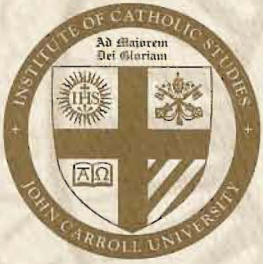
ANNO LXXIV. FASC. 147 JANUARY - JUNE 2005

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU



LA DOCTRINE MISE EN SCÈNE: CATÉCHÈSE ET MISSIONS INTÉRIEURES DANS LA PÉNINSULE IBÉRIQUE À L'ÉPOQUE MODERNE

Federico Palomo*

Mener la discipline aux campagnes

En 1585, le supérieur de la province jésuite du Portugal, le père Sebastião de Morais,[1] écrivait une lettre au général Claudio Acquaviva,[2] dans laquelle, parmi les différentes questions concernant le gouvernement de la province, il soulignait les difficultés que comportait, à son avis, l'abandon des activités apostoliques menées par les jésuites de la résidence de São Fins, au Nord du pays. Morais était de l'opinion qu'un tel abandon serait à l'origine d'un redourable scandale, puisqu'il était bien connu que la volonté des rois du Portugal, en offrant cet ancien monastère à la Compagnie de Jésus, n'avait été que celle

> d'endoctriner ces gens, parce qu'ils sont très barbares et ils se trouvent aux limites de Galice, où l'on commettait beaucoup de péchés. Par la bonté de Dieu, on n'en fait plus depuis que la Compagnie a commencé à cultiver [ces gens] avec des doctrines et des sermons. Ce serait donc probable qu'ils retournent à leur ancienne barbarie si les nôtres manquent, avec la doctrine spirituelle qu'ils y prêchent.[3]

---

* Boursier post-doctoral de la Fondação para a Ciencia e a Tecnologia (Portugal). Je remercie Emmanuelle Laurent et Laurent Lamoine de la révision du texte en français.

[1] *c. 1535 Funchal; SJ 1.xii.1550 Coïmbre; †19.viii.1588 Mozambique (*DHCJ*, III, 2737).

[2] *14.ix.1543 Atri; SJ 22.vii.1567 Rome; élu général 19.ii.1581; †31.i.1615 Rome (*DHCJ*, II, 1614-15).

[3] Sebastião de Morais au général Acquaviva, Évora, 2 juin 1585, ARSI, Lus. 69, f. 104r. Traduction de l'auteur depuis le texte original en portugais.

Le supérieur portugais utilisait ainsi la question de la réputation de la Compagnie pour soutenir la continuation des actions pastorales menées par ses confrères dans les alentours de la résidence de São Fins. Cependant, Morais ajoutait à ses arguments un élément de nature politique qui renforçait son discours: les penchants "barbares" des populations qui habitaient cette contrée. Cette idée était, en effet, celle qui devait pousser les membres de la Compagnie à maintenir l'exercice de la prédication et de l'enseignement de la doctrine dans la région, évitant ainsi à ses habitants de tomber à nouveau dans un état qui avait été précisément abandonné grâce à l'activité des religieux jésuites. En réalité, le provincial avait recours à une image des hommes de la campagne qui était très répandue parmi les élites cultivées de l'époque. Ces dernières identifiaient le "rustique" à une sorte d'homme "sauvage," d'un "barbare," dont les coutumes et l'ignorance le distinguaient de l'homme "civilisé," voire policé.

Les "Indiens d'ici": la mission intérieure et la "disciplinisation sociale"

Cette vision du rustique n'était pas nouvelle. Elle trouvait ses racines dans le discours de l'Antiquité chrétienne, reformulé plus tard dans les représentations construites à ce propos par la culture érudite et urbaine de la fin du Moyen Age.[4] Les paroles du jésuite vont cependant plus loin de la simple constatation d'une image héritée par les hommes du XVIe siècle. Ses mots font de cette représentation l'objet d'un problème que l'Eglise de l'époque s'est désormais posé et auquel elle doit donner une réponse: la nécessité d'incorporer aux modèles d'une culture "civilisée" ces chrétiens, voire ces hommes des campagnes que l'on percevait comme tellement étrangers. Quelques années auparavant, Jean d'Avila, acteur distingué de la réforme catholique grâce à son activité apostolique en Andalousie, exposait ce problème dans des termes similaires dans le deuxième rapport qu'il envoie au concile de Trente. Il y propose l'élaboration d'un catéchisme expressément orienté vers l'endoctrinement des enfants, mais aussi la rédaction d'un deuxième texte doctrinal qui devrait envisager un public différent, caractérisé de la manière suivante:

> L'ordre de l'âge de l'homme exige que, après avoir parlé de la puérilité, on parle de la jeunesse. Néanmoins, nous ne suivrons pourtant pas cet ordre, puisqu'il faut que nous parlions d'autres gens qui appartiennent à l'Eglise, qui sont plus âgés que les enfants, qui ont aussi peu de connaissances que ceux-ci et qui ont besoin du même ou encore d'un plus grand remède. Ces sont les gens ordinaires et, plus particulièrement, les gens des campagnes, qui vivent avec une grande ignorance de la doctrine chrétienne et avec une grande dureté de cœur en ce qui concerne le bien et le respect des vertus.[5]

Le réformateur espagnol plaçait l'enseignement de la doctrine au centre du mouvement de réforme lui-même, faisant de cet enseignement le moyen principal de l'éducation des chrétiens dans les bonnes coutumes. Pour cela, après avoir indiqué que l'enfant devait constituer le premier des objectifs, il plaçait l'homme des campagnes à un niveau d'égalité vis-à-vis des membres les plus jeunes de la société. Le "rustique" était un "mineur" et, en tant que tel, il devait être également instruit dans les principes de la foi. Cette vision paternaliste de l'homme des campagnes, qui ne serait pas seulement un sauvage et un barbare, mais aussi un enfant devant être traité comme tel, n'était pas étrangère aux représentations des théologiens vis-à-vis des Indiens d'Amérique. En effet, Francisco de Vitoria avait désormais identifié la nature de ceux-ci avec celle d'hommes "infantilisés," peu différents des habitants des campagnes castillanes.[6] Ensuite, comme Adriano Prosperi l'a souligné, l'identification a été faite dans le sens inverse, c'est-à-dire qu'on a découvert dans les paysans européens une sorte d'Indiens que l'on devait évangéliser. Cette idée s'est matérialisée dans une expression–les "Indes d'ici"–qui a connu un fort succès parmi les jésuites envoyés dans les campagnes de l'Europe catholique, autour des années 1550. Si la découverte de ces nouveaux "Indiens" répondait, d'une part, au besoin de renouveler les énergies apostoliques des membres de la Compagnie de Jésus, elle obéissait, d'autre part, également à des nouvelles perspectives autour de l'idée de la mission elle-même. Ainsi, l'esprit prophétique, lié à la simple conversion par le baptême, qui avait caractérisé les premières actions d'évangélisation en Amérique et en Asie, a été

[4] A ce propos, voir surtout: Daniela Romagnoli, "La courtoisie dans la ville: un modèle complexe," in *La Ville et la Cour. Des bonnes et des mauvaise manières*, éd. Daniela Romagnoli (Paris: Fayard, 1995) pp. 25-87; *id.*, "'Disciplina est conversatio bona et honesta': animo, corpo e società tra Ugo di San Vittore ed Erasmo de Rotterdam," in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, éd. Paolo Prodi (Bologne: Il Mulino, 1994) pp. 507-37.

[5] Jean d'Avila, "Memorial segundo al concilio de Trento" [1561], in *Obras completas*, éd. de Luis Sala Balust et Francisco Martín Hernández, VI: *Tratados de reforma. Tratados menores. Escritos menores* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971) p. 152. Traduction de l'auteur depuis le texte original en espagnol.

[6] Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) surtout pp. 57-108. En ce qui concerne la vision des Indiens dans la culture portugaise du XVIe siècle, voir: José Sebastião da Silva Dias, *Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI* (Mexique: Fondo de Cultura Económica, 1986) pp. 210-54.

progressivement remplacé par une idée de la mission qui en faisait plutôt un moyen de transmission de valeurs politiques et de transformation des sociétés, que ce soit celle des indigènes de l'Amérique ou celle des "barbares" de l'Europe catholique.[7]

Or, à la base de cette façon d'envisager le travail missionnaire, il y avait une volonté de "discipliner" les populations. En effet, si l'échec des expériences d'évangélisation dans les Nouveaux Mondes et les représentations des paysans peuvent être considérés comme des conditions d'émergence des nouvelles conceptions de la mission et, plus précisément, des missions intérieures, les réflexions que la discipline elle-même entraîne à l'époque sont aussi à la base des phénomènes favorisant la naissance des idées modernes autour du labeur missionnaire. En ce sens, on peut faire référence au religieux espagnol Fr. Álvaro Cavide, qui élabora à la fin du XVIe siècle un traité intitulé *Arte para conocernos a nosotros mismos*. Dans ce manuscrit, l'auteur considérait l'homme comme étant le seul être "disciplinable," voire le seul enclin au savoir et à l'apprentissage et, pour cela, le seul qui agisse selon les critères de la "science," c'est-à-dire en fonction des connaissances acquises.[8] Cette notion se retrouve, exprimée différemment, dans la définition de "discipline" que Covarrubias a établie dans son *Tesoro de la lengua castellana* (Madrid, 1611). Ici, on attribuait au mot le même sens que les termes latins *disciplina*, *ars* et *doctrina a discendo*, "parce qu'elle est apprise, pouvant la désigner aussi par *doctrina prout a doctore traditur*," c'est-à-dire, doctrine dans la mesure où elle peut être enseignée par un docteur.[9] En réalité, ces considérations trouvaient leurs fondements dans toute une tradition appartenant à la pensée monastique du Moyen Age. A partir de celle-ci, l'Humanisme et, plus particulièrement, l'œuvre d'Érasme *De civiltate* ont fourni une idée de la discipline, conçue désormais en termes de rationalité, voire

[7] Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari* (Turin: Einaudi, 1996) pp. 551-99; *id.*, "L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione," *Dimensioni e problemi della ricerca storica* (1992) num.II, 189-220; id., "'Otras Indias': Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi," in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Convegno internazionale di studi (Firenze, 16-30 giugno 1980)* (Florence: Leo S. Olschki, 1982) pp. 205-34. En ce qui concerne la présence de courants prophétiques dans le contexte portugais des XVe et XVIe siècle, voir: José Adriano de Freitas Carvalho, "Conquistar e profetizar em Portugal dos fins do século XV aos meados do século XVI. Introdução a um projecto," *Revista de História* 11 (1991) 65-93.

[8] Álvaro Cavide, *Arte para conocernos a nosotros mismos por señales exteriores* [fin XVIe siècle], Madrid, Biblioteca Nacional (=BNM), Ms. 2843, ff. 223-27. Sur cet auteur et le sens qu'il donnait à la notion de discipline, voir Fernando Bouza, "Oír, ver, leer/escribir. Usos y modalidades de la palabra, las imágenes y la escritura," in *id.*, *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII* (Salamanque: SEMYR, 1999) p. 20.

[9] Sebastián de Covarrubias Orozco, article "diciplina," in *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* [1611], éd. de Felipe C.R. Maldonado (Madrid: Castalia, 1994) p. 426.

réduite à des règles cohérentes étant susceptibles d'être enseignées et apprises par tous les êtres rationnels, au-delà de leur condition individuelle.[10]

Cette volonté pédagogique et de discipline s'étend donc désormais à tous les groupes sociaux, dont les comportements doivent être réglés par des normes et des modèles que l'on peut leur apprendre. En ce sens, l'intérêt renouvelé des autorités ecclésiastiques pour étendre la doctrine à l'ensemble des chrétiens, met en évidence un souci similaire de "disciplinisation sociale" de la part du catholicisme moderne. Le discours de l'Eglise incorpore et réinterprète–en fonction des exigences dogmatiques imposées par les stratégies confessionnelles de l'époque–les idées à propos de la discipline que les auteurs de l'Humanisme avaient formulées. L'enseignement de la doctrine aux fidèles et, notamment, aux enfants, est conçu comme le premier et le pas le plus essentiel dans la formation de l'homme "policé," voire du sujet instruit dans les normes de vie chrétiennes et dans l'obéissance.[11] Par rapport aux réflexions pédagogiques de la première moitié du XVIe siècle, la question que les autorités ecclésiastiques et religieuses (et, parmi elles, les jésuites) se posent–loin de toute prétention d'imposition d'une religiosité aux traits érudits–est celle de trouver les moyens les plus adaptés dans la transmission desdites normes à des sujets de différentes conditions humaines, sociales et culturelles. Bref, la discipline n'était et ne pouvait pas être la même pour le noble, le religieux et le paysan, et les procédés pour la leur enseigner, par conséquent, devaient également être différents.

