906, classée K1105, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

¹¹² Lettre de 1906, classée K1104, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

¹¹³ Lettre du P. Vilanova, 1903, classée K1100, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

absolument privés de tout secours religieux. [...] Il faut nécessairement attendre des jours meilleurs. Fasse Dieu qu'ils luisent bientôt et que notre chère Mission puisse prendre un nouvel essor, pour le bien des âmes et la gloire de Dieu !¹¹⁴

On voit ici que c'est encore le manque d'effectif missionnaire qui empêche l'expansion de la mission. Les religieux ont conscience de la nécessité d'une installation dans la capitale pour le développement de leurs œuvres, mais ne peuvent ou ne veulent pas abandonner les couvents et les habitants du Goiás.

Les membres du tiers-ordre dominicain de Rio de Janeiro aimeraient eux aussi, que les dominicains s'installent dans la ville. Ainsi en 1923, Alice Bahiana da Fonseca écrit :

Notre Tiers Ordre a beaucoup à souffrir du manque de directores Dominicains. Quand donc aurons-nous à Rio des Pères Dominicains !! Pendant que nos chers Pères s'usent et se tuent au milieu des Indiens et des *caipiras*¹¹⁵ en une tâche des plus ingrates et de peu de résultats, les bons Allemands franciscains et autres prennent toutes les bonnes positions, saisissent toutes les occasions magnifiques, empoisonnent le cœur et l'esprit du haut clergé de la Capitale et de toute la population catholique au sujet des Français.¹¹⁶

Elle est membre du tiers-ordre et fait partie de la « haute société » de Rio. Elle est citée par certains dominicains comme bienfaitrice de l'ordre et insiste depuis plusieurs années pour que les missionnaires s'implantent dans la capitale. Elle fait allusion à un projet d'installation antérieur des dominicains, dans lequel on leur proposait la paroisse d'Ipanema. Le chapitre de 1920 avait accepté le principe d'une fondation, mais les atermoiements des missionnaires et la nomination du P. Thomas à la charge de prélat de Conceição do Araguaia, alors qu'il dirigeait les négociations pour l'installation à Rio, entraînèrent l'abandon du projet. La paroisse fut alors confiée aux franciscains allemands mentionnés par Alice Bahiana da Fonseca.

Le P. Tapie fait le récit de la récente fondation à Rio et revient sur les sollicitations de la hiérarchie ecclésiastique brésilienne. Il décrit le type d'œuvres que le Cardinal Arcoverde et Mgr Leme souhaitent que les missionnaires développent dans la ville:

[Ils] demandaient avec insistance cette Fondation, qui leur semblait appelée à faire le plus grand bien à tous, et en particulier à la jeunesse des grandes Écoles ou Écoles supérieures, en donnant à cette jeunesse si intéressante des Conférences, ou mieux, des Cours de Religion aujourd'hui si nécessaires, et partout à l'ordre du jour. Pour ces Conférences et ces Cours de Religion, les Fils de Saint-Dominique, les Frères de Saint-Thomas d'Aquin, leur paraissaient tout désignés [...] ¹¹⁷

¹¹⁴ Marie-Hilarion Tapie *o. p.*, *Visite canonique...*, *op. cit.*, p.24-25.

¹¹⁵ Terme péjoratif utilisé pour désigner les paysans pauvres de l'intérieur du pays. Nous pourrions le traduire familièrement par « plouc ».

¹¹⁶ Lettre d'Alice Bahiana da Fonseca, datée du 18.10.1923, classée K1159, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

¹¹⁷ Rapport du P. Tapie, daté du 22.10.1927, classé AG3P38D001, archives dominicaines du couvent Nossa Senhora Aparecida, Belo Horizonte.

Il ajoute que des religieux d'autres congrégations viennent régulièrement à Rio faire des conférences « en français » à la jeunesse des élites, mais qu'il est nécessaire de faire davantage que ces enseignements occasionnels. Ainsi, comme dans la lettre Alice Bahiana da Fonseca, on voit que la concurrence avec d'autres congrégations religieuses devait également entrer en ligne de compte. En effet, l'Amérique latine, et le Brésil en particulier, représentent un important champ d'apostolat et les ordres religieux cherchent à s'y implanter, d'autant plus que leur avenir est incertain dans cette Europe de plus en plus athée et laïque alors que les latino-américains restent très majoritairement catholiques. Prendre position dans les villes les plus peuplées et les plus riches est donc un enjeu important pour s'implanter au Brésil.

Les dominicains s'installent donc dans les grandes villes à la demande de la hiérarchie catholique brésilienne, qui souhaite qu'ils donnent des cours de religion à la jeunesse issue des catégories aisées et des classes dirigeantes. La rechristianisation des élites est, en effet, l'objectif principal de l'Église brésilienne du début du siècle et les dominicains sont invités à y participer.

Durant la première moitié du XX^e siècle, l'Église brésilienne se réorganise afin de retrouver dans la société, la place perdue depuis l'instauration d'une république libérale (1889) qui a proclamé la séparation de l'Église et de l'État dès 1891. Mgr Sebastião Leme est un des principaux acteurs de cette réforme de l'Église brésilienne qui passe par différentes phases. Dans un premier temps très antilibérale, elle refuse l'État moderne et veut rechristianiser les élites afin de retrouver une place importante au sein du pouvoir. Des intellectuels catholiques prennent les rennes de cette phase, qualifiée de « restauration catholique » dans l'historiographie brésilienne. Parmi eux, les plus emblématiques sont Jackson de Figueiredo et Alceu Amoroso Lima.

Jackson de Figueiredo a fondé la revue *A Ordem* en 1921 et le *Centro Dom Vital* en 1922, qui sont les organes de diffusion de ces idées en direction des intellectuels et des classes dirigeantes. Catholique très anti-libéral, nationaliste, proche de la pensée de Charles Maurras et de l'Action française, il influence fortement la pensée catholique brésilienne des années vingt qui demeure très conservatrice. Il prend la tête du mouvement des intellectuels catholiques dont l'action consiste au travers de publications, cours et conférences, à influencer les classes dirigeantes afin de favoriser leur retour vers le catholicisme. Il prône le respect de l'ordre et de l'autorité, incarnés selon lui par les valeurs chrétiennes, par opposition à celles véhiculées par le libéralisme. Les noms donnés à la revue et au centre sont d'ailleurs représentatifs de ces orientations. La revue est ainsi intitulée *L'Ordre*, ce qui renvoie à la devise nationale « Ordre et Progrès » tout en se réappropriant un thème cher aux positivistes.

Ce titre affirme également l'importance de la notion d'ordre à une époque où le pouvoir en place est contesté par divers mouvements. Le nom du *Centro Dom Vital* fait référence à un des évêques condamnés lors de l'épisode de la question religieuse pour avoir pris position contre la maçonnerie, s'opposant en cela au pouvoir impérial. Le choix de cette référence est une manière d'affirmer la prépondérance de l'autorité papale sur l'autorité politique. À sa mort, en 1928, Jackson de Figueiredo est remplacé par Alceu Amoroso Lima à la tête du *Centro Dom Vital* et de la revue *A Ordem*. Ce dernier, très influencé par son prédécesseur dans son cheminement intellectuel, défend au départ les mêmes idées traditionalistes, mais s'en détache progressivement et s'engage dans un processus d'acceptation de la démocratie.

Alceu Amoroso Lima¹¹⁸ est un des intellectuels les plus importants de l'histoire du catholicisme brésilien des années vingt aux années soixante. Malgré une éducation athée, il se rapproche des milieux catholiques dans les années dix et notamment de Jackson de Figueiredo qu'il côtoie de 1918 à 1928. Ce dernier lui présente le P. Leonel Franca¹¹⁹ qui, après sa conversion au catholicisme, le baptise en 1928. La même année, Mgr Leme lui confie la direction du *Centro Dom Vital*. Les deux hommes sont proches et prennent la tête des transformations du catholicisme brésilien. En 1935, le désormais Cardinal Leme confie à Alceu Amoroso Lima la direction de l'Action Catholique Brésilienne, à la tête de laquelle il reste jusqu'en 1945. Ce dernier fonde en 1932 l'Institut Catholique d'Études Supérieures¹²⁰, à Rio de Janeiro, qui deviendra l'Université Pontificale Catholique¹²¹ en 1942. Il est aussi le délégué du Brésil lors de la création de l'ODCA (Organisation Démocrate Chrétienne d'Amérique)¹²² à Montevideo en 1947. C'est un des principaux penseurs de la démocratie chrétienne latino-américaine. Il participera au concile de Vatican II en tant que représentant brésilien.

Ces deux intellectuels sont représentatifs d'une évolution du catholicisme brésilien qui passe d'une position anti-libérale et nationaliste, incarnée par Jackson de Figueiredo, à une acceptation de la démocratie, jusqu'à s'intégrer au jeu politique qui en découle. Cette

¹¹⁸ Alceu Amoroso Lima (1893-1983) : intellectuel brésilien, élevé dans une famille athée, il se forme d'abord en sciences juridiques et sociales. En 1913, il voyage à Paris mais la I^{er} Guerre mondiale, l'oblige à rentrer prématurément au Brésil où il reprend ses études de droit avant de succéder à son père à la tête des affaires familiales. En 1919, il commence à écrire dans *O Jornal* en tant que critique littéraire et adopte le pseudonyme de Tristão de Ataíde, sous lequel il se fait connaître dans tout le Brésil. De plus en plus proche de Jackson de Figueiredo, il se convertit au catholicisme en 1928.

¹¹⁹ Leonel Franca (1893-1948) : jésuite brésilien, il étudia la philosophie et la théologie à Rome. De retour au Brésil, il enseigne dans les collèges jésuites de Rio de Janeiro et Nova Friburgo. Membre du conseil national d'éducation en 1931, il joua un rôle important dans la fondation de l'université catholique de Rio dont il fut le premier recteur.

¹²⁰ ICES: *Instituto Católico de Estudos Superiores*.

¹²¹ PUC: *Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*.

¹²² ODCA : *Organización Demócrata Cristiana de América*.

évolution correspond parfaitement au parcours intellectuel d'Alceu Amoroso Lima qui le mène du catholicisme très conservateur de Jackson de Figueredo à la démocratie chrétienne, comme nous aurons l'occasion de le souligner plus loin. En France également, l'Action française, condamnée par le pape en 1926, est progressivement supplantée par l'Action catholique visant une mise en œuvre de la doctrine sociale de l'Église en dehors de la sphère politique et plus en phase avec la pensée libérale.

Les idées de ces intellectuels sont symptomatiques de l'évolution du catholicisme brésilien. Elles encouragent la rechristianisation des élites et favorisent la promotion de l'action des catholiques dans la société, ce qui façonne le catholicisme social brésilien qui se développera par la suite.

Ces évolutions suivent également celles de la papauté : après la phase de condamnation des idées modernes, dont le point culminant fut le *Syllabus*, s'amorce, sous l'impulsion de Léon XIII, un processus d'acceptation des politiques modernes, comme en atteste l'encyclique *Au milieu des sollicitudes* qui reconnaît la III^e République française en 1892. Le pontificat de Léon XIII initie également l'élaboration d'une doctrine sociale de l'Église avec l'encyclique *Rerum Novarum*. Enfin, la condamnation de l'Action française par Pie XI en 1926 marque le rejet des courants nationalistes anti-libéraux et la volonté de favoriser l'engagement des catholiques dans la société en dehors des logiques partisans du politique.

La révolution de 1930 a, un temps, divisé l'Église brésilienne. La situation étant différente dans chaque État, les évêques se positionnaient pour ou contre l'arrivée au pouvoir de Getúlio Vargas, en fonction de leurs intérêts régionaux. Le soulèvement de 1930 est orchestré par des partisans de l'Alliance libérale, dont Vargas était le candidat, en réponse à leur défaite aux élections présidentielles, qui ont amené au pouvoir le pauliste Júlio Prestes malgré les dénonciations de fraudes électorales. Dans chaque État, les évêques prennent position pour ou contre la révolution en fonction du parti soutenu par le gouverneur en place afin de rester en bons termes avec ce dernier. En fait, une fois la période révolutionnaire terminée, le régime de Vargas va favoriser la restauration catholique voulue par l'Église, alors que la république l'avait éloignée des sphères du pouvoir.

À Rio de Janeiro, Mgr Leme tente d'adopter une attitude neutre. En octobre 1930, il revient de Rome, où il vient de recevoir le titre de cardinal, et arrive au Brésil en pleine révolution. Il se positionne d'abord comme antirévolutionnaire, par principe moral, condamnant tout désordre et remise en cause de l'autorité. Il agit ensuite pour la paix et plaide auprès des militaires révoltés pour éviter les combats. Il fait d'ailleurs sortir le Président de la république

déchu du palais de Catete, au milieu de la foule et des soldats hostiles, afin d'éviter un bain de sang.

Dès le début du nouveau régime, l'Église cherche à faire entendre sa voix et ses revendications auprès du pouvoir. En 1931, deux grandes manifestations réunissent des milliers de catholiques et lui permettent de montrer sa force et son unité : la consécration de Nossa Senhora Aparecida comme sainte patronne du Brésil et l'inauguration du Christ rédempteur à Rio de Janeiro. La papauté autorise en juillet 1930 l'épiscopat brésilien à consacrer Nossa Senhora Aparecida patronne du Brésil ; elle remplace ainsi São Pedro de Alcântara, qui était le St patron depuis l'empire. En choisissant Nossa Senhora Aparecida, l'épiscopat fait le choix d'une sainte populaire. En effet, de par son histoire, elle est adorée par les plus modestes : deux pêcheurs auraient bénéficiés d'une pêche miraculeuse après avoir sorti une image de la vierge des eaux du Paraíba. Son culte date du XVIII^e siècle et son sanctuaire fait, depuis lors, l'objet de nombreux pèlerinages. De plus, elle n'est pas liée aux régimes passés ni aux classes dirigeantes et elle est noire. Elle représente donc à la fois le peuple brésilien et les nouvelles orientations de l'Église. En mai 1931, la statue est amenée à Rio lors d'une grande manifestation religieuse réunissant des milliers de fidèles et les membres du gouvernement provisoire. C'est une manière pour le cardinal Leme de faire entendre les revendications politiques de l'Église catholique en montrant sa capacité de rassemblement. En octobre 1931 se tient un autre grand rassemblement populaire et catholique dans la capitale, pour l'inauguration du Christ rédempteur par Mgr Leme, en présence de Getúlio Vargas. Durant les années trente, les Congrès eucharistiques nationaux sont encore l'occasion d'importantes manifestations religieuses dans les grands centres urbains et réunissent des milliers de personnes avec la participation des pouvoirs civils.

Pour favoriser la prise en compte des revendications catholiques par le nouveau régime, les intellectuels et la hiérarchie catholiques créent, en 1932, la Ligue Electorale Catholique¹²³ dont Alceu Amoroso Lima est le secrétaire. Lors de l'élection de l'assemblée constituante en 1933, la ligue appuie les candidats qui acceptent de porter les revendications de l'Église catholique. Une grande partie des candidats soutenus par la LEC remportent les élections, ce qui permet d'intégrer dans la constitution de 1934 plusieurs de ces revendications: la mention de Dieu dans le préambule, l'autorisation d'un enseignement religieux facultatif dans les écoles publiques et la possibilité pour l'État de subventionner des organismes d'intérêt général et, par là même, des institutions catholiques comme les écoles et les hôpitaux. En plus du

¹²³ LEC: Liga Eleitoral Católica.

domaine politique, l'Église brésilienne cherche à agir dans le domaine social, en favorisant l'action des catholiques dans la société. En 1935, l'Action Catholique Brésilienne¹²⁴ est créée ; ses statuts, élaborés par Mgr Leme, ont été approuvés par le pape Pie XI en 1934. Elle fédère des groupes déjà existants, tels les jeunesses féminines et universitaires catholiques de Rio ou les différents cercles d'ouvriers catholiques créés depuis le début du siècle, notamment à São Paulo, et les place sous l'autorité ecclésiastique. L'Action catholique connaît un grand succès. Elle naît pourtant à un moment de durcissement du régime qui aboutit en 1937 à la mise en place d'un régime autoritaire, l'Estado Novo. Partis et syndicats sont interdits et, dans un climat de censure et de propagande d'État, les organisations d'actions catholiques se présentent comme les rares espaces de groupement autorisés.

Pour autant, l'Église brésilienne n'est pas uniforme. Des tensions existent entre les progressistes, qui défendent l'action catholique et de manière plus générale l'implication des chrétiens dans l'institution comme dans la société, et les conservateurs qui critiquent ces nouvelles orientations.

Dans la constitution de l'Estado Novo, l'Église perd la plupart des acquis de 1934, mais conserve ce qui est le plus important à ses yeux : l'enseignement religieux reste autorisé dans les établissements publics. De plus, l'entente entre la hiérarchie catholique et Vargas reste intacte jusqu'à la fin du régime en 1945, et ce qui n'est plus officiel dans la constitution reste officieusement en place.

Dans ses mémoires, le P. Audrin¹²⁵ raconte que le président Vargas fréquente l'église des dominicains à Rio et que Mgr Thomas a rencontré le président en exercice et sollicité son aide pour les œuvres de Conceição do Araguaia. Les références des missionnaires à Vargas, bien que peu nombreuses, sont généralement élogieuses.

En 1945, Vargas est chassé du pouvoir par l'armée et un processus de redémocratisation s'engage avec l'élection d'une assemblée constituante. Soucieuse de conserver des relations privilégiées avec le futur pouvoir et de s'assurer que la nouvelle constitution ne reprendra pas les dispositions laïques de la Première République, l'Église catholique utilise à nouveau la LEC avec succès. Les électeurs catholiques sont laissés libres dans le choix de leurs candidats et partis, pour peu que ceux-ci ne soient pas opposés aux revendications de l'Église qui sont restées les mêmes : interdictions du divorce et de l'avortement, autorisations de

¹²⁴ Ação Católica Brasileira, elle est composée de cinq organisations : la JAC (Juventude Agrária Católica) réunit des jeunes du milieu rural, la JEC (Juventude Estudantil Católica) réunit des jeunes de l'enseignement secondaire, la JOC (Juventude Operária Católica) réunit des jeunes ouvriers, la JUC (Juventude Universitária Católica) réunit des jeunes étudiants de l'enseignement supérieur et la JIC (Juventude Independente Católica) réunit des jeunes qui ne font pas partie des différentes catégories représentées dans les autres organisations.

¹²⁵ Joseph Audrin *o.p.*, *Souvenirs d'un missionnaire...*, *op. cit.*, p.157 et 162.

l'enseignement religieux à titre facultatif dans les écoles publiques, de l'assistance religieuse dans l'armée, les prisons et les hôpitaux et enfin la garantie de la propriété privée et du droit à former des syndicats. Les deux derniers points mettent en évidence l'anticommunisme qui a gagné l'Église brésilienne. Cet anticommunisme est fortement revendiqué dans le manifeste épiscopal de 1945, rappelant l'encyclique *Divini redemptoris* de Pie XI (1937) et son anathème contre le communisme. Les élections libres et le multipartisme rétabli, faisaient en effet craindre à l'Église brésilienne une poussée communiste. La constitution de 1946 lui est finalement favorable et ses acquis sont préservés. L'action catholique spécialisée par secteur d'activité, et non plus par classes d'âges, est désormais privilégiée, notamment pour concurrencer la diffusion des idées communistes dans les catégories les plus pauvres de la population, surtout la classe ouvrière urbaine. La création de la JOC (Jeunesse Ouvrière Catholique)¹²⁶ en 1948 témoigne de ces orientations. L'entente de la hiérarchie ecclésiastique avec le gouvernement Dutra est très bonne, d'autant que ce dernier interdit à nouveau le parti communiste en 1947. Cette entente entre l'Église et l'État brésilien perdure jusqu'au coup d'État militaire de 1964.

L'Église brésilienne a donc réussi, entre 1920 et 1960, à retrouver une position privilégiée auprès des classes dirigeantes et à développer de nouvelles formes d'actions qui lui permettent d'agir plus directement dans la population afin de conserver une position d'importance dans la société. Les dominicains, sollicités par la hiérarchie catholique depuis des années, s'installent enfin dans les grandes villes à partir de 1927 et vont participer activement à ce processus.

2 – Les missionnaires dominicains : des acteurs et des passeurs ?

Le P. Cazabant revient, dans un rapport de 1938, sur les transformations qu'a connues la mission à partir du moment où elle est entrée dans sa phase urbaine:

Ils [les dominicains] étaient au début, missionnaires. Plus tard ils devinrent curés, propagateurs du Rosaire, fondateurs et directeurs d'écoles et de collèges, avec une œuvre très vaste de catéchèse sur les grands fleuves de l'Araguaya et du Tocantins. [...] L'admiration pour leurs œuvres était générale. Les autorités religieuses et même les civiles ne cessaient de le dire. D'aucuns, et bien de nos religieux avec eux, pensaient que nous étions imprudents de rester à l'intérieur du pays et de ne pas accepter les offres qui nous étaient faites dans les grands centres. [...] A l'intérieur du pays, surtout dans notre zone, le recrutement est difficile. D'autre part, nous sentions tous que notre Ordre, qui par dévouement s'était confiné à l'intérieur et aux œuvres missionnaires n'avait pas donné toute la mesure au Brésil. L'Apôtre, le catéchiste étaient connus. Mais on ignorait l'homme de doctrine profonde, l'écrivain, le professeur de

¹²⁶ JOC : Juventude Operária Católica.

sciences religieuses, l'animateur d'œuvres sociales, etc. Et cependant c'était bien cela qu'on lui demandait de toute part et avec insistance.¹²⁷

L'année 1927 marque le tournant de la mission avec la fondation du couvent de Rio de Janeiro. La mission française connaît alors une transformation profonde, passant du catholicisme populaire des régions rurales du Goiás aux centres intellectuels urbains où s'élaborent les nouvelles orientations de l'Église catholique brésilienne. En répondant à l'appel des autorités ecclésiastiques brésiennes, les dominicains complètent leur œuvre missionnaire en développant un autre aspect de la vocation dominicaine : l'apostolat intellectuel.

Depuis les origines de l'ordre, les études occupent une place importante dans la vie dominicaine. La formation des religieux est d'un niveau élevé, notamment en théologie et philosophie, et ils doivent continuer à étudier tout au long de leur vie religieuse. Dans les premières années de constitution de l'ordre, Dominique envoyait déjà ses frères se former dans les villes universitaires afin qu'ils acquièrent les connaissances nécessaires à la controverse avec les « infidèles ». Ainsi la formation est directement liée à leur vocation de prédication et la connaissance doit leur servir à diffuser la religion catholique à tout type de population : des populations n'ayant pas accès à l'instruction jusqu'aux milieux les plus lettrés. Leur niveau d'étude élevé a amené très tôt les dominicains à travailler dans des établissements catholiques d'enseignements supérieurs et à s'impliquer dans la christianisation des élites. De plus, nombre d'entre eux sont reconnus comme des théologiens d'importance dans l'histoire de l'Église catholique. Ils ont donc vocation à participer aux débats intellectuels et à l'élaboration de la pensée catholique de leur temps.

À partir de la fondation d'un couvent à Rio de Janeiro, les dominicains se consacrent à l'apostolat intellectuel dans la capitale. Ils mettent ainsi en œuvre ce pan de leur vocation qu'ils n'avaient pas encore pu développer au Brésil. Ils donnent des cours et des conférences au *Centro Dom Vital*, publient des articles, prêchent des retraites pour le clergé, s'investissent auprès du tiers-ordre dominicain de la capitale dont les membres sont généralement issus des élites dirigeantes. En 1932, ils participent à la création de l'institut catholique où ils enseignent¹²⁸.

¹²⁷ Rapport du P. Cazabant, daté du 15.09.1938, classée K1373, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

¹²⁸ Alceu Amoroso Lima fonde en 1932 à Rio de Janeiro l'Institut Catholique d'Études Supérieures (ICES: Instituto Católico de Estudos Superiores) qui devient l'Université Catholique (PUC: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro) en 1942.

Le P. Bonhomme fait allusion, dans un rapport de 1932, à l'intégration des Dominicains dans les milieux intellectuels catholiques de Rio de Janeiro:

Le T.R.P Sala, Vicaire Provincial, fait des cours supérieurs de Religion et des Conférences à quelques groupements de haute culture. Nos Pères sont très bien posés en ville et jouissent de l'estime du haut-clergé: S.E le Cardinal Sébastino [*sic*] Leme et S. Excellence le Nonce Apostolique, Mgr. Masella, Tertiaire de St. Dominique, très sympathique à l'Ordre.¹²⁹

Cette citation met en évidence l'implication des dominicains dans la rechristianisation des élites brésiliennes et leurs liens avec la hiérarchie catholique brésilienne.

Les dominicains sont sollicités en raison notamment de leur connaissance de l'œuvre de St Thomas d'Aquin. En effet, pour bien comprendre les implications intellectuelles des dominicains au Brésil, il nous faut revenir sur le renouveau thomiste, ou néothomisme, du XIX^e siècle. Le fait que les dominicains soient des spécialistes de la doctrine de St Thomas n'est pas étranger à l'intérêt porté par la hiérarchie ecclésiastique brésilienne aux missionnaires issus de cet ordre. La philosophie thomiste ressurgit dans les milieux intellectuels catholiques au XIX^e siècle, après avoir été mise à l'écart pendant deux siècles. Ce sont les jésuites italiens de la première moitié du XIX^e siècle qui y reviennent les premiers. Ce renouveau se diffuse ensuite en Allemagne et en France. Léon XIII l'impose comme doctrine officielle de l'Église dans l'encyclique *Aeterni Patris* en 1879.

St Thomas d'Aquin a élaboré sa philosophie au XIII^e siècle, à une époque où de nombreux débats agitaient les penseurs chrétiens autour de la traduction et de la relecture des philosophes de l'antiquité. C'est également une période où les papes cherchaient à imposer leur autorité aux évêques et aux dirigeants politiques, ce qui n'est pas sans rappeler la situation politico-religieuse du XIX^e siècle. Très schématiquement, nous pouvons présenter la pensée de St Thomas d'Aquin comme une appropriation de la pensée d'Aristote par la foi chrétienne. Thomas d'Aquin a, dans sa relecture d'Aristote, soumis la logique et la raison de ce dernier à la vérité révélée par Dieu. Pour le philosophe, toute vérité est, ou a été, révélée et ce même avant que le christ ne vienne sur Terre. Cette argumentation lui permet d'envisager la raison comme une vérité révélée et de soumettre tout ce qui est naturel à une autorité surnaturelle, celle de Dieu. Notre propos n'est pas d'expliquer plus en détail la pensée de St Thomas d'Aquin, mais d'exposer les raisons pour lesquelles sa philosophie a été reprise par les penseurs catholiques du XIX^e siècle. Elle permet en effet aux néo-thomistes d'intégrer la modernité politique et scientifique, tout en revendiquant la suprématie de l'autorité spirituelle

¹²⁹ Rapport du P. Bonhomme, daté du 30.04.1932, classé K1325, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

sur ces dernières. La prédominance de Dieu sur les hommes et la raison permet ici d'affirmer la prédominance du pouvoir spirituel sur le temporel et donc du pape sur les États pour la direction de l'Église et des catholiques. L'affirmation de l'infaillibilité pontificale en 1870 marque le tournant thomiste de la papauté, mais c'est Léon XIII qui officialise ce retour à la philosophie de St Thomas. Bien que cela puisse paraître paradoxal, il entend, en revenant au philosophe médiéval, inscrire la religion et l'Église dans la modernité. Le thomisme, prôné dans l'encyclique *Aeterni Patris*, lui permet en effet de soumettre les sciences, la connaissance et la philosophie à la foi catholique en les plaçant sous son autorité spirituelle. On comprend comment la réhabilitation du thomisme par l'autorité pontificale a servi la politique de romanisation. L'Église et les intellectuels catholiques ont puisé dans la philosophie thomiste l'argumentaire nécessaire à une adaptation du catholicisme à la modernité politique et sociale qui cherchait à exclure le spirituel de l'organisation publique. Elle leur a permis de répondre aux rationalistes et de s'adapter aux politiques laïques, en affirmant l'autorité du pape sur l'ensemble du monde catholique et en poussant les catholiques à s'impliquer dans la société pour défendre les valeurs chrétiennes face aux « erreurs » du monde moderne.

En France, les dominicains sont vecteurs de la pensée thomiste car la philosophie de St Thomas d'Aquin est au cœur de leur formation. Le P. Lacordaire, qui restaure l'ordre en France en 1850, a été influencé par la pensée de Lamennais, lui-même chef de file des intellectuels catholiques de la première moitié du XIX^e siècle et ami du P. Ventura (1792-1861) jésuite italien et néo-thomiste de la première heure. La *Revue Thomiste* est créée en 1893 à l'initiative de dominicains français, en réponse à la volonté exprimée par Léon XIII d'un retour à la philosophie de St Thomas d'Aquin. La *Revue Thomiste* marque aussi le renouveau intellectuel des provinces dominicaines françaises, après les années de réorganisation et de lente remise en route des études qui ont suivi leur restauration. Elle est placée sous la direction du maître général de l'ordre et différentes provinces francophones y participent. Au départ, les dominicains de la province de France y sont les plus actifs, mais progressivement ce sont ceux de la province de Toulouse qui deviennent les principaux rédacteurs. Elle se veut à la fois organe d'étude et de diffusion de la doctrine de St Thomas et lieu de discussion des problèmes et des idées scientifiques de l'époque. En 1914, Pie X (1835-1903-1914) publie une liste de vingt-quatre thèses thomistes, ce qui réaffirme la place du thomisme dans la philosophie officielle de l'Église et en fait l'enseignement principal des séminaires et des universités, dans le but de lutter contre la pensée moderne et son rejet de la religion.

Au Brésil, la hiérarchie ecclésiastique adopte naturellement la philosophie thomiste à la fin du XIX^e siècle, puisque la plupart des évêques se forment à Rome et que les directives papales sont appliquées à la lettre dans le cadre de la politique de romanisation. De plus, cette doctrine permettant de concilier foi chrétienne et problèmes soulevés par la modernité va dans le sens de la rechristianisation des élites entreprise par l'Église et les intellectuels catholiques. Ces dynamiques expliquent que les autorités ecclésiastiques aient fait appel dès le début du siècle aux dominicains, d'autant plus qu'il y avait peu de théologiens dans le pays à cette époque. Bien que les missionnaires aient mis de longues années à répondre à ces sollicitations, ils ont, une fois installés à Rio de Janeiro, donné des cours et des conférences sur le thomisme et publié de nombreux articles.

En 1939, le P. Tauzin est professeur de « philosophie générale » à l'Institut catholique de Rio de Janeiro. Il est toujours au même poste en 1943. En 1942, le P. Cazabant annonce dans une lettre¹³⁰ que le P. Tauzin va publier un livre au Brésil sous le titre : *Bergson et St Thomas, conflit entre intuition et intelligence*. En 1944, le P. Hasselmann¹³¹ est secrétaire de l'Institut catholique et également professeur de « science pédagogique » et d'« introduction à la philosophie ». Les dominicains ont publié régulièrement dans la revue *A Ordem*, organe du *Centro Dom Vital*. Dans le numéro d'août 1939, le P. Tauzin écrit un article intitulé « Entre Bergson e Sto. Tomaz » et annonce une série d'articles sur le sujet (les différentes parties de son exposé paraissent dans la revue jusqu'en 1940). Il annonce également la publication du contenu de certaines conférences ayant eu lieu en septembre 1938, lors de la semaine d'études thomistes organisée à l'Institut catholique de Rio de Janeiro. Dans le numéro de février 1943, on trouve un article du P. Dale « Tomas de Aquino, Patrono das Escolas Católicas » où il expose les raisons pour lesquelles Léon XIII a choisi St Thomas comme patron des écoles. Ces quelques exemples, non exhaustifs, montrent que les dominicains se sont impliqués dans la diffusion du thomisme au Brésil.

À partir de 1935, les dominicains s'investissent dans le développement de l'Action Catholique Brésilienne. Ils participent à la formation de la JUC (Jeunesse Universitaire Catholique) et, dans une moindre mesure, de la JOC (Jeunesse Ouvrière Catholique). Ils font également la promotion de ce type d'engagement à travers des articles parus dans la presse catholique. En

¹³⁰ Lettre du P. Cazabant, datée du 05.05.1942, classée K1442, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

¹³¹ Dominicain brésilien formé en France au couvent de St Maximin, il rentre au Brésil en 1942.

1936, le P. Sala publie dans *Vozes de Petropolis*, un article intitulé « A Eucharistia e A Acção Catholica »¹³² dans lequel il écrit :

Dans sa lettre à l'Éminentissime Cardinal D. Leme et à l'épiscopat brésilien sur l'Action Catholique au Brésil, Pie XI détermine clairement cet objectif de l'A. C. . C'est l'aide que les laïcs peuvent apporter à l'Apostolat de la hiérarchie. Cette collaboration doit se faire en défense de la vérité et de la vie chrétienne, menacée par tant de pièges. Par cette collaboration, les laïcs deviennent entre les mains de leurs pasteurs l'instrument efficace d'un progrès toujours plus grand, religieux et civil. [...] Chaque fidèle doit devenir un apôtre du Christ dans l'environnement social où la Providence l'a placé.

Dans cet article, le P. Sala insiste à la fois sur les directives romaines et sur le sens de l'implication des laïcs dans le projet de l'Église à travers les organisations d'action catholique. Il incite les catholiques à s'engager, en tant que chrétiens, dans leur milieu social pour porter la parole du Christ. En 1944, le P. Cazabant écrit dans la *Revista Eclesiastica Brasileira* (mars 1944, vol. 4) un article intitulé « Ação Católica, novidade na Igreja »¹³³, ce qui montre que les dominicains ont été acteurs et promoteurs de l'action catholique brésilienne et donc de l'élaboration du catholicisme social dans le pays.

Le rôle joué par les missionnaires au Brésil est motivé, on l'a vu, par les directives romaines et les sollicitations brésiliennes, mais également par les mouvements de pensée qui traversent les dominicains et intellectuels catholiques français de la première moitié du XX^e siècle. Les missionnaires participent, en effet, aux dynamiques de circulations des idées d'un continent à l'autre. Ils peuvent en cela être envisagés comme des transmetteurs, ou passeurs, des idées qui animent les milieux catholiques français. Ces missionnaires-transmetteurs sont à la fois les dominicains français qui arrivent au Brésil à partir des années trente et les étudiants dominicains brésiliens qui font leur formation en France et s'imprègnent des idées qui y circulent. Les liens tissés entre intellectuels catholiques français et brésiliens, par l'intermédiaire des missionnaires dominicains, mettent en évidence des réseaux de circulation de pensée.

Jacques Maritain¹³⁴ fait partie de ces intellectuels dont la pensée s'est largement diffusée en Amérique latine. Proche des dominicains français, ce philosophe chrétien a revisité la pensée

¹³² P. Sala, « A Eucharistia e A Acção Catholica », in *Vozes de Petropolis, revista catholica de cultura*, Abril de 1936, N°4, p.247, consulté sur <http://www.obrascaticas.com> en mars 2012. « Na sua carta ao Eminentissimo Cardeal D. Leme e ao episcopado brasileiro sobre a Acção Catholica no Brasil, Pio XI determina claramente este fim da A. C.. É a colaboração que os leigos pódem prestar ao Apostolado da Hierarchia. Esta colaboração deve ser em defesa da verdade e da vida christã, ameaçadas por tantas insidias. Por esta colaboração, os leigos se tornam em mãos de seus pastores instrumento eficaz de sempre maior progresso, religioso e civil. [...] Cada fiel deve se tornar um apostolo de Christo no ambiente social em que a Providencia o collocou. »

¹³³ P. Cazabant, « Ação Católica, novidade na Igreja », in *Revista Eclesiastica Brasileira*, mars 1944, vol. 4.

