Ivresse et gourmandise dans la culture missionnaire jésuite

Entre bière et maté (XVI^e-XVIII^e siècles)

Drunkenness and gluttony in Jesuit missionary culture. Between beer and maté (XVI^e-XVIII^e centuries)

Ebriedad y glotonería en la cultura misionera jesuita. Entre cerveza y mate (siglos XVI-XVIII)

Claudio Ferlan

Traducteur : Sylvie Coyaoud

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/29531>

DOI : 10.4000/assr.29531

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2017

Pagination : 257-278

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Claudio Ferlan, « Ivresse et gourmandise dans la culture missionnaire jésuite », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 178 | Avril-juin 2017, mis en ligne le 01 juin 2019, consulté le 15 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/29531> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.29531>

Claudio Ferlan

Ivresse et gourmandise dans la culture missionnaire jésuite

Entre bière et *maté* (xvi^e-xviii^e siècles)

Quand ils débarquèrent sur les rives du Nouveau Monde, les premiers Européens se confrontèrent, entre d'autres découvertes, à des aliments et des boissons complètement « inconnus ». Très vite, les missionnaires voulurent introduire les règles d'une alimentation « canonique », en nette opposition avec les habitudes indigènes. Or cette urgence de discipliner les coutumes de la table n'était certainement pas étrangère à la situation en Europe, où les premiers échos de la Réforme répercutaient la voix de ceux qui se moquaient des normes catholiques et les transgressaient, souvent avec ostentation.

Connexions

Avec cet essai, j'entends raisonner sur la portée, à l'échelle globale, de la réglementation alimentaire pour l'histoire religieuse. Pour ce faire, je concentrerai l'attention sur les rapports entre les sociétés, sur les articulations et les regroupements qu'elles construisent, en un mot sur les connexions (Gruzinski, 2015). Mon approche méthodologique sera caractérisée par un *décloisonnement du regard, intégrant une approche contextuelle parfois élargie à l'échelle planétaire* (Douki, Minard, 2007). Je me place dans la perspective historiographique selon laquelle « c'est du discours des acteurs que se déduit, chemin faisant, le champ de la comparaison. Pour le dire autrement, l'« histoire connectée » conçoit la comparaison non pas comme un modèle historiographique, mais comme une dimension de l'objet, c'est-à-dire comme une modalité de compréhension des acteurs eux-mêmes » (Bertrand, 2013). L'histoire du christianisme à l'âge des « découvertes » – ce mot signant évidemment le point de vue des acteurs européens – est ainsi identifiée comme un moment privilégié pour étudier la connexion (Gruzinski, 2001). En particulier, le but est d'analyser certains aspects essentiels des négociations entre les individus et les modèles culturels à travers l'étude d'habitudes alimentaires spécifiques, liées en particulier à l'ivresse et à la consommation de substances excitantes. En premier lieu, j'entends prendre en considération les différences liées à la détermination de

la légitimité des boissons des « autres » : la compréhension de cultures autres passe nécessairement par des tables et des moments festifs, lieux et temps qui peuvent être une source de malentendus insurmontables. Ensuite j'examinerai l'effort missionnaire visant à changer les habitudes alimentaires de l'autre : dans cet engagement se lit souvent l'écart entre le projet et sa réelle faisabilité. Le souci de réglementer le comportement en imposant des règles a souvent démontré, dans l'histoire de l'évangélisation, la distance profonde entre la foi dans les normes canoniques et catéchétiques d'une part et leur pertinence réelle de l'autre. Cette attitude dissimule, en vérité sans trop s'en cacher, le désir de domination d'une culture sur l'autre (da Lima, Do Paço, 2011 : 296).

Pour développer ce thème j'utiliserai des documents de l'histoire de la Compagnie de Jésus, un ordre religieux placé en première ligne dans l'administration de la grande transition religieuse de l'époque moderne par son engagement missionnaire en Europe et ailleurs, quand la pensée catholique tendait à considérer la découverte du Nouveau Monde (et par la suite sa supposée « conquête spirituelle ») comme une sorte de compensation pour les territoires perdus dans le Vieux Continent à cause de l'expansion du protestantisme (Maldavsky, 2016). Le nouveau paysage religieux européen et américain vers le milieu du xvi^e siècle demandait ainsi à qui était resté fidèle à l'Église de Rome d'expérimenter de nouvelles façons d'interpréter la réalité et d'agir dans le monde. D'une part, il fallait se confronter à des femmes et à des hommes que la Réforme avait introduits dans un nouveau système juridique et moral, d'autre part, des hommes « nouveaux » avaient été découverts, témoins de façons totalement inconnues de vivre la foi. Je propose de définir ces nécessités comme des « urgences pastorales », un concept qui peut englober les divers aspects de l'enseignement et de la prédication catholiques de l'époque. Dans l'urgence, est incluse la double nécessité de lutter rapidement contre la propagation du protestantisme par le recrutement de jeunes pasteurs et de remplir les terres d'Amérique d'évangélistes compétents et motivés venant du Vieux Monde. Mais elle comprend aussi la nécessité d'édicter certaines règles, en s'opposant à des comportements perçus comme contraires à la conduite canonique (Ferlan, 2013). Parmi ces derniers trouvent place également les péchés de gourmandise et d'ivresse, liés à l'ignorance ou au rejet des normes catholiques. Tout comme les premières dénonciations de Luther contre les indulgences et autres abus cléricaux, ses réflexions sur les prescriptions concernant l'alimentation ont, en fait, contribué à provoquer une rupture qui allait caractériser l'affrontement entre chrétiens dans le temps et l'espace (Albala, 2011 : 42). La connexion entre l'histoire des coutumes de la table en terre luthérienne et au Pérou colonial propose une perspective quelque peu insolite, qu'il faut expliquer. En examinant la Compagnie de Jésus et son engagement dans l'évangélisation, je me réfère à la portée territoriale de la notion de mission pour l'ordre religieux fondé par Ignace de Loyola : face aux urgences pastorales du début de l'époque moderne, l'Église de Rome avait besoin de missionnaires pour prêcher la parole catholique dans les terres à forte influence protestante, ainsi que dans