La Compagnie de Jésus et les moyens d'endoctrinement à l'epoque moderne

A cet égard, les jésuites, dont le souci pour l'enseignement doctrinal des fidèles était déjà explicite dans les *Fórmulas* du nouvel ordre religieux,[12] ont eu

[10] Dilwyn Knox, "'Disciplina'. Le origini monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa," *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento* 18 (1992) 335-70; Pierangelo Schiera, "Disciplina, disciplinamento," *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento* 18 (1992) 315-34; Vittorio Dini, "Dalla pedagogia delle virtù alla virtù della pedagogia. Arti, disciplina, virtú morali nel passaggio alla modernità," in *Sapere e/è potere. Discipline, dispute, professioni nell'Università medievale e moderna. Il caso di Bologna a confronto*, III: *Dalle discipline ai ruoli sociali*, éd. Angela De Benedictis (Bologne: Comune di Bologna, 1990) pp. 37-51.

[11] Sur les continuités et les transformations du discours pédagogique dans le Portugal du XVIe siècle, ainsi que sur les pouvoirs engagés et les instruments utilisés dans la formation des enfants, voir António Camões Gouveia, "Educação e aprendizagens. Formas de poder na *paideia* do Portugal moderno," *Ler História* 35 (1998) 11-44. Sur ces questions, se référer également aux travaux réunis dans *La formation de l'enfant en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles*, éd. Augustin Redondo (Paris: Publications de la Sorbonne-Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1996).

[12] A propos de l'engagement des premiers jésuites dans l'enseignement doctrinal lors de la création de la Compagnie, en 1540, voir John O'Malley, S.J., *The First Jesuits* (Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1993) pp. 118-121. Sur les *Fórmulas* du nouvel ordre religieux, se référer

un rôle remarquable dans la mise en place des méthodes d'endoctrinement développées à l'époque moderne. Plutôt que par leur capacité à introduire des véritables "nouveautés" dans la pratique de la catéchèse, leur apport a surtout été celui de savoir conjuguer, systématiser et mettre en circulation des techniques de diffusion du message doctrinale, qui avaient été largement éprouvées pendant la première moitié du XVIe siècle et qui demeureront des outils efficaces du travail apostolique tout au long de la période moderne, que ce soit dans les territoires catholiques et protestants de l'Europe, ou que ce soit parmi les peuples de l'Asie et de l'Amérique. En effet, les religieux de la Compagnie ont établi leurs procédés d'endoctrinement à partir des expériences acquises dans les missions lointaines, dont les informations ont rapidement circulé dans toute l'Europe, mais aussi par le moyen des méthodes expérimentées depuis longtemps par des figures renommées de la réforme catholique, telles que Jean d'Avila lui-même, dont l'action et les idées–déjà très attentives aux besoins d'adaptation aux publics–ont été inspirées par l'expérience de Fernando de Contreras à Séville.[13] En fonction de ces précédents, les jésuites ont su assimiler et diffuser des moyens d'endoctrinement qui ont eu une expression complexe et singulière dans l'action menée dans ce domaine au cours de leurs missions intérieures. D'abord, parce que la mission plaçait l'enseignement doctrinal dans un temps réduit et extraordinaire de réforme, en dehors du cadre institutionnel des écoles et de paroisses; ensuite, parce qu'elle ne visait pas seulement l'endoctrinement des enfants, mais aussi celui de ces adultes "rustiques," considérés presque comme des enfants; finalement, parce que la nature "spectaculaire" de ces missions menait à la conjugaison d'un large éventail de techniques communicatives. De ce fait, l'analyse des différents dispositifs déployés par les religieux de la Compagnie dans l'instruction doctrinale des populations des campagnes en Espagne et au Portugal, permet de mettre en évidence cette conjugaison habile de techniques de communication qui, n'étant pas exclusivement des méthodes jésuites et

à l'étude de Joseph F. Conwell, S.J., *Impelling Spirit. Revisiting a Founding Experience: 1539 Ignatius de Loyola and His Companions* (Chicago: Loyola Press, 1997).

[13] Sur l'action de Jean d'Avila dans le domaine de la catéchèse, les influences reçues de Fernando de Contreras et la réception de ses procédés dans la Compagnie de Jésus, à travers des disciples du maître castillan qui ont rejoint l'institut jésuite, reste encore fondamentale l'étude de Luis Sala Balust, "Introducción biográfica" à Juan de Ávila, *Obras completas* (Madrid: BAC, 1952) I, 3-221. Une approche plus récente aux idées de cette figure de la réforme catholique à propos de l'enseignement doctrinale, est celle de Araceli Guillaume-Alonso, "Ecole et catéchèse en Andalousie occidentale, au XVIe siècle, selon Jean d'Avila. Quelques exemples," in Redondo, *La formation de l'enfant en Espagne aux XVI et XVII siècles*, pp. 237-52.

catholiques, montrent pourtant un souci particulier d'adaptation aux conditions de réception imposées par les publics concernés. De plus, ces techniques sont aussi témoignage d'une certaine perméabilité des jésuites vis-à-vis des manifestations d'une culture dite "populaire," lesquelles sont incorporées à la formulation et aux formes de propagation du discours doctrinal. A la base de cette sorte d'intermédiation entre une tradition culturelle érudite (qui fixe les énoncés des normes morales) et une tradition "mineure" (qui délimite souvent la mise en forme et la circulation de tels énoncés), se trouve une volonté de la part des jésuites de rendre plus efficace leur action et, par ce moyen, de réussir à "conduire les conduites," voire à discipliner les comportements moraux et religieux des populations, dont les traditions culturelles s'appuyaient plutôt sur des patrons oraux et visuels de communication et de mémoire.[14]

Chanter, voir, entendre la doctrine

Dans le contexte de la province jésuite du Portugal, deux religieux ont acquis, au XVIe siècle, une grande réputation par leurs activités dans le domaine de l'enseignement de la doctrine chrétienne: les pères Marcos Jorge[15] et Inácio Martins.[16] Si le premier est passé aux annales jésuites par le fait d'avoir élaboré le plus important catéchisme en portugais de l'époque moderne,[17] le père Martins, pour sa part, est devenu un modèle dans la mémoire de la Compagnie au Portugal, grâce aux "additions" qu'il a faites au texte de Jorge, mais surtout,

[14] Sur les sociétés caractérisées par une "alphabétisation restreinte," comme les européennes des XVIe et XVIIe siècles, où la majorité de la population restait dans une tradition principalement orale et visuelle, se référer au travail de Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977). En ce qui concerne les rapports entre oralité et écriture, et les différences dans les formes de communication et de mémoire entre l'une et l'autre, voir Walter J. Ong, S.J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, trad. Angélica Scherp (Mexique: Fondo de Cultura Económica, 1987). Pour des questions concernant les modalités de la communication à l'époque moderne, voir Fernando Bouza, *Comunicación, conocimiento y memoria, passim*; Fernando Bouza, *Palabra e imagen en la Corte. Cultura oral y visual de la nobleza en el Siglo de Oro* (Madrid: Abada, 2003).

[15] *c. 1524 Nogueira; SJ 15.iii.1548 Coïmbre; †10.xii.1571 Évora (*DHCJ*, III, 2153).

[16] *1531 Gouveia; SJ 17.iv.1547 Coïmbre; †28.ii.1598 Coïmbre (*DHCJ*, III, 2529).

[17] Marcos Jorge, *Doutrina christã* (Lisbonne, [*ca.* 1561]). L'édition de 1561, dont aucun exemplaire ne nous est parvenu, a été toujours considérée comme étant la première de la doctrine de Jorge. L'historien de la province portugaise, Francisco Rodrigues, S.J., est pourtant de l'opinion que ce texte n'aurait pu être élaborée qu'après 1563, plaçant donc sa première édition en 1566; cf. Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, 7 vols. (Porto: Apostolado da Imprensa, 1931-50) I/2, 459-60. Sauf indication contraire, nos citations du catéchisme suivent l'édition de 1656: Marcos Jorge, *Doutrina Christam ordenada a maneira de dialogo, para ensinar os meninos. Acrescentada pelo P. Ignacio Martins* (Lisbonne: Off. Craesbeeckiana, 1656).

grâce à son labeur d'endoctrinement dans les rues de Lisbonne autour des années 1580. En effet, les chroniques de l'ordre jésuite élaborées depuis la fin du XVIe siècle ont toujours souligné l'engagement d'Inácio Martins dans cette tâche, contribuant ainsi à la construction de l'image exemplaire du religieux.[18] Toutefois, quelques missives de l'époque donnent aussi témoignage du dévouement du père jésuite, telles que la lettre qu'il adresse en 1587 au général Acquaviva, dans laquelle Martins fait une sorte de rapport de l'activité menée auprès "des enfants, des personnes rustiques et tout le peuple":

> Veuillez [Votre Paternité] nous aider dans cette œuvre avec vos bénédictions et veuillez nous envoyer avec celles-ci des *agnus dei* pour que nous puissions les distribuer parmi les personnes principales qui assistent à cette œuvre. Il s'agit environ de trente maîtres d'écoles d'enfants, plus de cinquante chanteurs ordinaires, lesquels, divisés en quatre chapelles et en chantant, parcourent les rues pendant toutes les fêtes saintes et tous les dimanches de l'année. Ils augmentent le plaisir et la dévotion de tout le peuple qui les suit. Il y a encore cent noirs, qui sont les représentants des vingt nations différentes qui se trouvent dans cette ville. Ils viennent aux doctrines suivant un ordre de cinq nations tous les dimanches. En outre, pendant la semaine, nous enseignons la doctrine aux pauvres de l'église de la Miséricorde, où l'on réunit un millier d'entre eux. Un autre jour, auprès du port, [nous endoctrinons] des gens très variés et rudes, lesquels sont sans pasteur. Ici, on réunit parfois trois ou quatre mille personnes. Un autre jours, [nous allons] aux galères et aux prisons de la ville, lesquelles sont très peuplées. Ici, parfois, nous amenons deux et trois *banegas* de pain, de viande et de poisson, ainsi que des cadeaux pour les malades, fournis par des personnes dévotes. Lorsque nous avons fini de les distribuer, nous allons chercher de l'eau pour les prisonniers, accompagnés de plusieurs hommes, ce qui est très édifiant. Toutes ces personnes soupirent après un *agnus dei* de Rome.[19]

La missive d'Inácio Martins met en relief des questions différentes qui sont étroitement liées à son action d'endoctrinement. Quoiqu'ils puissent paraître évidents, ces aspects doivent être néanmoins soulignés, parce que, au-delà du contexte urbain dans lequel cette activité s'est développée, elle eut un caractère apostolique très marqué. A n'en pas douter, les méthodes employées par Martins à Lisbonne reproduisaient celles utilisées dans les contextes missionnaires et, en même temps, les religieux qui allaient en mission dans les campagnes adaptaient, eux aussi, les formes employées dans le cadre des villes.

[18] Voir, par exemple Baltasar Teles, S.J., *Chrónica da Companhia de Jesus em Portugal*, 2 vols. (Lisbonne: Pedro Craesbeeck, 1645-47) II, 215-26.

[19] Inácio Martins au général Acquaviva, São Roque, Lisbonne, 14 août 1587, ARSI, Lus. 70, ff. 230'-230v. Traduction de l'auteur depuis le texte original en espagnol.