¹³⁴ Olivier Compagnon, *Jacques Maritain et l'Amérique du sud: le modèle malgré lui*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

de St Thomas d'Aquin en la confrontant au monde moderne. Il a ainsi théorisé la place des chrétiens dans la modernité. D'abord fortement opposé au libéralisme et à la modernité - il écrit un ouvrage intitulé *Antimoderne*¹³⁵ en 1922 - sa pensée a ensuite évolué vers une acceptation de la démocratie. Dans *Humanisme Intégral*¹³⁶ (1936), il prône l'engagement des catholiques dans la société tout en mettant en garde contre les dangers d'un engagement politique.

Au Brésil, Alceu Amoroso Lima a largement participé à la diffusion de la pensée de Maritain. Le livre *Antimoderne* a d'ailleurs rencontré un succès considérable dans les cercles catholiques brésiliens proches du *Centro Dom Vital*. Il y a effectivement de nombreuses similitudes de vues entre Maritain et Figueredo, au sujet des dangers que représentent les idées et systèmes politiques modernes et les désordres qu'ils engendrent. Alceu Amoroso Lima a découvert les écrits de Maritain à la fin des années vingt et a commencé à lui écrire en 1929, ce qui a débouché sur de nombreuses années de correspondances entre les deux hommes. Nous ne savons pas si la présence des missionnaires dominicains à Rio de Janeiro a joué un rôle dans cette prise de contact avec le philosophe. Cela nous paraît pourtant une hypothèse crédible, car Jacques Maritain est très proche des dominicains français¹³⁷ et les dominicains du couvent de Rio de Janeiro entretiennent des liens étroits avec Mgr Leme et le *Centro Dom Vital* dirigé par Alceu Amoroso Lima. D'ailleurs, l'un des missionnaires, le P. Tauzin, a connu Jacques Maritain au couvent de St Maximin, certainement au début des années trente. Le P. Tauzin est entré dans l'ordre en 1929 et a poursuivi ses études jusqu'en 1933 à St Maximin, où il est resté jusqu'à son départ pour le Brésil en 1935. Il entretient une correspondance avec Maritain et c'est un de ses fervents défenseurs au Brésil, face aux catholiques conservateurs qui critiquent le philosophe. En 1936, Maritain fait escale au Brésil à l'occasion d'un voyage en Argentine. Il passe alors une journée à Rio de Janeiro où il est accueilli par Alceu Amoroso Lima et prononce deux conférences : l'une au ministère des Affaires étrangères, intitulée « action et contemplation », l'autre à l'Académie brésilienne de lettres, intitulée « Freud et la psychanalyse ». Les deux hommes sont intellectuellement très proches et leur correspondance ne ralentit que pendant la guerre d'Espagne. Alceu Amoroso Lima est en effet franquiste, comme la grande majorité des catholiques dans le monde, alors que Maritain critique Franco et le fascisme sans pour autant prendre le parti des républicains.

¹³⁵ Jacques Maritain, *Antimoderne*, Paris, Éditions de la revue des jeunes, 1922.

¹³⁶ Jacques Maritain, *Humanisme Intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Fernand Aubier, 1937.

¹³⁷ Le P. Clérissac, dominicain français, a été un des maîtres à penser du couple Maritain après leur conversion au catholicisme en 1906. C'est lui qui les a ouverts à la philosophie de St Thomas d'Aquin et les a encouragés à se rapprocher de l'Action française.

Il se met ainsi à dos une grande partie de l'intelligentsia catholique pour de nombreuses années. Malgré tout, la lecture d'*Humanisme intégral* (1937) va accompagner Alceu Amoroso Lima, comme de nombreux autres intellectuels latino-américains vers une progressive acceptation de la démocratie libérale. En 1943, Jacques Maritain publie un article dans *A Ordem* sous le titre « A Crise da Civilização »¹³⁸ dans lequel il critique la civilisation moderne et athée, responsable selon lui de la situation qui a abouti à la Seconde Guerre mondiale. Il ajoute que la civilisation et la démocratie ne sortiront de cette crise qu'en retrouvant leurs racines chrétiennes. Alceu Amoroso Lima s'investit à partir de 1938 dans la traduction et la publication des ouvrages de Maritain au Brésil ; bien que ses livres circulent déjà depuis longtemps car la plupart des intellectuels brésiliens maîtrisent le français. En 1944, le *Centro Dom Vital* crée les éditions AGIR qui publient les œuvres de Maritain en portugais. Les missionnaires ont participé à la diffusion de la pensée de Maritain dans les cercles intellectuels catholiques, qu'ils côtoient à Rio de Janeiro à travers leurs cours et leurs écrits.

En France, les idées du philosophe sont partagées et défendues par de nombreux dominicains ; il est donc évident que les missionnaires français et les Brésiliens formés dans la province de Toulouse connaissent ses œuvres et que certains partagent ses positionnements. Jacques Maritain participe notamment à la rédaction de *La Vie Intellectuelle*, journal fondé en 1928 par le P. Bernadot, dont le siège est un temps à St Maximin, avant d'être transféré à Paris. Dans leurs articles, leurs cours et leurs conférences, les dominicains participent aux débats qui traversent le monde catholique à cette époque : réflexions sur la place de la religion, des laïcs et des clercs dans la modernité, sur la sécularisation des sociétés et sur les formes de l'engagement catholique. Ces thèmes sont au cœur des réflexions des catholiques de l'époque aussi bien en France qu'au Brésil et la pensée de Maritain fournit des réponses à ces questionnements qui reçoivent un accueil favorable parmi de nombreux dominicains français et dans les cercles catholiques brésiliens.

Par ailleurs, il est intéressant de souligner que, de manière générale, l'œuvre de Maritain a eu plus d'impact en Amérique latine qu'en Europe. Sa pensée s'est diffusée dans les milieux intellectuels catholiques d'autres pays du cône sud, notamment l'Argentine et le Chili. Elle a orienté l'élaboration de la démocratie chrétienne latino-américaine bien que son auteur ait toujours mis en garde contre l'engagement politique, lui préférant l'engagement social.

Il est possible de faire des parallèles entre le parcours de Maritain d'*Antimoderne* à *Humanisme intégral*, celui d'Alceu Amoroso Lima et les évolutions du catholicisme en

¹³⁸ Jacques Maritain, « A Crise da Civilização », in *A Ordem*, février 1943, consulté sur <http://www.obrascaticas.com> en mars 2012.

France et au Brésil dans la première moitié du XX^e siècle. Le catholicisme brésilien passe par trois phases durant la première moitié du XX^e siècle: la première, incarnée par Jackson de Figueiredo, est très nationaliste et antilibérale, proche des idées de l'Action française à laquelle beaucoup de catholiques français sont également favorables, dont Jacques Maritain, jusqu'à la condamnation de celle-ci par le pape en 1926. La seconde phase voit de nombreux catholiques sortir de la posture antimoderniste et conservatrice pour repenser la place de la religion dans la modernité. Alceu Amoroso Lima est emblématique de ce mouvement. Il suit en cela le même cheminement intellectuel que Maritain¹³⁹, et d'autres catholiques français et brésiliens, qui acceptent progressivement le libéralisme et le jeu politique qui en découle. Cette évolution conduit notamment à l'engagement des catholiques dans la société à travers différents types d'organisations d'actions catholiques à partir des années vingt et trente. La troisième phase voit se développer un courant plus social, à gauche de l'échiquier politique, qui aboutit à des initiatives très diverses, allant des organisations d'action catholique à la création de partis démocrates chrétiens. Le mouvement Économie et Humanisme, lancé par un dominicain français, le P. Lebreton, est une des expressions de ce tournant. Il connaît une diffusion importante en Amérique Latine, notamment par l'intermédiaire des dominicains en mission au Brésil.

En effet, à la fin des années quarante, les dominicains de São Paulo font venir le P. Lebreton¹⁴⁰ au Brésil. Ce dominicain, qui a une formation d'économiste, a fondé en 1941 un centre de recherche et une revue, tous deux dénommés : Économie et Humanisme. Après avoir été, lui aussi, proche de l'Action française et partisan d'un catholicisme intransigeant, il se tourne dans les années trente vers le catholicisme social en faisant une synthèse entre le néo-thomisme et sa lecture du *Capital* de Marx. Il cherche à développer la doctrine sociale de l'Église en utilisant les outils des sciences humaines (notamment la démographie et la statistique) afin de favoriser un développement économique plus égalitaire, plus « humain ». Il vient pour la première fois au Brésil en 1947, invité par un père dominicain brésilien, le P. Romeu Dale. Les deux hommes s'étaient rencontrés en 1941 à St Maximin quand le P. Dale faisait ses études. Le P. Lebreton donne des conférences au Brésil et influence notablement la JUC. Le P. Dale, aumônier général de la JUC de Rio de Janeiro de 1949 à 1961, a d'ailleurs

¹³⁹ Il est intéressant de souligner que les trois intellectuels cités ici sont des convertis qui sont venus au catholicisme après être passés par l'anticléricalisme, voire l'athéisme, ce qui n'est pas rare dans les milieux intellectuels catholiques de l'époque. En effet, en ce début de XX^e siècle de nombreux intellectuels, au Brésil comme en France, se convertissent au cours de leur vie et participent ensuite activement aux transformations de la pensée catholique.

¹⁴⁰ Denis Pelletier, *Economie et Humanisme, De l'Utopie communautaire au combat pour le tiers-monde*, Paris, Cerf, 1996.

lancé les « Équipes d'économie humaine » dans la capitale. En 1947, le P. Dale présente le P. Lebret à Alceu Amoroso Lima. Ce dernier, délégué du Brésil lors de la création de l'ODCA (Organisation Démocrate Chrétienne d'Amérique) à Montevideo en 1947, lit un texte du P. Lebret lors de cette conférence, qui est considérée comme l'acte de naissance de la démocratie chrétienne latino-américaine. Il est donc évident que les deux hommes inclinent en faveur d'un catholicisme plus social, bien que le P. Lebret soit généralement situé bien plus à gauche sur l'échiquier politique. À partir de ce voyage au Brésil, les idées du P. Lebret se sont diffusées dans d'autres pays d'Amérique latine, notamment en Uruguay, où il a fait de nombreux voyages et participé à divers projets de développement. Ces idées, comme celles de Maritain, ont eu plus de retentissement en Amérique Latine qu'en France. Le P. Lebret a aussi mené des projets de développement en Afrique et en Asie.

Au cours de son séjour de quatre mois au Brésil, le P. Lebret donne des cours à l'École libre des sciences politiques de São Paulo ; école catholique où le P. Romeu Dale enseigne. Son cours s'intitule *Introduction générale à l'économie humaine*. Il y aborde la place du marxisme et du thomisme dans l'élaboration de sa théorie d'une économie humaine. Il donne aussi une conférence à l'Action sociale archidiocésaine de Rio de Janeiro. Surtout, il fonde à São Paulo une succursale d'Économie et Humanisme, sur le modèle de la SAGMA (Société pour l'Application du Graphisme et de la Mécanographie à l'Analyse) créée en France en 1945. Ces sociétés font des enquêtes et établissent des statistiques afin de planifier des projets de développement. Une des premières enquêtes de la SAGMACS brésilienne (Société pour l'Analyse Graphique et Mécanographique Appliquée aux Complexes Sociaux¹⁴¹) porte sur l'habitat ouvrier à São Paulo. La SAGMACS est mise en place avec les militants de l'Action catholique et le P. Dale qui est prieur du couvent d'étude dominicain en 1947. Cependant, le P. Dale est assigné au couvent de Rio de Janeiro en 1948. Il est alors remplacé à la SAGMACS par le P. Benevenuto de Santa Cruz, un jeune dominicain brésilien qui vient de finir le *Studium* et part passer un an en France, à La Tourette¹⁴², pour se former. En outre, un dominicain de La Tourette vient passer l'année à São Paulo en attendant que le P. de Santa Cruz soit prêt, ce qui met en évidence l'importance des liens entre le mouvement du P. Lebret et les missionnaires dominicains au Brésil.

Cependant, si une partie du clergé brésilien s'enthousiasme pour les projets du P. Lebret, une autre frange des catholiques, dont l'archevêque de São Paulo Mgr Carlos Carmelo de

¹⁴¹ SAGMACS: Sociedade para Análise Gráfica e Mecanográfica Aplicada aos Complexos Sociais.

¹⁴² Le couvent de La Tourette est fondé en 1945 dans le village du même nom près de Lyon. Ce couvent est fondé dans le sillage d'Économie et Humanisme dont il est le siège.

Vasconcelos Motta, critique fortement ses interventions. Ses références au marxisme sont peu appréciées, mais c'est surtout sa prise de position contre l'interdiction du parti communiste, promulguée au Brésil en mai 1947, qui lui vaut l'hostilité d'une grande partie du clergé brésilien. Les autorités ecclésiastiques brésiliennes en appellent même à la papauté qui devient méfiante à l'égard d'Économie et Humanisme. Par la suite, le mouvement animé par le P. Lebreton est de plus en plus critiqué et surveillé par Rome qui lui reproche ses accointances avec le marxisme¹⁴³. Les rapports du P. Lebreton avec les autorités romaines ne s'améliorent réellement que dans les années soixante et il prend part en tant qu'expert au concile de Vatican II.

Ainsi, une partie de l'Église et des élites catholiques brésiliennes rejette les travaux du P. Lebreton et il ne sera pas autorisé à revenir dans le pays avant 1952. Ces critiques ont également nuí aux missionnaires dominicains, leur amitié avec le P. Lebreton leur valant des ennemis parmi les catholiques conservateurs, notamment à São Paulo. Entre 1948 et 1952, des lettres échangées entre le P. Nicolas, provincial, et le P. Tauzin, vicaire provincial au Brésil, attestent des difficultés que pose leur proximité avec Économie et Humanisme. Ainsi le P. Nicolas écrit en 1950 :

En même temps que votre lettre si réticente au sujet d'E. H. [Économie et Humanisme] j'en reçois une dans un sens bien contraire du Père Bienvenu [P. Santa Cruz]. Je crains que l'engagement de ce pauvre père dans cette affaire n'ait été une fameuse imprudence. Nous avons trouvé cette imprudence déjà commencée quand nous avons pris les affaires en mains, et il était difficile de revenir en arrière. Est-ce possible maintenant ?¹⁴⁴

Bien que cette remarque reste assez imprécise, il est clair qu'il fait allusion à l'engagement du P. Santa Cruz au sein de la SAGMACS. En 1950, cet engagement semble devenu gênant pour les dominicains ; ce qui n'est pas étonnant puisque c'est à cette époque que la papauté est la plus méfiante envers le mouvement du P. Lebreton qui doit même se réorganiser entièrement vers 1951 pour être plus en conformité avec les volontés romaines.

Pourtant, dans les années cinquante, les projets d'Économie et Humanisme se multiplient dans différents pays d'Amérique latine et dans plusieurs grandes villes brésiliennes. Ils se font généralement en collaboration avec les autorités civiles. En août 1954, c'est d'ailleurs au Brésil qu'est organisé le premier congrès international d'économie humaine. Le P. Santa Cruz fait partie du comité d'organisation et le gouvernement de São Paulo participe au financement. De plus, Alceu Amoroso Lima continue à appuyer les projets d'Économie et

¹⁴³ Le P. Desroche, un des plus proches collaborateurs du P. Lebreton, quitte même l'ordre en 1950 après que son livre, *Signification du marxisme*, ait été condamné par le pape.

¹⁴⁴ Lettre du P. Nicolas, datée du 25.05.1950, classée AG3P39D028, archives dominicaines du couvent Nossa Senhora Aparecida, Belo Horizonte.

Humanisme au Brésil. Il rencontre même, lors de ses voyages en France, le philosophe Emmanuel Mounier¹⁴⁵ ainsi que le P. Henri Desroche, à l'occasion d'une visite au centre d'Économie et Humanisme en 1950 ; ce qui témoigne d'un engagement de plus en plus prononcé en faveur du catholicisme social et de la démocratie chrétienne.

Nous avons également trouvé des références au P. Felix Morlion¹⁴⁶ dans les correspondances missionnaires. Ce dominicain belge a joué un rôle important dans le développement de l'action catholique, en favorisant notamment l'utilisation des médias pour la rechristianisation. Le P. Chambert écrit en 1941 à propos de la visite du P. Morlion au Brésil:

Il faut que vous sachiez que ce Père Morlion, qui est travailleur acharné, a produit une très grande impression à Rio et à S. Paulo sur toutes les sphères catholiques, et a enthousiasmé tous nos pères de Rio et de S. Paulo. Il leur a même valu un regain de prestige, au point que le P. Tauzin et le P. Maia sont devenus d'un jour à l'autre des "huiles" dans les rouages maîtres de l'Action Catholique brésilienne... à la barbe de plusieurs autres, de divers Ordres, qui pensaient bien être aussi importants que nous.¹⁴⁷

Nous voyons ici que les liens des missionnaires dominicains avec des intellectuels français et européens impliqués dans les nouvelles orientations de la pensée et des projets catholiques leur confèrent une certaine notoriété. Ainsi, leur rôle de passeur des idées circulant en France leur permet d'acquérir une position plus influente dans les cercles catholiques brésiliens. Position qu'ils n'avaient pas du tout lorsque la mission ne se déployait que dans l'intérieur du pays. L'apostolat intellectuel les place dans une position avantageuse auprès de la hiérarchie ecclésiastique brésilienne et leur permet de participer à la mise en place du catholicisme social dans le pays. On peut également souligner l'importance des dominicains brésiliens dans ce redéploiement de la mission et dans son intégration dans les dynamiques de l'Église nationale. Dans un article célébrant le centenaire de la présence dominicaine au Brésil, Alceu Amoroso Lima décrit l'action des dominicains en ces termes :

¹⁴⁵ Emmanuel Mounier (1905-1950) est un croyant fervent, fondateur de la revue *Esprit* et théoricien de la pensée personnelle qui rejette le libéralisme et le communisme, en cherchant une troisième voie dans l'humanisme chrétien. Sa philosophie a mené de nombreux catholiques à un engagement politique de gauche.

¹⁴⁶ Le P. Felix Morlion est un dominicain belge très engagé dans l'action catholique. Il a fondé dans les années trente en Belgique un centre d'information et de publication Pro Deo dans le but d'inciter les catholiques à lutter contre les totalitarismes. Pendant la guerre, il s'exile au Portugal puis aux États-Unis où il met en place d'autres centres du même type. Après la guerre, il fonde et dirige, avec le soutien du pape Pie XII, l'Université internationale des études sociales à Rome, Université Pro Deo, et son engagement est de plus en plus centré sur l'anticommunisme. Proche de la papauté, il a défendu l'œcuménisme et la paix en remplissant, notamment, des missions diplomatiques durant la guerre froide. Montrant beaucoup d'intérêt pour les techniques modernes et les différents moyens de communications, il a œuvré pour une utilisation des médias afin de rechristianiser les masses.

¹⁴⁷ Lettre du P. Chambert, datée du 10.10.1941, classée K1422, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

Leur action parmi nous, de 1881 à 1981, est passée par trois phases: la première, avec leur arrivée directement dans les *sertões* de l’Araguaia ; la suivante, quand ils passèrent de ces *sertões* aux salons intellectuels des grands centres ; et l’actuelle, avec leur investissement aux côtés des Communauté Ecclésiales de Bases [...] Cette arrivée des fils de Saint Thomas d’Aquin au fin fond de nos *sertões* fut suivie, comme nous le disions, d’un déploiement dans les milieux universitaires de Rio, S. Paulo et Belo Horizonte. Trois d’entre eux se distinguèrent, rapidement, durant cette seconde phase : Frère Sala et Frère Pierre Secondi à Rio et Frère Tauzin à Belo Horizonte. Les deux premiers furent cofondateurs de l’Institut Catholique d’Études Supérieures, racine de la future Université Catholique de Rio. [...] Si l’on ajoute cette double mission, dans les *sertões* et dans les salons, au rôle actuel des jeunes dominicains brésiliens, successeurs des français [*sic*] du début du siècle, aux côtés des communautés de base, de notre peuple de travailleurs manuels et de l’ascension sociale de nos masses ouvrières, nous aurons une idée approximative de l’immense contribution que ces fils de S. Thomas d’Aquin ont apporté et continuerons d’apporter, dans le futur, à notre culture philosophique, religieuse et sociale. N’oublions pas, non plus, le sillage lumineux que la renaissance catholique du début du siècle en France, aux temps de Péguy et Léon Bloy, étendit au Brésil, grâce au passage de Bernanos¹⁴⁸, pendant la Seconde Grande Guerre, comme l’influence d’« humanisme intégral » de Jacques Maritain sur notre génération dans la silencieuse révolution sociale qui se déroule, parmi nous, depuis 1930, dans l’esprit des élites, comme dans les masses en mouvement ascensionnel.¹⁴⁹

Ce témoignage va dans le sens des hypothèses développées dans ce chapitre. Il décrit l’importance de la participation des missionnaires dans les évolutions du catholicisme brésilien du XX^e siècle et montre que leur action s’est étendue bien au-delà des limites chronologiques de la mission.

¹⁴⁸ Georges Bernanos (1888-1948): écrivain français, c’est un catholique fervent qui a, un temps, été proche de l’action française. Il connaît son premier succès littéraire avec *Sous le soleil de Satan*, publié en 1926. Il s’est exilé pendant plusieurs années au Brésil entre 1938 et 1945 et s’est engagé dès le début de la Seconde Guerre mondiale aux côtés de la France libre.

¹⁴⁹ Alceu Amoroso Lima (sous son pseudonyme Tristão de Athayde), « Centenário dos dominicanos », *Jornal do Brasil*, 06.11.1981. « E sua atuação em nosso meio, de 1881 a 1981, já passou por três fases: a inicial, com a ida direta aos sertões do Araguaia; a seguinte, ao passarem desses sertões aos salões intelectuais dos grandes centros; e a presente, com sua influência junto às Comunidades Eclesiais de Base [...] Essa entrada dos filhos de São Tomás de Aquino no âmago de nossos sertões foi sucedida, como dissemos, por sua extensão aos meios universitários e sociais do Rio, S. Paulo e Belo Horizonte. Três deles se destacaram, desde logo, nessa segunda fase: Frei Sala e Frei Pedro Secondi no Rio e Frei Tauzin em Belo Horizonte. Os dois primeiros foram cofundadores do Instituto Católico de Estudos Superiores, raiz da futura Universidade Católica do Rio. [...] Se somarmos essa dupla missão missionária, nos sertões e nos salões, à presente atuação dos jovens dominicanos brasileiros, continuadores dos franceses do início do século, junto às comunidades de base do nosso povo do trabalho manual e da ascensão social das nossas massas operárias, teremos um quadro aproximado da imensa contribuição que esses filhos de S. Tomás de Aquino vieram prestar e continuarão a prestar, no futuro, à nossa cultura filosófica, religiosa e social. Não nos esqueçamos, igualmente, da esteira luminosa que o renascimento católico no início do século em França, no tempo de Péguy e Léon Bloy, estendeu ao Brasil, pela passagem de Bernanos, durante a Secunda Grande Guerra, assim como pela influência do “humanismo integral” de Jacques Maritain em nossa geração na silenciosa revolução social que se vem processando, entre nós, desde 1930, tanto na mente das elites, como nos fatos das massas em movimento ascensional. »

Les liens entre les intellectuels catholiques français, les dominicains et les milieux catholiques brésiliens mettent en évidence le rôle de transmetteur joué par les missionnaires et leur implication dans les dynamiques d'élaboration du catholicisme social au Brésil. Ils montrent aussi l'intégration de ces derniers dans l'Église et la société brésilienne, leur inscription dans le débat intellectuel permettant une brasilianisation profonde de la mission qui aboutit en 1952 à la création de la province dominicaine brésilienne St Thomas d'Aquin. Ils participent à la diffusion des idées et des expériences développées alors dans les milieux dominicains français et jouent un rôle de passeur entre les réseaux intellectuels catholiques d'un bord à l'autre de l'Atlantique.

3 – Fin de la mission et fondation d'une province dominicaine brésilienne

Les dominicains prennent part, à partir de 1927, aux dynamiques intellectuelles de l'Église brésilienne, ce qui accélère et fortifie la brasilianisation de la mission permettant la fondation d'une province dominicaine brésilienne. Cette fondation n'intervient pourtant qu'en 1952 et soulève de nombreuses questions. En effet, bien qu'envisagée depuis 1931, sa réalisation nous paraît précipitée à de nombreux égards sur lesquels nous voulons revenir ici afin de formuler quelques hypothèses sur les raisons de cette précipitation.

En 1940, le conseil de la mission se réunit afin de préparer le prochain chapitre provincial, où le P. Cazabant doit se rendre en tant que délégué et vicaire de la mission brésilienne. Dans son rapport, le conseil déclare :

Le conseil croit le moment venu de faire converger les efforts de tous vers la création aussi prochaine que possible d'une Province Dominicaine brésilienne, - création déjà envisagée lors de la Visite du T. R. Père Bonhomme (1931) et tout à fait dans les intentions plusieurs fois manifestées du T. R. P. Etienne Vayssières [provincial]. Il y aura lieu évidemment à procéder par étapes. Mais on peut prévoir raisonnablement, pour le quadriennat qui va commencer, les réalisations suivantes : érection successives des Vicariats d'Uberaba, São Paulo et Rio de Janeiro, en couvents formels ; ouverture du Noviciat simple comme il sera dit plus loin ; ouverture d'un Vicariat à Belo-Horizonte ; et peut-être ouverture d'un Studium de philosophie à São Paulo.¹⁵⁰

Cette citation met en évidence la volonté des missionnaires de fonder rapidement une province au Brésil et celle de mettre en place, dans les quatre ans, les structures nécessaires à cette fondation. En effet, pour créer une province dominicaine, il faut, au minimum, que des couvents formels aient été érigés et que des établissements permettant la formation sur place, c'est à dire un noviciat et un *studium*, soient ouverts. Certains de ces objectifs sont atteints dès

¹⁵⁰ Rapport du conseil de la mission, daté du 15.08.1940, classé K1378, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

1941 à la suite du chapitre provincial: le couvent d'Uberaba est érigé en couvent formel, le principe d'ouverture d'un noviciat est accepté ainsi que celui de l'ouverture d'un couvent à Bello Horizonte et de la fondation d'une province autonome. Cependant, deux obstacles majeurs empêchent la création de cette province durant la décennie 1940 : le manque d'effectif dont souffre la mission et la Seconde Guerre mondiale.

La Seconde Guerre mondiale a eu des effets contradictoires sur la mission. D'un côté, elle entraîne de nombreuses difficultés car les communications sont quasiment impossibles avec l'Italie, donc avec le maître général de l'ordre, dès le début de la guerre. Les communications avec la France sont, elles, interrompues à partir de 1942 quand la zone libre est occupée par les Allemands. En outre, celles entre France et Italie étaient difficiles tout au long de la guerre et il n'y a pas pu avoir de chapitre général. En août 1942, le Brésil entre dans la guerre du côté des alliés, ce qui rend les communications totalement impossibles. Ainsi, la mission s'est retrouvée isolée, les liens avec sa hiérarchie rompus, ce qui complique les prises de décisions en raison de la très forte hiérarchisation de l'ordre dominicain. Paradoxalement, on se rend compte que beaucoup de décisions ont été prises par le conseil de la mission pendant la guerre, quand celui-ci bénéficiait justement de pouvoirs extraordinaires. La mission gagne en autonomie et s'organise sur place sans attendre systématiquement l'aval de sa hiérarchie comme elle le faisait jusque-là. Ainsi, le noviciat fonctionne à Uberaba de 1942 à 1944, date à laquelle il est transféré à São Paulo. La maison de São Paulo est érigée en couvent formel et un *studium* est ouvert en 1943. Les dominicains prennent position à Belo Horizonte en 1941 et ferment Porto National en 1944. La mission est érigée en vice-province, ce qui est une première étape avant la fondation d'une province autonome. De plus, le conseil de la mission place pour la première fois un brésilien à la tête de la mission, le P. de Souza. De 1942 à 1946, il est en effet nommé adjoint du P. Cazabant et dirige de fait la mission car ce dernier est très malade et effacé. Cette série de décisions montre que l'isolement contraint de la mission pendant la guerre a permis l'exécution de projets envisagés depuis plusieurs années et toujours ajournés. Le manque d'initiatives et l'attentisme des supérieurs et de la province toulousaine étaient d'ailleurs critiqués par certains missionnaires depuis les années trente, comme nous l'avons signalé précédemment. Cette accélération au début des années quarante donne même la sensation que les missionnaires ont profité des pouvoirs extraordinaires qui leur étaient conférés pour engager de manière significative les changements nécessaires à la fondation d'une province dominicaine autonome.

L'analyse des archives dominicaines nous permet d'avancer différents éléments afin d'éclairer les raisons pour lesquelles la séparation de la mission brésilienne et de la province

de Toulouse devient inévitable à la fin des années quarante : des tensions apparaissent au sein de la mission, ainsi qu'entre les autorités de la province et les missionnaires. Le conservatisme de la province de Toulouse semble de plus en plus en décalage avec les évolutions du catholicisme brésilien et l'implication des missionnaires au sein de ce dernier. Les dissensions se multiplient entre dominicains de Toulouse et ceux du Brésil, jeunes et vieux missionnaires, Français et Brésiliens.

Déjà, dans une lettre de 1942, le provincial de Toulouse, le P. Dupuy, dénonce l'attitude critique de certains missionnaires comme « [...] une preuve de plus que l'esprit d'obéissance est bien loin de régner au Brésil et ce n'est pas le moindre de mes soucis. »¹⁵¹ Il répond ici au P. Olivier qui lui a demandé de rentrer en France car il ne supporte plus d'être critiqué dans ses fonctions de père-maître de l'école apostolique et du noviciat d'Uberaba. Le P. Olivier dit être jugé incompetent et appelé « l'illuminé » par les autres missionnaires. Il ajoute qu'un Brésilien serait certainement mieux accepté à ce poste. Il parle également des difficultés du P. Chambert, Prieur du couvent d'Uberaba et curé de la paroisse confiée aux dominicains, lui aussi très critiqué et appelé « Hitler »¹⁵² car il cumule deux fonctions et prend des décisions sans consulter les autres. Ce même P. Chambert qui en 1941, lorsqu'il était à la tête de la mission en l'absence du P. Cazabant, insistait sur la nécessité d'avoir des missionnaires jeunes et critiquait les plus anciens :

[...] il faut être sur place pour comprendre la pénurie de sujets où nous sommes, de sujets encore capables de quelque ministère, surtout d'un ministère "à la page", et pour comprendre aussi le besoin inouï [*sic.*] qu'à le Brésil de notre apostolat. [...] fermer totalement nos portes, quand nous sommes si indigents, [...] ne sera-ce pas retarder indéfiniment l'éclosion de l'Ordre au Brésil ? [...] Que nous le voulions ou non, le Nonce et le Cardinal, et l'Archevêque de Belo Horizonte, continueront, comme c'est du reste leur devoir, pour le plus grand bien de l'Église au Brésil, à faire des pieds et des mains pour avoir des Dominicains plus nombreux et ... plus modernes que nos chers vieillards, ex-missionnaires du Sertão. [...] Les ex-missionnaires du Sertão, transplantés dans des villes populeuses et modernes, dont ils apprennent avec difficulté à se servir des moyens de transport, pour ne pas parler d'autres choses qu'ils ne voient absolument pas, prétendent cependant enseigner aux jeunes comment on fait du ministère, leur mettent des bâtons dans les roues dès qu'ils ont l'air de faire du nouveau, et gémissent entre eux de ce que les jeunes vont tout bouleverser, que les jeunes vont perdre les observances, alors qu'eux mêmes, en réalité, ayant longtemps vécu loin d'elles, en de continuelles chevauchées, y font des accrocs à tout instant.¹⁵³

¹⁵¹ Lettre du P. Dupuy, datée du 06.05.1942, classée K1473, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

¹⁵² Lettre du P. Olivier, datée du 02.02.1942, classée K1472, réponse du P. Dupuy, datée du 06.05.1942, classée K1473, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

¹⁵³ Lettre du P. Chambert, datée du 10.10.1941, classée K1422, archives dominicaines du couvent St Thomas d'Aquin, Toulouse.

Ainsi, on voit apparaître dans les correspondances des signes de conflits de générations entre missionnaires et des remarques sur le non-respect de l'autorité qui étaient moins fréquents dans les lettres des cinquante premières années de la mission. On trouve également des critiques de la part des supérieurs français à l'encontre des étudiants brésiliens qui suivent leur formation au couvent de St Maximin. Le P. Nicolas, provincial, écrit en 1952:

Je vous assure que je suis préoccupé de voir comment l'obéissance a peu de profondeur chez nos jeunes brésiliens, même dans leur esprit et leur mentalité. Quand les nôtres font les frondeurs, il reste cependant ordinairement quelque chose de profondément incontesté et qui joue dans les moments difficiles.¹⁵⁴

Les Français se plaignent régulièrement du manque d'obéissance des Brésiliens, de leurs difficultés à s'adapter à la discipline de l'ordre et de leur sentiment de ne pas être considérés comme les autres en raison de leur nationalité.

Les difficultés d'adaptation des étudiants brésiliens en France nous ont amené à nous interroger sur les dynamiques à l'œuvre dans la province de Toulouse. Ainsi, nous avons pu mettre en évidence qu'il y régnait un esprit plus conservateur que dans les autres provinces françaises, ce qui ne correspondait pas aux tendances plus progressistes des aspirants brésiliens à la vocation dominicaine.

Les origines de ce conservatisme remontent à la restauration des provinces dominicaines françaises dans la seconde moitié du XIX^e siècle. En effet, dès cette époque, des différences entre les provinces de Paris et Toulouse se font jour. Elles sont directement liées aux divergences de vues des PP. Lacordaire et Jandel qui sont les acteurs principaux de cette restauration. Le P. Lacordaire, catholique libéral, restaure l'ordre dominicain en France en 1850 et se retrouve à la tête de la province de France. Il donne la priorité à la prédication et à l'adaptation de la vocation dominicaine aux réalités modernes. Il s'oppose rapidement au P. Jandel, très conservateur et attaché, avant toute chose, à la restauration de l'observance rigoureuse des règles religieuses et conventuelles de l'ordre. Ce dernier est nommé maître général de l'ordre par le pape en 1855 et écrit de nombreux textes critiques sur les positions libérales du P. Lacordaire. Le P. Jandel restaure ensuite les provinces de Lyon (1862) et de Toulouse (1865) où il met en place une stricte observance. Ceci laisse penser qu'il y règne un climat beaucoup plus conservateur que dans la province de France où les idées du P. Lacordaire ont eu plus d'influence, notamment au sein du couvent de Paris. De plus, la promulgation du *Syllabus* en 1864 montre que les idées défendues par le P. Jandel sont parfaitement en accord avec les directives romaines contre les « erreurs » modernes. Le P.

¹⁵⁴ Lettre du P. Nicolas, datée du 05.05.1952, classée AG3P39D007, archives dominicaines du couvent Nossa Senhora Aparecida, Belo Horizonte.