celles où prévalaient des religions liées à des cultures non-européennes et non-chrétiennes (Sievernich, 2005). Les jésuites étaient envoyés dans les zones de frontière, des lieux qui représentaient une ligne de démarcation entre les cultures, les convictions religieuses et aussi – comme ce fut le cas en particulier dans l'Amérique ibérique – entre le connu et l'inconnu. Vienne était le point de départ pour l'Europe orientale : Bohême, Pologne, Lituanie et Hongrie, comme en rend compte Ignace lui-même¹. Par ailleurs, Lima s'ouvrait vers la partie méridionale des Amériques, terre perçue à la fin du xvi^e siècle comme inconnue et hostile. La frontière confessionnelle est un concept mobile que les jésuites contribuèrent à redéfinir sans cesse : les confins de l'Autriche marquèrent le point de contact entre catholicisme et luthéranisme et se déplacèrent après le milieu du xvi^e siècle vers l'orient et le septentrion (pays scandinaves), les confins péruviens glissèrent assez rapidement vers le sud (Paraguay, Tucumán) avec les progrès de la connaissance du sous-continent. Toutes ces zones de frontière représentaient des lieux où les jésuites étaient en première ligne, dans des contextes qui exigeaient détermination, compétences et capacité de communication, et où les catholiques étaient une minorité. Les hommes de la Compagnie devaient donc affronter, sur les deux continents, des problèmes similaires *ou qu'eux-mêmes reconnaissaient comme tels*, dessinant ainsi une perspective globale depuis laquelle regarder le monde de l'époque moderne. Les documents nous le disent.

Johann Dirsus s'adressa au supérieur général des jésuites Diego Laínez (Vienne, 29 août 1557) pour lui demander la consolation de ses lettres, nécessaire pour qui, comme lui, explique-t-il, vivait en Autriche les mêmes dangers que couraient ses confrères en Turquie et aux Indes². Dirsus se plaçait avec cohérence dans la ligne de pensée de Jerónimo Nadal, qui en préparant son traité sur les façons d'aider l'Allemagne, voulait avertir le lecteur que les âmes allemandes, « menacées et moribondes », demandaient une application et une dévotion égales à celles requises aux Indes. Plus d'un siècle plus tard (1697), dans une lettre au général Tirso González de Santalla, le jésuite de Bohême Stanislas Arlet souhaitait pour la nouvelle mission qui prenait forme dans la province péruvienne parmi les Mojos :

Oh ! Si sa [de Dieu] miséricorde voulait faire ici une partie des merveilles auxquelles les aveugles volontaires de notre Allemagne s'obstinent à fermer les yeux, apparemment il y aurait bientôt ici des Saints !

Selon les mots d'Arlet sur les Mojos, il s'agissait d'hommes sauvages, semblables à des bêtes dans leur façon de vivre et de se comporter, belliqueux, cannibales, ivrognes et lascifs (Le Gobien, 1781 : 41, 48-50).

1. Lettre de Juan Antonio de Polanco (sur commission d'Ignace) à François Xavier, Rome, 1^{er} février 1552 : « *Espérasse deste collegio (en Viena) especial fruto en toda la Austria, Boemia y Ungria con el tiempo, ayudando la diuina bondad* » (Monumenta Historica Societatis Iesu, *Epistolae et Instructiones*, Madrid, 1906, p. 136).

2. *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ensuite ARSI), *Germania* 185, cc. 130r-131r.

Un autre facteur d'analyse dans les termes de la « connexion » tient à l'espace d'action des missionnaires de langue allemande envoyés dans les Amériques : la grande majorité exerça son apostolat dans des lieux de frontière comme la Nouvelle Espagne et la région du Rio de la Plata ou dans les zones plus isolées et difficiles à rejoindre : Chaco, hauts plateaux andins, Amazonie (Kohut, 2007 : XV). Confrontés dans leur propre pays à une grande diversité, souvent capables de parler plusieurs langues, ces jésuites semblaient rechercher au-delà de l'Océan leur « manière de faire » dans leur terre d'origine. Pendant bien des années, la porte des domaines espagnols d'outre-mer resta toutefois fermée aux étrangers, à la suite des interdictions décidées d'abord par Philippe II et ensuite par Philippe III. La règle fut parfois contournée par ceux qui embarquaient vers les Amériques sous un faux nom. Ce n'est qu'à la fin du XVII^e siècle, après des négociations compliquées, des sauf-conduits occasionnels et de nouvelles fermetures, que la porte fut ouverte et le resta (Mathes, 2007 : 123-124 ; Maldavsky, 2012 : 233-248). À partir de là les jésuites de culture allemande occupèrent bientôt un rôle de premier plan en particulier dans l'évangélisation de la province du Paraguay : en témoignent des noms comme ceux d'Anton Sepp, Martin Dobrizhoffer et Florian Baucke (ou Paucke).