La description d'Inácio Martins montre donc une activité systématique, rythmée et diversifiée en fonction des différentes catégories sociales auxquelles le jésuite s'adressait. Néanmoins, outre ce caractère systématique et diversifié, lié plutôt au contexte urbain des actions du jésuite, il faut souligner l'abondance de personnes qui participent aux célébrations doctrinales de Martins, c'est-à-dire la présence d'auditoires nombreux, auxquels on doit s'adresser par le moyen d'actes relevant d'un caractère spectaculaire. A l'égal de la mise en scène des prédications et des cérémonies de pénitence que l'on fait lors des missions intérieures, ce caractère s'avérait, en effet, plus apte au maniement des émotions du public.[20]

A cet égard, la lettre d'Inácio Martins met encore en évidence l'organisation courante de cortèges qui précèdent et qui annoncent les exercices doctrinaux. A l'origine de ce genre de processions se trouve encore la méthode employée par Jean d'Avila, qui en avait souvent recours dans ses pratiques d'endoctrinement.[21] La fonction "première" de ces cortèges était la "publication" de la célébration des exercices doctrinaux dans un lieu déterminé de la ville ou du village (une place publique ou une église), essayant, par ce moyen, d'attirer les enfants et, souvent aussi, les adultes à la catéchèse. Toutefois, la façon d'annoncer ces célébrations pouvait présenter des styles différents. D'une part, des formes plus simples et caractérisées par une

[20] A propos de la mise en scène de la prédication missionnaire, se référer aux travaux de Bernadette Majorana, *Aspetti performativi e spettacolari delle missioni popolari. L'esperienza gesuitica nell'Italia centrale tra Sei e Settecento* (Università degli Studi di Firenze, thèse de doctorat, 1996); *id.*, "Elementi drammatici della predicazione missionaria. Osservazioni su un caso gesuitico tra XVII e XVIII secolo," in *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento*, éds. Giacomo Martina, S.J., et Ugo Dovere (Rome: Ed. Dahoniane, 1996) pp. 127-52; *id.*, "Le missioni popolari dei gesuiti italiani nel XVUU secolo. Il teatro della compassione," in *Les missions intérieures en France et en Italie du XVIe au XXe siècle. Actes du colloque de Chambéry (18-20 mars 1999)*, éds. Christian Sorel et Frédéric Mayer (Chambéry: Institut d'études savoisiennes/Université de Savoie, 2001) pp. 87-102; *id.*, "Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVIe-XVIIIe siècle), *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 57/2 (2002) 297-320; Bernard Dompnier, "Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode de conversion des missionnaires capucins," in *La conversion au XVIIe siècle. Actes du XIIe colloque de Marseille (janvier, 1982)* (Marseille: CMR 17, 1983) pp. 257-87; Giuseppe Orlandi, "Missioni parrochiali e drammatica popolare," *Spicilegium Historicum Congregationis SS.mi Redemptoris*, 22 (1974) 313-48. Cet aspect est également abondamment traité dans notre étude *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)* (Lisbonne: Fundação Calouste Gulbenkian-FCT/MCES, 2003). En ce qui concerne, plus particulièrement, les actes pénitentiels des missions intérieures portugaises, voir Federico Palomo, "Fazer arripiar as carnes e os cabelos." Les cérémonies de la pénitence dans les missions des jésuites au Portugal (1540-1650)," in *Religious Ceremonials and Images. Power and Social Meaning (1400-1700)*, éd. José Pedro Paiva (Coïmbre: CHSC-European Science Fondation, 2002) pp. 155-76.

[21] En général, sur les méthodes d'endoctrinement de Jean d'Avila, qui a fortement influencé les pratiques des jésuites, voir Carlos Mª. Nannei, *La "Doctrina Cristiana" de san Juan de Ávila. Contribución al estudio de su doctrina catequética* (Pampelune: Universidad de Navarra, 1977) pp. 45-69.

apparente spontanéité, lesquelles ne peuvent pas être considérées véritablement comme des processions, mais, plutôt, comme des cortèges qui ne suivent pas nécessairement un ordre et une organisation prédéterminés. Dans la ville de Crato, par exemple, lors de la mission faite en 1570 par les jésuites d'Évora, le père chargé de l'enseignement de la doctrine, Garcia Simões,[22] avait l'habitude de parcourir la ville avec une petite cloche qu'il faisait sonner, incitant les enfants à rejoindre un cortège qui augmentait progressivement. Ceux-ci, en chantant, suivaient le jésuite jusqu'au lieu où l'on célébrait l'exercice doctrinal.[23] Il s'agissait, en définitive, d'une action qui, bien sûr, n'était pas improvisée, mais qui, en même temps, ne prévoyait ni l'utilisation d'apparats iconographiques, ni l'observance de certains rituels et cérémonies, ni l'obligation d'un ordre précis pour les personnes qui participaient au cortège.

D'autre part, on voit aussi apparaître des formes plus élaborées, relevant d'un souci beaucoup plus marqué dans la réalisation et l'organisation de ces processions. Celles-ci, outre leur but de convocation à la catéchèse, remplissent désormais une fonction de propagande et de glorification de la doctrine elle-même. Bien que l'on ne puisse pas attribuer l'incorporation de ces formes à l'activité du père Martins, c'est lui qui a pourtant fourni des renseignements sommaires sur le procédé que l'on devait observer dans ce genre de cortèges. Dans les "Avis pour l'enseignement de la sainte doctrine," ajoutés au catéchisme de Marcos Jorge, le religieux jésuite met en évidence le fait que l'objectif de ces défilés n'était plus simplement celui d'entraîner les fidèles à la participation aux séances de catéchèse.[24] L'adhésion du public est cherchée différemment et, pour cela, on montre un souci particulier d'adopter toute une série d'éléments appartenant à la tradition liturgique des processions, et une volonté, donc, de ritualiser les célébrations doctrinales. Ceci explique le recours à la prière de l'*Ave Maria*, chantée à genoux, comme acte qui devait précéder le départ du cortège; l'utilisation–néanmoins modeste–d'éléments iconographiques de caractère marial; l'interprétation du chant *Todo fiel christão*, qui marque le début du défilé; l'imposition même d'un ordre aux participants, comme cela est dit dans la lettre

[22] *s.d. Alenquer; SJ 1556 Coïmbre; † 1578 Luanda (António Franco, S.J., *Ano Santo da Companhia de Jesus em Portugal*, éd. de Francisco Rodrigues [Porto: Apostolado da Imprensa, 1930] p. 254).

[23] "Carta que o P.e ... escreueo do Crato aonde foi em Missão em companhia do P.e Miguel de Sousa, a 18 de Feuereiro de 1570" in "Segundo Tomo das Cartas de Europa. Do Anno de 1560 ate o Anno de 1575," Évora, Biblioteca Pública (=BPE), cód. CVIII/2-2, f. 306v. Ce genre de cortèges avait été utilisé par les jésuites de Gandie (Espagne) depuis 1554; cf. O'Malley, *First Jesuits.*, pp. 118-21.

[24] Inácio Martins, "Lembranças para ensinar a santa Doutrina," in Jorge, *Doutrina Christam*, ff. 1v-4v.

d'Inácio Martins au général Acquaviva.[25] Certes, le cortège n'avait pas perdu sa fonction de "publication" des célébrations doctrinales, mais il devenait, en même temps, un exercice où le caractère ritualisé permettait en quelque sorte d'envahir de façon spectaculaire l'espace de la ville ou du village, dont la vie quotidienne était ainsi altérée.

Les chants doctrinaux et mariaux remplissaient aussi un rôle fondamental dans la réalisation de ces processions, contribuant à des mises en scène plus ou moins étonnantes. Néanmoins, la fonction de ces cantiques pieux n'était pas réduite à celle d'élément suscitant les émotions des auditoires.[26] En réalité, ils constituaient aussi une moyen très efficace pour la mémorisation des *rudimenta fidei*, ainsi que pour le remplacement des chansons "populaires" que les missionnaires considéraient comme "malhonnêtes." En effet, les allusions dans la correspondance jésuite à des interventions des religieux concernant ce genre d'abus sont assez nombreuses. La disparition de ces chants dépourvus d'honnêteté était l'un des buts principaux de la tâche doctrinale des missionnaires, outre la correction du recours aux serments et l'introduction de certaines pratiques religieuses. Dans le rapport de la mission faite à la ville de Tomar en 1594, on affirme que les chansons entendues dans les rues n'étaient désormais que celles dévotes et pieuses enseignées aux enfants par les jésuites. Ces derniers, afin d' "introduire doucement cette bonne coutume," avaient instauré tous les jours la célébration d'une procession, à laquelle participaient les membres les plus jeunes de la communauté, qui traversaient la ville en chantant l'*Ave Maria* et des litanies à l'honneur de la Vierge.[27] Parmi les chansons à travers lesquelles on essayait d'éliminer celles "malhonnêtes," poussant en même temps à l'apprentissage doctrinale, le cantique intitulé *Todo fiel christão* a été probablement le plus répandu dans la Péninsule Ibérique au XVIe siècle. On le trouve déjà dans le catéchisme de Jean d'Avila, qui date de 1554 et qui reste l'exemple le plus expressif de ce qui était la pratique de l'endoctrinement par le chant.[28] Néanmoins, le cantique est incorporé plus tard a d'autres livrets doctrinaux, tels que ceux de Jerónimo Ripalda[29] et de Marcos Jorge. La version portugaise que ce dernier a donnée du chant enseignait ainsi la façon de se signer:

[25] Inácio Martins au général Acquaviva, São Roque, Lisbonne, 14 août 1587, ARSI, Lus. 70, f. 230r.

[26] Marlène Belly propose une approche du rôle développé par le chant dans les dévotions de l'époque dans "Le cantique: l'adhésion par le chant," *Revue d'histoire des religions* 217 (2000) 563-76.

[27] "Missão de Tomar" [1594], ARSI, Lus. 106, f. 186r.

[28] Jean d'Avila, *Doctrina christiana que se canta* [Valence, 1554] in *Obras completas*, VI, 455.

[29] * 1535 Teruel; SJ 1551 Alcalá de Henares; †21.iv.1618 Toledo (*DHCJ*, IV, 3364), *Doctrina christiana con vna exposicion breue* (Burgos: Philippe de Iunta, 1591) ff. 2r-v.

> Tous les fidèles chrétiens / Sont très obligés / A avoir dévotion / Du fond de leur cœur / A la Sainte Croix / Du Christ, notre lumière / Parce qu'il y a voulu être / Crucifié / Pour nous délivrer / De la captivité / De nos péchés. / Et pour cela, / Nous devons / Avoir l'habitude / De bénir et de nous signer / En faisant trois croix. / La première dans la tête / Pour que Dieu nous délivre / Des mauvaises pensées / La deuxième dans la bouche / Pour que Dieu nous délivre / Des mauvais mots / La troisième dans la poitrine / Pour que Dieu nous délivre / Des mauvaises actions.[30]

Au-delà d'autres considérations, cette chanson constitue un exemple remarquable du genre de cantiques employés par les missionnaires dans l'enseignement des *rudimenta fidei*, où les dévotions et les principes doctrinaux s'articulent au travers de compositions généralement versifiées, simples et faciles à mémoriser. En réalité, ces compositions s'approchaient des formes d'une tradition lyrique "populaire," qui n'a pas été non plus étrangère aux milieux littéraires des XVIe et XVIIe siècles.[31] Sur le même modèle du cantique *Todo fiel christão*, les "additions" d'Inácio Martins au catéchisme du père Jorge, à l'égal des nombreux *pliegos sueltos* distribués par les missionnaires, recueillent encore plusieurs chants de dévotion à l'honneur du Saint Sacrement, du Nom de Jésus, du Saint Esprit, de la Vierge et des bonnes coutumes.[32] Le jésuite mettait pourtant l'accent sur les cantiques relevant de la dévotion mariale et, notamment, du culte à Notre-Dame de Loreto, dont il a été l'un des principaux diffuseurs au Portugal.[33] La prière du chapelet devient aussi un objectif essentiel dans l'action d'endoctrinement de Martins, qui élabore encore des cantiques et

[30] Jorge, *Doutrina Christam*, ff. 10^r-v^. Traduction de l'auteur depuis le texte en portugais.