Cormier est nommé par le P. Jandel, premier provincial de Toulouse de 1865 à 1873. Il occupe à nouveau cette charge de 1878 à 1882, avant d'être élu maître général de l'ordre à plusieurs reprises de 1904 à 1916. Le P. Cormier a été le secrétaire et l'homme de confiance du P. Jandel à Rome, avant de devenir le directeur du noviciat de Ste Sabine. Il devait donc partager ses positions conservatrices. Sur le site internet des dominicains de Toulouse, on trouve d'ailleurs une remarque allant dans le sens de notre hypothèse : « Quoique réticent envers le libéralisme de Lacordaire, le P. Cormier fera en sorte que la province de Toulouse ne constitue pas un facteur supplémentaire de discorde entre dominicains français. »¹⁵⁵

L'histoire de la *Revue Thomiste*, fondée en 1893, permet également de mettre en évidence le conservatisme régnant au sein de la province de Toulouse. À partir de 1905, la revue prend, en effet, un virage antimoderniste et traditionaliste. Le contexte français des mesures anticléricales de 1903 et de la séparation de l'Église et de l'État n'est pas étranger à ce tournant. En outre, les auteurs de la revue sont de plus en plus circonscrits aux dominicains de la province de Toulouse. Parmi eux le P. Pègues, très conservateur et proche de l'Action française, imprime ses opinions à la revue. Ce dernier a d'ailleurs enseigné au *studium* dominicain de Toulouse et à l'institut catholique avant les expulsions. Il a été le professeur de dogmatique du P. Audrin entre 1899 et 1902 lorsque celui-ci faisait ses études¹⁵⁶. Le P. Pègues a sans doute enseigné à d'autres futurs missionnaires au Brésil durant cette période et a pu leur transmettre certaines de ses idées. Entre 1910 et 1935, la plupart des collaborateurs de *Revue Thomiste* sont issus de la province de Toulouse. La revue connaît alors peu de développement et alterne phases d'ouverture et phases plus réactionnaires durant lesquelles le P. Pègues joue toujours un rôle important. C'est le cas après 1920, quand la revue est entièrement élaborée à St Maximin où ce dernier dirige le *studium*.

À travers la figure du P. Pègues, qui occupe à plusieurs reprises des postes importants, se fait jour un courant dominicain très conservateur, proche de l'Action française, qui compte plus de représentants dans la province de Toulouse que dans les autres provinces dominicaines françaises. La condamnation de l'Action française par le pape en 1926 entraîne d'ailleurs une crise importante au sein de la province. La condamnation romaine interdit, en effet, aux membres du clergé de lire ou de soutenir l'Action française et de donner l'absolution à ses partisans. Cela entraîne des divisions parmi les dominicains français car certains continuent à défendre le mouvement bien après sa condamnation. Ainsi, en 1928, le maître général

¹⁵⁵ Site des dominicains de la province de Toulouse : <http://dominicains.com/fondations-des-precheurs/3-histoire-de-la-province-dominicaine-de-toulouse>

¹⁵⁶ Joseph Audrin *o.p.*, *Souvenirs d'un missionnaire...*, *op. cit.*, p.22.

convoque les trois provinciaux français pour leur demander de rappeler à l'ordre leurs religieux car des accusations continuent de circuler contre les dominicains et leur soutien à l'Action française.

C'est dans la province de Toulouse que la crise est la plus importante : en 1927, « l'affaire du P. Pègues »¹⁵⁷ éclate car ce dernier, alors directeur du *studium* de St Maximin, est le plus ardent défenseur de l'Action française et de Maurras parmi les dominicains. Il prend position à travers des lettres et des articles allant même jusqu'à dire que le pape – à son avis mal conseillé par des ennemis de la France et de la monarchie – peut se tromper, ce qui va totalement à l'encontre du dogme de l'infaillibilité pontificale. La situation devient délicate pour la province de Toulouse et de nombreux dominicains demandent à ce que le P. Pègues revienne sur ses déclarations et se soumette à l'autorité romaine. On comprend ici pourquoi le P. Tapie, provincial de Toulouse alors en visite canonique au Brésil, doit rentrer en France précipitamment en septembre 1927 pour régler la crise. Le P. Pègues est sanctionné, il perd son poste au *studium* et doit quitter St Maximin pour le couvent de Biarritz. De même, au sein de la *Revue Thomiste*, les collaborateurs les plus conservateurs sont progressivement écartés à partir de 1929.

Dans les années trente, une nouvelle génération de jeunes théologiens s'affirme dans la province de Toulouse. Cette génération, formée à la pensée de Jacques Maritain, développe un thomisme rénové plus progressiste et plus en phase avec les préoccupations de l'époque.

La province de Toulouse conserve tout de même des orientations plus conservatrices que celle de France, qui devient, dans les années trente et quarante, un foyer de rénovation au sein du catholicisme social français, autour notamment des PP. Congar, Chenu¹⁵⁸ et Lebret. St Maximin reste d'ailleurs longtemps considéré comme un des bastions du conservatisme et de l'austérité parmi les couvents français. Les étudiants brésiliens, contraints d'y suivre leur formation, s'en plaignent régulièrement et ont du mal à s'adapter à l'esprit qui y règne.

¹⁵⁷ André Laudouze, *Dominicains français et Action française, Maurras au couvent*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1989.

¹⁵⁸ Ces deux théologiens dominicains ont publié de nombreux ouvrages et sont aujourd'hui considérés comme des théologiens importants dans l'évolution sociale du catholicisme du XX^e siècle. Pourtant, ils ont tous deux été mis à l'écart sous le pontificat de Pie XII (1939-1958), notamment en raison de leur engagement en faveur du mouvement des prêtres-ouvriers, avant d'être réhabilités sous le pontificat de Jean XXIII (1958-1963). Plus tard, ils ont également apporté leur soutien à la théologie de la libération latino-américaine.

Yves Marie-Joseph Congar (1904-1995) a pris position en faveur de l'œcuménisme et d'une plus grande participation des laïcs dans l'Église. Il a participé au concile Vatican II en tant qu'expert et Jean-Paul II l'a nommé Cardinal en 1994. Marie-Dominique Chenu (1895-1990) s'est consacré à l'exégèse biblique, l'histoire médiévale et la philosophie de St Thomas d'Aquin. Certains de ses ouvrages ont été mis à l'index dans les années quarante. Il a, lui aussi, participé au concile Vatican II.

Dans un ouvrage retraçant la vie du P. Rocha, dominicain brésilien qui a étudié en France entre 1949 et 1952, l'auteur explique les différences d'orientation entre les *studiums* dominicains français : St Maximin est décrit comme une « forteresse du thomisme orthodoxe » alors que Paris est vu comme un « pôle de rénovation »¹⁵⁹. Le P. Rocha considère même les quelques mois qu'il a passés au *studium* de Paris comme les plus importants de ses trois années de formation en France, car ce séjour lui a permis de rencontrer les PP. Congar et Chenu.

De même, dans un livre d'entretiens avec Mgr Balduino¹⁶⁰, ce dernier parle de la discipline, de la rigueur et de l'« observance monastique » qui régnaient à St Maximin et qui ont été pour lui difficile à vivre. Ce dominicain brésilien, entré dans l'ordre en 1943, a fait la première partie de sa formation au Brésil. En 1947, quand le *studium* de São Paulo est fermé, il a dû partir terminer ses études en France à St Maximin. Il a apparemment eu du mal à s'adapter à la rigueur de ce couvent où il est resté au moins deux ans, durant lesquels il fut ordonné prêtre, avant de retourner au Brésil.

En 1952, le P. Nicolas, provincial, rapporte les critiques d'un étudiant brésilien au sujet de St Maximin :

Il paraît qu'il [le P. Neves¹⁶¹] dit tout le mal possible de S. Maximin. C'est la mode et pas seulement parmi les Brésiliens. C'est profondément injuste. Ce que Saint Maximin a toujours eu de retiré et de moralement austère devient de plus en plus difficile à supporter aux tempéraments modernes. Certains tempéraments par trop « inactifs » qui y règnent accentuent peut-être aussi l'impression de clôture et d'éloignement même humain du monde qui est bien ce qu'il y a de plus opposé aux tendances modernes de la spiritualité. Mais il s'y dispense un tel dévouement, il s'y donne de telles richesses, il y a en réalité un tel progrès et une telle marche vers l'ouverture [...] Bien entendu, tous les ressentiments particuliers, tous les mécontentements personnels viennent grossir le courant des plaintes. À plus forte raison quand il s'agit de brésiliens qui sont d'une invraisemblable susceptibilité nationale.¹⁶²

La réputation d'austérité de St Maximin est donc toujours intacte au début des années cinquante et les allusions à son éloignement du monde moderne témoignent du conservatisme qui y règne.

Dans l'ouvrage biographique sur le P. Rocha, on apprend que ce dernier a quitté les lazaristes qu'il jugeait trop conservateurs pour entrer chez les dominicains en compagnie du P. Marcos

¹⁵⁹ Ivo Poletto (org.), *Frei Mateus Rocha, Um Homen Apaixonado pelo Absoluto*, São Paulo, Edições Loyola, 2003, p.36.

¹⁶⁰ Ivo Poletto (org.), *Una Vida a serviço da Humanidade, Dialogos com Tomàs Balduino*, São Paulo, Edições Loyola, 2002, p.46-47.

¹⁶¹ P. Lucas Moreira Neves (1925-2002), nommé évêque de São Paulo en 1967, archevêque de São Paulo en 1979, archevêque de Salvador en 1987 et Cardinal en 1988.

¹⁶² Lettre du P. Nicolas, datée du 05.01.1952, classée AG3P39D007, archives dominicaines du couvent Nossa Senhora Aparecida, Belo Horizonte.

Mendes¹⁶³. En outre, quand il est revenu au Brésil après sa formation en France, deux autres lazaristes avaient rejoint le couvent dominicain de São Paulo, les PP. Eliseu Lopes et Carlos Josaphat. Pour expliquer ces mouvements, l'auteur décrit les polémiques qui traversaient l'Église brésilienne vers 1945. Des tensions divisaient en effet les catholiques progressistes, partisans de l'Action catholique, du mouvement liturgique¹⁶⁴ et des idées de Maritain, et les conservateurs qui critiquaient fortement ces nouvelles orientations. Il ajoute que les évêques et les séminaires de Mariana, Salvador et Fortaleza sont opposés au courant progressiste, dit de « rénovation ». Ces trois séminaires sont tenus par des lazaristes d'origine française arrivés au XIX^e siècle. On comprend à travers ce témoignage qu'au Brésil, les dominicains étaient considérés comme plus progressistes que les lazaristes, ce qui, apparemment, attirait les jeunes religieux brésiliens.

De plus, l'enthousiasme du P. Rocha pour les dominicains de Paris révèle que les jeunes dominicains brésiliens étaient attirés par le courant progressiste existant au sein de l'ordre, bien que la mission soit rattachée à une province plutôt conservatrice. Cela explique en partie les tensions existantes entre la hiérarchie toulousaine et les dominicains brésiliens.

Il est intéressant de noter ici les contradictions dans la perception des dominicains au Brésil et en France. En effet, bien que la province de Toulouse soit plus conservatrice que les autres provinces dominicaines françaises, au Brésil, la mission dominicaine est considérée plus progressiste que d'autres ordres religieux européens présents dans le pays.

La fin des années quarante et les années cinquante marquent un tournant dans l'évolution de l'Église et du catholicisme brésiliens qui provoque des divisions au sein du clergé, entre conservateurs et partisans d'un catholicisme dit « rénové ». Le poids plus marqué du laïcat et l'engagement de l'Église en faveur des catégories les plus défavorisées de la population aboutissent, en effet, dans les années soixante à ce qui est appelé la « rénovation pastorale ». On peut voir dans ces évolutions à la fois les prémices du concile de Vatican II, mais aussi la fin de la romanisation. Les évêques brésiliens œuvrent à l'organisation d'une Église nationale unie et cherchent une voie propre, prenant en compte les réalités et particularités du pays. La création de la CNBB (Conférence Nationale des Évêques Brésiliens)¹⁶⁵ en 1952 va dans le sens de cette autonomie. Cette « rénovation » correspond à la genèse d'une évolution propre aux Églises latino-américaines qui les mènera à l'élaboration de la théologie de la libération dans les années soixante.

¹⁶³ Ivo Poletto (org.), *Frei Mateus Rocha, Um Homem Apaixonado pelo Absoluto*, op. cit., p.35-38.

¹⁶⁴ Mouvement liturgique : mouvement apparu au XIX^e siècle qui prône la participation des laïcs à la prière et à la liturgie en général.

¹⁶⁵ CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

L'historien Riolando Azzi¹⁶⁶ souligne le rôle des religieux dans cette « rénovation » du catholicisme brésilien, au travers de leurs activités dans la presse, l'édition, l'enseignement et l'action catholique. Il insiste en particulier sur le rôle des dominicains qui ont notamment favorisé la rénovation théologique et le développement de l'action sociale en diffusant la pensée de Maritain. Il précise que la rénovation pastorale est venue essentiellement des groupes de laïcs et, dans une moindre mesure, d'une partie du clergé. Il met en évidence la particularité du rôle des dominicains dans ce processus puisque la plupart des congrégations masculines adoptent plutôt une position conservatrice.

Le catholicisme de la rénovation pastorale rappelle par de nombreux aspects le catholicisme traditionnel brésilien. Le rôle primordial des laïcs et le rôle social du catholicisme de rénovation dans les catégories les plus pauvres de la population renouent avec les caractéristiques du catholicisme populaire qui traverse toute l'histoire religieuse du Brésil. Ceci explique en partie son succès, ce catholicisme répondant mieux aux aspirations religieuses brésiliennes que le catholicisme romanisé très clérical que l'Église favorise depuis le milieu du XIX^e siècle.

Les transformations de la mission montrent une adaptation des dominicains à ces réalités : arrivés dans le cadre de la romanisation, ils ont participé à la formation du clergé et à la rechristianisation des élites, avant de jouer un rôle important dans les organisations d'action catholique. Cette évolution témoigne de la brasilianisation de la mission qui s'intègre progressivement aux nouvelles formes du catholicisme brésilien.

Dans les lettres échangées entre le P.Tauzin, vicaire provincial de la mission et le P. Nicolas, provincial de Toulouse de 1948 à 1952, nous avons pu relever des divergences de vues au sujet de la fondation de la province brésilienne. Les missionnaires sont de plus en plus nombreux à souhaiter une scission rapide entre la mission et la province toulousaine. Ils doutent en effet de l'intérêt porté au Brésil par la province car cette dernière ne fournit pas de renfort alors que le manque de religieux entrave l'expansion de la mission. Le provincial répond qu'il ne peut pas envoyer plus de missionnaires car la province est elle-même en sous-effectif. Entre 1947 et 1948, le P. Dupuy est allé jusqu'à démissionner de son poste de vicaire provincial en raison de ces problèmes. Ce dominicain, d'abord provincial de Toulouse de 1942 à 1946, est ensuite placé à la tête de la mission, mais face au manque de personnel, il décide d'entreprendre un voyage en France pour demander des missionnaires à toutes les provinces françaises. Sa démarche n'obtenant aucun succès, il démissionne et refuse de

¹⁶⁶ Riolando Azzi (org.), *A Vida religiosa no Brasil*, op. cit., p.20-21.

retourner au Brésil. Cet épisode a dû encore renforcer le sentiment d'abandon des dominicains au Brésil, le P. Dupuy ayant lui-même l'impression que personne en France ne s'intéressait à la mission.

En outre, comme nous l'avons souligné plus haut, les Brésiliens critiquent la formation reçue à St Maximin et se plaignent d'être traités différemment en raison de leur nationalité ; de leur côté, les responsables français font des remarques sur leur manque d'obéissance et leur susceptibilité. Tout cela montre les tensions grandissantes entre la province-mère et sa mission, et semble rendre inévitable la fondation d'une province brésilienne indépendante. Pourtant, le P. Nicolas rappelle à plusieurs reprises qu'il a un grand intérêt pour la mission et qu'il ne souhaite pas l'abandonner tant que les conditions favorables ne sont pas réunies. Il mentionne également que tout dépend de la volonté du maître général de l'ordre, le P. Suarez en poste de 1946 à 1954. Ce dernier exige qu'il y ait de bons signes de recrutement avant la fondation et que toutes les institutions nécessaires à celui-ci fonctionnent efficacement : école apostolique, noviciat et *studium*. Il se rend au Brésil à la fin de l'année 1951 pour faire le point sur l'état de la présence dominicaine dans le pays. Le P. Nicolas écrit au sujet de cette visite:

Le Père Général réussira-t-il vraiment à hâter la formation d'une province brésilienne ? Il en a certainement le projet. Mais il se heurtera aux difficultés que nous connaissons bien. Ma tactique a toujours été de lui dire que nous avons plutôt hâte que cela se fasse, étant donné qu'au point où en sont les besoins de notre antique fondation du Brésil nous ne pouvons suffisamment y faire face. Mais que d'autre part nous avons peur qu'en se hâtant on gâte la besogne et qu'on en arrive bien vite à réaliser une de ces pauvres provinces sud américaines qui sont si peu ce qu'on attend de l'ordre.¹⁶⁷

Il met ici en évidence les hésitations de la province de Toulouse, mais nous manquons d'éléments pour analyser ses sous-entendus sur le manque de qualité des provinces dominicaines latino-américaines. Quand il évoque l'impossibilité de répondre aux besoins de la mission, il fait allusion à l'envoi de missionnaires mais certainement aussi au manque d'argent. Les couvents français connaissent, après-guerre, de grandes difficultés financières. Ainsi le P. Nicolas demande plusieurs fois à la mission de régler les frais engendrés par la formation des Brésiliens étudiants à St Maximin. Les nombreux retards de paiement paraissent mettre la province en difficultés.

Le maître général doit également trancher au sujet des tensions entre dominicains français et italiens. En effet, comme nous l'avons indiqué dans le chapitre précédent, depuis de nombreuses années la concurrence est forte entre les dominicains de Lombardie et ceux de

¹⁶⁷ Lettre du P. Nicolas, datée du 05.01.1952, classée AG3P39D007, archives dominicaines du couvent Nossa Senhora Aparecida, Belo Horizonte.

Toulouse au sujet de la délimitation de la future province. Tous craignent que le maître général veuille une fusion des différentes missions en une seule province brésilienne, ce qui semble impossible aux yeux des Français à cause des divergences de vues entre les deux provinces.

Au final, le maître général prend, pendant son voyage, la décision de fonder immédiatement une province brésilienne, donnant ainsi satisfaction aux missionnaires qui réclamaient la scission depuis plusieurs années. La province St Thomas d'Aquin, fondée le 7 mars 1952, ne réunit que les couvents fondés par les Français dans les limites souhaitées par les missionnaires. Elle comprend donc Uberaba, São Paulo, Rio de Janeiro, Juiz de Fora, Conceição do Araguaia et Marabá, répondant ainsi aux volontés de la province toulousaine et de sa mission.

Cette décision peut paraître précipitée car il n'y a plus de *studium* au Brésil à ce moment-là, ce qui aurait dû empêcher la fondation de la province. Sans doute la perspective de pouvoir rouvrir rapidement le *studium* de São Paulo a-t-elle décidé le maître général. En effet, le retour prochain des Brésiliens formés en France allait faire augmenter le nombre de religieux de manière significative et permettre de relancer cette œuvre. Pourtant, cette décision, prise au cours d'un voyage de quelques mois, semble précipitée au regard des vingt années d'atermoiements qui la précèdent.

Divers éléments nous paraissent pouvoir étayer l'hypothèse d'un écart idéologique grandissant entre la province de Toulouse et la mission brésilienne, afin d'expliquer la fondation hâtive de la province St Thomas d'Aquin. En effet, les missionnaires et la hiérarchie catholique brésilienne se tournent progressivement vers un catholicisme progressiste, dit « rénové », et partagent plutôt les idées développées dans la province dominicaine de France que dans celle de Toulouse. Cette dernière reste plus conservatrice, bien qu'à partir des années trente il y ait des volontés d'ouverture. D'ailleurs, les étudiants brésiliens témoignent du conservatisme qui règne à St Maximin encore dans les années quarante, alors qu'ils sont souvent enthousiastes quand ils rencontrent les dominicains de Paris. Ils s'insèrent en cela dans les dynamiques de l'Église et des intellectuels brésiliens qui s'engagent dans la doctrine sociale de l'Église, l'Action catholique et la démocratie chrétienne, délaissant progressivement les positions conservatrices des années vingt. On comprend ainsi qu'à la fin des années trente, la proportion de dominicains progressistes augmentant au sein de la mission, il y ait une accélération des transformations de celle-ci et une implication plus grande dans les projets de l'Église brésilienne. On comprend aussi que certains missionnaires, plus âgés et plus traditionalistes, aient mal vécu ces changements. En

effet, l'ouverture de la mission en direction du catholicisme social brésilien l'éloigne de l'idéologie de la province de Toulouse, et l'augmentation des effectifs en faveur des Brésiliens amplifie encore le phénomène. L'enthousiasme de la hiérarchie ecclésiastique et des intellectuels catholiques brésiliens pour le thomisme de Maritain et les projets de développement du P. Lebret, tous deux très favorables au déploiement de l'Action catholique spécialisée, a placé les missionnaires dominicains au cœur de ces transformations et permis à la mission de prendre de l'importance. Non seulement les missionnaires étaient des passeurs de ces idées mais leurs liens, réels ou supposés, avec les milieux catholiques progressistes français leur ont valu un grand prestige auprès des catholiques brésiliens attirés par ce type d'initiatives. Certains dominicains de la province de Toulouse ne devaient pas apprécier cette ouverture et cette émancipation de la mission et il leur a sans doute semblé préférable d'accélérer la fondation d'une province brésilienne indépendante.

Plusieurs remarques du P. Nicolas sur les dominicains brésiliens nous paraissent corroborer cette hypothèse :

Je crois que le Père Oliveira ne pourra jamais être aussi dangereux qu'un Père Joffily parce que son prestige sera toujours moindre. Il est plus stable, plus équilibré. Sa conduite est exemplaire, mais je ne garantis pas qu'il ne soit pas extrêmement ambitieux. Cependant, l'idée de parfaire à Paris sa philosophie est en elle-même assez sage. Il n'y aurait pas de rapport avec la situation du Père Bienvenu.¹⁶⁸

Pour comprendre cette citation, il nous faut resituer les religieux mentionnés : le P. Oliveira est alors étudiant en France, il a suivi une partie de sa formation à St Maximin et la termine à Paris. Le P. Bienvenu Santa Cruz est le dominicain brésilien attaché au projet Économie et Humanisme de São Paulo, projet pour lequel il a passé un an en France au couvent de La Tourette. Il a été très critiqué pour cette implication dans le mouvement du P. Lebret, tant par la frange conservatrice du clergé brésilien que par sa hiérarchie dominicaine, surtout à partir du moment où Économie et Humanisme est surveillée par le pape. L'allusion du P. Nicolas doit venir d'inquiétudes suscitées par le fait que le P. Oliveira aille terminer ses études à Paris, dans un couvent de la province de France où se développe un catholicisme social militant éloigné du conservatisme de la province de Toulouse. Dans ce contexte, les supérieurs toulousains et brésiliens devaient s'inquiéter de former un « autre » P. Bienvenu. Le P. Joffily fait partie des dominicains brésiliens rapatriés au Brésil en 1942. Il avait terminé ses études avant son retour et a été assigné au *studium* de São Paulo en tant que professeur de dogmatique. Le P. Balduino raconte¹⁶⁹ qu'il a apprécié son enseignement et que le P. Joffily

¹⁶⁸ Lettre du P. Nicolas, datée du 08.06.1951, classée AG3P39D017, archives dominicaines du couvent Nossa Senhora Aparecida, Belo Horizonte.

¹⁶⁹ Ivo Poletto (org.), *Uma Vida a serviço da Humanidade...*, op. cit., São Paulo, Edições Loyola, 2002, p.48.

était très innovateur. Il prenait apparemment de nombreuses libertés dans son enseignement de la *Somme Théologique* de St Thomas d'Aquin. On peut légitimement penser qu'il devait être assez mal vu de prendre des libertés dans l'interprétation du thomisme au regard de la réputation d'orthodoxie doctrinale de St Maximin. C'est certainement en ce sens que le P. Nicolas considère le P. Joffily « dangereux ».

La fermeture du *studium* de São Paulo de 1947 à 1953 paraît d'ailleurs aller dans le sens d'une reprise en main de la formation par la province de Toulouse, face à l'engagement de plus en plus prononcé des missionnaires brésiliens en faveur du catholicisme social. Nous n'avons pas trouvé de documents au sujet de cette fermeture, mais l'ensemble des éléments présentés précédemment nous permettent de formuler cette hypothèse.

Les dominicains de Toulouse et certains missionnaires français paraissent vouloir éviter de s'impliquer dans les mouvements les plus engagés socialement, comme celui du P. Lebret. Ils semblent gênés par les activités du P. Santa Cruz et ne sont peut-être pas étrangers au fait que le P. Lebret ne puisse pas revenir au Brésil avant 1952. En effet, le P. Nicolas mentionne à plusieurs reprises des demandes formulées par le P. Lebret afin de repartir, après son premier séjour effectué en 1947. Ces demandes, adressées au maître général de l'ordre, doivent être approuvées par les responsables de la province dominicaine en charge dans les endroits où le religieux veut se rendre. Ainsi, en 1950, le maître général veut l'avis des PP. Nicolas et Tauzin avant de donner son approbation. Ces derniers ont vraisemblablement répondu négativement puisque le P. Lebret n'est pas revenu avant 1952, une fois la province brésilienne érigée. De plus, le maître général a appris au P. Nicolas que : « [...] des évêques brésiliens ont demandé pour leurs facultés des professeurs dominicains non français (à cause du manque de sûreté doctrinale). Le Père Général pense que cela provient des dominicains de passage. D'autres part les évêques sont souverains... »¹⁷⁰ On comprend ici qu'il fait un sous-entendu au sujet du premier voyage du P. Lebret et à la méfiance que celui-ci a suscité chez les membres du clergé brésilien, suspicion qui pèse désormais sur tous les dominicains français. Il semble donc que les responsables de la province de Toulouse et de la mission aient préféré rester prudents pour ne pas compromettre leurs relations avec la hiérarchie ecclésiastique brésilienne.

Nous avons également relevé qu'au moment de la fondation de la province, seul le couvent de Rio de Janeiro est composé d'une majorité de religieux français alors qu'il n'y a que des Brésiliens à São Paulo et à Juiz de Fora qui sont les lieux de formation et de recrutement où se

¹⁷⁰ Lettre du P. Nicolas, datée du 15.04.1950, classée AG3P39D029, archives dominicaines du couvent Nossa Senhora Aparecida, Belo Horizonte.

trouvent le noviciat et l'école apostolique. Ces éléments laissent penser que les Français étaient regroupés à Rio afin d'entretenir les bons rapports existant avec la hiérarchie ecclésiastique brésilienne – nonce, cardinal et intelligentsia catholique de la capitale –, de poursuivre leurs activités d'apostolat intellectuel au sein de l'université catholique et du *Centro Dom Vital*, et de conserver ainsi l'aura prestigieuse qu'ils avaient acquis au Brésil. Parallèlement, les Brésiliens prennent en main le recrutement, la formation et les activités d'action catholique. À Rio de Janeiro, Le P. Dale, seul Brésilien du couvent, s'occupe de la JUC. Ainsi, bien qu'un Français, le P. Tausin, soit nommé premier provincial au Brésil, les nouvelles orientations en faveur de la doctrine sociale de l'Église et le futur de la province sont pris en charge par les Brésiliens. Le deuxième provincial nommé est d'ailleurs un Brésilien, le P. Rocha, qui reste en poste de 1956 à 1963.

Nous pouvons ainsi conclure que la brasilianisation de la mission a emprunté deux voies : l'une humaine, l'autre idéologique. Le recrutement dans le pays a permis d'inverser le rapport Français-Brésiliens en faveur de ces derniers dans les dix dernières années de la mission. L'implication des missionnaires dans l'élaboration du catholicisme social brésilien et dans la mise en place des œuvres d'action catholique a permis à la mission d'intégrer les dynamiques nouvelles de l'Église brésilienne et l'a éloigné de l'orthodoxie de la province de Toulouse. Ces deux aspects ont amené à la fondation d'une province dominicaine brésilienne autonome. Province dont l'implication dans le catholicisme progressiste brésilien de la seconde partie du XX^e siècle sera considérable.

CONCLUSION

Brasilianisation

De nombreux aspects du projet missionnaire au début de la mission sous-tendaient l'hypothèse d'une volonté d'européanisation du catholicisme brésilien de la part des dominicains. L'inscription de la mission dans la politique de romanisation, menée par la papauté et soutenue par la hiérarchie ecclésiastique brésilienne, allait également dans ce sens. Cette politique vise à uniformiser les pratiques religieuses selon les dogmes du concile de Trente, et à placer l'ensemble des clergés nationaux sous l'autorité romaine. L'objectif semble donc être de gommer les spécificités locales dans le but d'unifier les catholiques et le catholicisme à partir des directives romaines. Les dominicains appliquent ces volontés à la lettre dans la mise en place de leurs œuvres dans le Goiás. Ils éduquent la population à l'importance des sacrements, développent le catéchisme, forment le clergé et reprennent en mains les confréries. Ils se heurtent pourtant aux réalités brésiliennes et doivent s'adapter au catholicisme populaire afin d'être acceptés. Ils arrivent à diffuser certaines pratiques grâce à l'autorité que leur confère leur statut de religieux européens, notamment l'importance du mariage, du baptême et de la confession, mais les pratiques populaires héritées du catholicisme traditionnel brésilien restent inchangées. Par contre, le regard qu'ils portent sur ces pratiques passent d'un rejet total de la religiosité brésilienne, qualifiée de superficielle et synonyme d'ignorance, à une acceptation de la réalité du sentiment religieux brésilien et de l'extériorité de ses expressions, dans lesquels les dominicains reconnaissent la profondeur de la foi des Brésiliens. La transformation de leur regard témoigne d'une adaptation réelle aux réalités du catholicisme brésilien qu'ils finissent par comprendre et accepter.

De même, ils arrivent avec un projet très acculturateur d'évangélisation des Amérindiens, dont les caractéristiques font écho aux stratégies déployées en Amérique par les différentes congrégations religieuses depuis la conquête. Face à l'échec du projet initial, les dominicains doivent revoir leurs méthodes, prendre en compte les réalités du terrain et s'adapter aux politiques indigénistes locales et nationales afin de poursuivre cette œuvre. Leur volonté d'évangélisation et d'acculturation se transforme au fil des ans en des stratégies de prise de contact, mise en confiance, voire « protection » des peuples qu'ils rencontrent. Ces pratiques s'apparentent aux pratiques de « pacification » des fonctionnaires brésiliens et témoignent de la brasilianisation des missionnaires.

Le refus persistant d'un recrutement brésilien renforçait, lui aussi, l'hypothèse d'une volonté d'eupéanisation puisque seul le recours à des missionnaires français paraissait admis. Cependant, l'impossibilité d'obtenir des religieux français en nombre suffisant poussa la mission aux limites de la désagrégation et rendit le recrutement de Brésiliens indispensable. Ajouté aux directives romaines en faveur de la formation d'un clergé indigène dans les années vingt, il n'était pas possible de s'obstiner plus longtemps à moins de déclarer l'échec définitif de l'implantation dominicaine au Brésil.

Ainsi, si le projet initial des dominicains était, consciemment ou non, celui d'une eupéanisation, alors celui-ci fut un échec. En effet, ce qui se dégage de l'étude de cette mission s'apparente plus à une brasilianisation des missionnaires et de leurs stratégies qu'à une occidentalisation des Brésiliens missionnés, qu'on l'appelle eupéanisation ou romanisation.

Les vingt-cinq dernières années de la mission sont encore plus révélatrices de cette évolution. À partir de la fondation d'un couvent à Rio de Janeiro, les dominicains intègrent non seulement la hiérarchie ecclésiastique brésilienne mais surtout les cercles de pensée catholiques. Ils y sont aidés, il est vrai, par l'engouement de ces derniers pour certains intellectuels catholiques et dominicains français de l'époque. Cet engouement bénéficie aux missionnaires car ceux-ci en tirent une certaine notoriété, mais surtout parce qu'ils deviennent des passeurs pour les idées, les ouvrages et les hommes d'une rive à l'autre de l'Atlantique. Leur notoriété, leurs relations, leur localisation dans les grandes villes brésiennes et leurs implications dans l'enseignement supérieur leur permettent également d'accélérer le recrutement national. À leur tour, les jeunes dominicains brésiliens, ayant bénéficié d'une formation en France, s'impliquent dans l'évolution de la pensée catholique et l'élaboration du catholicisme social brésilien, plus encore que leurs homologues français. Ainsi, la mission dominicaine prend une place de plus en plus importante au sein de l'Église brésilienne et s'éloigne progressivement de la province et de la hiérarchie toulousaine. Des dissensions de plus en plus importantes entre la mission et la province-mère, et entre missionnaires français et brésiliens, entraînent la fondation d'une province dominicaine brésilienne. La brasilianisation de la mission entraîne presque naturellement la rupture avec la province-mère. On pourrait même dire que c'est l'échec de l'eupéanisation qui a permis la réussite de la mission ; l'implantation définitive de l'ordre dominicain au Brésil étant le fruit de sa brasilianisation.

Notre étude a ainsi permis de disséquer les transferts culturels à l'œuvre dans les adaptations et transformations de la mission et des missionnaires. La mise en évidence de leur

brasilianisation, comme nous avons choisi de l'appeler, constitue donc l'essentiel des résultats de cette recherche.

Au risque de pousser le raisonnement trop loin, nous émettons une autre hypothèse dans cette conclusion : l'hypothèse d'un lien entre l'évolution de la mission et l'anthropophagisme culturel brésilien. Cet anthropophagisme culturel a été défini dans les années vingt au sein du courant intellectuel et artistique moderniste¹ qui forge une vision nouvelle de l'identité brésilienne. Comme l'Amérindien anthropophage qui en ingérant son ennemi incorporait sa force, la culture brésilienne serait le fruit de l'absorption des cultures américaines, européennes et africaines qui, digérées et transformées, ont permis l'élaboration des spécificités culturelles brésiennes. Ne pouvons-nous pas envisager la brasilianisation de la mission comme une expression de cet « anthropophagisme » culturel caractéristique du Brésil ? Une incorporation de la mission par l'église brésilienne, une absorption des dominicains et de leur pensée par le catholicisme brésilien qui entraînent la transformation d'une mission dominicaine française en une province dominicaine brésilienne. Alors même que les dominicains étaient arrivés avec le projet d'implanter un catholicisme européenisé, ils ont été intégrés au sein du catholicisme brésilien.

Mémoire de la mission

Au cours de mon voyage d'étude au Brésil, j'ai pu constater que le souvenir de la mission dominicaine reste fort dans les régions de l'intérieur, même dans les localités que les religieux ont quittées depuis longtemps.²

Après la fondation de la province brésilienne, l'implantation dominicaine s'est poursuivie. Les couvents des grandes villes se sont développés et d'autres ont été ouverts : les dominicains ont fondé un couvent à Goiânia en 1952 ; un second couvent a été ouvert à São Paulo en 1957 ; deux maisons filiales ont vu le jour à Curitiba (Paraná) en 1955 et 1978 à l'initiative des dominicains de la province de Lombardie³ et de ceux de Malte ; enfin une maison filiale a été ouverte à Aragominas (État du Tocantins) en 2011. La province St Thomas d'Aquin a fusionné en 1998 avec les autres dominicains présents au Brésil, ceux de la

¹ La semaine d'art moderne, *Semana de Arte Moderna*, organisée du 11 au 18 février 1922 à São Paulo, est considérée comme l'acte de naissance du modernisme culturel brésilien. En 1928, le *Manifeste Anthropophage* écrit par Oswald de Andrade affirme la nécessité d'un anthropophagisme culturel pour l'élaboration d'une identité brésilienne propre qui passe par la « dévoration » des éléments « importés ». Le manifeste fut publié pour la première fois dans la *Revista de Antropofagia*, Ano 1, No. 1, Maio de 1928.