Gourmandise et ivresse

La gourmandise devint un problème moral dès le tout début de l'histoire du christianisme, à l'époque des ermites qui fondèrent les premières communautés de moines dans le désert égyptien. En 365 environ, Évagre le Pontique établit une liste de huit vices ou mauvaises pensées que les pères devaient éviter pour ne pas succomber au démon. La gourmandise était la première tentation, suivie par la luxure : un binôme destiné à un succès durable. Ce sera Grégoire le Grand, dans sa *Summa*, qui déterminera plus tard la liste des sept péchés capitaux comprenant la gourmandise et la luxure, seuls péchés de la chair parmi tant d'autres de l'esprit. Le danger de la gourmandise résidait surtout dans ses conséquences : outre la luxure, l'animalisation et l'idolâtrie. Une version de la gourmandise, la plus dangereuse en définitive, était l'ivresse, un péché qui conduit à en commettre d'autres et même des crimes plus scélérats, comme le répétèrent Paul, Augustin, Jean Chrysostome, Thomas d'Aquin et bien d'autres (Lecoutre, 2011 : 36-38). Au fil du temps, la gourmandise prit toujours plus la caractéristique d'une transgression vénielle : c'est ainsi que la considérèrent les théologiens du Moyen-Âge, qui tenaient plutôt à en condamner les conséquences éventuelles comme l'euphorie bestiale, l'obscénité, la perte de pureté, la loquacité excessive et l'affaiblissement des sens. Il est évident que les comportements redoutés renvoyaient aux excès de boisson ; et non pas seulement de nourriture : se goinfrer et s'enivrer mettaient en danger l'intégrité de la personne et la paix sociale. Une période différente dans l'histoire des relations entre le christianisme et l'alimentation s'ouvrit vers la fin du XVI^e siècle, quand au changement de paradigme marqué par les mouvements protestants s'ajoutèrent d'importantes réformes de la vie monastique et une nouvelle évaluation du corps dans la

mystique catholique. Dans la dernière partie du Moyen-Âge le personnage du moine glouton s'était déjà imposé comme stéréotype littéraire, symbole des abus du clergé et de l'exploitation des ressources des fidèles, qui reflétait un relâchement réel de la discipline monastique. Ainsi l'expression « gras comme un chanoine » devint-elle proverbiale (Quellier, 2013 : 47).

Dans la vigoureuse dénonciation des dégénérescences que la Réforme imputa à l'Église de Rome au XVI^e siècle, la gourmandise joua un rôle de premier plan : le clergé catholique était décrit comme dissolu, ivre, vorace, rapace et avare ; les images le dépeignaient souvent sous forme de loup ou de cochon. Dans son *Institution de la Religion Chrétienne*, Calvin écrivait que le clergé romain avait pour dieu son ventre et pour religion la cuisine. Luther se débarrassait de toute hypocrisie et revendiquait la licence de boire et manger à l'excès comme un choix conscient, fruit de sa nouvelle liberté de chrétien émancipé des fausses obligations inventées par les théologiens du Saint-Siège mais aussi, en fin de compte, comme une œuvre du diable. Le réformateur promulguait une vraie liberté face aux règles de la table, empreinte de sobriété et de modération, et non pas soumise à l'observation formelle de normes sans aucun contenu moral. Ceci était loin de signifier que le réformateur se montrait indulgent envers les conséquences des excès d'alcool, bien au contraire : dans ses *Propos de table* il condamnait avec détermination celui qui se rendait coupable d'excès dans les tavernes, contrevenant aux préceptes de Dieu et de l'Électeur de Saxe, et suscitant ainsi un scandale aux yeux des étrangers. Ces comportements étaient intolérables et les magistrats devaient les punir fermement³. De nombreux témoignages mettent en évidence que, même dans les milieux de la Réforme (pas seulement luthérienne), la perte de contrôle liée à l'ivresse diffuse était un motif de plaintes et de forte préoccupation (Blanke, 1949). En général, les évangéliques mettaient en relation les conduites alimentaires et les vœux monastiques. L'abstinence, comme refus des joies du corps, aurait dû comprendre la renonciation aux aliments qui flattent la bouche ; la pauvreté exigeait une nourriture ordinaire et peu raffinée, l'obéissance imposait de ne manger que ce que les supérieurs ordonnaient de manger. Mais parfois il en allait autrement (Christin, 2009 ; Henryot, 2015 : 80, 255).

On ne peut soutenir que le monde catholique resta sourd à ces rappels à l'ordre : la conscience que les dénonciations étaient souvent fondées contribua en effet à un durcissement des règles alimentaires, fondamental pour identifier à l'âge de la Réforme une nouvelle période de l'histoire de l'alimentation. Nous pouvons par exemple lire les doutes exprimés dans l'histoire du Collège de Vienne sur la personne de Jonas Adler (1556), ni modeste ni enclin à l'obéissance : dès après son entrée dans la Compagnie de Jésus, il commença à montrer une faiblesse d'esprit, se laissant aller au péché de gourmandise et refusant les règles de frugalité propres de l'ordre⁴. Des préoccupations

3. 24 juin 1534 (Luther 1844, 360).

4. ARSI, *Autria* 236, c. 31 – Laurentius Magius, *Historia Collegii Viennensis*.

semblables traversaient facilement l'Océan, comme le démontre le colloque entre l'archevêque de Saint Domingue, le franciscain José de Carvajal, et José de Acosta (1571) au cours duquel le premier exprima clairement ses perplexités sur la conduite de vie des jésuites, habitués à manger des plats exquis, à s'habiller luxueusement, à vivre dans la richesse et non en pauvreté, et convaincus d'être les meilleurs parmi les religieux (Mateos, 1954 : 255).

Le Concile de Trente (1545-1563) s'occupa de manière très partielle des coutumes de la table. Dans le décret qui discipline la conduite des participants eux-mêmes, il leur fut demandé de tenir une conduite sobre et modérée. Les pères conciliaires devaient surveiller aussi leurs accompagnateurs, surtout en ce qui concernait la consommation de vin. Pendant les Sessions du Concile, on parla aussi du jeûne comme moyen pour atteindre la perfection et pour se préparer aux sacrements. Les décrets finaux contenaient aussi de brèves instructions sur les comportements à tenir pendant les fêtes⁵.