[31] A ce propos, parmi d'autres études, se référer à Margit Frenk, "Introducción" à *Lírica española de tipo popular* [1966] (Madrid: Cátedra, 1996) pp. 11-32.

[32] Inácio Martins, "Cantigas que o mesmo Padre escolheo acomodadas à Doutrina," in Jorge, *Doutrina Christam*, ff. 98^v^-107^r^. Un exemple des *pliegos sueltos* doctrinaux distribués par les religieux au cours des missions intérieures en Espagne et au Portugal: *Canciones que exercitan a la perfecta guarda de los diez Mandamientos dedicadas a Jesus crucificado por un missionario capuchino* (s.l.: s.n., 2e moitié du XVIIe siècle). Bien qu'elle ne se réfère pas spécifiquement aux textes religieux et doctrinaux, à propos des *pliegos sueltos* dans le Portugal moderne, voir l'étude de Diogo Ramada Curto, "Littératures de large circulation au Portugal (XVIe-XVIIIe siècles)," in *Colportage et lecture populaire. Imprimés de large circulation en Europe, XVIe-XIXe siècles*, éds. Roger Chartier et Hans-Jürgen Lüsebrink (Paris: IMEC Editions-Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1996) pp. 299-329. Plus particulièrement, sur les *pliegos sueltos* à caractère doctrinal dans l'Espagne du XVIIe siècle, se référer au travail de María Cruz García de Enterría, "El adoctrinamiento 'popular' del niño en el siglo XVII," in *La formation de l'enfant en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles*, éd. Augustin Redondo (Paris: Publications de la Sorbonne-Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1996) pp. 277-90.

[33] Voir "Litaniae de Domina Vergine in aede Loretana dici solite," in Jorge, *Doutrina Christam*, ff. 76^r^-78^r^. Sur la diffusion de ces litanies au Portugal, grâce à l'action d'endoctrinement des jésuites, voir le répertoire rassemblé par Mário Martins, "Ladaínhas de Nossa Senhora em Portugal (Idade Média e séc. XVI)," *Lusitania Sacra* 5 (1960-61) 121-214.

des instructions à ce propos.[34] Néanmoins, tous les missionnaires de l'époque ont eu, en général, ce souci d'enseigner la dévotion du chapelet. Un religieux tel que le jésuite João Rebelo,[35] bien entraîné aux tâches des missions intérieures, souligna cet intérêt dans deux œuvres de dévotion élaborées à la fin de sa vie et intitulées: *Rosario de la Sanctissima Virgen María* et *História dos Milagres do Rosário*.[36] Cette dernière est un recueil de petites histoires édifiantes, racontées au fur et à mesure des événements qui se succèdent au long d'un pèlerinage imaginaire, fait par trois prêtres du collège jésuite d'Évora. Parmi ces histoires, Rebelo introduit celle d'une femme rustique qui expose ainsi sa façon de faire la prière du chapelet:

> Mon père, j'ai l'habitude de faire tous les jours les trois tiers de la prière du chapelet et pour cela je fais ces méditations: au moment de la prière du premier tiers, j'imagine dans mon entendement la glorieuse Vierge Marie et je prie tous les *Ave Maria* à l'honneur de tous ses membres. Le premier, à l'honneur de son cœur, avec lequel elle a aimé fervemment le Christ; le deuxième, à l'honneur de ses yeux, avec lesquels elle a vu Dieu fait véritable homme; le troisième, à l'honneur de ses oreilles, avec lesquelles elle a entendu la salutation de l'Ange et les doux mots de son Fils; le quatrième, à l'honneur de ses mains, qui ont touché et enveloppé l'enfant IESVS; après, à l'honneur de sa virginale poitrine qui lui a donné à téter; et ainsi je parcours les autres parties [de son corps]. En faisant tout cela, je sens une douceur que je ne peut pas expliquer. Je fais la prière du deuxième tiers à l'honneur de la Passion du Christ. En l'ayant présent dans mon âme, je fais les méditations et je prie tous les *Ave Maria* à l'honneur de ses très sacrés membres. Je commence par les cheveux et je finis par le pieds, et, en faisant cela, je sens encore plus de douceur qu'avant. Je meurs de compassion et d'amour du Christ; toutes les choses mondaines me tourmentent. Je fais la prière du troisième tiers au regard des images des saints qui sont à l'église ou que j'ai chez moi. Je leur demande de m'aider à être résignée à la volonté de Dieu, comme ils le sont. A ce moment, je me sens tellement forte d'esprit que, parfois, je m'évanouis. A tout cela, j'ajoute des flagellations et des jeûnes.[37]

La manière dont cette femme faisait la prière du rosaire, provoquant l'admiration d'un prêcheur, met en relief les "avantages" qu'avait cette dévotion

[34] Inácio Martins, "Modo de rezar, ou Rozario da gloriosa Virgem Maria Nossa Senhora," in Jorge, *Doutrina Christam*, ff. 78^v^-95^r^.

[35] *1541 Prado; SJ 21.vii.1558 Coïmbre; †24.vii.1602 Évora (*DHCJ*, IV, 3303).

[36] João Rebelo, *Rosario de la Sanctissima Virgen María* (Évora: Manuel de Lira, 1599); *id.*, *História dos Milagres do Rosário* (Évora: Manuel de Lira, 1602). Des indications sur le premier de ces ouvrages dans: Pierre Civil, "Aspects de la spiritualité de la Contre-Réforme dans la Péninsule Ibérique: des quelques écrits en castillan de religieux portugais," *Aquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian* 14 (2002) 115-25.

[37] Rebelo, *História dos Milagres do Rosário*, ff. 50^v^-51^r^. Traduction de l'auteur depuis le texte original en portugais.

qui pouvait être réduite à des méditations très simples, ordonnées en fonction des différentes parties du corps de Notre-Dame et du Christ. Celles-ci étaient mentalement représentées au fur et à mesure que l'on récitait la prière réitérative de l'*Ave Maria*, suscitant ainsi les sentiments de dévotion chez le fidèle. Néanmoins, l'exemple donné par Rebelo ne fournit pas seulement une méthode simple pour faire cette dévotion. En réalité, il montre, surtout, le recours que l'on a à des formules mnémotechniques qui favorisent l'apprentissage et la pratique de la prière. En effet, l'association des images mentales du corps de la Vierge et du Christ à des méditations concernant les épisodes de leur vies, s'avère finalement une technique de mémorisation particulièrement adaptée à des publics n'ayant qu'un accès limité aux nombreux livrets de dévotion de l'époque et à la culture écrite en général.[38]

Ce genre de recours et de techniques, que l'on trouve dans la formulation et la versification de certaines prières et des cantiques doctrinaux, est aussi à la base de l'articulation des préceptes sous la forme de dialogues. A l'instar d'un modèle qui avait été abondamment utilisé par les auteurs de l'Humanisme dans leurs ouvrages à caractère pédagogique, la méthode du dialogue est cependant épurée progressivement dans les catéchismes de l'époque, afin de rendre plus accessible l'apprentissage des *rudimenta fidei*. Ainsi, l'exposition des différents sujets doctrinaux s'ordonne désormais en fonction d'un système souple de demandes et de réponses brèves, qui assurent l'orthodoxie des contenus et facilitent, en même temps, leur mémorisation.[39] Dans le cadre des missions, à la récitation de ces dialogues, faite généralement par des enfants, s'ajoutaient des interventions du religieux, qui, par le moyen des "*pláticas*" et des petits sermons, donnait des avis simples autour de différentes questions doctrinales: la façon d'assister à la messe, de faire la confession et de communier, les pratiques quotidiennes de dévotion (prières, examen de conscience, etc.) et les règles de vie et du bon comportement. A cet égard, le missionnaire espagnol du XVIIIe siècle, Pedro de Calatayud,[40] expliquait sa méthode d'exposition dans

[38] A ce propos, voir Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 625-26.

[39] En ce qui concerne l'utilisation du dialogue dans les œuvres à caractère pédagogique et, notamment, dans les catéchismes de l'époque, se référer aux travaux de Jesús Gómez, *El diálogo en el Renacimiento español* (Madrid: Cátedra, 1988); *id.*, "Catecismos dialogados españoles (siglo XVI)," *Edad de Oro* 8 (1989) 117-28. Sur la transformation des formes et des contenus des catéchismes ibériques aux XVIe siècle, voir Pedro V.B. Tavares, "Algumas notas sobre o 'catecismo peninsular' no século XVI. De Constantino a Fr. Pedro de Santa Maria," *Revista da Faculdade de Letras. Línguas e Literaturas*, 2ª série, 1 (1984) 263-76; José Ramón Guerrero, *Catecismos españoles del siglo XVI. La obra del Dr. Constantino Ponce de la Fuente* (Madrid: Instituto Superior de Pastoral, 1971); Luis Resines, "Los catecismos españoles del siglo XVI y su modo de presentar la fe," *Anuario de Historia de la Iglesia* 3 (1994) 197-213; *id.*, *Historia de la catequesis en España* (Madrid: CCS, 1995).

[40] *1.viii. Tafalla 1689; SJ 31.x.1710 Pampelune; †27.ii.1773 Bologne (*DHCJ*, I, 599).

l'introduction à l'édition portugaise de ses *Doutrinas Practicas* (Coïmbre-Lisbonne, 1747-52). La simplicité devait caractériser un discours qui s'orientait, selon le jésuite, à "conquérir le château le plus haut et le plus sublime de la cité de l'homme: son entendement." Il y avait donc dans ces "*pláticas*" une volonté de faciliter la compréhension rationnelle des préceptes et, pour cela, on devait montrer aux fidèles leurs vices et leurs péchés, "en leur disant: *ceci est un péché et cela ne l'est pas; ceci est un péché mortel et cela est véniel pour ces raisons; on peut faire ceci, mais on ne peut pas faire cela.*"[41] Cette volonté de clarté dans l'exposition de la doctrine, que Calatayud exprimait de cette manière, était renforcée par le recours à des histoires édifiantes. Ces dernières agrémentaient normalement les exhortations de missionnaires, permettant d'articuler de façon différente les concepts moraux que l'on voulait transmettre et de les rendre ainsi plus accessibles à l'entendement des fidèles. Pour cela, les religieux présentaient des récits où l'on racontait soit des événements relevant du merveilleux, soit des situations proches, voire familières du monde vécu par ces hommes et ces enfants "rustiques." Ce recours au quotidien permettait l'identification des situations décrites, leur compréhension et, par ce moyen, l'assimilation de principes transmis, dont la dimension abstraite était transformée en référence à la réalité.[42]

Ce genre de récits, enracinés dans la tradition narrative médiévale, conservait encore toute sa vigueur à l'époque moderne. En effet, de nombreux recueils d'histoires exemplaires–imprimés et manuscrits–donnent témoignage de l'utilisation courante qu'en font les prêcheurs, les missionnaires et les *doctrineros* dans leur travail apostolique.[43] Or, si ces histoires avaient un rôle très important dans l'articulation des concepts moraux, l'exposition elle-même des *rudimenta fidei* avait fondamentalement recours aux dialogues, selon le modèle, déjà cité, des catéchismes. Toutefois, la façon dont ces dialogues se déroulaient pendant les exercices doctrinaux des missions ne répondait pas toujours au même schéma. A ce propos, l'action des missionnaires pouvait être déterminée soit par la composition des auditoires qui suivaient ces célébrations, soit par les connaissances de la doctrine acquises auparavant par les enfants du village,

[41] Pedro de Calatayud, "Prologo aos pregadores e confessores e aos que lerem esta obra," in *Doutrinas practicas que costuma explicar nas suas Missoens*, 4 vols. (Coïmbre: Real Colégio das Artes da Companhia de Jesu, 1747) I, sans indication des pages dans cette partie de l'ouvrage.

[42] Ong, *Oralidad y escritura*, pp. 43-62, notamment.