² Voir les photographies en annexe p.XXXIX à XLII.

³ Les dominicains de Lombardie sont arrivés au Brésil en 1936 et ont ouvert deux maisons filiales à Santa Cruz do Rio Pardo dans l'État de São Paulo, où ils avaient une école apostolique. En 1937, ils ont pris en charge le couvent de Goiás fondé par les dominicains de Toulouse.

province de Lombardie et ceux de la province de Malte arrivés au Brésil en 1961 et installés dans l'État de Paraná. La province Bartolomé Las Casas réunit donc aujourd'hui tous les dominicains du Brésil.

Dans l'État de Goiás, les dominicains sont toujours présents à Goiás Velho et Goiânia. À Uberaba, le couvent a fermé de 2004 à 2010, mais les dominicains sont revenus dans la ville ramenant aussi le noviciat. À Conceição, toutes les personnes rencontrées m'ont fait des récits élogieux sur les religieux et semblent regretter leur départ qui a eu lieu en 1979. Les dominicaines, qui avaient elles-aussi quitté la ville, sont revenues il y a quelques années. À Porto Nacional, le souvenir des dominicains semble incarné par la mémoire de Mgr Alain du Noday qui a été évêque de 1936 à 1976. Ayant occupé cette charge pendant quarante ans, il tient une place importante dans l'histoire de la ville. Il a notamment œuvré pour développer le séminaire afin d'éveiller des vocations de prêtre et de répondre aux besoins de son immense diocèse qui était quasiment dépourvu de curé à son arrivée. C'est apparemment le dévouement dont il a fait preuve pour son diocèse qui a marqué la population plus que son appartenance dominicaine. Nous savons par ailleurs, grâce aux correspondances dominicaines, qu'il avait mal vécu le départ de ses frères dominicains en 1944. Il est possible que, comme leur évêque, les habitants aient vu ce départ comme un abandon, mais je ne suis pas restée assez longtemps dans la ville pour me faire une idée plus précise. Il y a une statue de Mgr Noday sur la place devant la cathédrale, accompagnée d'un texte faisant l'apologie de sa vie. Une école porte le nom du P. Audrin, ce qui témoigne d'une mémoire de la mission qui va au de-là de celle de l'évêque. La cathédrale, dont l'architecture monumentale en fait un bâtiment très original en comparaison avec les églises de la région, reste la trace la plus évidente que les dominicains ont laissé dans la ville.

Je ne me suis pas rendue dans la ville de Formosa mais, d'après ce que m'ont rapporté plusieurs sœurs dominicaines, il semble que le départ des religieuses, dont le collège a été confié aux Sœurs de Jésus Adolescentes (affiliées à l'ordre salésien), a profondément marqué la population qui s'est sentie abandonnée.

Il est vrai que durant mon voyage dans l'intérieur du pays sur les traces des missionnaires, j'ai pu constater que, de manière générale, les dominicaines ont plus marqué les mémoires que leurs homologues masculins. Il faut préciser aussi que les sœurs sont restées davantage présentes dans la région que les religieux. Elles sont, aujourd'hui encore, nombreuses et très impliquées dans l'éducation et les projets sociaux de certaines villes que j'ai visitées. Leurs œuvres ont marqué les mémoires comme le montre l'ouvrage souvent cité dans le chapitre

que nous leur avons consacré, *Dominicanas : cem anos de missão no Brasil*⁴. Il a été écrit par des anciennes élèves du collège d'Uberaba en 1986, à la suite des commémorations du centenaire de la présence des sœurs dans cette ville, et retrace l'histoire de toutes leurs fondations au Brésil à travers des témoignages, des articles de journaux et des discours toujours très élogieux, d'élèves et de sœurs.

De nombreux établissements fondés par les sœurs de Notre Dame du Très St Rosaire existent toujours et ont prospéré : leurs collèges d'Uberaba, Goiás, Porto Nacional, Rio de Janeiro, São Paulo, Goiânia, Araxà et Curitiba sont des structures importantes dont le nombre d'élèves est élevé. À Goiás, l'asile *São Vicente* accueille aujourd'hui quatre-vingt personnes déficientes ; cet endroit propose un centre de physiothérapie et développe l'équidé-thérapie. L'orphelinat *São José* est devenu une école et un centre communautaire, qui accueillent et forment les enfants les plus défavorisés.

J'ai pu me rendre compte, lors de ce voyage d'étude, du profond attachement des populations du Goiás aux sœurs dominicaines et à leurs œuvres, et du regret de leur absence dans les villes qu'elles ont quittées, même quand cela date de plusieurs dizaines d'années.

La congrégation du Très St Rosaire est aujourd'hui composée de cinq provinces : deux en France et trois au Brésil où les sœurs sont bien plus nombreuses. À la différence des dominicains, les dominicaines du Brésil sont donc toujours liées aux sœurs de Notre Dame du Très St Rosaire de Monteils, siège historique de leur congrégation. On trouve, dans leurs établissements brésiliens, l'inscription « Dominicaines de Monteils », ainsi que le portrait de Sœur Anastasie - fondatrice du couvent de Bor - et des paysages français, des photos ou tableaux de l'Aveyron et de Lourdes.

Au contraire, les dominicains ne semblent pas avoir conservé beaucoup de liens avec la France, rares sont ceux qui parlent français et ils ne connaissent pas leurs homologues toulousains. Ceux qui s'intéressent à l'histoire ont l'air de privilégier celle qui commence dans les années cinquante avec la fondation de la province brésilienne. L'ordre s'est, en effet, impliqué à divers niveaux dans l'histoire brésilienne de la seconde moitié du XX^e siècle, notamment dans l'élaboration de la théologie de la libération et dans les luttes contre la dictature et pour la réforme agraire.

J'ai passé plus de trois semaines à Conceição do Araguaia lors de ce voyage d'étude, ce qui m'a permis d'approfondir les aspects touchant à la mémoire de la mission m'entretenant avec les habitants. C'est dans cette ville que le souvenir de la mission dominicaine et de ses

⁴ Maria Antonieta Borges Lopes et Monica Teixeira Vale Bichuette, (orgs.), *Dominicanas...*, *op. cit.*.

origines françaises semble le plus fort. Le fait que les dominicains aient fondé la ville amplifie leur souvenir et la marque qu'ils ont laissée dans son histoire. Il y a sur le blason de la ville un religieux, un Amérindien et le dessin de la tour de la cathédrale construite par les dominicains, ce qui témoigne des liens manifestes entre l'histoire de la ville et celle de la mission. Le nom du P. Gil Vilanova, considéré officiellement comme le fondateur de Conceição, est connu de tous ainsi que le lieu de sa première messe qui est signalé par un monument⁵. En 1997, à l'occasion du centenaire de la ville, une reconstitution a été organisée pour évoquer sa fondation : Mgr Tomás Balduino, évêque dominicain, a accueilli sur les rives de l'Araguaia des Amérindiens kayapós et a dit une messe sur l'esplanade qui se situe entre le fleuve et la cathédrale⁶.

À Conceição do Araguaia, j'ai pu discuter avec des habitants qui ont fait leur scolarité au collège des dominicaines et, pour certains, ont travaillé avec les pères ou les sœurs. Ces entretiens n'ont pas été menés selon la méthodologie scientifique et tiennent plus de l'enquête qualitative. En effet, la mission prenant fin en 1952, les habitants ont peu connu la période étudiée, la plupart de leurs souvenirs sont postérieurs à la fondation de la province et sortent donc des bornes chronologiques de notre travail. J'ai préféré leur demander simplement d'évoquer leurs souvenirs au cours de discussions informelles afin de rassembler quelques éléments sur la mémoire de la mission. Toutes les personnes que j'ai rencontrées m'ont parlé en termes très élogieux des dominicains et dominicaines et tous regrettaient leur départ. Nous devons toutefois relativiser ces témoignages enthousiastes. D'abord, ce sont des souvenirs passés au filtre de la mémoire de chacun, les ramenant souvent à une jeunesse idéalisée mais surtout, ces personnes ont, ou ont eu, des liens directs avec les dominicains et sont toutes proches de l'Église catholique. De plus, étant française et travaillant sur l'histoire de l'ordre dans la région, il n'était pas rare que l'on me prenne pour une dominicaine ou que l'on me pense envoyée par ces derniers. J'étais, en outre, invitée dans la ville par l'évêque, Mgr You, ce qui me liait directement à la hiérarchie ecclésiastique. Dans ces conditions, il est logique que personne n'ait osé émettre de critique devant moi.

Les personnes que j'ai rencontrées hésitaient tout d'abord à me parler, mais une fois la confiance installée il était difficile de les arrêter. Je n'ai pas pu collecter beaucoup d'éléments antérieurs aux années soixante, même avec les personnes les plus âgées. En effet, au-delà de leurs souvenirs d'école, ce qui reste dans la mémoire collective des populations sont les

⁵ Voir les photographies en annexe p.XLI et XLII.

⁶ Voir la photographie en annexe p.XLII

engagements des dominicains dans les luttes pour la réforme agraire et contre la dictature qui ont jalonné l'histoire de la région des années soixante à nos jours.

À Conceição, ce sont également les dominicaines qui ont le plus marqué les mémoires. Le collège et l'hôpital des sœurs ont eu une grande importance pour les populations. Jusqu'à l'arrivée tardive d'un médecin, seul l'établissement des religieuses offrait un secours médical à des centaines de kilomètres à la ronde. De même, leur rôle dans le développement de l'éducation dans la région est essentiel : elles ont ouvert la première école de la ville ; longtemps mixte, elle était, par la suite, la seule structure accueillant des filles. De plus, leur collège est resté le seul établissement d'enseignement secondaire dans la région jusque dans les années soixante. Leur implication, dans des domaines aussi indispensables pour le développement et la pérennité de la ville que l'éducation et la santé, explique largement leur popularité. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant de constater que le nombre de vocations féminines ait été très élevé à Conceição et dans la région. Les familles de la ville ont ainsi fourni un contingent important de sœurs dominicaines.

J'ai eu l'occasion de rencontrer, au cours de mon séjour, deux sœurs ayant fait leur scolarité chez les dominicaines : Teresinha de Jesus Costa, 76 ans, et sa sœur Marie Jesus de Souza, 86 ans, toutes deux nées à Conceição. Elles m'ont raconté qu'une de leur cousine est devenue dominicaine ainsi qu'une de leur sœur : Irmã Maria Anna de Conceição, Sœur Annie en français, qui a étudié en France dans les années vingt. Elles ajoutent que de très nombreuses jeunes filles de Conceição sont devenues sœurs. Leur père, Simprício Pereira da Costa, est né en 1885. Il est arrivé à Conceição enfant, avec ses parents et ses quinze frères et sœurs. Ils venaient de Pedro Afonso (Tocantins) et ont fait partie des premières familles installées dans la ville. Cet homme a apparemment connu le P. Vilanova et l'aurait aidé à établir le tracé des premières rues de la ville. Il a également été maire de la ville dans les années dix. Teresinha, connue de tous comme Teresa Costa, a étudié chez les sœurs d'Uberaba pour devenir infirmière. Elle a d'abord travaillé au poste de secours des sœurs, puis quand Mgr Palha a fait construire l'hôpital *Nossa Senhora do Rosario*, il lui a demandé d'y venir. Plus tard elle a dirigé cet hôpital ainsi que l'orphelinat, *Pio XII*. Elle témoigne d'une grande admiration pour les dominicaines mais surtout pour Mgr Palha, troisième évêque de Conceição et premier évêque brésilien du diocèse.

Mgr Tomás Balduino, évêque de Goiás de 1967 à 1998, est lui aussi très souvent évoqué par les habitants de Conceição. Supérieur du couvent de Conceição de 1956 à 1964, il est à

l'origine de la *radio educadora*⁷ et donc du premier émetteur radio installé dans la région. Cette radio a permis de diffuser des cours d'alphabétisation et d'éducation religieuse en installant des postes récepteurs dans de nombreux villages et fermes de la région. Elle a été arrêtée en 1981 par la dictature qui l'accusait de diffuser des messages subversifs. Le P. Tomás Balduino a également fait construire un bateau-chapelle, baptisé « Dom Sebastião Thomas ». Il y avait une chapelle au milieu du bateau qui servait pour faire des *desobrigas* à travers le diocèse. Le projet d'un bateau-chapelle avait été formulé au début du siècle par le P. Lacomme, comme nous avons eu l'occasion de le mentionner. Mgr Tomás Balduino est également connu pour son engagement en faveur de la réforme agraire ; il a d'ailleurs participé à la création de la Commission pastorale de la Terre en 1975⁸.

À Conceição, j'ai aussi eu la chance de rencontrer Valdemar Costa. Son témoignage est représentatif des entrevues que j'ai pu avoir avec les habitants de Conceição. De plus, c'est la personne la plus proche des dominicains que j'ai pu rencontrer. Il a en effet travaillé pour les religieux ; il était leur pilote sur le fleuve et leur chauffeur de camion, notamment pendant le mandat du P. Balduino à la tête du couvent. Il est né en 1932 à Conceição, où ses parents étaient venus s'installer, et il a étudié au collège des dominicaines. Il m'a raconté que les élèves venaient parfois de très loin pour suivre les cours. Il a commencé à travailler pour les pères dans les années cinquante. Il se rappelle être allé chercher le premier camion amené à Conceição vers 1954. Ils le firent traverser l'Araguaia grâce à un système reliant deux ubas⁹ karajas entre elles avec du bois et des cordes. C'est également lui qui est allé chercher, en bateau, tout le matériel pour la radio à São Miguel do Araguaia. Il a accompagné les dominicains dans de nombreuses expéditions fluviales chez les Amérindiens. Il apparaît d'ailleurs sur des photographies trouvées dans les archives de Belo Horizonte qu'il m'a commentées¹⁰ : il m'a raconté que ces photographies ont été prises lors d'une expédition organisée par les dominicains pour prendre contact avec les Xavantes du Rio das Mortes. Il a reconnu Paulo Karaja, qui est avec lui sur la photographie où ils sont près d'une uba. Il m'a précisé que ce dernier avait très peur des Xavantes et que pour ne pas rester seuls sur la rive pendant que les autres entraient dans la forêt, ils s'étaient installés dans la barque, amarrée au milieu du fleuve ce qui leur a permis de pêcher le pirarucu que l'on voit sur la photographie. Les Xavantes étaient, en effet, très redoutés dans la région et avaient la réputation d'attaquer

⁷ Voir la photographie en annexe p.XXXII.

⁸ La CPT (Comissão Pastoral da Terra) a été fondée en 1975 par des évêques du Nordeste et du centre du Brésil dont deux Dominicains, Mgr Balduino et Mgr Celso.

⁹ Les ubas sont des pirogues taillées dans un tronc d'arbre, ce sont les embarcations traditionnelles des Karajás.

¹⁰ Voir les photographies en annexe p.XLII.

ceux qui entraient sur leur terre, comme nous avons eu l'occasion de le préciser dans cette étude. De plus, Paulo Karaja appartenait, comme son surnom l'indique, au peuple karaja qui était ennemi des Xavantes.

Durant l'entretien, Valdemar Costa m'a beaucoup parlé de la période de la dictature, en m'expliquant que les religieux étaient bien vus par le gouvernement jusqu'aux années soixante-dix, mais qu'à partir du moment où ils se sont impliqués dans les mouvements pour une meilleure répartition des terres, ils ont été catalogués « *padres communistas* » et surveillés de près. Par contre, les religieux ont, d'après lui, toujours été appréciés par le peuple, qu'ils soient français ou brésiliens.

Finalement, si l'on fait la synthèse des entretiens réalisés à Conceição, on remarque que plus que le rôle religieux, ce sont les actions sociales et politiques, ainsi que les améliorations techniques favorisées par la présence des dominicains qui ont le plus marqué la mémoire des populations. Ainsi, les œuvres mises en place par les sœurs, collèges et hôpitaux en tête, et l'engagement des religieux en faveur de la réforme agraire sont les éléments qui reviennent le plus souvent dans les témoignages. Pour ce qui est des progrès techniques favorisés ou simplement accélérés par la présence des dominicains, on peut citer ici : la piste d'atterrissage pour les avions de la CAN (Correo Aéreo Nacional), le premier camion, la radio. Bien avant cela, il faut souligner l'arrivée du télégraphe, à l'initiative de Mgr Thomas, et la construction de la cathédrale entre 1917 et 1934. L'édifice a été construit en pierres scellées par de la chaux, ce qui n'était pas dans les habitudes de construction de la région où les pierres sont très rares et où l'on utilisait plutôt le bois et la terre crue. Ainsi, les pierres furent trouvées plusieurs kilomètres en aval sur l'Araguaia, remontées par bateaux et toute la population participa à les amener jusqu'à l'endroit où l'on construisait la cathédrale. Les pères apprirent aux ouvriers à faire de la chaux. La cathédrale fut pourvue d'une horloge et de cloches, achetées par Mgr Thomas à São Paulo à la fin des années trente, ce qui achevait d'en faire un ouvrage unique dans la région.

Ces remarques mettent en évidence le « rôle civilisateur » de l'action missionnaire dans cette région ; « rôle civilisateur » tel qu'il était défini au début du siècle. Nous dirions plutôt aujourd'hui qu'ils ont été vecteurs de progrès sociaux et techniques dans une région de fronts pionniers. Ceci nous permet de souligner, une fois de plus, le biais par lequel les dominicains se sont adaptés aux réalités de l'intérieur brésilien ; adaptation qui a conduit à leur brasilianisation : ce n'est pas la religion qui a permis leur intégration mais bien leur participation au peuplement du Goiás et à la mise en place des structures indispensables à celui-ci.

Le départ des dominicains, et surtout des dominicaines, en 1979 a profondément marqué la population qui regrette fortement leur présence. Nous n'avons pas pu déterminer les raisons exactes de ce départ qui, d'après ce que nous avons pu apprendre dans nos entretiens, serait lié à la nomination de Mgr Patrick Joseph Hanrahan cette année-là. Mgr Patrick est, en effet, le premier évêque non-dominicain nommé dans le diocèse de Conceição do Araguaia. Apparemment, le P. Manuel Borges, dominicain brésilien, était pressenti pour occuper cette charge, mais le Vatican a préféré désigné Mgr Patrick. Il était censé être plus conservateur que ses prédécesseurs mais s'est finalement engagé dans lutte contre la dictature et pour la réforme agraire plus fortement que ces derniers. Les dominicains, auraient pris cette nomination pour un désaveu et n'auraient pas attendu de le connaître pour quitter la ville. On peut ajouter que jusque-là, le couvent servait à la fois aux religieux et à l'évêque, tous étant issus de la mission et appartenant au même ordre, ce qui n'était pas envisageable avec un évêque non-dominicain.

De plus, il est possible que cette nomination papale ait effectivement eu pour but de signifier aux dominicains que leur engagement était mal vu par les autorités romaines. En 1979, Jean-Paul II (pape de 1978 à 2005) avait, en effet, engagé un processus visant à juguler la progression de la théologie de la libération en nommant des évêques conservateurs dans toute l'Amérique latine. Le mouvement catholique en faveur des pauvres qui s'y développait depuis les années soixante était désormais considéré beaucoup trop proche de l'idéologie communiste, ce qui dans le contexte de la guerre froide était devenu intolérable pour la papauté. Les dominicains brésiliens prenaient part au déploiement de la théologie de la libération au Brésil, ce qui peut expliquer qu'on leur ait retiré l'évêché de Conceição do Araguaia où leur implication dans les mouvements sociaux était forte.

Les dominicains ont également laissé des traces témoignant de leurs origines dans l'architecture de certaines des églises qu'ils ont édifiées¹¹. Trois de ces églises ont eu pour architecte le P. Blatgé¹² : l'église de Porto Nacional, inaugurée en 1903 ; la chapelle des dominicaines à Uberaba construite entre 1926 et 1930 et l'église de Conceição do Araguaia construite entre 1917 et 1934. L'église de Porto Nacional et la chapelle des sœurs d'Uberaba appartiennent au style roman, l'église d'Uberaba est de style néogothique et celle de Conceição do Araguaia comporte des caractéristiques gothiques malgré l'originalité de son porche surmonté d'une tour à créneaux. Ces édifices rappellent par de nombreux aspects les

¹¹ Voir les photographies en annexe p.XXVII à XXIX.

¹² P. Blatgé (1862-1944) : né près de Prouilhe, il a été élève à l'école apostolique de Mazères. Il a fait son noviciat à St Maximin et à Salamanque avec le P. Carrérot. Il est arrivé au Brésil en 1886.

églises romanes et gothiques du sud-ouest de la France : leur aspect massif, les briques ou pierres apparentes, les clocher-tours de l'église de Conceição et de la chapelle des sœurs d'Uberaba, sont autant de caractéristiques que l'on retrouve dans les chapelles romanes et les ouvrages de style gothique méridional. Ces ouvrages dénotent de ceux que l'on trouve dans la région et, de manière générale, au Brésil où l'architecture des bâtiments religieux est généralement coloniale ou néocoloniale et renvoie aux origines portugaises du pays. Ils témoignent de l'origine des dominicains par leur ressemblance avec le style des édifices religieux construits durant la période médiévale dans le sud-ouest de la France. Les dominicains ont également construit à Uberaba et à Conceição de petites reproductions de la grotte de Lourdes¹³. Ce sont de petites chapelles en forme de grotte qui jouxtent leurs églises et dans lesquelles on trouve des représentations de Bernadette Soubirou face à l'apparition de la Vierge de l'Immaculée Conception. Ils ont ainsi favorisé ce culte et importé l'image de la grotte pyrénéenne et de cette apparition mariale, au Brésil.

En arrivant dans le pays, les dominicains ont également planté de la vigne dans tous leurs couvents afin de produire leur vin de messe. Malgré les difficultés du climat, ils ont réussi à maintenir cette culture à Uberaba et Goiás et certaines de ces vignes existent aujourd'hui encore, bien qu'elles ne servent plus à la production de vin. Nous en avons vu à Goiás, au couvent des dominicains et à l'asile *São Vicente* géré par les dominicaines. Les missionnaires ont donc importé une plante et une pratique typiquement européenne au centre du Brésil¹⁴.

Nous ne pouvons pas vraiment traiter de la mémoire de la mission dans les grandes villes brésiliennes car elle est plus difficile à discerner et que nous n'avons pas visité toutes celles où les dominicains ont fondé des couvents. Nous nous sommes rendus dans les couvents de Rio de Janeiro et de Belo Horizonte mais il est difficile, dans des villes aussi vastes, d'appréhender le souvenir de la mission et de l'installation des dominicains dans la population. Ce n'était d'ailleurs pas notre objectif, nous venions y chercher des archives concernant directement la mission. Ainsi, les contacts, rencontres et récits dont nous avons eu la chance de bénéficier dans l'intérieur du pays nous ont permis de percevoir facilement cette mémoire de la mission sans que nous nous y intéressions particulièrement. Nous n'avons pas eu ce type d'échanges dans les grandes villes.

Nous devons ajouter ici que nous ne nous sommes pas rendus à São Paulo qui est pourtant le cœur de la province dominicaine brésilienne depuis sa fondation. Le couvent devint, rapidement après son ouverture, le centre de formation de l'ordre au Brésil, réunissant le

¹³ Voir la photographie en annexe p.XXXII.

¹⁴ Voir la photographie en annexe p.XXVIII.

noviciat et le *studium*. Il est, depuis, devenu le centre intellectuel de la province où résident les théologiens dominicains brésiliens les plus reconnus, tels le P. Josaphat¹⁵ et le P. Libanio¹⁶ (plus connu sous le nom de *Frei Betto*). Nous aurions certainement eu accès à un autre pan de la mémoire de la mission en nous rendant à São Paulo ; pan qui correspond à la période du déploiement de la mission dans les grandes villes, à sa reconnaissance au sein de l'Église brésilienne et au recrutement d'éléments brésiliens dont certains ont joué un rôle important dans l'histoire catholique nationale.

L'action des dominicains à partir des grandes villes brésiliennes a pris de l'importance après la fin de la mission, dans les années soixante et soixante-dix et c'est cette période, qui sort du cadre de notre étude, qui a le plus marqué les populations. Leur engagement social dans les luttes pour la terre, comme nous l'avons vu avec l'implication de Mgr Balduino dans la création de la Commission Pastorale de la Terre, se poursuit jusqu'à nos jours. De même, la création du journal *Brasil Urgente* – hebdomadaire catholique progressiste – par le P. Josaphat en 1963 témoigne de l'investissement dominicain dans le développement du catholicisme social latino-américain qui aboutit dans les années suivantes à l'élaboration de la théologie de la libération. Pourtant ce journal, dont le tirage atteint 40 000 exemplaires, fut interdit dès le début de la dictature militaire en 1964. Il est important de souligner également l'engagement dominicain contre la dictature qui valut à quatre d'entre eux d'être emprisonnés, torturés et condamnés à 4 ans de prison en 1969¹⁷. L'un d'eux, *Frei Betto*, est l'un des intellectuels catholiques les plus renommé et les plus actif du Brésil actuel.

La mémoire de la présence dominicaine au Brésil est donc plus directement liée à leurs implications dans les luttes sociales des cinquante dernières années qu'au déploiement de la mission française dans le Goiás à la fin du XIX^e siècle.

¹⁵ P. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, *Evangelho e revolução social*, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1962.
Information et propagande: responsabilités chrétiennes, Paris, Éditions du Cerf, 1968.
Éthique chrétienne et dignité de l'homme, Volume 42 des Études d'éthique chrétienne, Fribourg, Éditions Universitaires, 1992.

Contemplation et libération: Thomas d'Aquin, Jean de la Croix, Barthélémy de Las Casas, Volume 56 des Études d'éthique chrétienne, Fribourg, Éditions Universitaires, 1993

¹⁶ Le P. Carlos Alberto Libanio Christo (*Frei Betto*) est l'auteur de nombreux ouvrages et s'exprime régulièrement dans les médias brésiliens. Nous mentionnons ici quelques uns de ces ouvrages:

O problema da salvação no catolicismo do povo: perspectiva teológica, Petrópolis, Vozes, 1977

Fidel Castro y la religión: Conversaciones con Frei Betto, Buenos Aires, Editorial Legasa, 1986.

Teologia da revelação a partir da modernidade, São Paulo, Loyola, 1992, (6^e éd. 2012).

Ser cristão em tempos de nova era, São Paulo, Paulus, 1996.

A religião no início do milênio, São Paulo: Loyola, 2002, (2^e éd. 2011).

Qual o futuro do Cristianismo?, São Paulo, Paulus, 2006, (2^e éd. 2008).

Para onde vai a juventude ?, São Paulo, Paulus, 2011.

¹⁷ Un film, sorti en 2007, retrace cette histoire : *Batismo de Sangue*. Ce film est une adaptation du livre de Frei Betto, *Batismo de sangue, Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1982.

Considérations finales

Nous aimerions, pour finir, attirer l'attention de nos lecteurs sur les thèmes que nous avons dû laisser de côté et qui nous semblent mériter des développements futurs.

En effet, nous n'avons pas pu, dans le cadre de cette thèse, développer tous les thèmes qui traversent les abondantes sources dominicaines auxquelles nous avons eu accès. Nous avons dû faire des choix afin d'éviter de nous disperser dans trop de directions différentes.

Tout d'abord, l'œuvre des dominicaines de la congrégation de Notre Dame du Très St Rosaire au Brésil ne fait ici l'objet que d'une sous-partie, alors qu'une thèse entière pourrait y être consacrée. Leur implication dans l'enseignement, la santé et l'assistance, secteurs dans lesquels elles furent pionnières dans l'État de Goiás et restent encore actrices aujourd'hui, est telle qu'elle mériterait des recherches plus poussées. Les dominicaines ont, en effet, formé plusieurs générations de femmes dans l'intérieur du Brésil ce qui a, sans nul doute, des incidences dans de nombreux aspects de l'histoire de la région.

...Nous aurions pu également orienter nos recherches sur le regard que posent les dominicains sur la politique au Brésil et, dans une moindre mesure, en France : leur soutien à l'Empire brésilien ; les craintes suscitées par la proclamation de la république et la séparation de l'Église et de l'État au Brésil et les parallèles qu'ils ont pu faire avec les politiques anticléricales françaises ; leur lecture des tensions locales entre libéraux et conservateurs dans les villes où ils s'installent ; leur vision favorable du passage de la colonne Prestes à Porto Nacional puis de la période Vargas ; leur perception de la Première et de la Seconde Guerre mondiale... Autant de pistes de réflexion que nous n'avons pas développées car elles n'étaient pas au cœur de l'histoire de la mission, mais qui pourraient néanmoins faire l'objet d'analyses fécondes pour aborder la place et le regard des religieux dans les sociétés modernes.

Cette remarque nous permet d'évoquer rapidement un thème que nous aurions aimé développer dans cette thèse: le rapport entre le religieux et la modernité politique¹⁸.

En effet, le thème politique traverse notre travail par différents aspects et nous avons pensé, un temps, en faire l'axe principal de cette recherche au travers du concept de modernité. L'articulation religion-modernité, si souvent discutée ces dernières années par les historiens, les anthropologues et les sociologues¹⁹, nous paraissait pouvoir être mise à profit dans l'étude

¹⁸ Nous avons d'ailleurs exposé une partie de ces réflexions dans un article : Claire Pic, « Les Dominicains de Toulouse au Brésil (1881-1952) : enjeux et rôles politiques d'une mission », *Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle* (SZRKG), Academic Press Fribourg, 107, 2013, p.269-288.

¹⁹ Les références sur ce concept polémique sont si nombreuses que nous nous permettons ici de renvoyer à un article de Lionel Obadia, qui nous paraît faire l'inventaire des principales références et offrir une synthèse constructive des vicissitudes du concept de modernité, ainsi que des ouvertures intéressantes pour de nouvelles

de cette mission afin d'interroger les transformations de l'Église catholique face à la modernité politique, en nous arrêtant sur le cas brésilien.

Nous voulions, en analysant l'inscription de la mission dominicaine dans l'histoire du catholicisme brésilien, mettre en évidence les paradoxes existant dans l'opposition religion-modernité. D'un côté, la modernité politique s'accompagne d'une sécularisation de la société qui est, dans un premier temps, rejetée par la papauté (le *Syllabus* étant l'expression la plus forte de ce rejet). D'un autre côté, la nécessaire adaptation de l'Église catholique à ce nouvel ordre politique passe par la romanisation au XIX^e siècle puis par l'élaboration du catholicisme social au XX^e siècle. Catholicisme social, souvent perçu comme une réponse de l'Église catholique face à sa perte de pouvoir politique, donc une adaptation au monde moderne et aux transformations des relations entre sociétés, religions et politiques. Cette réponse peut aussi être définie comme une modernisation de l'Église catholique.

L'histoire de la mission dominicaine permet également de faire apparaître ces paradoxes: l'ordre dominicain se situe dans une tradition catholique orthodoxe et les religieux sont expulsés de France au nom de la modernité politique, pourtant les missionnaires s'inscrivent dans la politique de romanisation, qui est une adaptation de l'Église catholique au monde moderne et, en ce sens, fait partie de la modernité. De plus, dans la dernière partie de la mission, ils prennent part à l'élaboration du catholicisme social brésilien et donc à la modernisation de ce dernier.

Dans l'optique d'utiliser le concept de modernité comme grille de lecture de l'ensemble de la mission, nous avons pensé intituler cette thèse « Une mission au service de la modernité ». Ce titre, cherchait à mettre en évidence les paradoxes soulignés ici en sous-entendant qu'une mission religieuse pouvait être au service de la modernité ce qui paraît impossible de prime abord.

Nous avons finalement renoncé à nous aventurer sur le terrain polémique des réflexions sur la modernité. Ce dernier, très théorique, nous aurait éloigné de l'étude concrète de la mission et il nous a semblé plus intéressant de nous centrer sur les missionnaires et leur regard plutôt que de nous lancer dans des recherches épistémologiques cherchant à redéfinir la notion de modernité. Pour autant, cet angle d'approche nous paraît ouvrir des pistes de réflexions pertinentes que nous nous permettons d'exposer rapidement dans cette conclusion.

Les études des évolutions sociétales et politiques, des XIX^e et XX^e siècles, utilisant l'opposition religion/modernité omettent parfois que les recompositions de la place de la

réflexions : « Religion(s) et modernité(s) : Anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives », in *Socio-anthropologie*, N°17-18, 2006, URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/index448.html>

religion dans la politique et la société font également partie de la modernité, ce qui montre les limites analytiques de cette opposition. Les multiples analyses des "renouveaux" religieux de la fin du XX^e siècle et des tensions politiques qu'ils entraînent, ont d'ailleurs permis de relativiser l'idée d'un monde moderne sécularisé où le religieux serait uniquement une affaire privée. Le processus de sécularisation engagé au XIX^e siècle est multiforme. Il se prolonge jusqu'à aujourd'hui et son analyse a donné lieu à de nombreuses études de sciences humaines et sociales interrogeant les rapports entre la religion et la « modernité » sans qu'un consensus analytique se soit fait jour. Du désenchantement du monde décrit par Marcel Gauchet²⁰ au renouveau religieux des sociétés contemporaines, en passant par la multiplication des tensions confessionnelles dans le monde, la sécularisation réelle ou supposée ne cesse d'être réinterrogée.

Cet axe d'analyse, appliqué à la mission, aurait permis d'insérer notre recherche dans un cadre de réflexion plus large en interrogeant à la fois l'évolution du concept de modernité à travers les différentes représentations du monde moderne en France et au Brésil de la fin du XIX^e au milieu du XX^e siècle, et la pertinence de l'opposition entre religion et modernité.

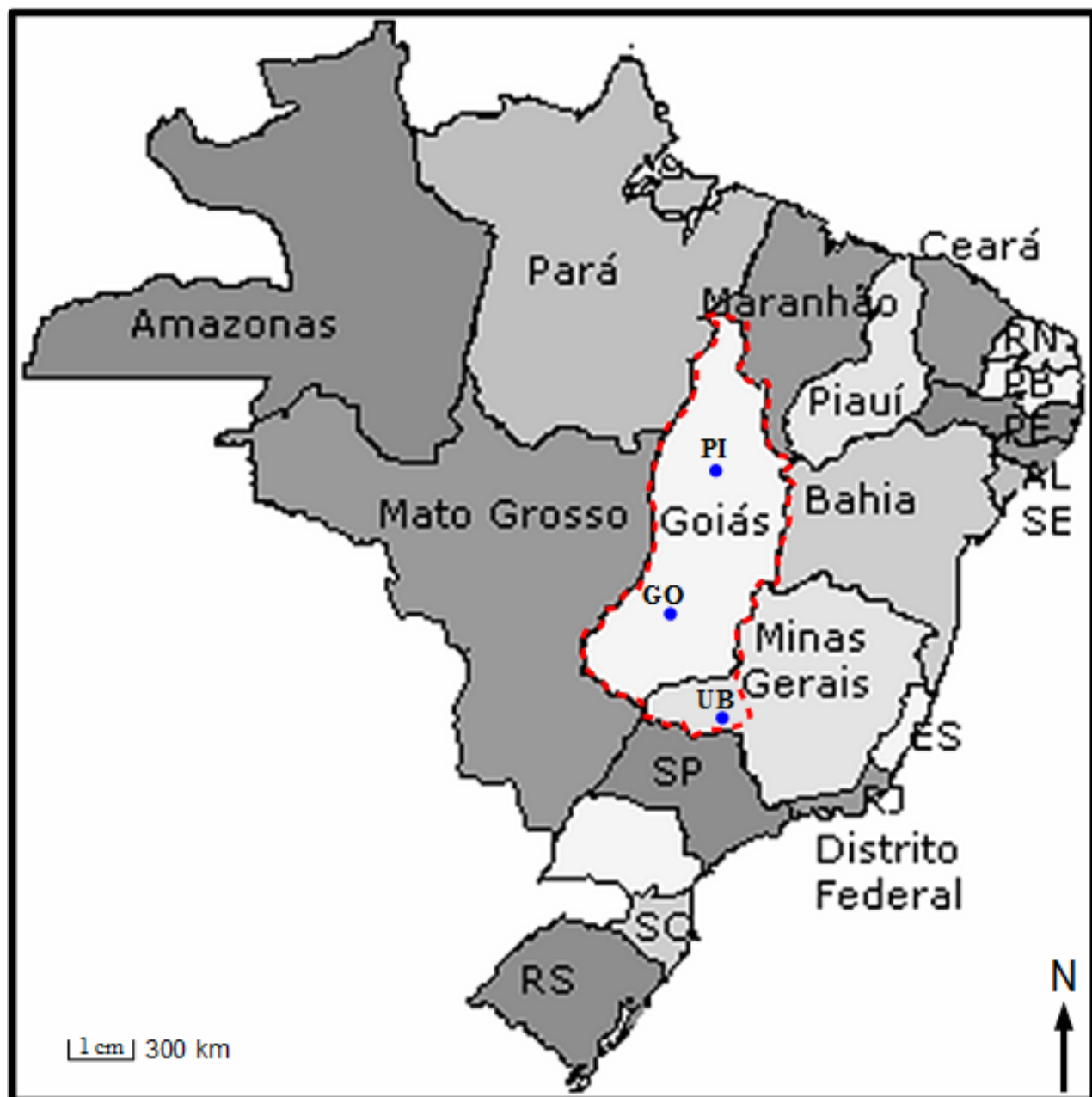
Nous avons conscience que ce sujet aurait été très difficile à traiter, voire impossible dans le cadre d'une thèse, et nous aurait certainement éloigné de notre objet principal qu'est la mission dominicaine. Ces quelques remarques nous paraissent toutefois ouvrir des pistes de réflexions intéressantes que nous aimerions éventuellement poursuivre par la suite.