Dans les pays de langue allemande, les soucis étaient d'un autre ordre : la correspondance du jésuite Pierre Canisius témoigne clairement de l'idée que les peuples de ces lieux étaient enclins aux boissons immodérées déjà du temps de Tacite, selon lequel la tempérance ne faisait nullement partie des vertus des Germains⁶. Canisius dénonçait le laxisme des Allemands : ils étaient simples et rudes, le relâchement de leurs mœurs alimentait des vices comme la luxure et l'ivresse (Ferlan, 2014). Il se plaignait souvent de la consommation excessive de bière, de l'habitude de manger de la viande sans aucun respect des règles du jeûne, et il l'expliquait en s'appuyant sur la théorie des climats de l'époque selon laquelle les habitants des régions froides avaient besoin d'une nourriture de subsistance particulièrement roborative. Les parents – précisait le jésuite – habitudeaient leurs enfants à manger et boire immodérément dès leur jeune âge. Comme il l'écrivit au général Acquaviva, le succès des luthériens en Allemagne pouvait être lié à la nature faible et rude du peuple : la permissivité de Luther ne pouvait que plaire à des hommes et des femmes déjà prédisposés à se laisser aller à la gourmandise et à l'ivresse⁷. La conduite du clergé, resté fidèle de façon seulement formelle à l'Église de Rome, ne facilitait pas les choses, caractérisée comme elle l'était par l'inobservance des règles canoniques et les rechutes fréquentes dans les péchés de gourmandise, d'ivresse et de lascivité. Le point de vue catholique était destiné à durer, comme le racontent les chroniques de mission des jésuites de Klagenfurt (Carinthie, Autriche orientale) qui en parcourant les environs signalaient l'absence de toute forme de jeûne ecclésiastique comme l'un des signes du « naufrage de la religion »⁸.

5. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologne, Dehoniane, 2005, p. 660 (Sessio II, Decretum de modo vivendi et aliis in concilio servandis) e p. 796 (Sessio XXV, De delectu ciborum, ieiuniis et diebus festis)

6. Tacite, *De moribus Germanorum*, ch. XXIII.

7. La correspondance de Canisius (Braunsberger 1896-1923) contient de nombreux passages à ce sujet.

8. Universitätsbibliothek Klagenfurt, Handschriften, Pap. Hs. 180/1, [Joseph Fleischer SJ], *Annales Collegii Klagenfurtensis Societatis Jesu ab Anno Christi MDCIII*. Fundati Collegii, I,

Au fur et à mesure que les frontières de l'évangélisation reculaient devant les jésuites, leur attention pour les coutumes alimentaires de l'Europe orientale allait croissant. Pour suivre la nomination de Giovanni Paolo Campani à la charge de provincial de Pologne, le général Claudio Acquaviva avait décidé d'envoyer comme visiteur le Sicilien Giovanni Battista Carminata (1581) (Madonia, 2002 : 217). Dans les instructions rédigées pour l'inspection du collège de Jarosław (Basses-Carpates), une attention très évidente est accordée aux comportements à table, qui tend surtout à éviter tout excès. Elles interdisaient tout d'abord aux jésuites résidents du collège de participer à des déjeuners ou des dîners en dehors de la maison commune, le recteur ne pouvant y consentir que dans ces cas exceptionnels et à condition que ni plus ni moins de deux jésuites ne prennent leur repas à l'extérieur. La même interdiction s'appliquait aux membres de leur famille. Des dispositions précises faisaient suite, sur la continence nécessaire pendant le Carême et sur l'obligation de consommer parcimonieusement la bière – particulièrement répandue et appréciée dans la province – que ces mêmes dispositions exhortaient à ne concéder qu'en de rares occasions et seulement à ceux qui le demandaient, et non pas à tous les commensaux⁹. À la fin du xvi^e siècle, les jésuites craignaient évidemment que la bière ne constituât une tentation en soi, ce qui n'était pas également vrai pour le vin. Examinons à ce propos les usages du Collège de Padoue, remontant très probablement à 1589, l'année où Giovanni Battista Carminata avait été choisi par le général Acquaviva comme visiteur de la province de Vénétie. Ici le vin était toujours sur la table, accompagné d'eau seulement l'été, pour le rafraîchir. Des indications visaient à en empêcher le gaspillage, signe que sa consommation était absolument normale et quotidienne : à table il fallait en laisser le moins possible et les restes éventuels étaient conservés dans une cruche d'argile bien bouchée, pour être servis au repas suivant¹⁰. Mais les jésuites allemands n'étaient pas sûrs de réussir à modifier leurs habitudes et renoncer à la bière, si bien que le successeur d'Acquaviva, Muzio Vitelleschi répondit le 9 février 1619 à une requête arrivée d'Allemagne en remarquant que l'habitude de boire la bière l'après-midi était contraire à la fois aux règles de salubrité et à la sobriété exigée des membres de la Compagnie. Et ce n'était pas la première fois que le général devait intervenir sur ce thème¹¹.

Il est intéressant de remarquer, quant à l'expérience missionnaire des jésuites de langue allemande, que la perspective s'était inversée en un siècle et demi. Nous apprenons dans la correspondance du tyrolien Anton Sepp, que celui-ci et ses compatriotes actifs au Paraguay, souriaient des réactions des confrères restés en Autriche. Ils ne pouvaient croire qu'un indigène fût capable de dévorer un bœuf entier en une journée, un fait que ceux qui devaient évangéliser les

[1603-1682], c. 29, anno 1614.

9. ARSI *Polonia* 5, cc. 3r-10v.

10. ARSI *Veneta* 93, c. 26r.

11. ARSI *Institutum* 54-I, *Responsa Generalium*, c. 71v; autres cas in ARSI *Institutum* 63, *Responsa Generalium*, cc. 57-58

Guaranis constataient quotidiennement. Pour étayer son point de vue, Sepp racontait l'une de ses expériences. Il avait lui-même donné à un Indien pauvre deux bœufs pour l'aider à cultiver son champ. L'indigène et son compagnon, « tigres humains », avaient préféré les manger sans se soucier de l'avenir. « Tous les pères missionnaires – glosait Sepp – sont témoins que je dis la vérité et il me semble qu'il faut le reconnaître, alors que les sobres Européens mettent en doute mes affirmations ». Comparés aux Guaranis, les Allemands qui pour Canisius étaient un peuple de gloutons et d'ivrognes, étaient devenus pour Sepp de « sobres Européens » (Sepp, 1710: 4-5).