[43] A cet égard, on peut mentionner, par exemple, le recueil élaboré par le Portugais Francisco Saraiva de Sousa, *Baculo Pastoral de Flores de Exemplos Divinos, colhidos de varia, e authentica historia espiritual sobre a Doutrina Christãa, vtilissimo, nam so para pregadores, & Pastores d'almas, mas para todo o Christão que procura saluarse, & instruir seus filhos com bõos exemplos* (Lisbonne: Pedro Craesbeeck, 1624). Sur l'utilisation de ce genre d'ouvrages par les prêcheurs, les missionnaires et les *doctrineros* à l'époque moderne, voir: João Francisco Marques, "A palavra e o livro," in *História religiosa de Portugal*, éd. Carlos Moreira Azevedo, 3 vols. (Lisbonne: Círculo de Leitores, 2000-02) II, 416.

grâce au travail d'endoctrinement mené par les maîtres d'école et le clergé paroissial. Le procédé indiqué par Inácio Martins dans la réalisation de ces dialogues entraînait la participation de "deux enfants qui parlent bien, [lesquels] montant sur un lieu qui soit en haut et ayant deux livrets de la doctrine chrétienne dans les mains, [...] disent ou lisent un chapitre de celle-ci."[44] Cette méthode fut apparemment employée dans quelques missions intérieures, comme celle célébrée à Alcácer do Sal, au sud du Portugal, en 1624. Dans le récit de cette expédition jésuite, on souligne le fait que, lors des exercices doctrinaux, les enfants du village "représentaient" des dialogues "très dévots et très curieux."[45] L'allusion du jésuite qui élabora cette lettre ne met pas seulement en évidence le recours à la récitation d'un texte doctrinal, elle laisse aussi apparaître les connotations théâtrales qui pouvaient caractériser parfois ce genre d'exercices de catéchèse. Cet aspect devient encore plus marqué lors des cérémonies appelées "doctorats," que nous aborderons ensuite.

Les dialogues pouvaient pourtant suivre un procédé différent, plus dynamique et spontané, dans l'exposition de la doctrine. Au lieu de la récitation ou de la lecture du catéchisme par deux enfants, les questions contenues dans les livrets doctrinaux pouvaient être posées directement par le missionnaire, qui interpellait ainsi les différentes personnes composant l'auditoire, que ce soit seulement des enfants ou aussi d'adultes. En effet, lors de la mission à la ville de Coruche, faite encore en 1624, on affirme que dans les séances doctrinales "tous, autant les grands que les petits, voulaient répondre [aux questions du père], et pour cela, ils se levaient, même s'ils n'étaient pas interrogés."[46] Bref, le rôle du public dans ces exercices dépendait de l'aptitude du missionnaire à créer de situations qui permettaient l'engagement des assistants dans le déroulement de l'acte doctrinal. A cet égard, on pouvait faire, comme ici, des interpellations directes à l'auditoire ou, alors, on introduisait d'autres éléments qui envisageaient une plus forte adhésion et implication du public dans la célébration.

Si ce propos justifiait, par exemple, l'organisation des cortèges et le recours aux cantiques, comme nous l'avons déjà exposé, les "prix" constituent aussi un instrument efficace poussant l'intervention directe de l'auditoire dans l'exercice de doctrine. Ces "prix" étaient généralement distribués par le missionnaire, et avaient une fonction soit de récompense pour ce qui avait été appris, soit de

[44] Inácio Martins, "Lembranças pera ensinar a Doutrina," dans Jorge, *Doutrina Christam*, ff. 1r-4v.

[45] João Pereira, "Carta da Missam da Villa de Alcacere do Sal, pera o P.e Francisco de Mendoça, Reitor do Collegio da Companhia de Jesv e Vniuersidade de Euora [1624]," Lisbonne, Biblioteca Nacional (=BNL), Ms. 30, n° 213, f. 3r.

[46] Sebastião Álvares, "Carta da Missam da Villa de Curuche para o Padre Francisco de Mendoça da Companhia de Jesus, Reitor do Collegio e Vniuersidade de Euora [1624]," BNL, Ms. 30, n° 214, f. 6r.

stimulation à l'étude des *rudimenta fidei*. En réalité, la valeur matérielle de ces objets était infime. Il s'agissait normalement d'*agnus dei*, de chapelets et d'images imprimées. Or, outre leur fonction immédiate dans les célébrations doctrinales, ils étaient aussi un outil au travers duquel on essayait de canaliser les dévotions et la vie religieuse des populations. En 1588, par exemple, la lettre annuelle de la province jésuite du Portugal faisait référence à l'activité d'un missionnaire du collège d'Évora, peut-être le père Rebelo, qui avait distribué plus de trente mille images de Notre-Dame dans les campagnes de l'Alentejo.[47] Le témoignage montre de nouveau l'intérêt des missionnaires de l'époque pour la diffusion des dévotions mariales, mais elle met aussi en évidence l'usage, de la part des religieux de la Contre-Réforme, d'un mécanisme comme celui de l'imprimerie, permettant une reproduction massive et à bas coûts des instruments iconographiques et textuels de la propagande religieuse.[48] En dépit des usages peu orthodoxes que les fidèles pouvaient faire des images, ces estampes, plus caractérisées par leur symbolisme que par leur valeur esthétique, servaient de véhicule introduisant des dévotions qui, face au caractère communautaire des dévotions traditionnelles, stimulaient une dimension plus personnelle et moins locale dans les formes de religiosité des populations.

Cette question finalement ne semble pas entrer en contradiction avec la fonction protectrice que les hommes et les femmes de l'Ancien Régime attribuaient normalement aux images et aux objets sacrés.[49] En effet, les jésuites ne témoignent pas apparemment d'une attitude contraire à l'égard d'une telle fonction, se limitant, dans leur correspondance, à en faire constatation. Ainsi, lors d'une mission à l'Algarve en 1579, les religieux de la Compagnie citent les raisons qui avaient poussé un individu à octroyer le pardon à ses offenseurs. Si, d'une part, les sermons du missionnaire l'avaient ému, d'autre part, ce qui lui avait fait prendre sa décision fut aussi un événement dont le dénouement est attribué à l'intervention miraculeuse d'un *agnus dei*. En effet, celui-ci, offert par le missionnaire, l'aurait protégé face aux coups d'épée que ses offenseurs

[47] "Annua da Prouinçia de Portugal do anno de 1588," Lisbonne, Arquivo Nacional da Torre do Tombo (=ANTT), Livraria, Ms. 690, f. 157r.

[48] Sur le recours à l'imprimerie par l'Eglise catholique à l'époque moderne, voir Fernando Bouza, "Contrarreforma y tipografía. ¿Nada más que rosarios en sus manos?," *Cuadernos de Historia Moderna* 16 (1992) 73-87.

[49] Sur les usages donnés aux images et aux objets sacrés en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles, voir Javier Portús Pérez, "Uso y función de la estampa suelta en los Siglos de Oro (testimonios literarios)," *Revista de dialectología y tradiciones populares* 45 (1990) 225-46; Isabelle Poutrin, "Les chapelets bénits des mystiques espagnoles (XVIe et XVIIe siècles)," *Mélanges de la Casa de Velázquez* 26/2 (1990) 33-54.

l'avaient donnés.[50] Cet usage des objets et des images sacrés, en tant qu'instruments fournissant un sentiment de sécurité, se retrouve dans un autre épisode à caractère prodigieux qui eut lieu lors de la mission, déjà citée, à Alcácer do Sal. A cette occasion, les jésuites rencontrèrent un homme qui, en traversant une route qu'il parcourait habituellement, trouva "un monstre très horrible et effrayant, qui lui regarda avec des yeux féroces. Il fut absolument persuadé que c'était le diable." La vision du monstre intimida tellement l'acteur de cet épisode, qu'il ne voulut plus traverser la route où l'événement avait eu lieu. Néanmoins, il le raconta au missionnaire, lequel l'encouragea par le moyen d'une confession générale et d'un *agnus dei* qu'il lui donna pour "se protéger."[51]

En général, le pouvoir octroyé aux *agnus dei* dans ces deux histoires n'était pourtant pas restreint à seul ce genre d'objets. Les textes[52] et, encore, les images y participaient aussi, en dépit des efforts de l'Eglise catholique pour corriger l'usage et la fonction que les fidèles attribuaient à ces dernières.[53] Certes, les images distribuées par les missionnaires, à l'égal des *agnus dei*, n'ont pas réussi à éliminer complètement ces usages peu orthodoxes. Néanmoins, les estampes ont joué un rôle très important de médiateur entre le discours de l'Eglise et des populations qui avaient un accès indirect au monde des textes.[54] En effet, on considérait depuis longtemps l'image religieuse comme une sorte de *biblia rusticorum*, et c'est cette considération qui a mené l'Eglise de la Contre-Réforme, autant que les églises protestantes, à promouvoir et à intensifier sa diffusion. Dans le contexte des XVIe et XVIIe siècles, au-delà des controverses à ce propos, le langage iconographique s'avérait surtout un véhicule très efficace de propagande et de transmission des critères doctrinaux et moraux des différentes confessions, notamment du catholicisme d'après Trente. De ce fait, l'emploi des images religieuses dans l'enseignement de la doctrine a acquis une nouvelle

[50] Luís da Cruz, "Carta ânua" (1579), ANTT, Livraria, ms. 690, f. 66^v^.

[51] João Pereira, "Carta da Missam da Villa de Alcacere do Sal, pera o P.e Francisco de Mendoça, Reitor do Collegio da Companhia de Jesv e Vniuersidade de Euora [1624]," BNL, Ms. 30, n° 213, f. 2^v^.

[52] À propos des pouvoirs de protection attribués aux textes dans le contexte du Portugal moderne, voir Rita Marquilhas, *A Faculdade das letras. Leitura e escrita em Portugal no séc. XVII* (Lisbonne: INCM, 2000) pp. 60-78; Rui Tavares, "Uma teologia da recepção? Os censores (em descardo) contra a superstição, Portugal 1700-1771," *Lusitânia Sacra*, 2e. série, 15 (2003) 211-38.

[53] Portús Pérez, "Uso y función de la estampa suelta," *passim*.

[54] Pierre Civil, *Image et dévotion dans l'Espagne du XVIe siècle. Le traité* Norte de Ydiotas *de Francisco de Monzón (1563)* (Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1995); Tessa Watt, *Cheap Print and Popular Piety, 1550-1640* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Javier Portús Pérez et Jesusa Vega, *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998). C'est particulièrement originale l'approche de cette question réalisée par Olivier Christin, *Les yeux pour le croire. Les dix commandements en images, XVe-XVIIe siècle* (Paris: Seuil, 2003).

dimension à cette époque, que ce soit dans les missions *ad infidelem*[55] ou dans le contexte européen. Dans le cadre des missions intérieures, la communication visuelle se matérialise, d'une part, à travers des estampes distribuées par les religieux; d'autre part, dans les images du Christ et de la Passion qu'ils utilisent dans leurs sermons, amplifiant ainsi les effets du discours sur les émotions des auditoires; finalement, sous la forme d'illustrations qui renforcent les dévotions et les contenus recueillis dans les catéchismes, notamment celui de Marcos Jorge.[56]

A cet égard, il faut mentionner deux éditions du livret doctrinal élaboré par le jésuite portugais: celle de 1616 et celle de 1656. Outre les différences qu'elles présentent l'une par rapport à l'autre, les deux éditions s'avèrent des exemples représentatifs de l'utilisation que l'on fait de l'image en tant qu'instrument d'endoctrinement.[57] Le catéchisme imprimé en 1656 incorporait des illustrations concernant la prière du chapelet, l'une des parties qu'Inácio Martins avait ajoutées au texte de Marcos Jorge.[58] Le style grossier qui a marqué l'exécution de ces images, proche de celui que l'on trouve généralement dans les gravures de plus large circulation de l'époque, met en évidence le caractère économique de l'édition et, par conséquent, la volonté d'en faire une diffusion massive. A l'utilisation délibérée du livre dans la transmission des postulats doctrinaux du catholicisme, on ajoutait ici des images qui favorisaient la compréhension et l'assimilation d'une partie du texte et de la pratique d'une dévotion, telle que celle du chapelet.