²⁰ Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Galimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1985.

ANNEXES

I. Cartes

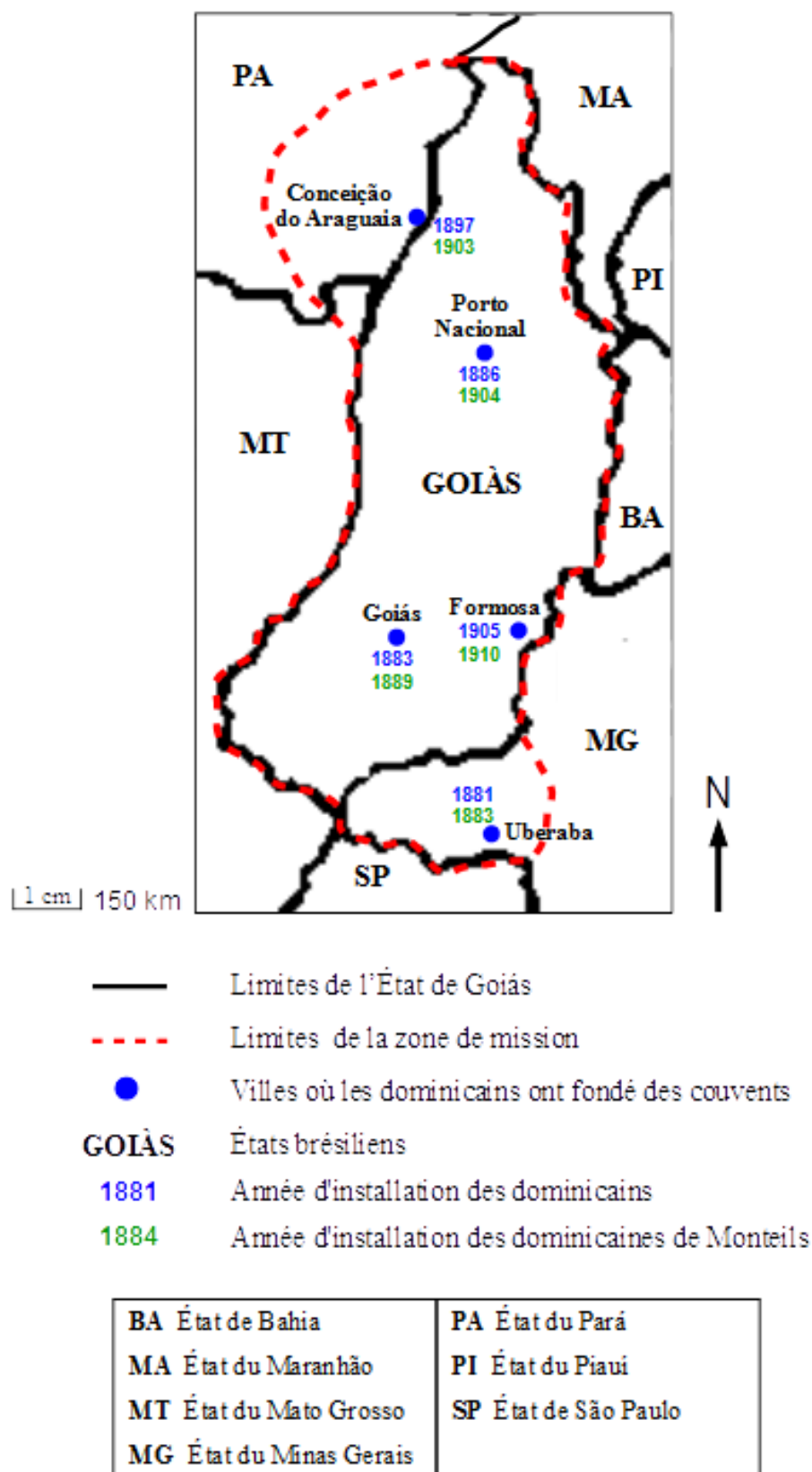
La mission dominicaine en 1886



- Limites des provinces impériales
- - - Limites du diocèse de Goiás et de la zone de mission
- Villes où les dominicains ont fondé des couvents
- GO Goiás
- PI Porto Imperial
- UB Uberaba

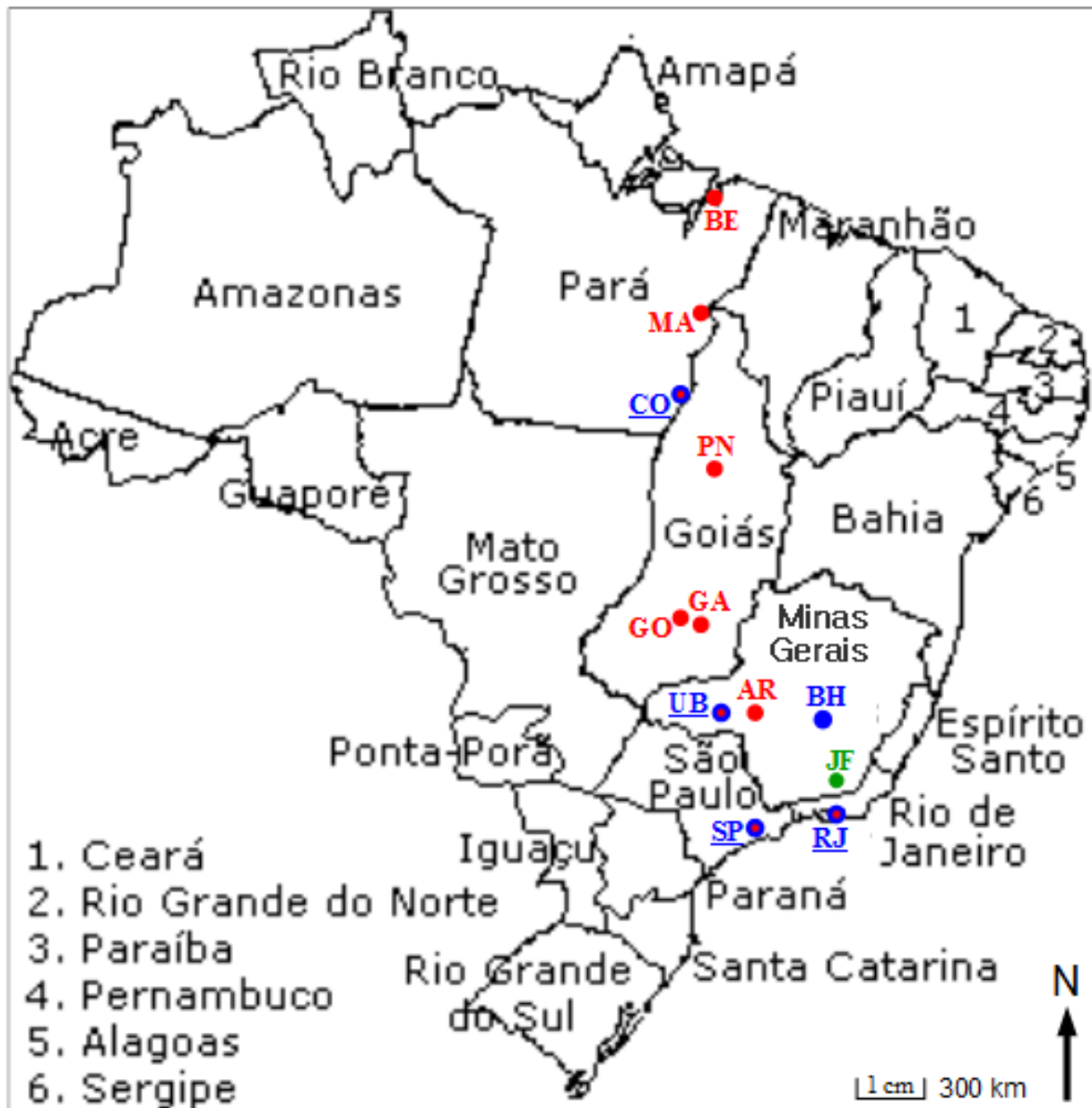
Carte de la mission élaborée par l'auteur à partir d'une carte du Brésil politique en 1889 téléchargée sur: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Brazil_states1889.png

La mission dominicaine en 1920



Carte de la mission élaborée par l'auteur à partir d'une carte du Brésil politique en 1889 téléchargée sur: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Brazil_states1889.png

**La mission dominicaine en 1952 lors de la
fondation de la province dominicaine brésilienne**

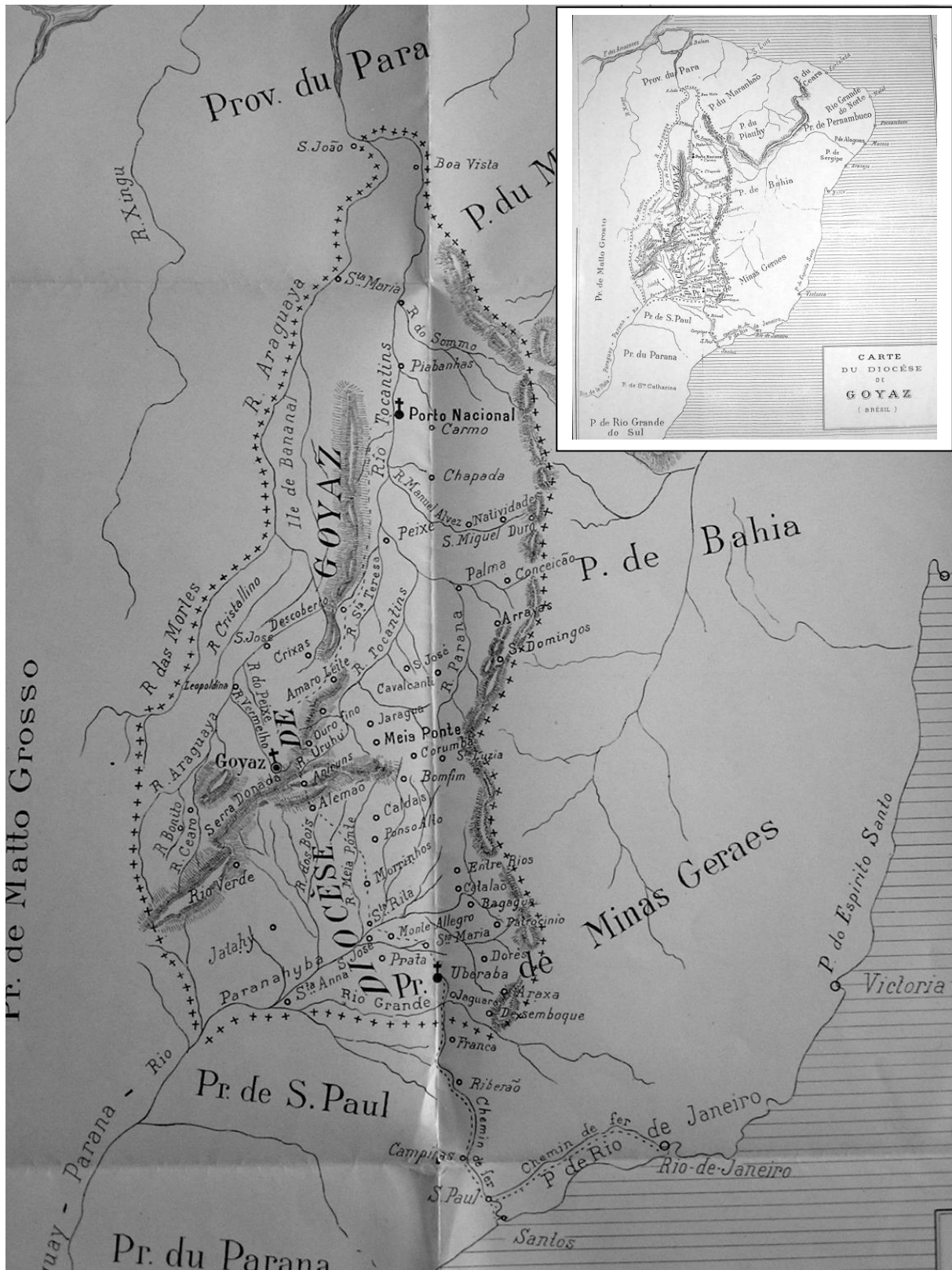


- **UB** Villes dans lesquelles les dominicains de Toulouse ont des couvents et les dominicaines de Monteils des collèges
- **BH** Ville où les dominicains ont un couvent
- **GO** Villes où les dominicaines de Monteils ont un collège
- **JF** Ville où les dominicains ont ouvert une école apostolique en 1951

AR Araxá	JF Juiz de Fora
BE Belém	MA Marabá
BH Belo Horizonte	PN Porto Nacional
CO Conceição do Araguaia	RJ Rio de Janeiro
GA Goiânia	SP São Paulo
GO Goiás	UB Uberaba

Carte de la mission élaborée par l'auteur à partir d'une carte du Brésil politique en 1943 téléchargée sur: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Brazil_states1943.png

Carte du diocèse de Goiás élaborée par les missionnaires dominicains



E. Gallais, *Une Mission dominicaine du Brésil*, Marseille, Imprimerie marseillaise, 1893.

II. Tableaux

Tableau chronologique de la mission par décades et par lieux

	1880	1890	1900	1910	1920	1930	1940	1950	après
Uberaba	1881 Fondation du couvent dominicain 1885 Les dominicaines ouvrent un collège		1903 Les dominicaines ouvrent un noviciat	1912 Ouverture d'une école apostolique			1942 Ouverture d'un noviciat dominicain, transféré en 1944 à São Paulo		
Goiás	1883 Fondation du couvent dominicain 1889 Les dominicaines ouvrent un collège					1937 Le couvent est confié aux dominicains de Lombardie			
Porto Nacional	1886 Fondation du couvent dominicain		1904 Les dominicaines ouvrent un collège	1915 Création du diocèse	1920 Mgr Carrerot est nommé évêque	1936 Mgr Alano du Noday est nommé évêque	1944 Fermeture du couvent dominicain		
Conceição do Araguaia		1897 Fondation de la ville par le P. Vilanova et début de l'évangélisation des Kayapós	1902 Les dominicaines ouvrent un collège	1911 Création de la prélatrice apostolique 1912 Mgr Carrerot est nommé évêque	1920 Mgr Thomas est nommé évêque		1940 Ouverture d'une maison filiale à Marabá 1947 Mgr Palha est nommé évêque		1979 Fermeture du couvent dominicain
Formosa			1905 Fondation du couvent dominicain	1910 Les dominicaines ouvrent un collège		1937 Fermeture du couvent dominicain	1942 Fermeture du collège des sœurs.		
Rio de Janeiro					1927 Fondation du couvent dominicain	1936 Les dominicaines ouvrent un collège			
São Paulo						1937 Fondation du couvent dominicain	1941 Les dominicaines ouvrent un collège 1944 Ouverture du noviciat 1943-47 Ouverture provisoire du <i>studium</i>	1953 Réouverture du <i>studium</i>	

	1880	1890	1900	1910	1920	1930	1940	1950	après
Belo Horizonte							1941 Fondation du couvent dominicain		
Juiz do Fora								1951 Ouverture d'une école apostolique	
Brésil	1888 Abolition de l'esclavage 1889 Proclamation de la république	1891 Séparation de l'Église et de l'État	1905 Nomination du premier cardinal latino-américain, le cardinal Arcoverde		1921 Création du journal <i>A Ordem</i> 1922 Création du Centro Dom Vital	1930 Arrivée au pouvoir de Getúlio Vargas 1936 Mise en place de l'Estado Novo 1935 Création de l'Action Catholique	1945 Retour à un régime républicain	1952 Création de la CNBB	
France	1880 Expulsions des religieux		1903 Expulsions des religieux 1905 Séparation de l'Église et de l'État	1914-1918 1 ^{er} Guerre Mondiale	1920 Retour de l'ordre dominicain 1926 Condamnation de l'Action Française par Rome		1939-1945 2 nd Guerre Mondiale 1946 IV ^e république		
Rome	AVANT 1880 : 1864 <i>Syllabus</i> (Pie IX) 1870 Proclamation de l'Infaillibilité Pontificale (Pie IX)	1891 Encyclique <i>Rerum Novarum</i> (Leon XIII) 1892 Encyclique <i>Au milieu des sollicitudes</i> (Leon XIII)		1919 Encyclique <i>Maximum illud</i> (Benoit XV)	1922 Encyclique <i>Ubi arcano</i> (Pie XI) 1926 Encyclique <i>Rerum Ecclesiae</i> (Pie XI)				
autre				Des années dix à 1942, les postulants brésiliens font le noviciat et le <i>studium</i> en France			1942 La mission devient vice-province 1947-1953 Retour du <i>studium</i> en France	7.03.1952 Fondation de la province brésilienne dominicaine	1965 Fondation d'un couvent dominicain à Recife

Tableau élaboré par l'auteur.

**Population du Brésil selon la condition et la couleur de peau
dans l'ensemble du pays et dans les États où les dominicains ont fondé des couvents.**

		Brésil	Goiás	Minas Gerais	Pará	District Fédéral	São Paulo	
1872	Total	9 930 478	160 395	2 039 735	275 237	274 972	837 354	
	Hommes libres	Total	8 419 672	149 743	1 669 276	247 779	226 033	680 742
		<i>Branços¹</i>	3 787 289	41 929	830 987	92 634	151 799	433 432
		<i>Pretos</i>	921 150	17 175	207 154	16 829	28 466	56 539
		<i>Pardos</i>	3 324 278	86 389	598 813	93 727	44 845	151 306
		<i>Caboclos</i>	386 955	4250	32 322	44 589	923	39 465
	Esclaves	Total	1 510 806	10 652	370 459	27 458	48 939	156 612
		<i>Pretos</i>	1 033 302	6543	264 803	15 874	37 878	111 460
		<i>Pardos</i>	477 504	4109	105 656	11 584	11 061	45 152
1890	Total	14 333 915	227 572	3 184 099	328 455	522 651	1 381 753	
	<i>Branços</i>	6 302 198	76 304	1 292 716	128 813	327 789	873 423	
	<i>Pretos</i>	2 097 426	29 656	583 048	22 195	63 908	179 526	
	<i>Mestiços</i>	4 638 495	95 972	1 112 255	111 958	112 879	217 605	
	<i>Caboclos</i>	1 295 796	25 620	191 080	65 489	17 445	114 199	
1940	Total	41 236 315	826 414	6 736 416	944 644	1 764 141	7 180 316	
	<i>Branços</i>	26 171 778	595 890	4 126 348	420 887	1 254 353	6 097 862	
	<i>Pretos</i>	6 035 869	140 040	1 297 981	89 942	199 523	524 441	
	<i>Pardos</i>	8 744 365	89 311	1 304 116	430 653	305 433	337 814	
	<i>Amarelos</i>	242 320	380	2261	909	1550	214 848	
	<i>Côr não declarada</i>	41 983	793	5710	2253	3282	5351	
1950	Total	51 944 397	1 214 921	7 717 792	1 123 278	2 377 451	9 134 423	
	<i>Branços</i>	32 027 661	703 375	4 509 575	325 281	1 660 834	7 823 111	
	<i>Pretos</i>	5 692 657	123 298	1 122 940	59 744	292 524	727 789	
	<i>Pardos</i>	13 786 742	384 046	2 069 037	734 574	415 935	292 669	
	<i>Amarelos</i>	329 082	1163	2257	875	1032	276 851	
	<i>Côr não declarada</i>	108 255	3039	13 983	2804	7126	14 003	

Tableau élaboré par l'auteur à partir des recensements de 1872, 1890, 1940 et 1950 trouvé sur le site de l'IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) : <http://biblioteca.ibge.gov.br>

¹ Nous avons préféré conserver ici les rubriques en portugais et dans l'ordre d'apparition utilisé dans les recensements étudiés. Les rubriques varient d'un recensement à l'autre. Nous les traduisons ainsi : *Branços*-blancs, *Pretos*-noirs, *Pardos* (ou *Mestiços*)-brun ou métis, *Amarelos*-jaunes ou asiatiques, *Caboclos*- métis d'amérindiens et de blancs, *Côr não declarada*-couleur non déclarée.

**Population totale et nombre d'habitants alphabétisés
au Brésil et dans les États de la mission de 1872 à 1950**

		Brésil	Goiás	Minas Gerais	Pará	District Fédéral²	São Paulo
1872	Population	9 930 478	160 395	2 039 735	275 237	274 972	837 354
	Alphabétisés	1 564 481	22 663	223 713	60 484	99 485	141 171
1890	Population	14 333 915	227 572	3 184 099	328 455	522 651	1 381 753
	Alphabétisés	2 120 559	24 904	331 404	72 809	270 330	195 665
1900	Population	17 438 434	255 284	3 594 471	445 356	811 443	2 282 279
	Alphabétisés	4 385 839	55 562	920 110	133 665	421 072	564 392
1920	Population	30 635 605	511 919	5 888 174	983 507	1 157 873	4 592 188
	Alphabétisés	7 493 357	78 530	1 216 641	287 701	710 252	1 369 579
1940	Population	41 236 315	826 414	6 736 416	944 644	1 764 141	7 180 316
	Alphabétisés	13 292 605	156 662	1 868 515	328 745	1 221 495	3 196 556
1950	Population	51 944 397	1 214 921	7 717 792	1 123 278	2 377 451	9 134 423
	Alphabétisés	18 588 722	284 562	2 461 921	397 647	1 632 722	4 627 329

Tableau élaboré par l'auteur à partir des recensements de 1872, 1890, 1900, 1920, 1940 et 1950 trouvés sur le site de l'IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) : <http://biblioteca.ibge.gov.br>

² Rio de Janeiro, capitale du Brésil.

1. Évolution du nombre de religieux au Brésil et dans les États de la mission de 1872 à 1950

		1872			1900		1920		1950	
		Séculiers	Réguliers	Femmes	Hommes	Femmes	Hommes	Femmes	Hommes	Femmes.
Brésil	Brésiliens	1990	97	226	2102	1112	3218	1761	-	-
	Étrangers	235	10	60	1045	466	2841	1183	-	-
	Total	2225	107	286	3147	1578	6059	2944	8615	5975
Goiás	Brésiliens	16	-	-	-	-	45	2	-	-
	Étrangers	1	-	-	-	-	35	1	-	-
	Total	17	-	-	-	-	80	3	135	15
Minas Gerais	Brésiliens	196	12	4	-	-	743	123	-	-
	Étrangers	45	-	-	-	-	413	67	-	-
	Total	241	12	4	-	-	1156	190	1305	536
Pará	Brésiliens	80	1	2	-	-	58	109	-	-
	Étrangers	4	-	-	-	-	75	59	-	-
	Total	84	1	2	-	-	133	168	212	112
District fédéral³	Brésiliens	134	14	-	-	-	325	316	-	-
	Étrangers	66	-	50	-	-	291	246	-	-
	Total	200	14	50	-	-	616	562	777	842
São Paulo	Brésiliens	246	2	-	-	-	419	448	-	-
	Étrangers	36	-	-	-	-	739	456	-	-
	Total	282	2	-	-	-	1158	904	1880	2127

Tableau élaboré par l'auteur à partir des recensements de 1872, 1900, 1920 et 1950 trouvés sur le site de l'IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) : <http://biblioteca.ibge.gov.br>

2. Nombre de congrégations religieuses arrivées au Brésil entre 1549 et 1965

Période	Congrégations masculines	Période	Congrégations féminines
1549-1585	4	-	-
1612-1640	2	-	-
1733-1742	0	1733-1742	3
1819-1898	15	1849-1897	17 ⁴
1900-1965	81	1900-1965	196
Total	102	Total	214

D'après Paula Leonardi, *Congregações católicas docentes no estado de São Paulo e a educação feminina-segunda metade do século XIX* [En ligne], communication présentée lors du *VI Congresso Luso-Brasileiro de Historia da Educação* (COLUBHE06) à l'Université fédérale de Uberlândia (MG - Brésil), en 2006. Disponible sur :

<http://www.faced.ufu.br/colubhe06/anais/arquivos/113PaulaLeonardi.pdf>

Elle cite comme source le rapport de la CERIS (*Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social*) de 1965.

³ Rio de Janeiro, capitale du Brésil.

⁴ Durant cette période six congrégations furent également fondées au Brésil.

Démographie, localisation et origine des peuples amérindiens du centre du Brésil

Auteurs		Père Etienne Gallais 1906	Henri Coudreau 1897	Simone Dreyfus 1963 ^I (cartes annexe IX)	Connaissances actuelles^{II}
Karajás (dans lesquels sont compris les Javaés)	Nombre	Moins de 1000 (10 000 vers 1860) ^{III}	380, répartis en 17 <i>aldeias</i> ^{IV}		815 en 1908 (2500 en 1997 dont 841 Javaés)
	localisation	En petits groupes sur les rives de l'Araguaia, de Leopoldina au nord de l'île Bananal	Rives de l'Araguaia Javaés : rive est de l'île Bananal		Rives de l'Araguaia et île Bananal
	origine				Rives de l'Araguaia
Kayapós du nord (regroupant les kayapos Pau d'Arco, les Gorotires, les Xikrins et les Purucurus)	Nombre	5000 à 6000 (dont 1500 sont les Pau d'Arco en contact avec Conceição, mais le Père Vilanova n'en aurait vu que 500)	5000 1500 Kayapós Pau d'Arco, 1500 Gorotires, 1500 Prucurus, 500 Xikrins	3000 en 1955 (estimation élevée d'après l'auteur) 153 Gorotires ^V Kayapós Pau d'Arco et Purucurus disparus ^{VI}	7000 en 1900 3520 en 1991 5923 en 2006
	Localisation	Entre l'Araguaia et le <i>Rio Fresco</i> (est-ouest) et les <i>Rio Tapirapé</i> et <i>Itacayuna</i> (sud-nord) sur environ 100 000 Km ²	Entre l'Araguaia et le <i>Rio Fresco</i> (est-ouest) et les <i>Rio Tapirapé</i> et <i>Itacayuna</i> (sud-nord) sur environ 100 000 Km ²	De l'ouest du <i>Rio Curua</i> au Tocantins	Sur le plateau central, États du Pará et du Mato Grosso, dans le bassin du Xingu
	Origine	<i>Cayaponie</i> c'est-à-dire les sources de l'Araguaia dans la <i>Serra dos Cayapos</i>	Ce sont des Botocudos (ou Tapuyas ou Gés) venus de l'est du Minas Gerais qui se seraient divisés en différents peuples peuplant le centre du Brésil	Pas d'information précise, l'auteur dit qu'ils ont été repérés au XVII ^e siècle entre les fleuves Araguaia et Xingu	Région du cours inférieur du Tocantins
Kayapós du sud	Nombre		En voie d'extinction	Disparus (l'auteur précise que si les deux peuples, du nord et du sud, ont le même nom ils ne doivent pas être confondus)	Aucune mention : On peut donc supposer que les populations mentionnées par Gallais et Coudreau ne sont plus considérées aujourd'hui comme des Kayapós
	Localisation	Entre le nord de l'État de Saint Paul et les sources de l'Araguaia	Source de l'Araguaia, dans la <i>Serra dos Cayapos</i>		
	Origine	<i>Cayaponie</i> c'est-à-dire les sources de l'Araguaia où ils se trouvent encore	Idem que les Kayapós du nord	Vaste région : sud du Goiás, sud-est du Mato Grosso, nord-ouest de São Paulo, est du Minas Gerais	

Auteurs		Père Etienne Gallais 1906	Henri Coudreau 1897	Simone Dreyfus 1963 ^I (cartes annexe IX)	Connaissances actuelles ^{II}
Peuples Amérindiens	Xerentes				
	Nombre				2200 en 1851 1360 en 1924 330 en 1963 700 en 1982 1000 en 1987 2500 en 2006
	Localisation	Nord de Porto Nacional, rive droite du Tocantins à hauteur de la rivière Piabanhas	Rives Tocantins dans la région du <i>Rio do Somno</i> (<i>sic</i>)		Entre le Tocantins et le <i>Rio do Sono</i>
Origine	Idem que leur localisation	Idem que les Kayapós du nord		Des témoignages indigènes signalent des territoires près de la mer mais les premiers contacts avec les Jésuites au XVII ^e les situent dans la région du Tocantins	
Xavantes	Nombre				1000 en 1851 (puisque une estimation incluant les Xerentes compte 3 à 4000 personnes) 1100 en 1958 13 000 en 2007
	Localisation	Rive gauche de l'Araguaia, bassin du <i>Rio das Mortes</i>	Bords du <i>Rio das Mortes</i>		Entre la <i>Serra do Roncador</i> et le <i>Rio das Mortes</i>
	Origine	Rive droite du Tocantins à hauteur de la rivière Piabanhas ; ce serait des Xerentes qui aurait fui devant l'avancée de la « civilisation »	Idem que les Kayapós du nord		Entre le Tocantins et le <i>Rio do Sono</i> . Ils se seraient séparés des Xerentes au XIX ^e siècle.

^I L'étude de Simone Dreyfus ne concerne que les Kayapós du nord. Des peuples se situant plus à l'ouest s'ajoutent à ceux cités par Gallais et Coudreau.

^{II} D'après : Manuela Carneiro Da Cunha (dir.), *Historia dos Indios no Brasil*, São Paulo, Editoria Schwarcz, 1998, et le site <http://pib.socioambiental.org/pt/povo>.

^{III} Il cite Couto de Malgalhaes qui comptait les Javaés et les Tapirapés dans ce groupe. Il ajoute que ce nombre a baissé au moment où il écrit.

^{IV} Coudreau a remonté l'Araguaia jusqu'à l'île Bananal, il n'a donc dénombré qu'une partie des Karajás, ceux de la moitié nord de la région.

^V S. Dreyfus cite ici Darcy Ribeiro, « convívio e contaminação, efeitos dissociativos da depopulação provocada por epidemias em grupos indígenas », in *Sociologia*, vol. XVIII, N°1, São Paulo, 1956.

^{VI} S. Dreyfus cite ici, pour les Purucurus, Curt Nimuendaju, « Os Gorotires », in *R.M.P.*, Nova Serie, vol. VI, São Paulo, 1952.

Tableau élaboré par l'auteur.

III. Missionnaires



Les missionnaires de Goiás entourant Mgr Gonçalves Ponce de Leão
 Photographie envoyée en France par le P. Madré dans une lettre datée du 04.04.1887.
 Archives du couvent dominicain de Toulouse, non inventorié.



Missionnaires au Brésil entre 1895 et 1910

(Le P. Lacomme étant arrivé au Brésil en 1895 et le P. Carrerot ayant été nommé à la tête de la prélatrice de Conceição do Araguaia en 1910)

Archives du couvent dominicain de Belo Horizonte, non datée.



**Le P. Gil Vilanova
fondateur de Conceição
do Araguaia en 1897**

Archives du couvent
dominicain de Belo
Horizonte, non datée.



**Le P. Vilanova (assis au centre) et les missionnaires de
Conceição do Araguaia vers 1905**

Sébastien Thomas, *Gorotires*, Rio de Janeiro, Imprimerie, 1936.



**Le P. Gallais (au centre) lors d'une de ces visites canoniques
(soit entre 1887 et 1906)**

Archives du couvent dominicain de Toulouse, non inventoriée, non datée.



**Le P. Joseph Audrin,
missionnaire au Brésil de
1902 à 1952**

Archives du couvent
dominicain de Belo
Horizonte, non datée.



Dominicains du couvent de Rio de Janeiro vers 1938
 Archives du couvent dominicain de Belo Horizonte, non datée.



OS ESTUDANTES
 BRASILEIROS
 EM ST MAXIMIN
 JANGIRO 1938

- 1- fr. ALBERTO BRAGHETTA
- 2- fr. NICOLAU DAUSSE, PE. MESTRE
- 3- fr. TOMÁS LACRAMPE, PRIOR
- 4- fr. VICENTE MOREIRA, PROF.
- 5- fr. DOMINGOS MAIA LEITE
- 6- fr. HENRIQUE M. DA SILVA

- 7- fr. JOÃO BATISTA P. SANTOS
- 8- fr. RAYMUNDO DE ALMEIDA CINTRA
- 9- fr. SEBASTIÃO HASSELMANN
- 10- fr. ROMEU DALE
- 11- fr. VICENTE PELUSO
- 12- fr. ADRIANO TEIXEIRA

- 13- fr. GUILHERMEN. PIATO
- 14- fr. ROSÁRIO JOFFILY
- 15- fr. MARTINHO P. BURNIER

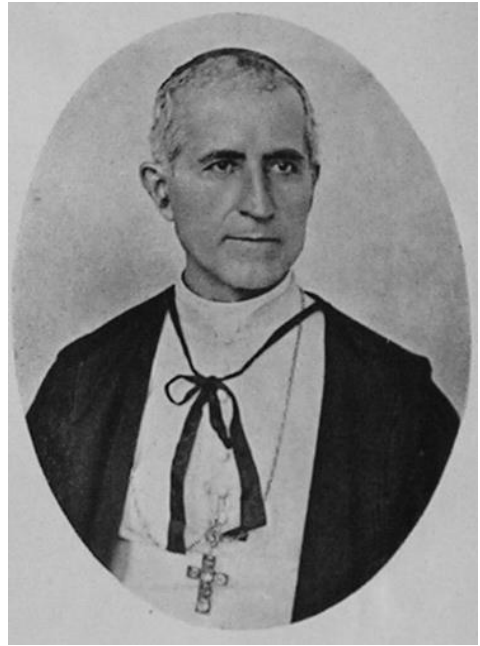
Les étudiants brésiliens à St Maximin en 1938
 Archives du couvent dominicain de Belo Horizonte.