Le Nouveau Monde

Le renversement que Sepp documente avait, naturellement, des racines profondes. Les premiers contacts avec les coutumes alimentaires des Amériques avaient créé de sérieuses difficultés aux missionnaires, non seulement à cause des complications inhérentes à un projet qui voulait importer des habitudes inouïes, mais aussi pour résoudre les questions concernant la détermination de ce qui faisait partie ou non des victuailles, de ce qui était règlementé par les normes sur le jeûne et l'abstinence, de ce qui pouvait porter à l'ivresse. À côté des boissons alcoolisées (le *pulque* au Mexique, la *chicha* au Pérou) – toutes fermentées puisque ce sont les Européens qui devaient apporter la distillation aux Amériques – il y avait aussi des boissons excitantes, et donc considérées impies, comme la *yerba mate*, le *guaranà* ou le chocolat. La bulle *Altitude Divini Consilii* émise par Paul III le 1^{er} juin 1537 a été fondamentale pour la réglementation de la vie religieuse dans les Amériques. Le pape voulut définir des normes précises pour les coutumes de la table aussi. Il décida en effet de dispenser les indigènes de l'abstinence de certains aliments lors de certains jours maigres : viande, œufs et laitages. La concession avait une raison très claire : les indigènes ne devaient pas être mis en difficulté par des obligations qu'ils n'étaient pas à même de respecter. En outre, ils étaient nombreux à faire un travail très dur – en particulier dans le secteur minier – et un régime riche était absolument nécessaire pour leur permettre de travailler (Hernández, 1964: I, 65-74).

La situation était jugée urgente depuis longtemps et le Second Concile de Lima (1567-1568), convoqué également pour garantir l'application des décrets tridentins dans le vice-royaume du Pérou, avait déjà tenté d'y trouver remède. Le contrôle de la consommation des aliments et des boissons représentait une session fondamentale du *Corpus* consacré à la population indigène¹². En particulier, l'ivresse était considérée comme l'un des maux les plus difficiles à combattre, un obstacle à la diffusion de l'Évangile, un symbole de la résistance des anciennes croyances religieuses. Il y avait aussi

12. Les décrets étaient divisés en deux parties : la première consacrée aux Espagnols, la seconde aux indigènes.

des articles voués à des situations particulières, par exemple celles où le clergé était invité à surveiller le comportement des indigènes pendant la célébration de baptêmes ou de funérailles, celles-ci étant traditionnellement une occasion de boire d'abondance. Le décret 108 proposait une définition de l'ivresse, « vice pestilentiel » et « racine de l'absence de foi et de tous les maux ». Les missionnaires et le clergé tout entier étaient ensuite mobilisés pour combattre l'ivresse (Vargas Ugarte, 1951 : 1, 253-255). À la même époque, des voix semblables arrivaient de tout le Pérou, confirmant que la nécessité de combattre l'ivresse était perçue par les jésuites comme une authentique urgence pastorale. Juan Gómez (1571) missionnaire dans le village de Santiago del Cercado, près de Lima, définissait l'ivresse comme une coutume habituelle et invincible, capable de pousser les indigènes à des comportements inacceptables pour la morale sexuelle catholique. Le vice devait être combattu jusqu'à sa défaite, ou la Bonne Nouvelle ne pourrait être transmise car l'excès d'alcool était l'allié de l'idolâtrie (de Egaña, 1954 : 417 ; Salazar-Soler 1993 ; Earle, 2013).

Diego de Torres Bollo, envoyé comme procureur à la Cour espagnole et à Rome par la congrégation provinciale des jésuites du Pérou (1600-1601) pour discuter avec le général Acquaviva du rôle missionnaire de la Compagnie et de l'éventuel partage de la province, voyait les choses autrement. Dans l'œuvre de Torres Bollo, soulignons la grande importance de la *Relacione Breve*, conçue pour décrire l'activité des jésuites au Pérou et contenant des informations géographiques, climatiques, économiques, sur les langues et les mœurs (Piras, 1998 : 42-69). Au sujet des beuveries des indigènes, le procureur écrivait qu'ils se servaient d'une liqueur semblable à la bière (*cervosa* : une référence évidente à la *chicha*), nécessaire aussi à la solennité des fêtes. Il ajoutait que certains d'entre eux s'adonnaient au vice de l'ivresse « par manque d'une bonne culture spirituelle », mais que si les religieux réussissaient à prendre le contrôle des villages, ils n'auraient aucun mal à mettre un terme à cette débauche (Torres Bollo, 1603 : 7). Sur le succès de la lutte contre l'ivresse, Torres Bollo semble ainsi avoir eu un point de vue plutôt optimiste, partagé entre autres ces années-là par José de Acosta. Dans son *De Procuranda Indorum Salute*¹³, ce dernier soutenait qu'un usage modéré de la *chicha* était somme toute inoffensif, et qu'il revenait aux curés et aux religieux de donner le bon exemple (Acosta, 1984 : I, 566-578). Toutefois il fut vite manifeste que l'Église était incapable d'en contrôler la consommation, comme le démontrait par exemple l'énorme quantité de liqueur apportée pour offrande dans les églises pendant les fonctions catholiques. Un témoignage assez tardif de ce fait nous vient du récit des frères Jorge Juan e Antonio Ulloa, deux savants qui, au milieu du xvii^e siècle (1747) firent un voyage dans l'Amérique espagnole et décrivirent le déroulement de la fête d'une confrérie : après avoir servi la messe, les confrères s'enivrèrent lourdement avec la *chicha* qu'ils avaient apportée

13. Publié en 1588, mais écrit presque intégralement en 1576.

eux-mêmes dans l'église où ils restèrent à faire ripaille trois ou quatre jours durant, sans que le curé ne dise mot par crainte de provoquer des désordres (Ulloa, 1990 : 266-267).