[55] Sur l'utilisation des images dans l'endoctrinement des Indiens de l'Amérique, notamment au Mexique, voir Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Société indigène et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècles* (Paris: Gallimard, 1988).

[56] En ce qui concerne le lien entre les images et la prédication et sur l'utilisation des premières afin de renforcer le discours du sermon, voir Lina Bolzoni, *La stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa* (Turin: Einaudi, 1995) pp. 135-244; François Bœspflug et Daniele Menozzi, "Predicazione della parola e immagini," *Cristianesimo nella storia* 14 (1993) 481-503; François Bœspflug, "Valeur et limites du service rendu par l'image à la prédication. Considérations finales," *Cristianesimo nella storia* 14 (1993) 647-72; Giuseppina Ledda, "Predicar a los ojos," *Edad de Oro* 8 (1989) 129-42.

[57] En général, sur l'édition de catéchismes illustrés à l'époque moderne, se référer, parmi d'autres, aux travaux de Genoveffa Palumbo, *Speculum peccatorum. Frammenti di storia nello specchio delle immagini tra Cinque e Seicento* (Naples: Liguori, 1990); *id.*, "L'uso delle immagini. Libri di santi, libri per predicatori, libretti di dottrina dopo il Concilio di Trento," in *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, éds. Cesare Mozzarelli et Danilo Zardin (Rome: Bulzoni, 1997) pp. 353-85; Pierre Civil, *Image et dévotion dans l'Espagne du XVIe siècle*, *passim*.

[58] Jorge, *Doutrina Christam*, notamment ff. 78^r^-95^r^.

Cet objectif était déjà celui envisagé dans l'édition de 1616, quoique ses images relèvent d'une exécution un peu soigneuse.[59] En effet, ce catéchisme fit partie d'une initiative éditoriale plus vaste, dont le promoteur fut le jésuite allemand Georg Mayr.[60] Celui-ci fit imprimé plusieurs livrets de doctrine, en diverses langues et élaborés par différents membres de la Compagnie. Toutes ces éditions étaient pourtant illustrées par les mêmes images que l'on trouve dans le catéchisme portugais publié en 1616. Il s'agit donc d'une édition relativement plus riche que celle de 1656, soit par le nombre d'images réunies, soit par la qualité de celles-ci.

Ce dernier aspect n'empêche pas que l'on puisse parler d'une volonté délibérée de la part de l'éditeur à s'adresser à des publics illettrés, qui peuvent ainsi accéder facilement aux principaux contenus de la doctrine. En effet, les représentations des questions doctrinales obéissent à des schémas qui rendent plus faciles la lecture et la compréhension de l'image. Ainsi, outre des scènes qui évoquent des épisodes très connus des Evangiles, tels que la mort des Innocents (fig. 1), on trouve aussi des illustrations qui décrivent la vie quotidienne et qui reproduisent des contextes familiers à ceux qui devaient "lire" au travers de ces images: par exemple, l'obligation du jeûne à certaines dates du calendrier liturgique, imposée aux fidèles à travers les commandements de l'Eglise, était représentée par une scène dont les protagonistes sont deux femmes qui achètent du poisson (fig. 2).

Cette image a d'ailleurs recours à un autre élément qui caractérise la composition de plusieurs des illustrations réunies dans le catéchisme. La représentation de certains commandements y est faite au travers de deux scènes contenues dans la même image, lesquelles soulignent précisément l'opposition entre les attitudes conduisant aux bonnes actions et les tentations qui les contredisent. A cet égard, si la scène de deux femmes met en relief le respect envers l'obligation du jeûne, la figure du diable qui, au fond de l'image, offre à manger à un autre personnage, souligne, en revanche, la désobéissance au précepte de l'Eglise. De même, dans la représentation du quatrième commandement divin, on met, au premier plan, la figure d'un enfant qui, accompagné d'un ange, montre une attitude de respect vis-à-vis de ses parents; la scène au fond, en revanche, est celle d'un jeune homme qui, poussé par le démon, chasse ses géniteurs de la maison (fig. 3).

En général, on suit le même schéma dans la composition des illustrations qui, à l'égal de ces images, représentent des préceptes exprimés de forme "positive,"

[59] *Doutrina Christam do Padre Marcos Iorge da Companhia de Iesu, representada por Imagens* (Augusta: Christoual Mangio, 1616).

[60] * 1564 Rain; SJ 1583; †1623 Rome (*Sommervogel*, V, 809).

c'est-à-dire des commandements qui n'imposent pas une censure sur un comportement, mais qui proposent celui considéré comme correct. Les scènes s'y organisent de façon à représenter le précepte lui-même au premier plan de l'image, alors que l'attitude contraire est décrite au fond de l'illustration. Cette opposition entre le bien et le mal n'est pourtant pas observée dans la représentation des commandements exprimés de façon "négative." Ici, la scène placée au premier plan de l'image est précisément celle qui montre l'accomplissement ou, plutôt, l'intention de commettre le péché interdit par le commandement. C'est le cas, par exemple, de l'image qui décrit le septième précepte divin–tu ne déroberas point–, où la scène principale présente un vieil homme prêt au vol de richesses, tandis que celle qui est au fond n'exprime plus une opposition vis-à-vis du comportement condamné, mais le châtiment que celui-ci mérite, représenté d'ailleurs par une justice– la potence–tout à fait terrestre (fig. 4).

De plus, les personnages qui sont protagonistes des scènes de ces images correspondent souvent à l'âge de l'homme, au sexe et à la catégorie sociale auxquels le discours moral de l'Eglise attribuait généralement certaines déviations. Ainsi, dans la représentation du quatrième commandement, la scène principale met un enfant au centre de l'image, ce qui permet de souligner l'obéissance due par les membres les plus jeunes de la société à leurs géniteurs, et, par extension, celle due par les sujets à l'autorité des prélats et des princes (fig. 3). De même, l'image exprimant la condamnation des actes sexuels montre la figure d'un jeune homme qui repousse l'invitation aux plaisirs faite par une femme. Si, d'une part, la jeunesse était considérée l'âge la plus enclin à ce genre de "fautes," d'autre part, ce n'était pas non plus par hasard que la tentation sexuelle est représentée par une figure féminine qui, assise sur un lit, essaie de retenir le jeune homme (fig. 5).

En définitive, la composition des images réunies dans ce catéchisme utilisait un langage qui, au travers des jeux d'opposition, de la reproduction des réalités et des situations quotidiennes et de l'identification des acteurs, se montrait soucieux des dispositions déterminant la façon dont les fidèles regardaient et interprétaient ces images. On essayait ainsi de favoriser la compréhension des enseignements représentés, renforçant en même temps les concepts exprimés dans le texte doctrinal. L'image, à l'égal des cantiques, des dialogues et des histoires exemplaires, s'adaptait aux besoins des populations envisagées par les missionnaires et devenait ainsi un outil couramment employé dans leurs pratiques d'endoctrinement. En effet, celles-ci relèvent en général d'un souci d'accommodation des formes de communication à des techniques et des instruments favorisant la mémorisation et l'assimilation rationnelle des principes doctrinaux par des groupes illettrés. Pour cela, les jésuites, à l'instar d'expériences précédentes, ont su incorporer des manifestations caractéristiques de la culture de ces groupes dans la formulation et dans la mise en scène du discours doctrinal. En effet, ce besoin d'adaptation se manifeste surtout à travers la dimension spectaculaire que caractérise souvent les pratiques d'endoctrinement des missionnaires de l'intérieur, et que l'on trouve aussi dans

l'action d'évangélisation menée par les jésuites dans certaines régions américaines.[61]

Faire des "docteurs en doctrine"

La plupart des instruments cités (processions, cantiques, prix, images, dialogues) contribuent finalement à faire de ces exercices une sorte de "spectacle," où même les éléments théâtraux ne manquent pas. Ce caractère scénique ou spectaculaire des actions missionnaires acquiert cependant des traits plus marqués lors d'un type de cérémonies–les "doctorats"–qui s'approchent de la mise en scène théâtrale et qui sont présents dans les missions portugaises depuis la fin du XVIe siècle. Au travers de ces célébrations, et à l'instar des cérémonies académiques universitaires, on octroyait le titre de "docteur en doctrine" à un des enfants du village, généralement le fils d'un membre de l'aristocratie locale, lequel contribuait à l'organisation de la cérémonie.[62] Les "doctorats" concluaient les exercices d'endoctrinement menés par les jésuites lors de leurs missions et, parfois, ils constituaient l'événement qui achevait la mission elle-même.[63] Néanmoins, ce genre de célébrations pouvait être encore la seule intervention des religieux en ce qui concerne le ministère de la catéchèse. C'est le cas de la mission réalisée en 1594 à Castro Daire, dans l'évêché de Viseu, au centre du Portugal. A cette occasion, l'enseignement régulier de la doctrine dans les paroisses et les écoles du village, constaté par les deux missionnaires jésuites, avait mené les religieux à limiter leurs activités d'endoctrinement à la célébration de deux "doctorats."[64] Le rapport de cette mission offre, d'ailleurs, une description très riche de la façon dont ces cérémonies était organisées.

Ainsi, la fête doctorale commençait de nouveau par un cortège qui parcourait la ville jusqu'à l'église, où généralement avait lieu la cérémonie elle-même du "doctorat." La procession n'était pourtant pas composé seulement par des enfants. Bien au contraire, les jésuites, portant une croix en argent, étaient placés à la tête du cortège, suivis par des membres de l'aristocratie locale, qui parcouraient la ville avec des cierges dans leurs mains. Ensuite, l'enfant qui

[61] Charlotte de Castelnau-L'Estoile, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indien au Brésil, 1580-1620* (Lisbonne-Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2000).

[62] Voir, par exemple, Sebastião Álvares,"Carta da Missam da Villa de Curuche para o Padre Francisco de Mendoça da Companhia de Jesus, Reitor do Collegio e Vniuersidade de Euora [1624]," BNL, Ms. 30, n° 214, f. 6^r^.

[63] C'est le cas des "doctorats" célébrés lors d'une mission du collège de Coïmbre à la ville de Tomar, pendant le carême de 1594. Il s'agit d'une des premières références, dans les sources portugaises, à ce genre de célébrations, "Missão de Tomar" [1594], ARSI, Lus. 106, f. 186^r^.

[64] "Missão de Castro dario e outras mais breves" [1594], ARSI, Lus. 106, f. 191^v^.

devait recevoir le "doctorat" était accompagné des trois "examinateurs," qui précédaient dans l'ordre de la procession le clergé local, habillé avec des tuniques cérémonielles, et les enfants-chanteurs qui fermaient le cortège. A l'intérieur de l'église, on avait dressé deux estrades l'une en face de l'autre, décorées avec des tissus en soie et avec un pallium brodé. Sur l'une des estrades, il y avait une chaise, destinée au "doctorant," et sur l'autre, une banquette, où les "examinateurs" s'asseyaient. La cérémonie, agrémentée par des interventions musicales, commençait par une exhortation dans laquelle on soulignait pour l'auditoire l'obligation d'élever les enfants dans les bonnes coutumes et dans la fréquentation des sacrements. Après, les trois "examinateurs" représentaient un dialogue qui abordait encore ce sujet, à la fin duquel, ils commençaient à poser des questions concernant la doctrine chrétienne au "doctorant." Celui-ci, après avoir donné réponse à ces questions, prononçait un petit discours, demandant le "doctorat" aux "examinateurs," dont un le lui concédait, après une brève louange de l'enfant examiné. La cérémonie s'achevait par une nouvelle intervention du "docteur," qui remerciait ainsi Dieu, Notre-Dame et ceux-qui l'avaient "examiné."[65]

La description détaillée de cette cérémonie nous mène à penser que, en réalité, il s'agissait d'un genre de célébration faisant partie des pratiques missionnaires depuis quelque temps.[66] Les religieux de la Compagnie, grâce probablement aux expériences accumulées dans le cadre des missions intérieures, mais aussi dans le contexte des collèges jésuites, ont pu élaborer les formes décrites dans le rapport de la mission de Castro Daire. Celles-ci trouvent, d'ailleurs, des échos dans la correspondance jésuite ultérieure.[67] En plus, le récit de 1594 met en relief l'utilisation dans ces "doctorats" de la plupart des recours employés normalement dans la pratique missionnaire d'endoctrinement: le "prix," implicite dans le sens de la cérémonie elle-même; les processions et la musique, qui ouvrent et donnent un caractère ritualisé à la célébration; les dialogues, à travers lesquels l'exposition de la doctrine est faite; finalement, les formes théâtrales, qui marquent fortement l'ensemble de l'action.