Les évêques dominicains issus de la mission



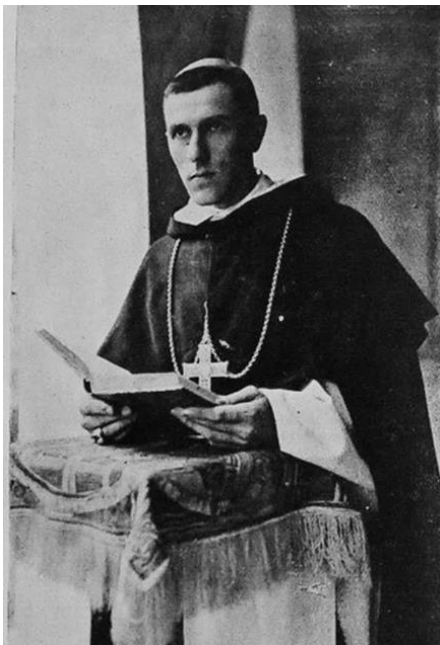
Mgr Carrerot (évêque de Conceição do Araguaia de 1911 à 1920 puis de Porto Nacional de 1920 à 1933)

Joseph Audrin, *Entre Sertanejos e Indios do Norte*, Rio de Janeiro, Ed Púgil, 1946.



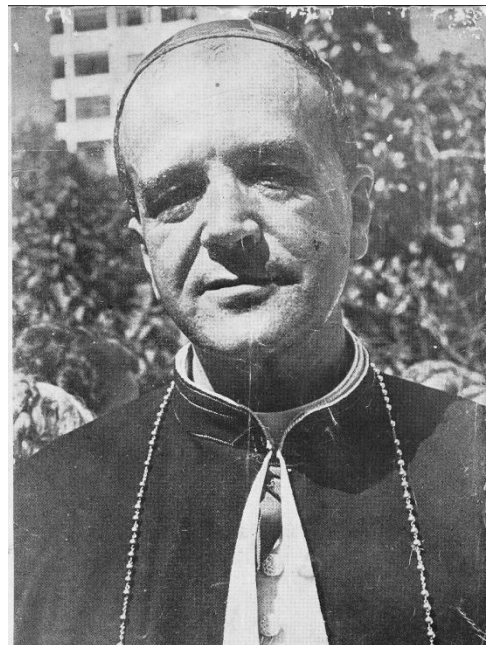
Mgr Sébastien Thomas (évêque de Conceição do Araguaia de 1920 à 1945)

Sébastien Thomas, *Gorotires*, Rio de Janeiro, Imprimatur, 1936.



Mgr Alain du Noday (évêque de Porto Nacional de 1936 à 1976)

Sébastien Thomas, *Gorotires*, Rio de Janeiro, Imprimatur, 1936.



Mgr Palha (évêque de Conceição do Araguaia de 1947 à 1967)

Archives diocésaines de Conceição do Araguaia

Les sœurs de Notre Dame du Très Saint-Rosaire au Brésil



Dominicaines de Conceição do Araguaia vers 1908
Albúm do Estado do Pará, Paris, Imprimerie Chaponet, 1908.



Dominicaines de Conceição do Araguaia et de Porto Nacional
Réginald Tournier, *Plages lointaines de l'Araguaia*, Paris, Ed. des Missions Dominicaines, 1934.



Communauté des sœurs dominicaines de Goiás en 1932
Photographie trouvée au collège Sant'Ana de Goiás Velho

Dominicains et dominicaines en voyage dans le *sertão*



Campement lors d'une des visites canoniques du P. Tapie (1911, 1919 ou 1927)

Le P. Tapie est, en effet, assis sur le hamac au centre de la photographie
Archives du couvent dominicain de Toulouse, non inventoriées, non datée.

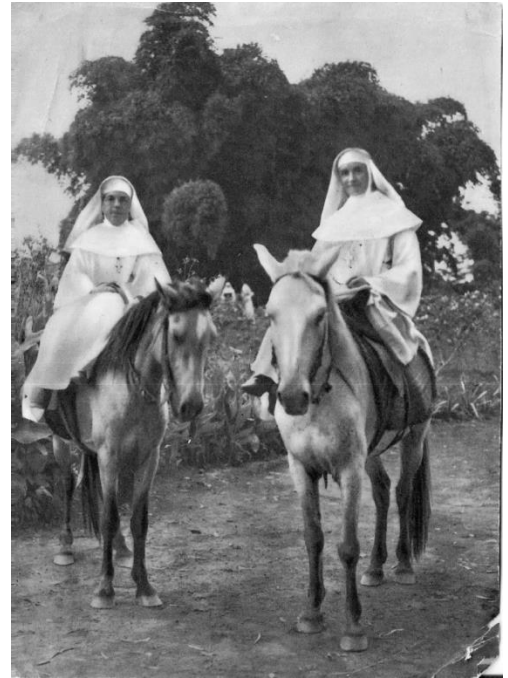


Étape dans une ferme

Archives du couvent dominicain de Toulouse, non inventoriées, non datée.



**Missionnaires dominicains en voyage
dans le *sertão***
Archives du couvent dominicain de Toulouse,
non inventoriées, non datée



**Sœurs dominicaines en voyage dans le
*sertão***
Archives diocésaines de Conceição do
Araguaia, non daté.



Sœurs dominicaines sur l'Araguaia
José Garcia de Souza, *A Epopeia do
Correio Aéreo*, Rio de Janeiro, Empresa
Grafica Ouvidor, 1946.

Dominicains sur l'Araguaia
Réginald Tournier, *Plages lointaines de
l'Araguaia*, Paris, Ed. des Missions
Dominicaines, 1934.





Archives du couvent dominicain de Belo Horizonte, 1905.



Missa em « desobriga »

Messe en « desobriga », titre trouvé dans l'album des dominicains,
Archives du couvent dominicain de Belo Horizonte, non daté.

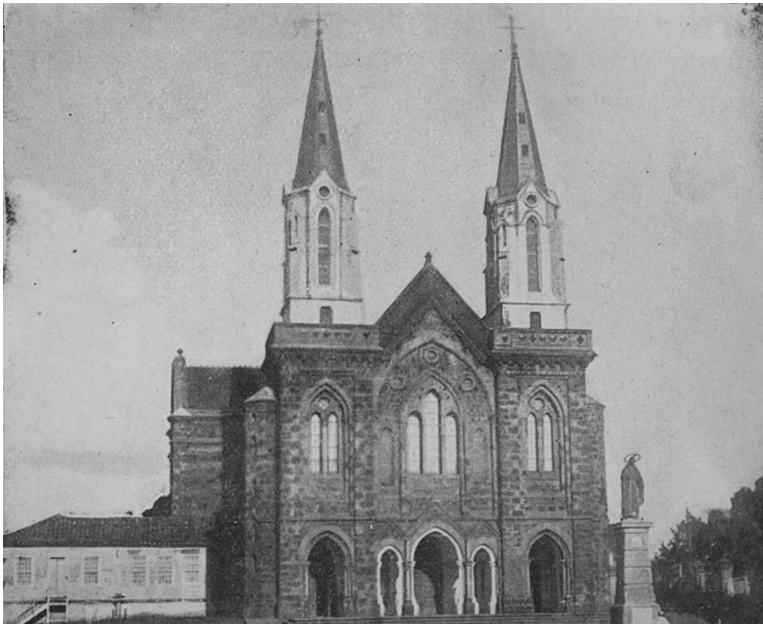


Peau d'un jaguar abattu lors d'un voyage dans le sertão

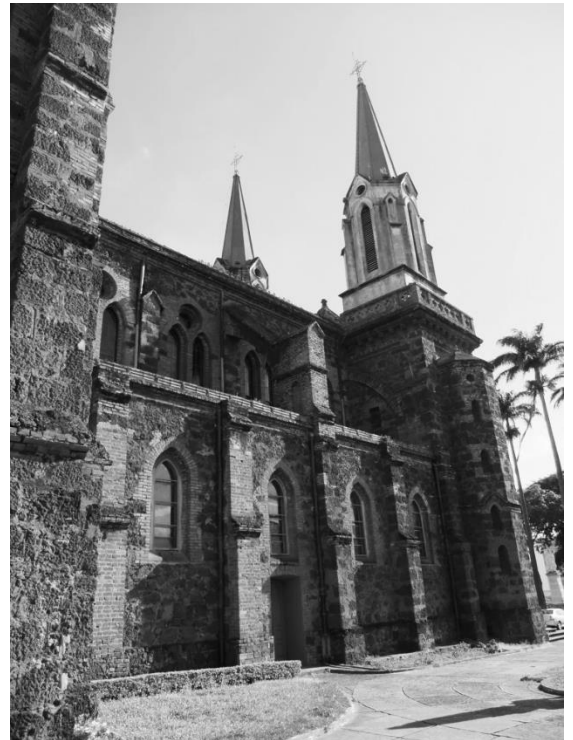
Le P. Audrin se trouve à droite.

Archives du couvent dominicain de Toulouse, non inventoriées, non datée.

Églises, couvents et localités de la mission



Église St Dominique construite par les dominicains à Uberaba entre 1895 et 1904 (les tours furent terminées en 1914)
Réginald Tournier, *Plages lointaines de l'Araguaia*, Paris, Ed. des *Missions Dominicaines*, 1934.



Vue latérale de l'église St Dominique
Photographie personnelle de l'auteur, 2010.



Église St Rita confiée aux dominicains à leur arrivée à Uberaba en 1881
Photographie personnelle de l'auteur, 2010.

Chapelle du collège des sœurs dominicaines à Uberaba construites par les missionnaires
Photographie personnelle de l'auteur, 2010.





Église du Rosaire construite par les dominicains à Goiás
Photographie personnelle de l'auteur, 2010.



Couvent des dominicains de Goiás
Photographie personnelle de l'auteur, 2010.

**Vigne du couvent des dominicains de Goiás,
plantée par les missionnaires dès leur arrivée**
Photographie personnelle de l'auteur, 2010.

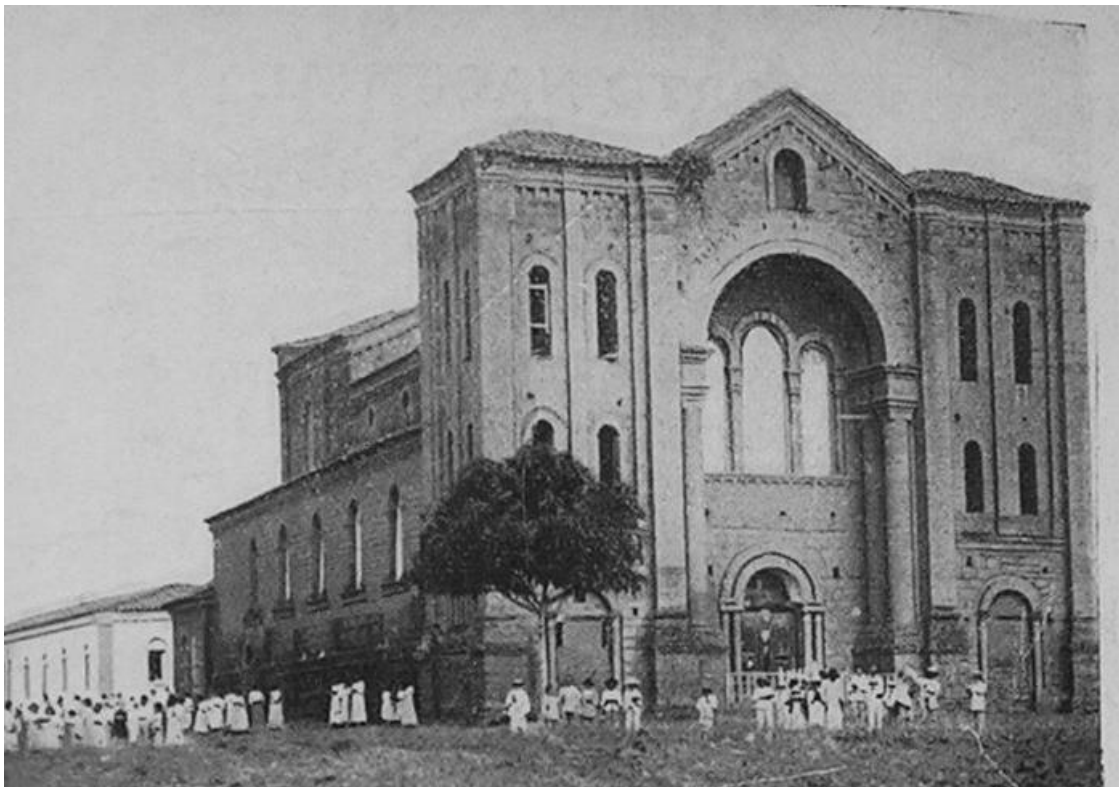




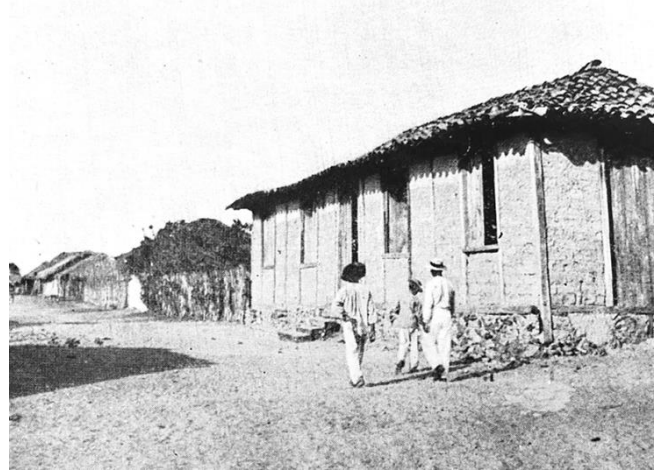
Collège des dominicaines à Goiás
Photographie personnelle de l'auteur, 2010.



Asile St Vincent tenu par les dominicaines depuis 1909
Photographie personnelle de l'auteur, 2010.



Église de Porto Nacional construite par les dominicains entre 1893 et 1903
Réginald Tournier, *Plages lointaines de l'Araguaia*, Paris, Ed. des Missions Dominicaines, 1934.



Arraial da Conceição do Araguaia

Ville de Conceição do Araguaia, titre original de ces photographies. *Albúm do Estado do Pará*, Paris, Imprimerie Chaponet, 1908, élaboré à la demande du gouverneur de L'État du Pará, Augusto Montenegro.

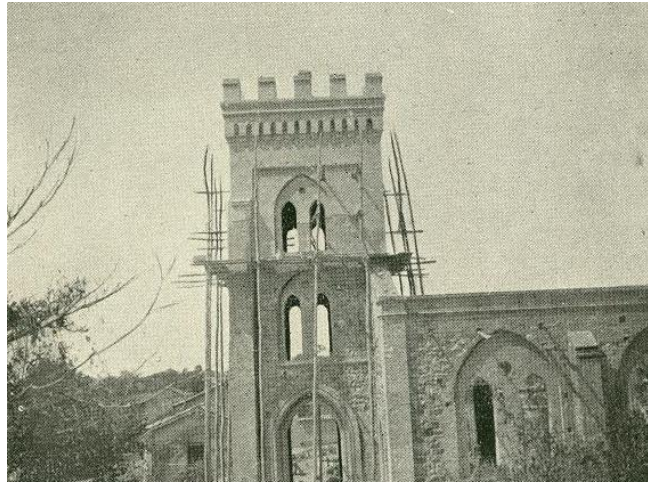


Uma procissão pelas ruas de Conceição

Une procession dans les rues de Conceição

Titre trouvé dans l'album des dominicains

Archives du couvent dominicain de Belo Horizonte, non datée



Construction de la cathédrale de Conceição do Araguaia (1917-1934)

Archives diocésaines de Conceição do Araguaia



Cathédrale et couvent de Conceição do Araguaia

photographies des archives diocésaines de Conceição do Araguaia, non datée.



Élèves du collège Santa Rosa fondé par les dominicaines à Conceição do Araguaia
Sébastien Thomas, *Gorotires*, Rio de Janeiro,
Imprimatur, 1936



No sítio São Luiz propriedade do convento de Conceição do Araguaia

*A la ferme Saint Louis propriété du couvent de Conceição do Araguaia, titre trouvé dans l'album des dominicains.
Archives du couvent dominicain de Belo Horizonte, non datée.*



Radio créée par la dominicains de Conceição do Araguaia
photographies des archives diocésaines de Conceição do Araguaia



Chapelle représentant la grotte de Lourdes construite contre la cathédrale de Conceição do Araguaia

Photographie personnelle de l'auteur, 2010.



IV. Amérindiens



Aldeia caraja
 Titre original de la photographie dans l'album
 des dominicains.
 « Village » **Karajá sur une plage de
 l'Araguaia**
 Archives du couvent dominicain de Belo
 Horizonte, non datée.

**Rencontre des missionnaires avec des
 Amérindiens sur les rives de l'Araguaia**
 Réginald Tournier, *Plages lointaines de l'Araguaia*,
 Paris, Ed. des *Missions Dominicaines*, 1934.

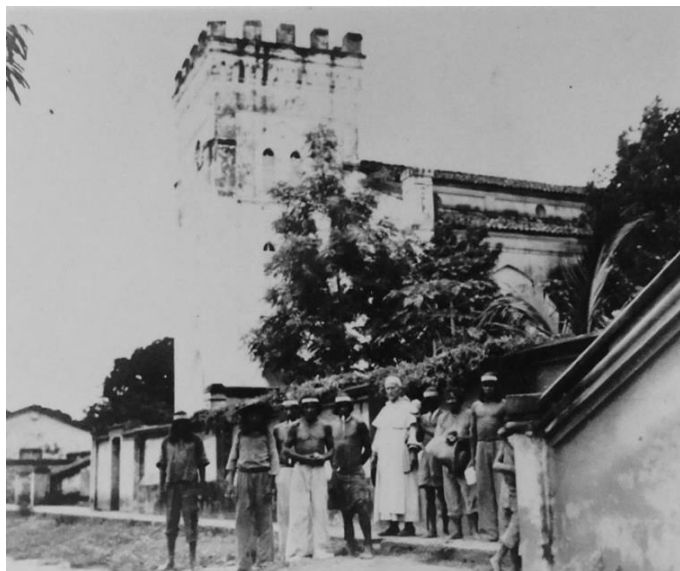


**Kayapós à Conceição do Araguaia au début du
 XX^e siècle**

Archives du couvent dominicain de Toulouse, non datée.

**Kayapós photographiés en 1909 à Conceição
 do Araguaia lors d'une expédition scientifique**
 M. Carneiro da Cunha (dir.), *Historia dos Indios no
 brasil*, São Paulo, Editoria Schwarcz, 1998.





Dom Sebastião na porta do convento com alguns índios
Dom Sébastien à la porte du couvent avec quelques indiens
 Titre original de la photographie dans l'album des dominicains.
 Conceição do Araguaia
 Archives du couvent dominicain de Belo Horizonte, non datée.



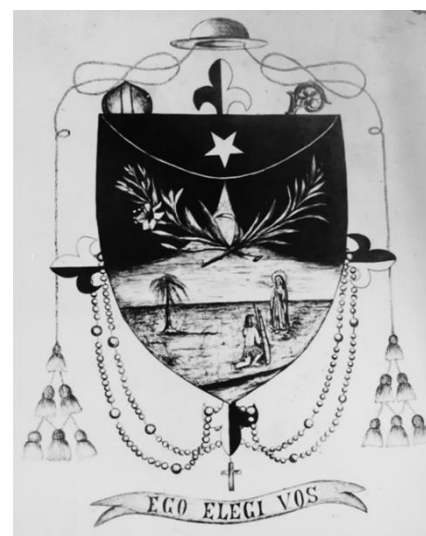
Blason de Mgr Carrerot
Évêque de Conceição de 1920 à 1945

Archives du couvent dominicain de Belo Horizonte



Le P. Tournier recevant des Xerentes au couvent de Porto Nacional

Archives du couvent dominicain de Belo Horizonte, non datée.



Blason de Mgr Thomas
Évêque de Conceição de 1920 à 1945

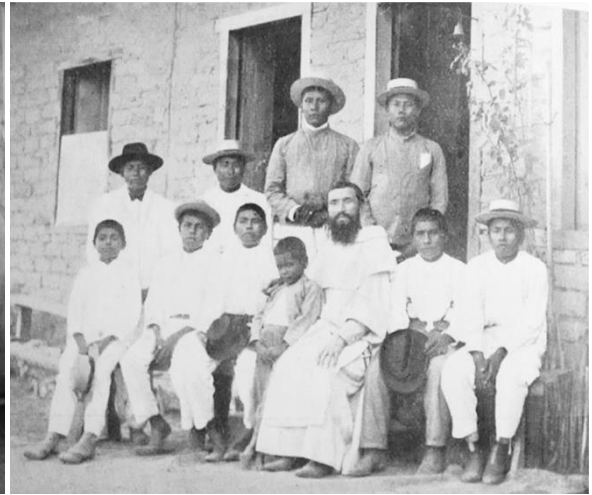
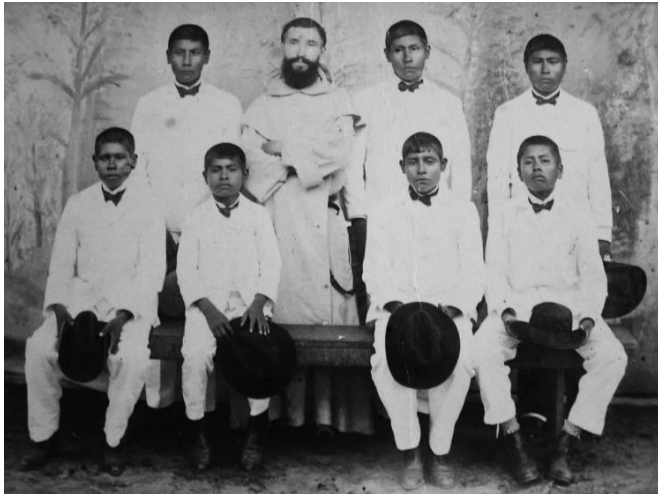
Archives du couvent dominicain de Belo Horizonte



Dom Luiz Palha et quelques indiens Caiapós tous chrétiens

Titre original de la photographie dans l'album des dominicains

Archives du couvent dominicain de Belo



Le P. Bigorre (au Brésil de 1902 à 1926) avec des élèves kayapós à Conceição do Araguaia

À gauche : Archives du couvent dominicain de Toulouse, non datée.

À droite : Réginald Tournier, *Plages lointaines de l'Araguaia*, Paris, Ed. des Missions Dominicaines, 1934.



Missionnaire dominicaine et élèves kayapós de Conceição do Araguaia

Archives du couvent dominicain de Toulouse, non datée.



Amérindiennes du collège Sta Rosa de Conceição do Araguaia

La légende précise que celle qui se trouve au centre est xerente, les trois autres kayapós et que l'enfant est la fille d'un kayapó et d'une « chrétienne » Sébastien Thomas, *Gorotires*, Rio de Janeiro, Imprimatur, 1936.



Pateo interno do colégio das Irmãs em Conceição. Pilando arroz.

Cour intérieure du collège des Sœurs à Conceição. Pilant le riz.

Titre original de la photographie dans l'album des dominicains.

Archives du couvent dominicain de Belo Horizonte, non datée.



Casal cristão educados pelas Irmãs Dominicanas – Joaquim e Paulina
Couple chrétien éduqués par les Sœurs Dominicaines – Joaquim et Paulina (Kayapós)
 Titre original de la photographie dans l'album des dominicains.
 Archives du couvent dominicain de Belo Horizonte, non datée.



Le général Rondon en visite au couvent de Conceição do Araguaia entouré des autorités locales
 Sébastien Thomas, *Gorotires*, Rio de Janeiro, Imprimatur, 1936.



Xerentes en visite à Conceição do Araguaia
 Sébastien Thomas, *Gorotires*, Rio de Janeiro, Imprimatur, 1936.



A S. Missa na casa do Capitão

La St Messe dans la maison du Capitaine

Titre original de la photographie dans l'album des dominicains.

Un missionnaire célèbre une messe chez les Tapirapès

Archives du couvent dominicain de Belo Horizonte, non datée.



Rio Araguaia – Sergio e Frei Tomás distribuindo presentes a karajás

Sergio et Frère Tomás distribuant des présents à des Karajás

Titre original de la photographie dans l'album des dominicains.

Archives du couvent dominicain de Belo Horizonte, non datée.

V. Mémoire de la mission

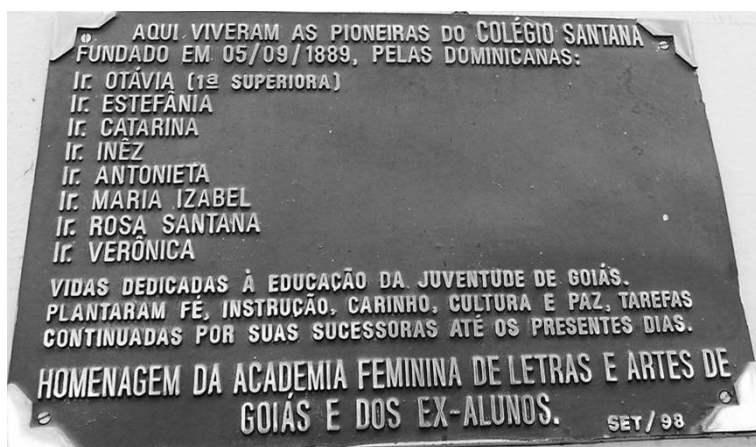
Statue de Mgr Alain du Noday devant la cathédrale de Porto Nacional

Photographie personnelle de l'auteur, 2010.



École élémentaire publique de Porto Nacional portant le nom d'un missionnaire, le P. Audrin.

Photographie personnelle de l'auteur, 2010.



Plaques commémoratives de l'œuvre des dominicaines fixée sur la façade de leur collège à Goiás

Sur la première : « Dans cette maison centenaire, les sœurs dominicaines formèrent des générations qui constituent les piliers de la société goianaise. » Hommage du Lions club de la ville de Goiás pour le centenaire du collège, 1989.

Sur la seconde : « Ici vécurent les pionnières du Collège Santana fondé le 05/09/1889, par les Dominicaines : (liste des premières missionnaires). Des vies dédiées à l'éducation de la jeunesse de Goiás. Elles implantèrent foi, instruction, affection, culture et paix, taches poursuivies par leurs successeuses jusqu'aux jours présents. » Hommage de

l'Académie féminine des lettres et des arts de Goiás et des anciens élèves en septembre 1998.

Photographies personnelles de l'auteur, 2010.

Conceição do Araguaia : mémoire de la mission à travers la figure du fondateur, le P. Vilanova

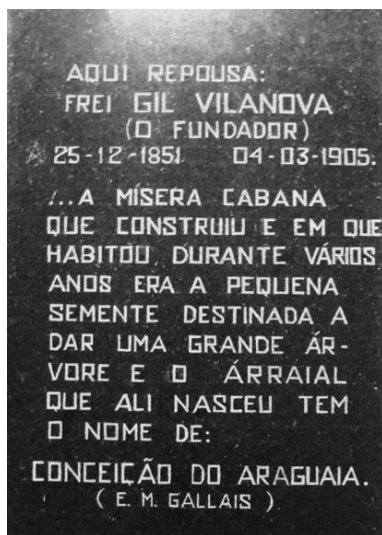


Statue du P. Vilanova sur la place de la cathédrale de Conceição do Araguaia
 Photographies personnelles de l’auteur, 2010.



Monument marquant l’emplacement de la première messe célébrée par le P. Vilanova

Photographie personnelle de l’auteur, 2010.



Plaque mortuaire du P. Vilanova
 « Ici repose frère Gil Vilanova (le fondateur) ... La misérable cabane qu’il construisit et dans laquelle il habitait durant plusieurs années était la petite semence destinée à donner un grand arbre et le village qui naquit ici porte le nom de Conceição do Araguaia. » (E. M. Gallais)
 Photographie personnelle de l’auteur, 2010.



École élémentaire publique de Conceição do Araguaia portant le nom du P. Vilanova
 Photographie personnelle de l’auteur, 2010.



Une rue de Belém portant le nom du P. Vilanova
 Photographies personnelles de l’auteur, 2010.



Blason de la ville de Conceição do Araguaia

Un religieux, un Amérindien et la tour de la cathédrale y figurent, rappelant le rôle des dominicains dans la fondation de la ville.

Photographies personnelles de l'auteur, 2010.



Une expédition des dominicains chez les Xavantes en 1958

Ces précisions nous ont été apportées par **Valdemar Costa**, pilote des dominicains, qui porte ici le t-shirt blanc avec une bande noire. À ses côtés sur la deuxième photographie, il a identifié Paulo Karajá.

Archives du couvent dominicain de Belo Horizonte, non datée.



Commémoration du Centenaire de Conceição do Araguaia en 1997

Mgr Balduino (évêque dominicain de Goiás) accueille des Kayapós sur les rives de l'Araguaia, rejouant ainsi, symboliquement, la fondation de la ville par le P. Vilanova.

Photographie d'un habitant de Conceição, Manelão.

SOURCES

1-Archives brésiliennes

- Archives du Service de Protection des Indiens

(Museo do Índio, Rua das Palmeiras 55, Botafogo, Cep 22270-070, Rio de Janeiro, RJ, Brasil)
Archives du Serviço de Protecção aos Índios (SPI: 1910-1967). Inventaire accessible en ligne sur le site du musée. Fonds accessible sur microfilms.

- Fondation Darcy Ribeiro

(Fundação Darcy Ribeiro, Rua Almirante Alexandrino 1991, Santa Teresa, Cep 20241-263, Rio de Janeiro, RJ, Brasil)

Archives personnelles de l'anthropologue Darcy Ribeiro dans lesquelles se trouvent des Archives du Serviço de Protecção aos Índios (SPI) pour qui il a travaillé.

- Archives publiques d'Uberaba

(Arquivo Público de Uberaba, Rua Onofre da Cunha Resende n° 58, São Benedito, Cep 38020-130, Uberaba, MG, Brasil)

- Archives diocésaines de Conceição do Araguaia

(Diocese da Santissima Conceição do Araguaia, Praça Frei Gil Vilanova 2738, Centro, Cep 68540-000, Cx.Postal: 33, Conceição do Araguaia, PA, Brasil)

- Fondation culturelle du Pará

Section des œuvres rares de la bibliothèque publique Arthur Vianna

(Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves (Centur), Biblioteca Pública Arthur Vianna, Av. Gentil Bittencourt 650 (esq. Tv. Rui Barbosa), Cep 66035-340, Belém, PA, Brasil)

- Archives du Musée Goeldi

Bibliothèque Domingos Soares Ferreira Penna

(Museu Paraense Emílio Goeldi, Campus de Pesquisa, Av. Perimetral 1901, Terra Firme, Cep 66077-530, Belém, PA, Brasil)

2-Archives dominicaines

- Couvent dominicain de Toulouse

(Couvent Saint Thomas d'Aquin, 1 impasse Lacordaire, 31078 Toulouse Cedex 4, France)

-Archives inventoriées :

Lettres, rapports et cartes classés de K1000 à K1484, couvrant la période 1879-1943.

- Archives non inventoriées :

Lettres de 1881 à 1890, cartes et photographies généralement non datées.

▪ Couvent dominicain de Belo Horizonte

(Convento Nossa Senhora Aparecida, Rua Pedro Batista Martins 173, Aarão Reis, cep 31814-340, Belo Horizonte, MG, Brasil)

- Lettres et rapports concernant la mission brésilienne, classés de AG3P36D001 à AG3P26D051 (la classification étant en cours de remaniement lors de notre passage, en 2010, il est possible qu'elle ait été modifiée depuis), couvrant la période 1885-1952.

- Cartes et photographies de la période de la mission (1881-1952).

- Revue *Cayapós e Carajás*, publiée par les dominicains de 1922 à 1933.

- Revue *O Mensageiro do Santo Rosario*, revue mensuelle publiée par les dominicains d'Uberaba à partir de 1898, puis par ceux de Rio de Janeiro de 1937 à 1962.

- *Catalogus Provinciarum et Congregationum, Sacri Ordinis Praedicatorum*, Rome, 1910, 1921 et 1949.

- *Catalogus, conventuum e fratrum, Provinciae Tolosanae, Sacri Ordinis Praedicatorum*, Toulouse, 1934 et 1937.

- *Catalogus, Provinciae Tolosanae et Provinciae Sancti Thomae Aquinatis in Brasilia*, Toulouse, 1952.

3- Récits missionnaires

▪ AUDRIN, Joseph, *Entre Sertanejos e Indios do Norte*, Rio de Janeiro, Ed Pûgil, 1946.

▪ AUDRIN, Joseph, *Os Sertanejos que eu conheci*, Rio de Janeiro, Olympio, 1963.

▪ AUDRIN, Joseph, *Souvenirs d'un missionnaire au Brésil (1902-1952)*, Marseille, La Thune, 2009.

▪ GALLAIS, Etienne, *Le Père Gil Vilanova*, Toulouse, Privat, 1906.

▪ GALLAIS, Etienne, *Une Catéchèse chez les indiens de l'Araguaya*, Toulouse, Imprimerie Vialelle et Perry, 1902.

▪ GALLAIS, Etienne, *Une Mission dominicaine au Brésil*, Marseille, Imprimerie marseillaise, 1893.

▪ PALHA, Luiz, *Indios do Araguaia, costumes et lendas, coisas vistas e vividas*, édition et date non mentionnées. Il a dû être édité par le diocèse de Conceição do Araguaia puisque il est signé « Dom Luiz Palha, o. p., Bispo missionario » (évêque missionnaire), et écrit pendant que Mgr Luiz Palha était en charge, c'est-à-dire entre 1947 et 1967.

▪ TAPIE, Marie-Hilarion, *Feuilles de route d'un missionnaire au centre du Brésil et chez les peaux-rouges de l'Araguaya et du Tocantins*, Toulouse, Privat, 1913.

- TAPIE, Marie-Hilarion, *Visite canonique et statistique de la mission dominicaine du Brésil 1911-1919*, Toulouse, Privat, 1919.
- TAPIE, Marie-Hilarion, *Chevauchées à travers déserts et forêts vierges du Brésil inconnu*, Paris, Plon, 1928.
- THOMAS, Sébastien, *Gorotires*, Rio de Janeiro, Imprimatur, 1936.
- TOURNIER, Réginald, *Plages lointaines de l'Araguaia*, Paris, Ed. des Missions Dominicaines, 1934.

BIBLIOGRAPHIE

I. Ouvrages généraux de références

- AMSELLE, Jean-Loup, *Branchements, anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001.
- AMSELLE, Jean-Loup, *L'Occident décroché, enquête sur les postcolonialismes*, Paris, stock, 2008.
- BARBOSA, Rubens A. ; EAKIN, Marshall c. ; ALMEIDA, Paulo R. ; (orgs.), *O Brasil dos brasilianistas*, São Paulo, Paz e Terra, 2002.
- BASTIAN, Jean-Pierre, (dir.), *La modernité religieuse en perspective comparée, Europe latine, Amérique latine*, Paris, Éditions Karthala, 2001.
- BENNASSAR, Bartolomé, *La América española y la América portuguesa, siglos XVI-XVIII*, Madrid, Akal, 1996 (3^e ed.).
- BERTRAND, Michel, CABANEL, Patrick, (dirs.) *Religions, pouvoirs et violence*, Toulouse, Presses Universitaire du Mirail, 2004.
- BERTRAND, Michel, VIDAL, Laurent, (dirs.) *A La redécouverte des Amériques : les voyageurs européens au siècle des indépendances*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2002.
- BETHELL, Leslie (dir.), *Historia de América Latina, Tome VIII : America Latina: cultura y sociedad, 1830-1930, Tome X: América del sur 1870-1930*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991-1992, (Édition originale: *The Cambridge History of Latin America*, 12 volumes, Cambridge, Cambridge University Press, 1984-2008).
- BLANCKAERT, Claude, *Naissance de l'ethnologie ?*, Paris, Ed. du Cerf, 1985.
- BORGEAUD, Philippe, *Aux Origines de l'histoire des religions*, Paris, Seuil, 2004.
- BORNE, Dominique, FALAIZE, Benoit, *Religions et Colonisation, Afrique, Asie, Amériques, Océanie, XVI^e-XX^e siècle*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2009.
- BOUTRY, Philippe, « De la sociologie religieuse à l'histoire sociale et culturelle du religieux », dans *Le Mouvement social* [en ligne], N° 215, (Avril-juin 2006), pp. 3-8, consulté le 06 décembre 2012. Disponible sur : <http://www.jstor.org>
- BROU, Numa, *Dictionnaire illustré des explorateurs et grands voyageurs français du XIXe siècle*, Paris, Ed. du CTHS, 1999.
- BRUN, Gérard, *Introduction à l'Histoire totale*, Paris, Economica Anthropos, 2006.
- CHARTIER, Roger, *Au Bord de la falaise*, Paris, Albin Michel, 1998.