Un jésuite anonyme, actif à Asunción, remarquait (1620) que c'était aussi et surtout la faute des Européens si les indigènes restaient ivrognes, oisifs, superstitieux et menteurs : bien des hommes que le roi d'Espagne avait chargés de s'occuper des âmes des autochtones ne s'en étaient point souciés (Cortese, 1951 : 168). José de Acosta pensait de même. Tous les efforts pour combattre l'ivresse, se plaignait-il, étaient destinés à échouer si les magistrats et les gouverneurs n'y mettaient ni décision ni fermeté ni volonté de coopération :

Ils doivent tous être complètement convaincus qu'on ne pourra inculquer aux âmes des indigènes aucun signe de religion, ou de discipline civique, si l'on ne barre pas la route à l'ivresse qui est la source de tous les maux (Acosta, 1984 : I, 579)¹⁴.

Les jésuites n'étaient pas étrangers non plus à ce genre de conduite, semble-t-il, puisqu'en 1575 Philippe II s'adressa à l'*Audiencia* de Lima, lui demandant de vérifier une dénonciation selon laquelle ils prélevaient un pourcentage sur la vente en ville de la *chicha* sans se donner la peine de payer la taxe due aux caisses royales¹⁵.

Les souhaits des hommes comme Gómez et Acosta n'étaient pas destinés à se réaliser : l'exemple le plus significatif nous amène à la ville minière de Potosí. En quelques années, en effet, un grand nombre d'indigènes a été contraint de s'installer là pour y être esclave du travail des mines d'argent, sous la domination d'une population européenne attiré par les gains faciles issus de l'exploitation des hommes et du métal précieux. La ville grandit à une allure vertigineuse et, avec elle la production et la consommation de la *chicha*. Les méthodes de préparation de la liqueur changèrent alors, grâce aux Espagnols qui identifièrent tout de suite dans son commerce une source potentielle d'enrichissement facile. La façon de boire changea profondément elle aussi : non plus un geste collectif et rituel, mais un usage quotidien, dans des lieux spécifiques (*chicherías*) construits sur le modèle des tavernes espagnoles sans aucun rapport avec la culture andine (Cummins, 2002 : 206-207 ; Morales, 2012 : 29-75).

Les témoignages des jésuites quant aux dérives alcooliques des populations indigènes réussissent parfois à rendre compte des profondes différences des habitudes alimentaires d'une tribu à l'autre, en particulier sur l'ivresse. La *Littera Annua* de 1609, par exemple, s'arrête brièvement sur les vertus des Guaycurús, des habitants de la région du Grand Chaco¹⁶ qui, au dire de l'auteur de l'épître, se distinguaient de beaucoup d'autres car non seulement ils

14. "Todos tienen que estar completamente convencidos de que no podrán infundir en las almas de los indios ni rastro de religión, ni de disciplina cívica, si no cierran el paso a la embriaguez, que es la fuente de todos los males"

15. La lettre est datée Madrid, 26 septembre 1575 (de Egaña, 1954, I : 740).

16. Font partie de cette famille les peuples Mocoví, Toba, Pilagá et Caduveo.

vivaient dans une rigoureuse chasteté jusqu'à l'âge de vingt-cinq ou trente ans, mais ils ne buvaient jamais de « vin » (terme signifiant en réalité une boisson alcoolisée produite par la fermentation de céréales)¹⁷. Une confirmation de l'exceptionnalité des Guaycurús, beaucoup plus tard, vient sous la plume de Florian Paucke (1719-1780) à propos de la *yerba mate*. Les indigènes ne connaissaient pas cette infusion, très répandue parmi les Guaranis et bien connue du missionnaire natif de Silésie qui avait des relations difficiles avec les indigènes, affligés selon lui d'une paresse insurmontable. Il eut l'idée de leur faire goûter le *mate*. Les Mocovís en furent enthousiasmés et quelques semaines plus tard ils éprouvaient déjà une sorte de dépendance. C'est alors que Paucke fit disparaître toutes les réserves. Aux indigènes qui lui demandaient compte de son comportement, il répondit qu'ils n'en recevraient à nouveau qu'en échange de leur travail et les protestations de ceux qui l'accusaient de mesquinerie restèrent sans effet (Paucke, 2010 : 227-237).

Yerba Mate

La première rencontre des Espagnols avec la *yerba mate* remontait à 1554, quand les membres de l'expédition exploratoire conduite par le conquistador basque Domingo Martínez de Irala tombèrent sur des indigènes Tupis-Guaranis et s'étonnèrent en voyant leur bon caractère, leur excellent état de santé et leur joie (Garavaglia, 2008 : 38). Essayant de percer le secret d'une telle positivité, ils se persuadèrent qu'elle pourrait être trouvée dans une infusion qu'ils buvaient tous les jours, le *mate* bien sûr, que les autochtones appelaient simplement *caá*, « herbe » dans leur propre langue¹⁸. La boisson jouait aussi un rôle clé dans le régime alimentaire des populations locales et elle avait une forte signification culturelle. Les Guaranis expliquèrent en fait aux premiers missionnaires que le *mate* augmentait leur capacité à travailler, les soutenait en l'absence de nourriture, purgeait leur estomac, gardait leurs sens éveillés et combattait leur somnolence (Sarreal, 2014 : 82-83). Frappés par leur façon de boire l'infusion dans une cucurbitacée évidée, les Espagnols l'appelèrent « yerba del Paraguay », ou plus souvent « yerba mate », le nom de la courge pour les Quechuas, se servant d'un idiome parlé à des milliers de kilomètres de distance : c'était le processus mental typique de ceux qui définissaient comme une « Inde » le Nouveau Monde et pour le comprendre devaient traduire *pulque* et *chicha* par « bière » et « vin ».