[65] "Missão de Castro dario e outras mais breves" [1594], ARSI, Lus. 106, ff. 191^v^-192^r^.

[66] L'historien de la province jésuite place l'origine de ce genre de célébrations dans les pratiques d'endoctrinement menées par Inácio Martins à Lisbonne; cf. Rodrigues, *História da Companhia*, II/1, 472. Toutefois, le recours aux représentations théâtrales dans l'enseignement de la doctrine était déjà fréquent dans les méthodes de Jean d'Avila au milieu du XVIe siècle; cf. Nannei, *"Doctrina Cristiana" de San Juan de Ávila*, pp. 63-65.

[67] Voir, par exemple Sebastião Álvares, "Carta da Missam da Villa de Curuche para o Padre Francisco de Mendoça da Companhia de Jesus, Reitor do Collegio e Vniuersidade de Euora [1624]," BNL, Ms. 30, n° 214, f. 6^r^; Luís Álvares, Littera annua [1610], ANTT, Livraria, Ms. 690, f. 360^r^.

En réalité, dans la mise en scène des "doctorats," l'univers de références utilisées par les jésuites trouve un premier modèle dans les fêtes académiques des collèges de la Compagnie. De ce fait, plusieurs éléments caractéristiques de celles-ci sont observés dans les célébrations doctrinales des missions, où l'on reproduit, à une échelle différente, les rituels universitaires de remise du titre doctoral.[68] Au cours de ces cérémonies missionnaires, il y avait deux moments où les emprunts aux rituels académiques étaient plus explicites: d'une part, le cortège qui accompagnait le "doctorant" au début de la célébration et, d'autre part, la cérémonie finale de la remise elle-même du titre, pendant laquelle on imposait à l'enfant les attributs propres des docteurs, c'est-à-dire, l'anneau et la toque. Certes, ces références aux fêtes universitaires sont simplifiées et adaptées au cadre de la mission, où les objectifs poursuivis, le sens donné aux célébrations et les espaces utilisés sont tout à fait différents de ceux qui caractérisent le contexte universitaire. Les "doctorats" missionnaires constituent, en effet, des célébrations de glorification de la doctrine, dans lesquelles la dramatisation des formes s'avère un moyen très efficace dans le maniement des émotions que l'on veut susciter dans les auditoires. A ce propos, la mise en scène n'est plus limitée à une simple lecture du catéchisme; elle exige, en revanche, un travail précédent d'élaboration d'un texte qui, ultérieurement, est représenté/déclamé/lu par un groupe réduit d'enfants/acteurs. Leur action sur le scénario de l'église doit être préparée et orientée en vue d'éveiller la dévotion des assistants, à travers une "représentation" qui fait l'éloge de la doctrine et de l'endoctrinement.[69]

En effet, ces célébrations insistent généralement sur les devoirs réciproques entre les parents et les enfants, les premiers étant contraints d'élever leurs descendants dans les vertus chrétiennes et ceux-ci obligés à respecter l'autorité de leurs géniteurs.[70] A ce propos, les "doctorats" missionnaires, outre leurs

[68] Les rituels de remise du titre doctoral dans les universités portugaises sont analysés dans une perspective de longue durée dans l'étude de Luís Reis Torgal, "Quid petis? Os "doutoramentos" na Universidade de Coimbra," *Revista de História das Ideias* 15 (1993) 177-316.

[69] Les textes de trois pièces, représentées à Murça (1622), Arcos de Valdevez (1623) et Tanger (1631), se sont conservés manuscrits dans BPE, cód. CXXIII/2-24, ff. 172r-216v.

[70] A propos des obligations que le discours catholique impose au *pater familias* en ce qui concerne l'instruction doctrinale des enfants et des servants, voir, pour le contexte ibérique: Maria de Lurdes Correia Fernandes, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e espiritualidade na Península Ibérica, 1540-1700* (Porto: Instituto de Cultura Portuguesa-Universidade do Porto, 1995); *id.*, "Modelos educativos do barroco em Portugal: a 'boa criação' e a 'policia cristã,'" in *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*, 2 vols. (Porto: Governo Civil, 1991) I, 311-22. Pour le contexte italien, voir Ottavia Niccoli, *Il seme della violenza. Putti, fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento* (Bari-Rome: Laterza, 1995); Raffaella Satti, "Obbedienti e fedeli. Note sull'istruzione morale e religiosa di servi e serve tra Cinque e Seicento," *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 17 (1991) 91-120.

rapports avec les rituels et les cérémonies académiques, trouvaient probablement un autre modèle de référence dans un des épisodes concernant l'enfance du Christ: la discussion de Jésus avec les docteurs dans le temple de Jérusalem (Luc, II, 41-50). L'allusion à cet événement des Evangiles, sujet également de méditation dans les *Exercices Spirituels* d'Ignace de Loyola, était en quelque sorte soulignée par le recours à l'espace sacré dans la célébration des "doctorats," ainsi que par le relief donné, dans l'ensemble de la cérémonie, à l' "examen" sur les *rudimenta fidei* passé par le "doctorant." Ce dernier pouvait ainsi apparaître devant l'auditoire comme étant la représentation de l'enfant Jésus qui répond aux docteurs et qui rappelle à ses parents les obligations qu'il a vis-à-vis de Dieu.[71]

La dimension dramatique des "doctorats" s'accorde bien à l'énorme présence du théâtre dans les sociétés ibériques des XVIe et XVIIe siècles et au rôle qu'il a rempli à cette époque dans la diffusion des principes moraux.[72] Cet objectif a constitué, d'ailleurs, l'un des buts principaux poursuivis par les représentations scolaires des jésuites, qui en font un exercice essentiel dans la formation rhétorique de leurs étudiants. Certes, l'expérience des religieux de la Compagnie dans ce domaine est un élément qui doit être considéré dans toute analyse concernant les fêtes doctrinales des missions intérieures. Néanmoins, ces célébrations possédaient des caractéristiques qui les distinguaient du théâtre érudit organisé dans le cadre des collèges. Bien que l'on puisse apprécier des références au monde académique dans les rituels des "doctorats," il ne faut pourtant pas négliger les rapports entre ces célébrations doctrinales et le théâtre religieux de l'époque. Ce dernier, outre la manifestation urbaine et lettrée des *autos sacramentales* et des comédies "*de santos*," comptait aussi sur une tradition "mineure," celle des *fonctiones sacrae*, qui, à l'égal des "doctorats," étaient représentées dans les églises à l'occasion de la Fête-Dieu, de Noël et de Pâques. En réalité, ce type de théâtre est devenu l'objet de nombreuses critiques de la part des autorités ecclésiastiques de l'époque, qui n'ont vu dans ces *fonctiones* qu'une manifestation du manque de décorum dans le traitement des figures et des matières sacrées, ainsi qu'une source du désordre et de l'indécence chez les fidèles.[73] Les missionnaires jésuites eux-mêmes se hâtaient parfois de censurer

[71] Je remercie Charlotte de Castelnau-L'Estoile de m'avoir suggéré cette interprétation des "doctorats" célébrés dans les missions intérieures portugaises.

[72] Sur cette question, se référer à l'étude classique de José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco. Análisis de un estructura histórica* (Barcelone: Ariel, 1975) surtout pp. 453-98.

[73] Sur ce type de représentations "populaires" et sur l'opposition montrée à leur égard par les autorités ecclésiastiques, on trouve des indication dans Henry Kamen, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII* (Madrid: Siglo XXI, 1998) pp. 173-75; Robert W. Scribner, "Ritual and Popular Religion in Catholic Germany at the Time of Reformation," *Journal of Ecclesiastical History* 35 (1984) 47-77; A. Figueira Gomes, *Poesia e dramaturgia populares no século XVI. Baltasar Dias* (Lisbonne: ICALP, 1983). En ce qui concerne la présence du théâtre

ce genre de représentations qui pouvaient, en plus, constituer une "menace" contre leur capacité d'action sur une communauté.[74] De ce fait, les "doctorats" qu'ils organisaient lors des missions étaient, en quelque sorte, un véhicule de transmission des postulats doctrinaux que l'on adaptait à des formes de communication bien enracinées dans les traditions des populations visitées. Bien qu'ils ne constituaient pas vraiment des pièces de théâtre, les "doctorats" peuvent être finalement considérés comme étant une expression contrôlée, ordonnée et honnête de ce qui était une manifestation théâtrale traditionnelle.

En définitive, ces cérémonies missionnaires mettent en relief la complexité progressive des actes doctrinaux dans le cadre des expéditions apostoliques des jésuites portugais. Le caractère spectaculaire qu'ils acquièrent, culminant dans ce genre de célébrations, s'accorde aux transformations expérimentées par les pratiques missionnaires elles-mêmes, qui adoptent progressivement des formes plus "dramatisées," notamment en ce qui concerne les styles de la prédication. A l'égal de cette dernière, les exercices doctrinaux obéissent, en général, à des stratégies de communication soucieuses des conditions déterminant la réception des messages par des populations qui, n'étant pas culturellement passives, ne participaient qu'indirectement aux formes de la culture écrite et lettrée. A ce propos, la nature spectaculaire, rituelle et théâtrale des célébrations ici analysées était orientée afin de susciter l'adhésion des auditoires, de provoquer leurs sentiments de dévotion et d'éveiller, par ce moyen, leurs dispositions vis-à-vis de l'obligation d'apprendre la doctrine chrétienne et d'élever les enfants dans la connaissance de celle-ci. Néanmoins, au-delà du caractère qu'acquièrent ces mises en scènes, les missionnaires ont recours à des techniques qui mettent en évidence la perméabilité des religieux jésuites vis-à-vis d'éléments et de formes appartenant aux traditions d'une culture caractérisée par l' "alphabétisation restreinte" des sujets. Les images, les formules versifiées et chantées, les histoires exemplaires, les mises en scène théâtrales, en tant que manifestations qui relèvent des telles traditions, deviennent ainsi le véhicule au travers duquel s'exprime et se diffuse le message doctrinal, en le rendant plus accessible aux populations touchées par les missionnaires. Certes, on ne peut pas attribuer l'introduction des diverses pratiques d'endoctrinement étudiées à la seule action menée par les religieux de la Compagnie, puisqu'elles ont fait partie, en réalité,

religieux dans la Péninsule Ibérique, outre le travail classique de Bruce Wardropper, *Introducción al teatro religioso del Siglo de Oro (la evolución del Auto sacramentae* (Madrid: Revista de Occidente, 1953), voir Ricardo Arias, *The Spanish Sacramental Plays* (Boston: Twayne, 1980); Maria Idalina Resina Rodrigues, "*Santos em cena*: ensinar, comover, divertir," in *Espiritualidade e Corte em Portugal (séculos XVI a XVIII)* (Porto: Instituto de Cultura Portuguesa-Universidade do Porto, 1993) pp. 71-106.