- COMPAGNON, Olivier, « L’Euro-Amérique en question. », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en ligne], Debates, 2009, consulté en avril 2009. Disponible sur : <http://nuevomundo.revues.org/index54783.html>
- CRISTOVÃO, Fernando, *O Olhar do viajante, Dos navegadores aos exploradores*, Coimbra, Almedina e CLEPUL, 2003.
- CUCHE, Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, Ed. La Découverte, 1996.
- DELACROIX, Christian, DOSSE, François, GARCIA, Patrick, OFFENSTADT, Nicolas, *Historiographies. Concepts et débats*, tomes I et II, Paris, Gallimard, 2010.
- DELIEGE, Robert, *Une histoire de l’anthropologie*, Paris, Ed du Seuil, 2006.
- DELUMEAU, Jean, *L’Historien et la Foi*, Paris, Fayard, Paris, 1996.
- DIANTEILL, Erwan, LÖWY, Michael, *Sociologies et religion*, Tome II : Approches dissidentes, Tome III : Approches insolites, Paris, PUF, 2001.
- DUBESSET, Mathilde, « Femmes et religions, entre soumission et espace pour s’exprimer et agir, un regard d’historienne », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Colloques, mis en ligne le 05 juin 2008, consulté le 16 mai 2013. Disponible sur : <http://nuevomundo.revues.org/34383>
- DUBUISSON, Daniel, *L’Occident et la religion*, paris, Ed. Complexe, 1998.
- DUVIOLS, J. P., *Voyageurs français en Amérique. Colonies espagnoles et portugaises*, Paris, Bordas, 1978.
- FAVRE, Henri, *L’Indigénisme*, Paris, PUF, Coll. Que sais-je ?, 1996.
- ESPAGNE, Michel, *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris, PUF, 1999
- ESPAGNE, Michel, « Approches anthropologiques et racines philologiques des transferts culturels », *Revue germanique internationale* [En ligne], 21 | 2004, mis en ligne le 19 septembre 2011, consulté le 14 octobre 2012. Disponible sur : <http://rgi.revues.org/1014>
- ESPAGNE, Michel, « La notion de transfert culturel », *Revue Sciences/Lettres* [En ligne], 1 | 2013, mis en ligne le 18 avril 2013, consulté le 12 avril 2014. Disponible sur : <http://rsl.revues.org/219>
- FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- FREITAS, Marcos Cezar de (org.), *Historiografia brasileira em perspectiva*, São Paulo, Instituto Franciscano de Antropologia e Editora Contexto, 2000, (1^{re} éd. 1998).
- GAUCHET Marcel, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Galimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1985.

- GIUMBELLI, Emerson, *O Fim da Religião, Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*, São Paulo, Attar editorial, 2002.
- GRUZINSKI, Serge, « Christianisation ou Occidentalisation ? Les sources romaines d'une anthropologie historique », in MEFRIM, 101 (2), 1989.
- GRUZINSKI, Serge, BERNAND, Carmen, « Le Tropicque des péchés », in *Histoire du Nouveau Monde : les métissages*, Paris, Fayard, 1993.
- GRUZINSKI, Serge, *La Pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.
- GRUZINSKI, Serge, *Les Quatre parties du monde*, Paris, Ed. La Martinière, 2004.
- GRUZINSKI, Serge, BENAT-TACHOT, Louise, JEANNE, Boris, (Dir.), *Les processus d'américanisation, Tome 1 : ouvertures théoriques*, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2012.
- GRUZINSKI, Serge, BENAT-TACHOT, Louise, *Passeurs culturels, Mécanismes de métissage*, Paris, Presse universitaire de Marne-la-Vallée, Fondation Maison des sciences de l'homme, 2001.
- GUERRA, François-Xavier, « L'Euro-amérique : constitution et perceptions d'un espace culturel commun », *Les civilisations dans le regard de l'autre*, Actes du colloque international organisé conjointement par l'UNESCO et l'École Pratique des Hautes Études, Paris, 13 et 14 décembre 2001, p.183-192.
- HERVIEU-LEGER, Danièle, AZRIA, Régine, *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010.
- HERVIEU-LEGER, Danièle, WILLAIME, Jean-Paul, *Sociologies et religion, Tome I : Approches classiques*, Paris, PUF, 2001.
- HILDESHEIMER, Française, *L'Histoire religieuse*, Paris, Publisud, 1996.
- HOORNAERT, Eduardo, « Pressupostos Filosóficos da Historiografia », *Cadernos da UNICAP*, Universidade Católica de Pernambuco, Caderno 7, Recife, junho 1980.
- HOORNAERT, Eduardo, « América Latina: Projeto Colonial ou Utopia ? », *Revista de Humanidades, Ciencias e Letras*, Volume 35, N°1, (janeiro-junho 1993), UNICAP, Recife.
- JULIA, D., « La religion, histoire religieuse », in LE GOFF, Jacques ; NORA, Pierre ; (dir.), *Faire de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1974, tome II.
- LANGLOIS, Claude, MAYEUR, Jean-Marie, « Sur l'histoire religieuse de l'époque contemporaine », *La Revue Historique*, octobre-novembre 1974, Tome 512.
- LEDUC, Claudine et FINE, Agnès, « Femmes et religions », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 2 | 1995, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 05 mai 2013. Disponible sur : <http://clio.revues.org/485>

- LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre, (dirs.), *Faire de l'histoire*, tome 1: *Nouveaux problèmes*, tome 2: *Nouvelles approches*, tome 3: *Nouveaux objets*, Paris, Gallimard, 1974.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Race et histoire*, Paris, Gallimard, 1987, (1^{re} éd. 1952).
- MATTHIEU, Gilles, *Une ambition sud-américaine, Politique culturelle de la France (1914-1940)*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- METRAUX, Alfred, « Ensayos de mitología comparada sudamericana », *América indigena*, vol. VIII, n°1, Mexico, 1948.
- METRAUX, Alfred, « Les précurseurs de l'ethnologie en France du XVI^e au XVIII^e siècle », in *Cahiers d'histoire mondiale*, 67, 1963.
- METRAUX, Alfred, *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud*, Paris, Gallimard, 1967.
- OBADIA, Lionel, « Religion(s) et modernité(s) : Anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives », in *Socio-anthropologie* [En ligne], N°17-18, 2006, consulté en octobre 2010. Disponible sur : <http://socio-anthropologie.revues.org/index448.html>
- ORY, Pascal, DULPHY, Anne, FRANK, Robert, MATARD-BONUCCI, Marie-Anne, (dirs.), *Les relations culturelles internationales au XX^e siècle, de la diplomatie culturelle à l'acculturation*, Bruxelles, P.I.E Peter Lang S.A, Éditions scientifiques internationales, 2010.
- RECLUS, Elisée, *Nouvelle géographie universelle*, Paris, Hachette, 1876-1894, 19 volumes, vol. XIX : *Amérique du Sud, l'Amazonie et La Plata*.
- REMOND, René, *Religion et société en Europe*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.
- RIVIERE, Claude, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 2008, (1^{re} éd. 1997).
- ROLLAND, Denis, *La crise du modèle français : Marianne et l'Amérique latine : Culture politique et identité*, Rennes, PUR, 2000.
- ROLLAND, Denis, SIRINELLI, Jean-François, (coords.), *Histoire culturelle des relations internationales : carrefour méthodologique, XX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- SCHWARTZ, Stuart B., SALOMON, Frank (dirs.), *The Cambridge History of the Native People of the Americas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996-99.
- SEGALLEN, Martine, *Ethnologie, concepts et aires culturelles*, Paris, Armand Colin, 2001.
- SEGUY, Jean, « Pour une Sociologie de l'ordre religieux », *Archives des sciences sociales des religions*, N° 57/1, 1984, pp.55-68.

- TAYLOR, Anne Christine, « God-wealth : the Achar and the missions », in WHITTEN, JR. N., *Cultural transformation and ethnicity, in modern Ecuador*, Urbana, University of Illinois Press, 1981.
- TEIXEIRA, Faustino (org.), *Sociologia da religião*, Petrópolis, Editora Vozes, 2003.
- TODOROV, Tzvetan, « Voyageurs et indigènes », in Garin, Eugenio (éd), *L'homme de la Renaissance*, Paris, 1990.
- TODOROV, Tzvetan, *A conquista da America – A Questão do Outro*, São Paulo, Martins Fontes, 1996.
- VAN GENNEP, A., « Contributions à l'histoire de la méthode ethnographique », in *Revue de religion*, 67, 1913.
- WACHTEL, Nathan, *La Vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1971.
- WEBER, Max, *Sociologie des religions*, textes traduits et réunis par J.-P. GROSSEIN, Paris, Gallimard, 1996.
- WILLAIME, Jean-Paul, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 1995.
- *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, GRAL (Groupe de Recherche sur l'Amérique Latine), Toulouse, CNRS, 1982.

II. Histoire du Brésil et de la « région centrale »

- ARNAULD DE SARTRE, Xavier, *Fronts Pionniers d'Amazonie*, CNRS éd., Paris, 2006.
- AUBREE, Marion, (Secr.), *Cahiers du Brésil contemporain*, N°35-36 : Religions, orthodoxie, hétérodoxie et mysticisme, Paris, CNRS, 1998.
- BENNASSAR, Bartolomé, « Un cas particulier : le Brésil », in *Notre histoire*, n°83, nov.1991.
- BENNASSAR, Bartolomé, MARIN, Richard, *Histoire du Brésil 1500-2000*, Paris, Fayard, 2000.
- BENOIT, Sébastien, *Henri Anatole Coudreau (1859-1899), Dernier explorateur français en Amazonie*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- BUARQUE de HOLANDA, Sergio, *Racines du Brésil*, Paris, Gallimard, 1988, (1^{re} éd. brés. 1936).
- BURNS, Edward Bradford, *A history of Brazil*, New York, Columbia University Press, 1980 (3^e ed 1993).
- CARELLI, Mario, *Brésil : épopée métisse*, Paris, Gallimard, 1987.
- CARELLI, Mario., *Cultures croisées. Histoire des échanges culturels entre la France et le Brésil, de la découverte aux Temps Modernes*, Paris, Nathan, 1993.

- CARVALHO, José Murilo de., *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. 2ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- CASTELNAU, Francis de, *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Para*, 7 tomes, Paris, P. Bertrand, 1850-1857.
- COMPAGNON, Olivier (pref.) ; DROULERS, Martine, (et al.), *Brésil, Brésils*, Paris, IHEAL, 2006.
- COUDREAU, Henri, *Voyage au Xingu, 30 mai 1896 - 26 octobre 1896*, Paris, A. Lahure, 1897.
- COUDREAU, Henri, *Voyage au Tocantins-Araguaya, 31 décembre 1896-23 mai 1897*, Paris, A. Lahure, 1897.
- DOLES, D. E. Martins (coord.), *Interpretação histórica da economia de Goiás e posicionamento do setor agropecuário no contexto econômico e social da região*, Goiânia, secretário de agricultura e abastecimento, 1995.
- DOS SANTOS, Carcius Azevedo, *Araguaia-natureza, Araguaia-projeto : paisagens socioambientais em Couto de Malgahães, século XIX* [En ligne], dissertação apresentada ao PPGHIS-UNB como requisito à obtenção do grau do Mestre em História, Brasília, 2007, consulté en avril 2009. Disponible sur: <http://bdt.d.bce.unb.br>
- ENDERS, Armelle, *Histoire du Brésil contemporain XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Ed. Complexe, 1997.
- ENDERS, Armelle, *Nouvelle histoire du Brésil*, Paris, Ed. chandeigne, 2008.
- FAUSTO, Boris (dir.), *Historia geral da sociedade brasileira*, Rio de Janeiro, , éd. Bertrand Brasil, 1996, (6^e éd.).
- FREYRE, Gilberto, *Maîtres et esclaves*, Paris, Gallimard, 1974, (1^{re} éd. brés. 1933).
- FREYRE, Gilberto, *Vida social no Brasil nos meados do século XIXe*, São paulo, Global editora, 2009, (4^e éd.).
- GATTI JR, Décio, OLIVEIRA, Sebastião José de, « A Criação e a consolidação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Santo Tomás de Aquino em Uberaba, Minas Gerais: uma experiência singular da congregação dominicana no Brasil (1948-1961) », *Educação e Filosofia*, V. 18 (número especial), maio 2004, pp.131-150.
- GATTI JR, Décio, DA SILVA, Washington Abadio, « A Formação de “bons cristãos e virtuosos cidadãos” na princesa do sertão: o colégio marista diocesano de Uberaba (1903-1916) », *Cadernos de História da Educação* [En ligne], n.º. 2, jan./dez. 2003, 159, consulté en septembre 2010. Disponible sur: <http://www.seer.ufu.br/index.php/che/article/viewFile/343/328>

- GUICHARMAUD-TOLLIS, Michèle (coord.), *Regards croisés entre la France et le Brésil*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- MALGALHÃES, Couto de, *Viagem ao Araguaia*, São Paulo, Brasiliana, XXVIII, 1934 (3^e éd.), (1^{re} éd. 1863).
- MALGALHÃES, Couto de, *Os Selvagens*, Rio de Janeiro, Typografia da Reforma, 1876.
- MATTOS, Raymundo José da Cunha, « Chorographia histórica da provincial de Goyaz », *Revista trimestrial do Instituto historico, geografico e etnografico do Brazil*, Rio de Janeiro, T.XXXVII, 1874, et T.XXXVIII, 1875.
- MATTOSO, Katia M. de Queiròs ; MUZART, Idelelette ; DOS SANTOS, Fonseca ; ROLLAND, Denis ; (dirs.), *Modèles politiques et culturels au Brésil*, Paris, Presses de Paris-Sorbonne, l'Université 2003.
- MATTOSO, Katia M. de Queiròs (dir.), *Mémoires et identités au Brésil*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- MATTOSO, Katia M. de Queiròs (org.), « Le Brésil à l'époque moderne, perspectives missionnaires et politiques européennes », *Cahiers du Brésil contemporain*, N° 32, Maison des Sciences de l'Homme, 1997.
- MONTEIRO, John Manuel, *Negros da terra : Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das letras, 1994.
- MOTA Carlos (dir.), *Viagem incompleta: a experiência brasileira (1500 – 2000)*, São Paulo, éd. SENAC S.P., 2000.
- MAURO, Frédéric, *La vie quotidienne au Brésil au temps de Pedro Segundo (1831-1889)*, Hachette littérature, Paris, 1980.
- PEBAYLE, Raymond, *Les Brésiliens pionniers et bâtisseurs*, Paris, Flammarion, 1989.
- PIERUCCI, Antonio Flavio de Oliveira, (et al.), *O Brasil Republicano, volume 4: Economia e Cultura (1930-1964)*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995 (3e éd.), collection História geral da civilização brasileira dirigée par Boris Fausto pour la période républicaine, tome III, volume 4.
- PINHEIRO, Paulo Sérgio, (et al.), *O Brasil Republicano, volume 2: Sociedade e Instituições (1889-1930)*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997 (5e éd.), collection História geral da civilização brasileira dirigée par Boris Fausto pour la période républicaine, tome III, volume 2.
- POTELET, Janine, *Le Brésil vu par les voyageurs et les marins français : 1816-1840*, Paris, L'Harmattan, 1993.

- ROLLAND, Denis, *Le Brésil et le monde. Pour une histoire des relations internationales des puissances émergentes*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- ROLLAND, Denis, « Brésil-Europe : comment peut-on parler de modèles? », dans *Les modèles européens au Brésil*, Paris, PUPS, 2003.
- ROUQUIÈ, Alain, *Le Brésil au XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2006.
- SCHWARTZMAN, Simon, BROCK, Colin, (orgs.), *Os desafios da educação no Brasil*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2005, p.9-49.
- SIMONIAN, Ligia Terezinha lopes, PINTO, Paulo Moreira, CAMPOS, Raul Ivan Raiol de, *O Parque estadual Serra dos Martírios/Andorinhas e seus desdobramentos socioeconômicos, culturais e turístico* [En ligne], Paper do NAEA n°193, mai 2006, consulté en mars 2009. Disponible sur: <http://www2.ufpa.br>
- SUPPO, Hugo, « A política cultural da França no Brasil entre 1920 e 1940 : o direito e o avesso das missões universitárias », *Revista de História*, n° 142-143, 2000.
- VAINFAS, Ronaldo (dir.), *Dicionário do Brasil imperial (1822-1889)*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2002.
- VIDAL, Laurent, « Sous le masque du colonial » Naissances et « décadence » d'une vila dans le Brésil moderne : Vila Boa de Goiás au XVIII^e siècle, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2007/3 62^e année, p. 577-606.
- VIDAL, Laurent, DE LUCA, Tania Regina, *Les Français au Brésil, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Les Indes savantes, 2011.
- *Historico de Araguacema* [En ligne], Prefeitura municipal de Araguacema, Estado do Tocantins, consulté en mars 2009. Disponible sur: <http://www.biblioteca.ibge.gov.br>

III. Anthropologie et étude des politiques indigénistes au Brésil

- ADDISON POSEY, Darrell, “Environmental and Social Implications of Pre- and Postcontact Situations on Brazilian Indians: The Kayapò and the News Amazonian Synthesis”, in Anna Roosevelt (dir.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present*, The University of Arizona Press, 1994.
- ALENCASTRO L., Felipe de, « L'histoire des Amérindiens au Brésil », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002/5, 57^e année, p. 1323-1335.
- AMOROSO, Marta Rosa, « Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos », in *Revista brasileira de ciências sociais*, vol.13, n°37, São Paulo, juin 1998.

- ARNAUD, Expedito, «A Ação Indigenista no Sul do Pará », in Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, n°49, 1971.
- ARNAUD, Expedito, et ALVES, A. R., « A Extinção dos Índios Kararaô (Kayapó), Baixo Xingu, PA », In Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, n°53, Juin 1974.
- ARNAUD, Expedito, « A Expansão dos Índios Kayapó-Gorotire e a Ocupação Nacional (Região Sul do Pará) », in Separata da Revista do Museu Paulista, vol.32, 1987.
- ARNAUD, Expedito, *O Índio e a Expansion Nacional*, Belém, CEJUP, 1989.
- BASTIDE, Roger, *Le Sacré sauvage*, Paris, Ed. Stock, 1997, (1^{re} éd. Payot, 1975).
- BASTIDE, Roger, *Anthropologie appliquée*, Paris, Ed. Stock, 1998, (1^{re} éd. Payot, 1971).
- BASTIDE, Roger, *Le Prochain et le lointain*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- BASTIDE, Roger, URANGA, Emilio, « El positivismo brasileño y la incorporación del proletariado de color a la civilización occidental », in *Revista mexicana de sociología* [En ligne], Mexico, UNAM, vol. 8, No 3, sept.-dec. 1946, consulté en mars 2009. Disponible sur: <http://www.jstor.org>
- CARDOSO, De Oliveira, Roberto, *Identidade, etnia e estrutura social*, São Paulo, Pioneira, 1976.
- CARDOSO, De Oliveira, Roberto, *O Índio no Mundo dos Brancos: a Situação dos Tukúna do Alto Solimões*, São Paulo, Difel, 1964.
- CARNEIRO da CUNHA, Manuela (dir.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Editoria Schwarcz, 1998, (1^e édition 1992).
- CARNEIRO da CUNHA, Manuela, “A Palavra de deus: insoirados e exegetas”, in *Religão e Sociedade*, Rio de Janeiro, ed. ISER (Instituto de Estudos da religião), N°2, novembre 1977
- CROS, Claudi R., *La Civilisation amérindienne*, Paris, P.U.F, 1995.
- DREYFUS, Simone, *Les Kayapo du Nord, Contribution à l'étude des Indiens Gé*, Paris-La Haye, Mouton & Co, 1963.
- HEMMING, John, *The Red gold. Conquest of the Brazilians Indians (1500-1700)*, Ed. Cambridge, Mass. et Harvard U.P., 1978.
- HOORNAERT, Eduardo, « A Importância das assembleias indígenas para os Estudos Brasileiros », in *Religão e Sociedade*, Rio de Janeiro, ed. ISER (Instituto de Estudos da religião), N°3, out. 1978.
- KRAUSE, Fritz, « Nos sertões do Brasil », *Revista do arquivo municipal*, LXVI-XCV, São Paulo, 1940-1944.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Librairie Plon, 1955.

- LIMA, Antonio Carlos de Souza, “Sobre o indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal na Primeira República”, in OLIVEIRA, João Pacheco de, (org.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ, São Paulo, Marco Zero, 1987.
- MOREIRA, Aldemar, « Contribuição de F. Cardim para a etnologia brasileira », in *Verbum*, 11, 1954.
- NIMUENDAJU, Curt, « Tribes of the lower and middle Xingu River », *Hand book of south American Indians*, vol.III, Washington, 1939.
- NIMUENDAJU, Curt, « Os Gorotire », *R.M.P*, vol.VI, São Paulo, 1952.
- PINTO, Odorico Pires, VILLEGAS, Oscar Uribe, « El Apostolado positivista y el indigenismo en el Brasil », in *Revista mexicana de sociología* [En ligne], Mexico, UNAM, vol. 23, No 1, janv.-avr. 1961. consulté en mars 2009. Disponible sur: <http://www.jstor.org>
- RIBEIRO, Berta, *O Índio na história do Brasil*, São Paulo, Global, 1983.
- RIBEIRO, Darcy, « Culturas e línguas indígenas do Brasil », *Educação e ciências sociais*, n°6, Rio de Janeiro, Centro brasileiro de pesquisas educacionais, 1957.
- RIBEIRO, Darcy, *A Política indígena brasileira*, Rio de Janeiro, Ministério da Agricultura, 1962.
- RIBEIRO, Darcy, *Os Índios e a civilização*, Petropolis, Vozes, 1970.
- RIBEIRO, Darcy, *Ensaio Insólito*, Porto Alegre, L & PM Editores, 1979.
- ROCHA, Leandro Mendes, *O estado e os índios: Goiás (1850-1889)*, Goiânia, Universidade Federal de Goiás, 1998.
- ROCHA, Leandro Mendes, *A Política Indigenista no Brasil (1930-1967)*, Goiânia, Universidade Federal de Goiás, 2003.
- RODRIGUES, Cintia Régia, *O Positivismo e a imagem do índio no jornal A Federação* [cédérom], Anais do XXIII Simpósio Nacional de História – História: guerra e paz. Londrina, ANPUH, 2005, consulté en avril 2009. Disponible sur: <http://anpuh.org/anais/?p=17088>
- SCHWARCZ, Lilia moritz, *O Espetáculo das Raças : cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*, São Paulo, Editora Schwarcz, 1995, (1^è édition 1993).
- SMILJANIC, Maria Inês, “Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri. O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais (Amazonas, Brasil)”, in *Journal de la Société des Américanistes*, n°88, p.137 à 158, 2002.

- SOIHET, Rachel, « o drama da conquista na festa : reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural » in *Estudos históricos*, 9, 1992.
- STADEN, Hans, *Nus, féroces et anthropophages*, Paris, Ed Métaillé, 1979.
- STOLL, Émilie, *Terres indiennes et politiques indigéniste au Brésil*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- SUESS, Paulo, *Em Defesa dos Povos Indígenas*, São Paulo, Ed. Loyola, 1980.
- SUESS, Paulo, *Culturas e Evangelização*, São Paulo, Ed. Loyola, 1991.
- SUESS, Paulo, *Conversão dos cativos*, São Bernardo do Campo, Nhanduti Editora, 2009.
- VERSWIJVER, Gustaaf, *The Club-Fighters of the Amazon. Warfare among the Kayapo Indians of Central Brazil*, Gand, Rijkuniversiteit, 1992.
- VIVEIROS do CASTRO, Eduardo et CARNEIRO da CUNHA, Manuela (orgs.), *Amazônia Etnologia e História Indígena*, São Paulo, Nucleo de História Indígena e do Indigenismo da USP: FAPESP, 1993.
- VIVEIROS de CASTRO, Eduardo, « Le marbre et la myrte : de l'inconstance de l'âme sauvage », in A. MOLINIE, A. BECQUELIN (éd.), *Mémoires de la tradition*, Nanterre, 1993.
- VIVEIROS de CASTRO, Eduardo, « Antropologia e Imaginação da Indisciplinaridade » [En ligne], conférence inaugurale de la chaire d'humanités de l'Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares à l'Universidade Federal de Minas Gerais, Brésil, le 18 mai 2005, consulté le 27 décembre 2009. Disponible sur: <http://www.ufmg.br/ieat>
- WRIGHT, Robin M. (org.), *Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, Editora da Unicamp, Campinas, 1999.

IV. Histoire du catholicisme et des missions hors Brésil

- ALDEN, Dauril, *The Making of an Enterprise, The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
- AUBERT, R.; BRULS, J., (et al.), « Le catholicisme en Amérique latine » in *Nouvelle Histoire de l'Église*, Tome V, Paris, Seuil, 1990.
- BAUDRILLARD, Alfred (dir.), puis AUBERT, Roger (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, Paris, Librairie Letouzé et Ané, 1912-..., (Tome X, 1938, artcl. Brésil).
- BEOZZO, José Oscar, "historia da Igreja na America Latina", in *Religão e Sociedade*, Rio de Janeiro, ed. ISER (Instituto de Estudos da religião), N°2, novembre 1977.
- BEOZZO, José Oscar et Dom LORSHEIDER, *500 anos de Evangelização da America Latina*, Petropolis, Vozes, 1992.

- BERTRAND, Michel, « La Conversion au prix du syncrétisme religieux ? Considérations sur l'évangélisation en Amérique latine », *Diasporas*, n° 3, 2^e semestre 2003, p.78 à 97.
- BOUYER, Louis, *Dictionnaire théologique*, Paris, Desclée, 1963 (2^e éd).
- CABANEL, Patrick, *Entre religions et laïcité : la voie française, XIX^e-XXI^e siècles*, Toulouse, Privat, 2007.
- CABANEL, Patrick, DURAND, Jean-Dominique, (dirs.), *Le grand exil des congrégations religieuses françaises 1901-1914*, Actes du colloque international de l'université Jean Moulin-Lyon III, Éditions du Cerf, Paris, 2005.
- CABANEL, Patrick, *Cadets de Dieu*, Paris, CNRS éditions, 1997.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, COPETE, Marie-Lucie, MALDAVSKY, Aliocha, (et al.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs XVI^e-XVIII^e siècle*, Casa de Velazquez, Madrid, 2011.
- CHAMORRO, Graciela, CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira, GONÇALVES Carlos Barros, (orgs.), *Fronteiras e Identidades. Encontros e Desencontros entre Povos Indígenas e Missões Religiosas*, Textos das XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas, São Bernardo do Campo, Nhanduti, 2011.
- CHOLVY, Gérard, *La religion en France de la fin du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, Hachette, 1998.
- CHOLVY, Gérard, HILAIRE, Yves-marie, (dirs.), *Histoire religieuse de la France 1800-1880*, Toulouse, Privat, 2000.
- CHOLVY, Gérard, HILAIRE, Yves-marie, (dirs.), *Histoire religieuse de la France 1880-1914*, Toulouse, Privat, 2000.
- CHOLVY, Gérard, HILAIRE, Yves-marie, (dirs.), *Histoire religieuse de la France, Géographie XIX^e-XX^e siècle*, Toulouse, Privat, 2000.
- CHOLVY, Gérard, *Christianisme et société en France au XIX^e siècle : 1790-1914*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
- CHOLVY, Gérard, HILAIRE, Yves-marie, (dirs.), *Religion et société en France 1914-1945*, Toulouse, Privat, 2002.
- COMPAGNON, Olivier, « L'influence de Jacques Maritain en Amérique latine. Contribution à l'étude des échanges intellectuels internationaux », in *Bulletin de l'Institut Pierre Renouvin*, n° 11, 2001.
- COMPAGNON, Olivier, *Jacques Maritain et l'Amérique du sud: le modèle malgré lui*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

- COMPAGNON, Olivier, « Avril 1947 : la « Déclaration de Montevideo ». Le projet démocrate-chrétien en Amérique latine », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], BAC - Biblioteca de Autores del Centro, 2005, mis en ligne le 14 février 2005, consulté le 6 septembre 2010. Disponible sur : <http://nuevomundo.revues.org/605>
- COMPAGNON, Olivier, « La crise du catholicisme latino-américain », *L'Ordinaire Latino-Américain*, N°210, Toulouse, IPEALT, 2008.
- COMPAGNON, Olivier, « Maritain et l'Amérique du Sud. », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], BAC - Biblioteca de Autores del Centro, 2005, mis en ligne le 14 février 2005, consulté le 20 juin 2010. Disponible sur : <http://nuevomundo.revues.org>
- COULON, Paul, MELLONI, Alberto, (dirs.), *Christianisme, mission et cultures*, Actes du colloque du CREDIC tenu à Bologne (29 août-1^{er} septembre 2007), Paris, Karthala, 2008.
- CUCHET, Guillaume, « Nouvelles perspectives historiographiques sur les prêtres-ouvriers (1943-1954) », in *Vingtième Siècle, Revue d'histoire*, 2005/3 n°87, p. 177-187.
- DELISLE, Philippe (dir.), « Acculturation, syncrétisme, métissage, créolisation (Amérique, Océanie, XVI^e-XIX^e siècle) », *Histoire et Missions chrétiennes*, N°5, Paris, Karthala, mars 2008.
- DUCHET-SUCHAUX, Gaston et Monique, *Les Ordres religieux : guide historique*, Paris, Flammarion, 1993.
- DUFOURCQ, Élisabeth, *Les Aventurières de Dieu, trois siècles d'histoire missionnaire française*, Paris, Lattès, 1993.
- DUMONT, Micheline et MALOUIN, Marie-Paule Malouin, « Évolution et rôle des congrégations religieuses enseignantes féminines au Québec, 1840-1960 » [En ligne], Sessions d'étude - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, vol. 50, n° 1, 1983, p. 201-230, consulté le 17 mai 2013. Disponible sur : <http://id.erudit.org/iderudit/1007044ar>
- DUROSELLE, Jean-Baptiste, *Histoire du catholicisme*, Paris, P.U.F, 1949.
- DUSSEL, Enrique D., *Historia General de la Iglesia en America Latina*, Salamanca, CEHILA, Ediciones Sigueme, 1983.
- FOUILLOUX, Étienne, « Femmes et catholicisme dans la France contemporaine, aperçu historiographique », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 2 | 1995, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 05 mai 2013. Disponible sur : <http://clio.revues.org/498>
- FOULARD, Camille, « Les congrégations enseignantes françaises au Mexique (1840-1940). Politiques religieuses, politiques de laïcisation et enjeux internationaux », *Nuevo*

Mundo Mundos Nuevos [En ligne], mis en ligne le 17 mars 2009, consulté le 17 mai 2013.
Disponible sur : <http://nuevomundo.revues.org/55674>

- GAGLIANO, J. A. ; RONAN, C. E. (éd), *Jesuit encounters in the New World : Jesuit chroniclers, geographers, educators and missionaries in the Americas 1549-1767*, Rome, Institutum Historicum SI, 1997.
- GUGELOT, Frédéric, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, Paris, CNRS Éditions, 1998.
- LANGLOIS, Claude, *Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*, Paris, Éd. du Cerf, 1984.
- LAPERRIERE, Guy, *Les congrégations religieuses : de la France au Québec 1880-1914*, Tome 1 : *Premières bourrasques 1880-1900*, Tome 2 : *Au plus fort de la tourmente 1901-1904*, Les Presses de l'Université Laval, Sainte Foy, T.1 1996, T.2 1999.
- LÖWY, Michael, *La Guerre des Dieux, religion et politique en Amérique latine*, Paris, Éditions du Félin, 1998.
- MAYEUR, Françoise, *L'éducation des filles en France au XIX^e siècle*, Paris, Hachette, 1979 (nouvelle édition Perrin, 2008).
- MAYEUR, Jean-Marie, *Catholicisme social et démocratie chrétienne*, Paris, les éditions du Cerf, 1986.
- MAYEUR, Jean-Marie, PIETRI, Charles et Luce, VAUCHEZ, André, VENARD, Marc, *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, Paris, Desclée, 1992-2001.
- MAYEUR, Jean-Marie, HILAIRE, Yves-marie, (dirs.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, 10 tomes, Paris, Beauchesne, 1985-2001.
- O'REILLY, Patrick, « Les études missionnaires en France », in *Revue d'histoire de l'Église de France* [En ligne], Tome 17, N°75, 1931, pp. 161-179, consulté en juillet 2013.
Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhef_0300-9505_1931_num_17_75_2574
- PAISANT, Chantal (dir.), *La Mission en Textes et en Images*, Paris, Ed. Karthala, 2004.
- PELLETIER, Denis (dir.), « Utopie missionnaire, militantisme catholique », *Le Mouvement social*, N°177, octobre-décembre 1996.
- PELLETIER, Denis, *Économie et Humanisme, De l'Utopie communautaire au combat pour le tiers-monde*, Paris, Cerf, 1996.
- PIERRARD, Pierre, *L'Église bouleversée, de 1789 à 1945*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1992.

- PIOLET, J.-B., *Les Missions catholiques françaises au XIX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1903.
- POUPARD, Paul (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, P.U.F, 1993 (3^e éd. rev. et aug.), (1^e édition 1984).
- PRIEN, Hans-Jürgen, *La Historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1985.
- PROSPERI, Adriano, « “Outras Indias” : Missionari della controriforma tra contadini e selvaggi », in *scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Firenze, 1980.
- PRUDHOMME, Claude, (pres.), *Amérique latine et initiatives missionnaires (XVI^e-XX^e siècle)*, Actes de la XIII^e session du CREDIC à Huelva, Paris, CREDIC et CNRS, 1994.
- PRUDHOMME, Claude, ZORN, Jean-François, (prés.), *Missions chrétiennes et formation des identités nationales hors d'Europe XIX^e-XX^e siècle*, Lyon, CREDIC, 1995.
- PRUDHOMME, Claude, *Missions chrétiennes et colonisations : XVI^e-XX^e siècle*, Paris, Les éd. du Cerf, 2004.
- PRUDHOMME, Claude, (dir.), *Une Appropriation du monde : mission et missions XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Publisud, 2004.
- PRUDHOMME, Claude, « Mission religieuse et action humanitaire : quelle continuité ? », in J. Marais et Y. Denéchère, *Missionnaires et humanitaires de l'Ouest dans le monde au XX^e siècle*, Association des Annales de Bretagne et Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2005.
- RICARD, Robert, *La « Conquête spirituelle » du Mexique essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris, Institut d'ethnologie, 1933.
- RICARD, Robert, « Comparison of Evangelization in Portuguese and Spanish America », *The Americas* [En ligne], Vol. 14, No. 4, Special Issue: Conference on the History of Religion in the New World during Colonial Times (Apr., 1958), Published by: Academy of American Franciscan History, consulté en juin 2012. Disponible sur: <http://www.jstor.org/stable/978914>
- ROGERS, Rebecca, « Éducation, religion et colonisation en Afrique aux XIX^e et XX^e siècles », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 6 | 1997, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 05 mai 2013. Disponible sur : <http://clio.revues.org/386>
- SERRY, Hervé, *Naissance de l'intellectuel catholique*, Paris, La Découverte, 2004.
- SUESS, Paulo, *A Conquista Espiritual da América Espanhola*, Petrópolis e Quito, Vozes e Abya Yala, 1992.