En réalité, la *yerba mate* n'est pas une herbe mais la feuille d'un arbre (*Ilex paraguariensis*) très répandue dans le bassin des fleuves Uruguay et Paraná, en particulier dans la région de Mbacarayú. Les indiens Tupis-Guaranis l'utilisaient depuis des temps immémoriaux, comme l'ont démontré les découvertes archéologiques, et ils en connaissaient très bien les propriétés énergisantes

17. ARSI, *Paraguay* 8, c. 18v.

18. Je remercie Capucine Boidin pour ses renseignements sur la langue guarani et sur les expressions liées à la *yerba mate*.

et excitantes, mais ils l'utilisaient aussi pour soigner des blessures, certaines formes d'intoxication, les insulations, ou encore comme émétique et purgatif (Hernández, 1913 : 198-199 ; Folch, 2012). Ils grillaient les feuilles sur le feu et les pilaient avant de les mâcher. Ou bien, après torréfaction, ils recueillaient les feuilles à l'intérieur d'une courge coupée en deux (ou une corne de vache) dans laquelle ils versaient de l'eau. Ils sirotaient l'infusion au début sans craindre d'avaler quelques feuilles, et plus tard à l'aide d'une paille (*tacuapí* en langue guarani, *bombilla* en espagnol) pour filtrer le liquide. Au fur et à mesure que le *mate* séduisait les Européens, la paille et le récipient assumèrent une valeur économique-symbolique : à la courge s'ajoutèrent des bols en bois (bambou ou *palo santo* au parfum intense) et en métal (plus ou moins noble), et des *bombillas* en métaux précieux. Les instruments pour boire le *mate* se transmèrent ainsi en indicateurs de classe sociale et de richesse personnelle, parfois même en d'authentiques objets d'art : cette façon de représenter les différences sociales, propre à la culture européenne, se greffa ainsi sur une coutume indigène traditionnelle (Villanueva, 1960 : 26-27).

Les jésuites espagnols conçurent tout de suite une attitude de rejet et de condamnation envers la consommation massive de *yerba* qu'ils observaient chez les Guaranis. Pour décrire le *mate*, nous l'avons vu, ils utilisaient surtout comme termes de comparaison les boissons alcoolisées fermentées, mais aussi des substances excitantes comme le chocolat (considéré comme telle), le tabac et la *coca*. Dans la région méso-américaine comme dans les Andes, ces substances avaient un rôle religieux reconnu, destiné à rapprocher le croyant du monde des divinités. Il n'est guère étonnant que les missionnaires aient inclus l'usage du *mate* parmi les vices liés au paganisme. Il subissait le sort du chocolat, auquel le chroniqueur Díaz del Castillo avait attribué des vertus aphrodisiaques dans sa description des coutumes de Moctezuma (Díaz del Castillo, 1984 : 324) et qui allait occuper pendant des siècles les théologiens du Vieux Monde, jugé par certains comme un vice dangereux et par d'autres comme un aliment excellent et inoffensif (Harwich, 2008). Le *mate* allait trouver là sa place, en marge du long débat sur l'admissibilité du chocolat lors des jours de jeûne ecclésiastique. L'opinion dominante caractérisa le *mate* comme une boisson, à la différence du chocolat, et en tant que telle insuffisante à rompre le jeûne ecclésiastique. C'était la thèse que défendit aussi Antonio de Leon Pinelo dans son célèbre traité *Question Moral si El Chocholate Quebranta el Ayuno Ecclesiastico* (1636)¹⁹. À l'opposé de nombreux missionnaires jésuites du début du XVII^e siècle, le juriste espagnol soutenait que le *mate* ne présentait aucun danger, contrairement au tabac et surtout à la *coca*.

19. "Yerva Mate. No quebranta el ayuno eclesiastico, por ser bebida de agua, y respeto della muy poca la yerva, que quando fuera mas, toda se buelve a trocar sin dexar sustento alguno, antes entre sus efectos es el uno aumentar la gana de comer. El ayuno moral bien juzgo que le quebranta: porque si bien en algunos es medicamento, i bueno si se usa con causa, en los mas es vicio, i cosa sin necesidad, ni provecho" (Leon Pinelo, 1636 : 65r).

Outre le cacao, un cas d'étroite connexion entre le monde européen et américain est justement le tabac qui, dans les civilisations amérindiennes (du Nord également) avait une double portée, religieuse et médicinale. Le premier aspect fut combattu dès les premiers contacts, mais les Européens encouragèrent sa diffusion thérapeutique dans leur continent d'origine. Cet usage curatif se consolida surtout pendant la Guerre de Trente Ans (Carmagnani, 2010 : 137-151), sans affaiblir la résistance culturelle de ceux qui le considéraient comme un bien voluptuaire, sûrement dangereux, et dénonçaient aussi les dérives morales auxquelles son usage habituel pouvait conduire. Un exemple très clair de cette attitude nous vient d'un jésuite allemand, Jakob Balde, qui publia en 1657 sa *Satyra contra abusum Tabachi*, qui contribue aussi à définir le type satyrique de l'époque. Il critiquait les méfaits ecclésiastiques et politiques et attaquait de surcroît les dérèglements de la noblesse et des gens du commun, en particulier en Allemagne qui continuait à être identifiée comme un lieu de vice (Balde, 1657 ; Seidel, 2015 : 463).