[74] Voir, par exemple, un épisode concernant des représentations théâtrales dans deux villages de l'Alentejo, visités en 1585 par les jésuites d'Évora, dans *Annuae Litterae S.I. Anni MDLXXXV* (Rome: in Collegio eiusdem Societatis, 1587) p. 122, et encore l'histoire citée dans "Missão de pinhel Falcão" [1594], ARSI, Lus. 106, f. 190'.

de procédés mis en place depuis le début du XVIe siècle dans des contextes confessionnels différents et par des figures telles que Jean d'Avila, qui a fortement déterminé les formes de l'apostolat jésuite. Les membres de l'ordre ignatien se sont pourtant montrés très habiles dans l'assimilation de ces procédés, dans la systématisation et combinaison des différentes techniques de transmission du message doctrinal et, grâce à leur capacité de divulgation de leurs exploits, dans la diffusion d'un modèle d'endoctrinement, qui eut une expression spectaculaire et singulière, dépourvue d'un encadrement institutionnel, dans l'action déployée dans ce domaine au cours des missions intérieures.

Table des images

Toutes les images appartiennent à l'édition de Marcos Jorge, *Doutrina Christã* (Augusta, Cristoual Mangio, 1616). Le caractère économique de cette édition, destinée à avoir une diffusion et une circulation assez vastes, a déterminé la qualité originale des gravures y réunies, et a conditionné aussi leur reproduction. Cette dernière a été faite avec l'autorisation de l'Universidade Católica Portuguesa.

Fig. 1. Gravure: "*Mandar peccar.*"

Fig. 2. Gravure: "*Iejunar, quando manda a Santa Madre Igreja.*"

Fig. 3. Gravure: "*Honraras a teu pay, e tua mãy.*"

Fig. 4. Gravure: "*Nam furtaras.*"

Fig. 5. Gravure: "*Nam fornicaras.*"

Resumo

A visão paternalista do "rústico," que aparece com frequência nos escritos jesuítas dos séculos XVI e XVII, revela a preocupação que os agentes eclesiásticos e religiosos da época tiveram em relação à necessidade de incorporar aos parâmetros de uma cultura "civilizada" esses cristãos que entendiam como uma espécie de "índios domésticos," não muito diferentes dos que habitavam o Novo Mundo. Neste sentido, os religiosos da Companhia de Jesus desenvolveram nos territórios da Europa católica um tipo de actividade apostólica, conhecida como missões do interior, que obedeceu a um objectivo claro e mais alargado de disciplinamento dos comportamentos religiosos e morais dos fiéis. Em relação a esta questão, convém não esquecer que o ensino da doutrina foi entendido como sendo o primeiro passo na formação do homem "político," ou seja, do sujeito instruído nas normas de vida cristãs e na obediência. Assim, a análise das formas de doutrinação utilizadas no contexto específico das missões jesuítas realizadas na Península Ibérica, permite relevar a presença de um leque alargado de técnicas de comunicação, que, sem serem

exclusivas nem originárias da metodologia jesuíta, respondiam à necessidade de tornar eficaz, do ponto de vista do disciplinamento, o próprio discurso doutrinal. Este adaptava-se às condições de recepção dos públicos a missionar, cujas tradições culturais assentavam sobretudo em padrões orais e visuais de comunicação e de memória.

Summary

A paternalistic attitude towards peasants, an attitude frequently encountered in Jesuit writings in the 16th and 17th centuries, reveals nonetheless a concern of Church and of religious missionaries to lead them, often referred to as a type of "domestic" Indian, to the patterns of "civilized" culture. Thus Jesuits promoted domestic missions throughout Catholic Europe in order to discipline the religious and moral behaviour of the faithful. In this sense, doctrinal learning was implicitly understood as the first step in the formation of a "political" person, an individual instructed in the norms of Christian life and obedience. An analysis of the various doctrinal forms employed by Jesuit missionaries in the Iberian peninsula reveals a wide spectrum of techniques employed as Jesuits attempted to adapt their style and message to an audience more at home in a non-literate cultural tradition dependent on oral and visual stimuli.

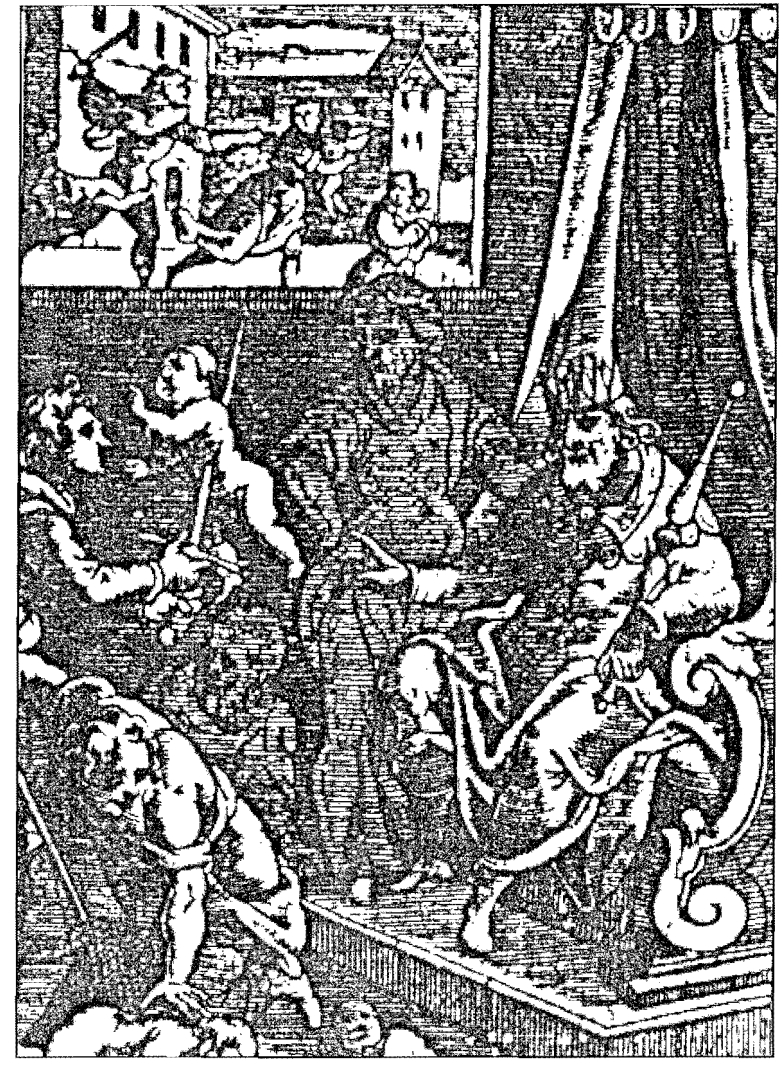


Fig. 1 : "Mandar peccar"

Fig. 2 : "Iejunar, Quando manda a Santa Madre Igreja"

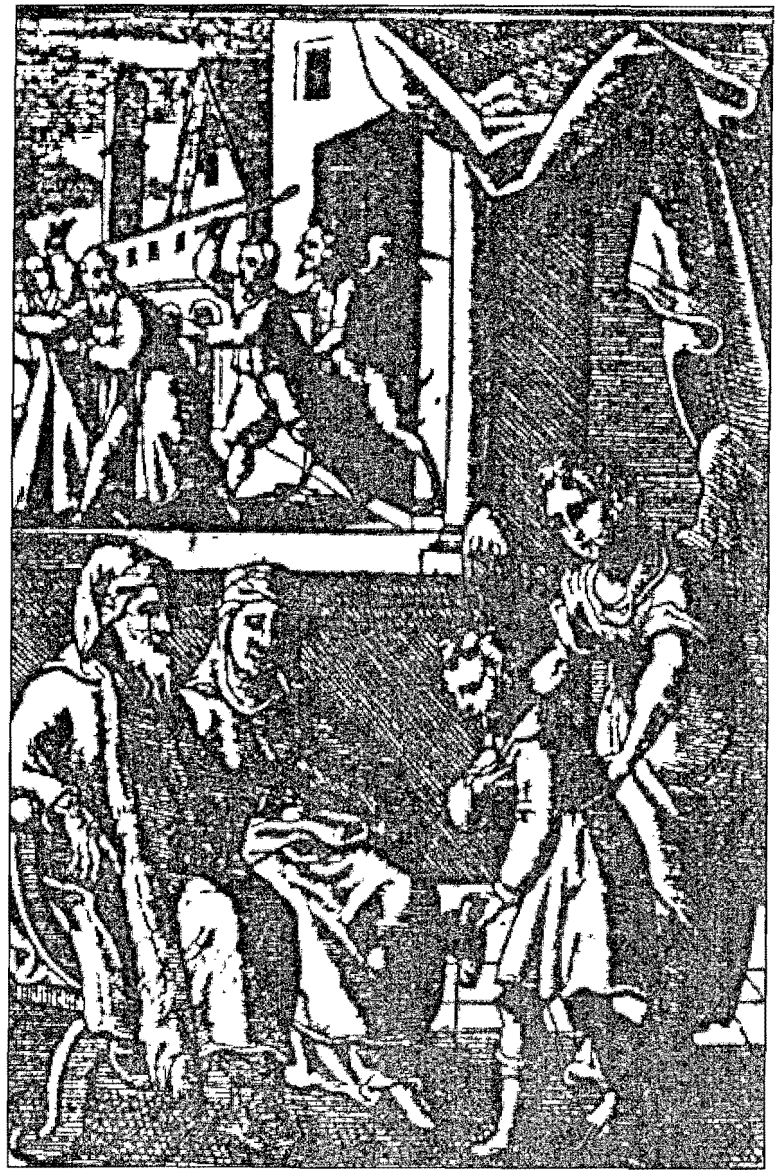


Fig. 3 : Honraras a teu pay, e tua mãy

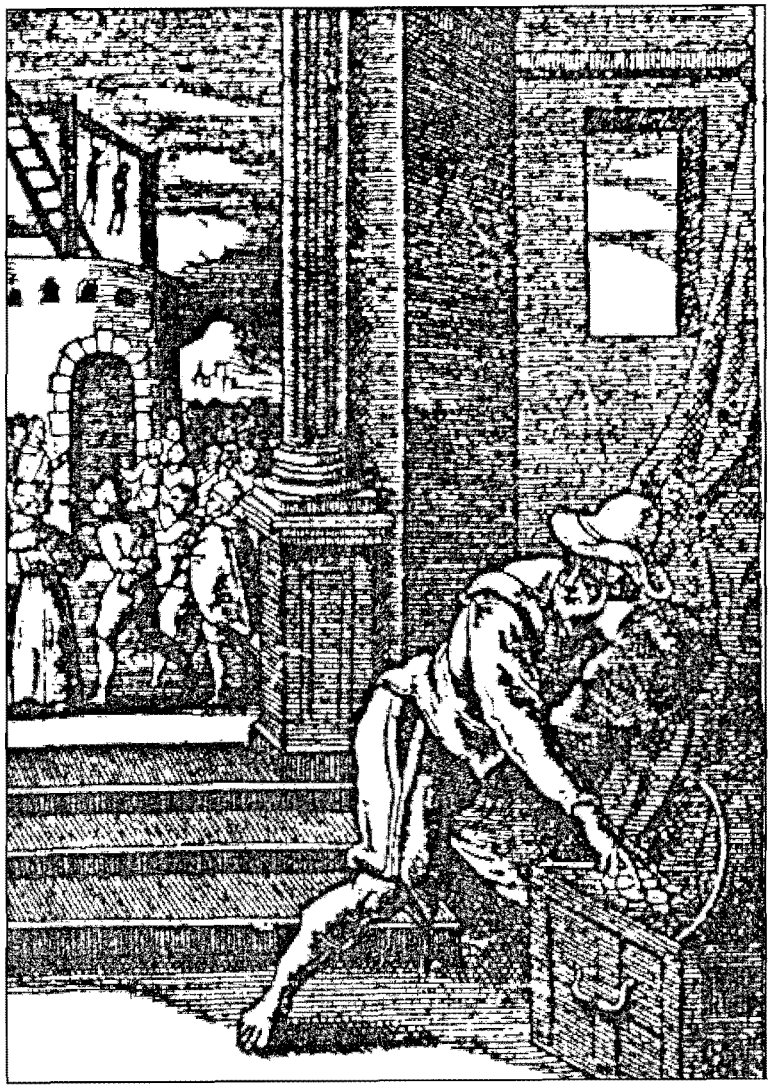


Fig. 4 : "Nam furtaras"

Fig. 5 : "Nam fornicaras"