- SUESS, Paulo, *Evangelizar a partir dos Projetos Históricos dos Outros*, São Paulo e Quito, Paulus e Abya Yala, 1995.
- TALIN, Kristoff, « Les ordres religieux féminins et le compromis catholique : esquisse d'une recherche comparative France-Québec », *Social Compass*, 44/4, 1997, 579-594.
- THIBAUT, Pierre, *Savoir et pouvoir, philosophie thomiste et politique cléricale au XIX^e siècle* [Ressource électronique], Thèse de doctorat sous la direction d'Henri Gouhier, Sorbonne 1970, bibliothèque numérique de l'université du Québec à Chicoutimi (UQAC), consulté le 07 novembre 2013. Disponible sur : http://classiques.uqac.ca/contemporains/thibault_pierre/savoir_et_pouvoir/savoir_et_pouvoir.html
- TURCOTTE, Paul-André, « A l'intersection de l'Église et de la secte, l'ordre religieux », *Sociologie et sociétés, Catholicisme et société contemporaine*, vol. XXII, N°2, octobre 1990.
- VILLER, M. ; CAVALLERA, F., (fonds. et al.) ; poursuivi par RAYEZ, A. ; (et al.), *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1937-1995, (Tome III, 1957, artcl. dévotion).
- VON ARETIN, Karl, *Les Papes et le monde moderne*, Paris, Hachette, 1970.
- *1492-1992 Conquête et Évangile en Amérique Latine. Question pour l'Europe aujourd'hui*, Actes du colloque réalisé à l'Université Catholique de Lyon du 28 au 30 janvier 1992, Lyon, Profac, 1992.
- *L'Éveil des catholiques français à la dimension internationale de leur foi XIX^e –XX^e siècle*, Actes du IV^e colloque d'histoire religieuse, Le Puy 6-9 juillet 1995, Edition universitaire Montpellier III, 1996.
- *Frontières de la mission*, Actes du Colloque de l'École française de Rome 1992, in MEFIM, 109, 1997-2.
- *Religions et Histoire*, Hors-série n°5 : « Les Ordres Mendians », Avril 2011.

V. Histoire du catholicisme et des missions au Brésil

- ALVES, Marcio Moreira, *L'Église et la politique au Brésil*, Paris, Cerf, 1974.
- AZEVEDO, João Lucio d', *Os jesuítas no Grão-Pará. Suas missões e a colonização*, Coimbra, 1930, (1^oéd. 1901).
- AZZI, Rioldo, «Catolicismo Popular e Autoridade Eclesiástica na Evolução Historica do Brasil», in *Religão e Sociedade*, Rio de Janeiro, ed. ISER (Instituto de Estudos da religião), N°1, mai 1977.

- AZZI, Riolando, *O Catolicismo Popular no Brasil*, Petropolis, Vozes, 1978.
- AZZI, Riolando, *Presença da Igreja Católica na Sociedade Brasileira (1921-1979)*, Rio de Janeiro, Cadernos do ISER (Instituto de Estudos da Religião), n°13, 1981.
- AZZI, Riolando (org.), *A Vida religiosa no Brasil: enfoques historicos*, São Paulo, Edições Paulinas, 1983.
- AZZI, Riolando, *O Altar Unido ao Trono: um projeto conservador*, coll. Historia do pensamento no Brasil, vol.III, São Paulo, Ed. Paulinas, 1992.
- AZZI, Riolando, *A Igreja Católica na Formação da Sociedade Brasileira*, Aparecida, Editora Santuário, 2008.
- BAETA NEVES, Luis Felipe, *O Combate de Cristo na terra dos papagaios : colonialismo e repressão cultural*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1978.
- BEOZZO, José Oscar, “ História da igreja católica no Brasil”, Cadernos da Unicap, Caderno 8, Recife, setembro 1980.
- BEOZZO, José Oscar, *Leis e regimentos das missões: politica indigenista no Brasil*, São Paulo, Edições Loyola, 1983.
- BEOZZO, José Oscar, (collab.), *História da igreja no Brasil*, T.II seculo XIX, Petropolis, Vozes, 1985, (1er ed. 1980).
- BEOZZO, José Oscar, (org.), *Os Religiosos no Brasil: enfoques historicos*, São Paulo, Paulinas, 1986.
- BRUNEAU, Thomas C., *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*, London, Cambridge University Press, 1974.
- BRUNEAU, Thomas C., *O catolicismo brasileiro em época de transição*, São Paulo, Ed. Loyola, 1974.
- BRUNEAU, Thomas C., *The Church in Brazil: The Politics of Religion*, Austin, University of Texas Press, 1982.
- CALAVIA SAEZ, Oscar, , “Os “Homens sem deus” e o cristianismo: para um estudos dos fracassos missionários”, in *Religão e Sociedade*, Rio de Janeiro, ed. ISER (Instituto de Estudos da religião), vol. 20, 1999, n°2.
- CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de, *Les Ouvriers d’une vigne stérile (Les Jésuites et la conversion des indiens au Brésil : 1580-1620)*, Lisbonne- Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 2000.
- CATÃO, Francisco (org.), *Catecismo e Catequese, uma nova proposta : o catecismo da Igreja católica*, São Paulo, Edições Paulinas, 1993.

- COLOMBO, Maria Alzira da Cruz, « La venue des congrégations religieuses françaises au Brésil à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle », *Chrétiens et sociétés* [En ligne], 13 | 2006, mis en ligne le 15 septembre 2009, Consulté le 18 février 2011. Disponible sur : <http://chretienssocietes.revues.org/index2136.html>
- DOURADO, Mecenas, *A Conversão do gentio*, Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército, 1980, (1^{re} éd. 1950).
- HAUBERT, Maxime, *L'Église et la défense des sauvages : le Père Antoine Vieira au Brésil*, Bruxelles, Académie Royale des sciences d'Outre-mer, 1964.
- HOORNAERT, Eduardo et AZZI, Riolando, *Historia da Igreja no Brasil*, tomo II/I, Coll. Historia Geral da Igreja na America Latina do CEHILA, Petropolis, Vozes, 1977.
- HOORNAERT, Eduardo, *O Cristianismo Moreno do Brasil*, Petropolis, Vozes, 1991.
- HOORNAERT, Eduardo (coord.), *Historia da Igreja na Amazônia*, Petropolis, Vozes, 1992.
- LABORIE, Jean-Claude, *La Mission jésuite du Brésil : lettres et autres documents (1549-1570)*, Paris, Chandeigne, 1998.
- LEITE, Serafim Soares, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 vol., Lisbonne-Rio de Janeiro, 1938-1950.
- LEME, Dom Sebastião, *Carta Pastoral de D. Sebastião Leme, arcebispo metropolitano de Olinda, saudando a sua arquidiocese*, Petrópolis, Vozes, 1916.
- LEONARDI, Paula, *Congregações católicas docentes no estado de São Paulo e a educação feminina-segunda metade do século XIX* [En ligne], communication présentée lors du *Vie Congresso Luso-Brasileiro de Historia da Educação* (COLUBHE06) à l'Université fédérale d'Uberlândia (MG - Brésil), en 2006. Disponible sur : <http://www.faced.ufu.br/colubhe06/anais/arquivos/113PaulaLeonardi.pdf>
- LIMA, Alceu Amoroso, *O Cardeal Leme : um Depoimento*, Rio de Janeiro, Livraria José Olímpio, 1943.
- LÖWY, Michael, GARCIA-RUIZ, Jesús. «Les Sources françaises du christianisme de la libération au Brésil », in *Archives des sciences sociales des religions*. N. 97, 1997.
- MARIA, P. Julio, *O catolicismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1950.
- MARIN, Richard, *Dom Helder Câmara, les puissants et les pauvres*, Paris, Éditions de l'Atelier, 1995.
- MARIN, Richard, « Du curé d'Ars au P. Lebreton ou les matrices françaises du catholicisme brésilien », article à paraître dans les actes du colloque "Res publica, République,

República - matrices, héritages, singularités", Université de Nantes, 18, 19 Novembre 2009.

- MENGET, Patrick, « Notes sur l'ethnographie jésuite de l'Amazonie portugaise (1653-1759) », in C. Blanckaert, *La Naissance de l'ethnologie ?*, Paris, Ed. du Cerf, 1985.
- NOBREGA, Manuel da, *Cartas do Brasil*, São Paulo, Edusp, 1988.
- ROLLAND Denis, FERREIRA Marie-Jo, Brésil : une séparation « à l'amiable » entre l'Église et l'État, in *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 2005, n° 78, pp. 36-40.
- SERBIN, Kenneth P., *Secret Dialogues: Church-State Relations, Torture and Social Justice in Authoritarian Brazil*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2000.
- SERBIN, Kenneth P., *Needs of the Heart, A Social and Cultural History of Brazil's, Clergy and Seminaries*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2006.
- VAINFAS, Ronaldo, *Heresia Dos Indios : Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial*, São Paulo, Companhia das letras, 1999 (1^{er} ed. 1995).
- VIEIRA, Dilermando Ramos, *O Processo de Reforma e reorganização da igreja no Brasil (1844-1926)*, São Paulo, Editora Santuários, 2007.
- *Congresso Internacional de História : missão portuguesa e encontro de Culturas. Actas : II. Africa oriental, Oriente e Brasil ; III. Igreja, sociedade e missão ; IV. Problemática geral e sociedade contemporânea*, Braga, 1993.

VI. Histoire des dominicains

1. Histoire de l'ordre dominicain

- BARQUILLA, José Barrado, *o.p.*, (org.), *Los Dominicos y el Nuevo Mundo siglos XVIII-XIX*, Actas del IV Congreso Internacional, Santa Fé de Bogota 6-10 septembre 1993, Salamanca, Editorial San Esteban, 1995.
- BARQUILLA, José Barrado, *o.p.*, et RODRIGUEZ, Lopez Rodriguez, *o.p.*, (orgs.), *Los Dominicos y el Nuevo Mundo siglos XIX-XX*, Actas del V Congreso Internacional, Quéretaro, Qro. Mexico, 4-8 septembre 1995, Salamanca, Editorial San Esteban, 1997.
- HINNEBUSCH, William A., *o.p.*, *The Dominicans a Short History*, New York, Alba House, 1975. Traduit de l'anglais par BEDOUELLE, Guy, *o.p.*, *Brève histoire de l'Ordre dominicain*, Paris, Les éditions du Cerf, 1990.
- LAUDOUZE, André, *o.p.*, *Dominicains français et Action française 1899-1940*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1989.

- « L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale », *Cahiers de Fanjeaux*, n°36, Toulouse, Privat, 2001.

2. Histoire de la mission dominicaine au Brésil

- AZZI, Riolando, « Os Dominicanos durante a epoca imperial », in O. Beozzo (org.), *Os Religiosos no Brasil: enfoques historicos*, São Paulo, Paulinas, 1986.
- DOMINICAINS (province brésilienne), *Dominicanos DCCL*, São Paulo, Livraria duas cidades, Provincia Dominicana Brasileira, 1966.
- DOMINICAINS (province brésilienne), *Os Dominicanos*, Provincia Dominicana do Brasil, São Paulo, 1981.
- DOS SANTOS, Edilvado Antonio, *o.p.*, *Os Dominicanos en Goiás e Tocantins (1881-1930), fundação e consolidação da missão dominicana no Brasil*, Goiânia, agosto 1996.
- DOS SANTOS, Edilvado Antonio, *o.p.*, " Os Dominicanos em Goiás e Tocantins (1881-1900)" in BARQUILLA, José Barrado (org.), *Los Dominicos y el Nuevo Mundo siglos XVIII-XIX*, Actas del IV Congresso Internacional, Santa Fé de Bogota 6-10 septembre 1993, Salamanca, Editorial San Esteban, 1995.
- LOBO de MOURA, Sergio, *o.p.*, "Una Misión en proceso de reimplantación: la Orden Dominicana en el Brasil entre las dos guerras mundiales", in BARQUILLA et RODRIGUEZ (orgs.), *Los Dominicos y el Nuevo Mundo siglos XIX-XX*, Actas del V Congresso Internacional, Querétaro, Qro. Mexico, 4-8 septembre 1995, Salamanca, Editorial San Esteban, 1997.
- LOPES M.A. Borges et BICHUETTE M.M. Teixeira Vale (orgs.), *Dominicanas : cem anos de missão no Brasil*, Uberaba, editora Vitória, 1986.
- MONTAGNE, Bernard *o.p.*, « Une mission pour la province de Toulouse, les projets apostoliques du Père Cormier », in *Mémoires Dominicaines*, n°6, Paris, cerf, 1995.
- MOUNIER, Catherine, *Volta aos Fontes*, Universidade Católica de Goiás e Congregação Dominicana, 1992.
- PIC, Claire, *Une Mission dominicaine au Brésil : premiers temps, 1881-1900*, mémoire de maîtrise, Université Toulouse-Le Mirail, octobre 1999.
- PIC, Claire, *A la recherche des "sauvages" dans le diocèse de Goiás: apport ethnographique des missionnaires dominicains (1881-années 1920)*, mémoire de master 2 recherche, Université Toulouse-Le Mirail, IPEALT, 2009.
- POLETTO, Ivo (org.), *Una Vida a serviço da Humanidade, Dialogos com Tomàs Balduino*, São Paulo, Edições Loyola, 2002.

- POLETTO, Ivo (org.), *Frei Mateus Rocha, Um Homen apaixonado pelo absoluto*, São Paulo, Edições Loyola, 2003.
- ROCHA, Leandro Mendes, “Os Missionarios em Goiás”, in S.Demarquet, *A Terra indigena no Brasil*, Brasilia, Ministério do Interior, FUNAI, Coleção Cocar, 1988, (vol. 1).

INDEX DES NOMS PROPRES

A

Acosta
 José de, 24, 69
Acre, 206
Agua Suja, 176
Alden
 Dauril, 21, 24
Aleix
 Grégoire, o. p., 245, 250
Amazonie, 98, 197, 205
Amoroso
 Marta Rosa, 25
Amoroso Lima
 Alceu, 256, 260, 261, 262, 263, 266, 271, 272, 273,
 274, 275, 276, 277
Amselle
 Jean-Loup, 18
Anastasia
 Mère (Alexandrine Conduché), 181, 296
Anchieta
 José de, 24, 69
Anfossi
 Raymond, o. p., 167, 171
Aragominas, 294
Araguaia, 41, 42, 60, 61, 73, 74, 75, 76, 79, 92, 95, 98,
 100, 101, 103, 105, 108, 111, 145, 148, 150, 154, 155,
 157, 163, 195, 202, 210, 217, 220, 222, 223, 228, 229,
 234, 277, 297, 299, 300
Araxá, 169, 193
Araxà, 296
Arcoverde
 Cardinal, 123, 130, 147, 257, 258, 259
Ariès
 Philippe, 14
Aristote, 46, 267
Artigue
 Marie-Joseph, o. p., 80, 135, 170, 171, 181, 237
Audrin
 Joseph, o. p., 59, 60, 61, 62, 77, 144, 153, 154, 173,
 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 199, 200, 209,
 210, 216, 218, 220, 231, 234, 235, 264, 282, 295
Azzi
 Riolando, 22, 23, 27, 28, 129, 131, 134, 142, 144, 157,
 286

B

Bahia, 50, 74, 78, 122, 126, 153, 163, 164, 176, 254
Bahiana da Fonseca
 Alice, 153, 259, 260
Balduino

 Tomàs, o. p., 146, 284, 289, 297, 298, 299, 303
Barreira, 98
Barro Preto, 128, 176
Bastide
 Roger, 13, 23, 25
Batea Neves
 Luis Felipe, 24
Belém, 62, 75, 76, 96, 145, 148, 163, 193, 195, 198, 199,
 200, 201, 251, 258
Belo Horizonte, 36, 37, 42, 67, 116, 145, 154, 158, 180,
 192, 217, 218, 228, 250, 254, 255, 259, 275, 277, 279,
 280, 281, 284, 287, 289, 290, 299, 302
Benoit XV
 Pape, 244
Beozzo
 José Oscar, 23, 27, 122, 124, 129, 131, 132, 142, 144,
 157
Bernadot
 o. p., 272
Bernardes
 Artur, 147, 218
Berthet
 Michel, o. p., 80, 81, 83, 84, 88, 90, 91, 92, 141, 142,
 158, 159, 160, 161, 163, 164, 169, 174, 175, 177
Bethell
 Leslie, 21
Biarritz, 49, 50, 56, 283
Bigorre
 François, o. p., 148, 218, 221, 242, 243
Blatgé
 André, o. p., 301
Boa Vista, 80, 91, 138
Bologne, 43
Bonhomme
 Romain, o. p., 138, 139, 141, 154, 158, 182, 218, 220,
 243, 247, 253, 267, 278
Bordeaux, 16, 48, 50, 71, 73, 137
Borges
 Manuel, o. p., 38, 186, 187, 188, 190, 192, 193, 194,
 216, 244, 296, 301
Brasilia, 27, 80, 148, 256
Bruneau
 Thomas, 21
Buarque de Holanda
 Sergio, 24

C

Cabanel
 Patrick, 14, 47, 49
Câmara
 Helder, Mgr, 23, 125, 213

Caraça, 127
 Cardim
 Fernão, 24, 69
 Cardoso de Oliveira
 Roberto, 25
 Carelli
 Mario, 19
 Carneiro da Cunha
 Manuela, 25, 26, 98
 Carrérot
 Dominique, o. p., 59, 64, 143, 144, 145, 146, 147,
 150, 202, 217, 221, 228, 301
 Casa Branca, 73
 Castelnau
 Francis de, 25, 69, 108, 234
 Castelnau-l'Estoile
 Charlotte de, 25
 Cazabant
 Bienvenu, o. p., 247, 248, 249, 250, 251, 252, 254,
 257, 265, 266, 269, 270, 278, 279, 280
 Ceará, 119, 176
 Chambert
 Albert, o. p., 252, 276, 280
 Chambéry, 128
 Chaminade
 Guillaume-Joseph, 50
 Champagnat
 Marcellin, 51
 Chenu
 Marie-Dominique, o. p., 283, 284
 Chevalier
 Abbé, 51
 Cholvy
 Gérard, 14, 51
 Cícero, 176
 Colchen
 o. p., 66
 Colin
 Jean-Claude, 13, 51
 Compagnon
 Olivier, 19, 270
 Comte
 Auguste, 170, 206
 Conceição, 101, 198, 199, 214, 234
 do Araguaia, 26, 27, 37, 40, 41, 42, 54, 56, 58, 59, 60,
 61, 62, 87, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 104,
 112, 130, 138, 141, 145, 146, 147, 148, 150, 153,
 154, 155, 158, 162, 175, 180, 189, 190, 191, 193,
 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 210, 211, 212,
 214, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224,
 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 235,
 238, 240, 244, 246, 249, 250, 251, 259, 264, 288,
 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302
 Congar
 Yves, o. p., 283, 284
 Corbara, 64
 Cormier
 Hyacinthe-Marie, o. p., 48, 63, 64, 71, 181, 282
 Costa
 Simprício Pereira da, 298
 Teresinha de Jesus, 298
 Valdemar, 299, 300
 Coudreau
 Henri, 69, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105,
 106, 107, 114
 Coudrin
 Abbé, 50
 Coulon
 Paul, 20
 Couto de Malgalhães
 José Viera, 76, 91, 108, 195, 233
 Curitiba, 193, 294, 296

D

Dakar, 73, 252
 Dale
 Romeu, o. p., 269, 273, 274, 291
 Dargaignaratz
 Ange, o. p., 98
 Delacroix
 Mgr, 17
 Desroche
 Henri, o. p., 275, 276
 Devoisins
 Gabriel, o. p., 61, 75, 143
 District Fédéral, 241, 253
 (Rio de Janeiro jusqu'en 1961), 148, 185
 dos Santos
 Eduardo, Mgr, 147
 Dos Santos
 Edilvado, 27, 94, 144, 198, 237
 Dreyfus
 Simone, 26, 98, 99, 100, 104, 105, 106, 107, 108
 Duarte
 e Silva, Mgr, 119, 127, 128, 143, 145, 148, 157, 187
 Duby
 Georges, 14
 Dufourcq,
 Élisabeth, 16, 184
 Dupuy
 Étienne, o. p., 280, 286, 287
 Durkheim
 Émile, 12, 13
 Dussel
 Enrique, 23
 Dutra
 Général, 192, 265

E

Espagne

Michel, 18

F

Figueiredo

Jackson de, 124, 260, 261, 273

Formosa, 40, 41, 56, 74, 130, 131, 138, 141, 149, 154,
155, 158, 165, 190, 246, 248, 250, 251, 255, 295

Fortaleza, 127, 285

Franca

Leonel, 261

Franco, 71, 271

Frazer

James George, 13, 115

Freyre

Gilberto, 24

Fruhworth

o. p., 54

G

Gallais

Étienne, o. p., 52, 53, 54, 55, 56, 59, 61, 67, 74, 75,
76, 78, 79, 88, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
102, 103, 104, 105, 106, 109, 111, 112, 113, 114,
133, 147, 153, 156, 157, 187, 188, 195, 197, 198,
199, 200, 215, 216, 233

Gaspar

José, Mgr, 193

Gauchet

Marcel, 306

Gillet

Martin Stanislas, o. p., 250

Goiânia, 27, 94, 128, 148, 193, 194, 294, 295, 296

Goiás, 10, 26, 27, 28, 29, 35, 40, 41, 54, 56, 57, 59, 61,
63, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79,
81, 82, 83, 86, 87, 88, 90, 91, 94, 95, 98, 99, 100, 101,
112, 113, 119, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 139,
140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 153, 154, 155,
157, 158, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169,
170, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 184,
185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 194, 195, 196, 198,
202, 205, 208, 218, 222, 223, 228, 230, 236, 237, 239,
240, 243, 245, 246, 247, 250, 251, 252, 253, 255, 258,
259, 266, 292, 294, 295, 296, 298, 302, 303, 304

Gomes

Gil, o. p., 144, 238

Gonçalves

Cláudio Gonçalves Ponce de Leão, Mgr, 65, 66, 88,
90, 119, 130, 134, 142, 143, 144, 150, 157, 167,
181, 185, 191, 192, 236

Gruzinski

Serge, 19

Guaxupé, 59

Guzmán

Dominique de, 43

H

Hanrahan

Patrick Joseph, Mgr, 301

Hasselmann

Sebastião Pinheiro, o. p., 269

Hilaire

Yves-Marie, 14

Honorius III

Pape, 44

Hoornaert

Eduardo, 22, 23

I

Île Bananal, 95, 150, 208, 209, 210, 211, 221, 229, 254
Itu, 127, 128

J

Jandel

Alexandre Vincent, o. p., 47, 48, 63, 68, 281, 282

Jaragua, 163

Jean-Paul II

Pape, 283, 301

Jérusalem, 63, 147

Jesus de Souza

Marie, 298

Joffily

Rosaire, o. p., 289, 290

Josaphat

Carlos, o. p., 285, 303

Juazeiro, 176

Juiz de Fora, 36, 127, 131, 144, 236, 250, 288, 290

K

Karaja

Paulo, 104, 299, 300

L

La Tourette, 274, 289

Lacerda

Mgr, 64, 65

Lacomme

Hyacinthe, o. p., 43, 64, 69, 70, 96, 171, 201, 218,
224, 257, 299

Lacordaire

Henri, o. p., 43, 47, 48, 68, 268, 281, 282

Lacoste
 Vincent, 170
 Vincent, o. p., 68, 70, 71, 72, 170, 171, 172, 173

Lacrampe
 Thomas, o. p., 248, 249, 250, 251, 254

Lagrange
 Marie-Joseph, o. p., 64

Langlois
 Claude, 16

Las Casas
 Bartolomé de, o. p., 69, 70, 295, 303

Latran, 117

Laviguerie
 Mgr, 51

Le Bras
 Gabriel, 12, 13

Le Goff
 Jacques, 14

Lebret
 Louis-Joseph, o. p., 52, 62, 273, 274, 275, 283, 289,
 290

Leenhardt
 Maurice, 13

Leite
 Serafim, 24, 156

Leme
 Sebastião, Mgr, 41, 123, 125, 147, 193, 257, 259, 260,
 261, 262, 263, 264, 267, 270, 271

Léon XIII
 Pape, 50, 117, 156, 262, 267, 268, 269

Leonardi
 Paula, 16, 129

Leopoldina, 76, 91, 111

Lévi-Strauss
 Claude, 13

Lévy-Bruhl
 Lucien, 115

Libanio
 Carlos Alberto, o. p., 303

Lombardie, 41, 193, 250, 253, 254, 287, 294

Lopes
 Eliseu, o. p., 38, 186, 187, 188, 190, 192, 193, 194,
 216, 244, 285, 296

Lourdes, 162, 185, 190, 296, 302

Lowi
 Michaël, 23

Lucas
 Joseph, o. p., 74, 75, 77, 136, 138, 139, 140, 142, 168,
 284

Lustosa
 Antônio, Mgr, 193

Lyon, 19, 20, 47, 51, 274, 281

M

Macedo Costa
 Antônio de, Mgr, 120

Madré
 Raymond, o. p., 70, 71, 72, 81, 82, 88, 134, 135, 140,
 149, 166, 167, 169, 170

Malan
 Père (salésien), 228

Malte, 294

Marabá, 138, 148, 193, 196, 221, 238, 251, 288

Mariana, 127, 148, 285

Marin
 Richard, 10, 23, 52, 240, 241

Marion Brésillac
 Mgr Melchior de, 51

Maritain
 Jacques, 19, 62, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 283,
 285, 286, 289

Marseille, 48, 50, 52, 54, 61, 73, 95, 252, 256

Marx
 Karl, 13, 273

Mas
 o. p., 63

Mato Grosso, 76, 112, 127, 195, 205, 207, 208, 210, 228,
 229

Maurras
 Charles, 124, 260, 283

Mayeur
 Françoise, 16
 Jean-Marie, 14

Mazenod
 Eugène de, 51

Mazres, 48, 61, 68, 71, 146, 147, 301

Mélizan
 o. p., 71, 237

Melo
 Vincent de, 64, 99

Mendes
 Marcos, o. p., 285

Minas Gerais, 59, 73, 74, 76, 78, 127, 129, 130, 132, 149,
 157, 160, 176, 192, 254

Mole
 Gabriel, o. p., 71, 172

Montagne
 Bernard, o. p., 10, 63

Monteils, 181, 194, 296

Montpellier, 20, 50

Moreira
 Vincent, o. p., 256, 284

Morlion
 Felix, o. p., 276

Mounier
 Emmanuel, 276

Moura

Sergio Lobo de, 121, 145, 216, 240
Muquém, 176
Mussolini, 117

N

Napoléon, 47, 116
Nice, 50
Nicolas
 Marie-Joseph, o. p., 275, 281, 284, 286, 287, 289, 290
Niterói, 128
Nobrega
 Manuel da, 24, 69, 89, 107
Noday
 Alain du, o. p., 130, 144, 146, 202, 246, 247, 248, 295
Nora
 Pierre, 14
Nordeste, 78, 127, 299
Nova Friburgo, 127, 261
Nova Olinda, 225

O

Olinda, 120, 123
Oliveira
 Hyacinthe de, o. p., 122, 124, 289, 303
Olivier
 Bertrand, o. p., 280
Olléris
 Bertrand, o. p., 73
Ory
 Pascal, 31, 32

P

Palha
 Luiz, o. p., 60, 61, 101, 146, 238, 298
Pará, 69, 76, 92, 93, 96, 98, 120, 130, 132, 138, 145, 148,
 198, 200, 203, 211, 215, 216, 218, 221, 223, 228, 229,
 231, 251
Paris, 17, 43, 51, 97, 119, 166, 256, 272, 281, 284, 285,
 288, 289
Pasajes, 50
Pedro Afonso, 80, 91, 298
Pedro I, 126
Pedro II, 120, 126
Pègues
 Thomas, o. p., 282, 283
Pelletier
 Denis, 14, 273
Piabanhas, 80, 91
Pie IX
 Pape, 48, 117, 155, 162
Pie X
 Pape, 117, 268

Pie XI
 Pape, 43, 117, 244, 262, 264, 265, 270
Poços de Caldas, 59
Pombal
 Marquis de, 126, 207
Porto Alegre, 119
Porto Imperial, 87
Porto Impérial, 74, 75, 236, 237
Porto Nacional, 40, 41, 42, 58, 59, 73, 74, 87, 88, 95, 130,
 131, 141, 143, 144, 146, 147, 154, 155, 164, 175, 189,
 202, 220, 221, 223, 238, 244, 249, 250, 251, 255, 295,
 296, 301, 304
Porto National, 54, 62, 88, 130, 192, 202, 221, 279, 301
Porto-Nacional, 137
Prestes
 Júlio, 262, 304
Prouilhe, 194
Prudhomme
 Claude, 20

Q

Quatrefages
 Jean Louis Armand de, 97
Quercia, 50

R

Ramos Vieira
 Dilermando, 126
Reclus
 Élisée, 69
Ribeiro
 Berta, 26
 Darcy, 25, 36, 213
Riberão Preto, 185
Ricard
 Robert, 17
Rio das Mortes, 95, 112, 113, 231, 299
Rio de Janeiro, 36, 41, 62, 64, 65, 73, 78, 79, 92, 119,
 123, 127, 129, 131, 137, 141, 147, 153, 154, 155, 157,
 158, 164, 165, 166, 167, 183, 185, 193, 213, 241, 247,
 249, 251, 253, 257, 258, 259, 261, 262, 263, 266, 267,
 269, 271, 273, 274, 278, 288, 290, 293, 296, 302
Rio Fresco, 221, 224, 225, 231
Rio Grande do Sul, 127, 129, 193
Rivière
 Claude, 13
Rocha
 Leandro, 27, 80, 91
 Mateus, o. p., 284, 285, 291
Rome, 25, 29, 34, 41, 43, 45, 50, 52, 53, 64, 65, 116, 117,
 118, 119, 120, 125, 127, 133, 145, 146, 161, 166, 167,
 203, 237, 252, 261, 262, 269, 275, 276, 282
Rondon

Cândido, maréchal, 205, 210, 235
Rousseau
Jean-Jacques, 112

S

Sahagun
Bernardino de, 90
Sala
Antoine, o. p., 150, 244, 247, 267, 270, 277
Salamanque, 49, 55, 64, 65, 66, 68, 71, 73, 95, 147, 301
Salvador, 127, 153, 240, 284, 285
Sans
o. p., 65, 67
Santa Catarina, 127
Santa Cruz
Benevenuto de, o. p., 274, 275, 289, 290, 294
Santa Maria do Araguaia, 76, 80
São José do Araguaia, 80
São Paulo, 25, 41, 62, 73, 127, 128, 129, 132, 137, 147,
154, 157, 158, 163, 185, 193, 194, 231, 233, 248, 249,
250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 264, 273, 274,
275, 278, 279, 284, 285, 288, 289, 290, 294, 296, 300,
302
Serbin
Kenneth, 21
Sèvres, 59
Sienne
Catherine, 164
Signerin
o. p., 64, 65, 67
Silva Farias
Mgr, 59
Soubirous
Bernadette, 162
Soustelle
Jacques, 13
Souza
Pedro de, o. p., 25, 190, 202, 246, 248, 249, 252, 279
Souza Lima
Antonio Carlos de, 25
St Antoine de Padoue, 164
St Dominique, 43, 44, 65, 70, 145, 155, 156, 163, 164,
165, 194, 240, 252
St Gonzalve d'amaranthe, 164
St Maximin, 48, 49, 50, 56, 61, 64, 71, 95, 147, 254, 256,
269, 271, 272, 273, 281, 282, 283, 284, 287, 288, 289,
301
St Thomas d'Aquin, 33, 46, 154, 165, 267, 268, 271, 278,
288, 290, 294
St Vincent de Paul, 155, 163
St Vincent Ferrier, 163
Ste Rose de Lima, 164
Suarez
Emmanuel, o. p., 287

T

Tapie
Marie-Hilarion, o. p., 46, 55, 56, 57, 60, 61, 67, 69, 70,
98, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109,
110, 111, 112, 113, 114, 115, 130, 131, 135, 137,
138, 140, 141, 143, 145, 146, 148, 151, 152, 153,
154, 157, 158, 168, 182, 188, 189, 190, 191, 196,
202, 218, 219, 220, 221, 237, 239, 258, 259, 283
Taurinho
Mario, o. p., 36
Tauzin
Sébastien, o. p., 247, 269, 271, 275, 276, 277, 286,
290, 291
Taylor
Anna-Christine, 25
Thomas
Sébastien, o. p., 57, 58, 60, 61, 64, 87, 146, 147, 180,
202, 211, 212, 214, 217, 218, 220, 221, 222, 223,
224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 259,
264, 299, 300
Tocantins, 27, 41, 57, 60, 69, 74, 75, 78, 79, 91, 94, 96,
98, 102, 148, 198, 202, 219, 222, 237, 265, 294, 298
Tonti
Giulio, 50
Toulouse, 10, 26, 27, 28, 30, 33, 34, 35, 37, 42, 44, 47,
49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68,
73, 81, 98, 127, 128, 136, 150, 152, 153, 170, 181,
220, 236, 237, 243, 244, 247, 249, 252, 253, 254, 256,
257, 258, 268, 272, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 287,
288, 289, 290, 291
Tournier
Réginald, o. p., 60, 61, 99
Trente, 81, 85, 117, 119, 127, 133, 142, 292
Tylor
Edward, 13, 115

U

Uberaba, 37, 38, 40, 42, 54, 58, 61, 66, 71, 72, 73, 74, 75,
77, 78, 81, 119, 128, 130, 136, 137, 138, 139, 140,
141, 142, 144, 145, 147, 148, 154, 155, 156, 157, 158,
161, 162, 163, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 182, 185,
186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 202, 218, 237,
238, 239, 240, 242, 243, 244, 246, 249, 250, 251, 256,
258, 278, 279, 280, 288, 295, 296, 298, 301, 302

V

Vargas
Getúlio, 21, 36, 41, 124, 125, 185, 208, 209, 218, 262,
263, 264, 304
Vasconcelos Motta
Carlos Carmelo de, Mgr, 275
Vatican, 117, 122, 123, 261, 275, 283, 285, 301

Vayssière

Étienne, o. p., 86, 244, 249, 252, 253, 254

Ventura

(jésuite), 268

Vieira

Antonio, 24, 69

Vilanova

Gil, o. p., 56, 59, 60, 61, 87, 89, 93, 94, 95, 96, 97, 98,
99, 100, 101, 106, 111, 112, 113, 114, 145, 147,
150, 157, 180, 189, 198, 199, 200, 201, 212, 216,
220, 222, 229, 233, 234, 258, 297, 298

Vital

de Oliveira, Mgr, 120

Viveiros do Castro

Eduardo, 25

Von Humbolt

Alexander, 69

W

Wachtel

Nathan, 18

Weber

Max, 12, 13

Wolstyniak

Marie-Emmanuel, o. p., 143, 243

Wright

Robin M., 25

X

Xingu, 62, 98, 100, 148, 199, 221, 224, 228

Y

You

Dominique, Mgr, 37, 297