Influencés par le débat contemporain en Europe, les jésuites jetèrent le même regard soupçonneux sur les feuilles de l'*Ilex* et s'adressèrent aux médecins du Vieux Continent pour une consultation. Diego de Torres Bollo interpela donc le cardinal Federico Borromeo qui, sur le conseil d'un médecin milanais (son nom est conservé : Jacobus Antonius), donna cette réponse : il fallait s'engager assidûment pour interdire la consommation d'un aliment si nuisible aux âmes et aux corps (1619). Torres Bollo s'inquiétait, car il retrouvait dans la consommation du *mate* ce qu'il redoutait le plus face aux échecs dont témoignaient les confrères actifs au Pérou dans leur lutte contre l'ivresse : l'excès. Il accueillit très favorablement l'opinion venue de Milan qui déterminait comment devait être réglementée la consommation d'une boisson à l'autre bout du monde. Il faut dire que le point de vue de Torres Bollo ne reflétait pas l'unanimité des jésuites présents au Paraguay, dont certains encourageaient vivement la culture de l'*Ilex* dans les Réductions naissantes (Garavaglia, 2008 : 42-64)²⁰.

Dans une perspective missionnaire, le *mate* posait aussi le problème des valeurs qui leur étaient reconnues par les chamanes guaranis, qui lui attribuaient des vertus curatives et l'utilisaient pour prédire l'avenir. Dans leur culture, les maladies et la mort n'étaient pas conçues comme des phénomènes naturels. L'infirmes était toujours vu comme une victime : quelqu'un pouvait lui avoir volé son âme ou avoir introduit dans son corps des éléments perturbateurs. En buvant du *mate*, à travers la communication avec les esprits, l'interprétation des rêves, la force des sortilèges, le chamane réussissait à découvrir l'esprit malveillant, à récupérer l'âme et à la rendre au patient. En même temps, il était capable d'identifier les éléments perturbateurs, le plus souvent en suçant la partie souffrante du corps et en faisant sortir de sa propre bouche un caillou, un cheveu, un insecte ou un autre petit objet (Haubert, 1967 : 15-16). Parmi

20. Les Réductions : regroupements sédentaires d'indiens dispersés ou nomades dans des unités de vie et de travail administrés par des pères jésuites, au Pérou puis au Paraguay où ils connaissent leur plus important développement pendant près de deux siècles.

les nombreux témoignages de jésuites sur de semblables croyances, celui de Pedro Lozano (1696-1752) mérite d'être signalé. Dans son *Historia de la Conquista del Paraguay Río de la Plata y Tucumán* il écrivait que les « sorciers » (*hechiceros*) se servaient d'herbe du Paraguay pour écouter les oracles du démon, « père du mensonge » et qu'ils communiquaient leurs sentences en les faisant précéder par l'expression « L'herbe m'a dit ceci ou cela » (Lozano, 1873 : I, 427)²¹.

Diego de Torres Bollo exprimait un autre ordre de préoccupation lié à la religion : pendant la confession, écrivait-il, les indigènes avouaient qu'il leur était impossible de participer à la messe parce que les propriétés diurétiques du maté les obligeaient à sortir souvent de l'église. L'inconvénient provoquait un va-et-vient incessant, indigne d'un lieu sacré (Pastells, 1912 : 385). La mythologie guarani faisait en outre remonter l'origine du *mate* à l'action des divinités, comme en témoignaient diverses versions de la légende. L'une des plus répandues indiquait que l'*Ilex* était l'arbre donné par Yací, la Lune, et le nuage Araí à un vieux chasseur pour le remercier de leur avoir sauvé la vie en les défendant contre un jaguar qui les avait attaqués pendant l'une de leurs excursions sur terre. Enfin le *mate* jouait un rôle décisif dans la convivialité indigène et représentait donc une occasion et un prétexte pour des rencontres qui n'avaient rien de chrétien.

La défaveur dans laquelle les missionnaires tenaient le *mate* n'avait pas que des raisons religieuses. Très tôt, en effet, le potentiel économique de la culture de l'*Ilex* avait persuadé les *encomenderos* de s'y adonner, en soumettant les indigènes qui leur étaient confiés à un régime de travaux forcés, comme pour ceux qui étaient employés au travail de la mine. Ceci contribua à convaincre les jésuites qu'il fallait interdire la consommation du *mate*. Une requête en ce sens fut présentée au gouverneur d'Asunción Herdandarias (Hernando Arias de Saavedra) en 1596. L'interdiction fut sanctionnée, en effet, mais ni les *encomenderos* ni les politiques ni les religieux ne la respectèrent. Parmi les ennemis les plus résolus de la règle se trouvaient, selon certaines sources, l'évêque et le gouverneur d'Asunción, motivés par un goût prononcé pour l'infusion. La gestion de la production et de commercialisation du *mate* fut confiée aux jésuites, qui en font l'une des principales ressources économiques des Réductions tout en dénonçant les colons espagnols qui, sans souci des règles, continuaient à exploiter à leur profit les indigènes²². Les missionnaires cherchèrent à faire en sorte que les indigènes plantent des arbres près de leurs propres villages pour éviter de longs voyages dans des territoires lointains, ce qui entraînait des difficultés pour leurs familles. Malgré leurs efforts, ils

21. "Pueden mucho entre esta gente los hechiceros, que los traen embaucados con sus embustes; para oír los oráculos falaces del padre de la mentira, se valen de la yerba del Paraguay, que beben molida en polvos, porque á su uso parece está ligado el pacto de darles respuestas: y así la frase de dichos magos es, la yerba me ha dicho esto ó aquello"

22. Témoignages de Nicolás Duran et Antonio Ruiz Montoya, remontant aux années 1624 et 1628 (Cortese, 1951 : 216-216, 290-292).

n'attinrent leur but que dans cinq ou six villages sur trente (nombre total des Réductions). En effet l'arbre est naturellement luxuriant sur son sol natal, mais au-delà il a besoin de beaucoup de soin et tend à se dessécher. Malgré leur opposition initiale au *mate*, les missionnaires en développèrent donc le potentiel économique et permirent à sa consommation de s'établir comme fondement de la vie quotidienne des Guaranis des réductions (Sarreal, 2014). Le père José de Arce (1701) arriva même à soutenir qu'un usage abondant de la *yerba* leur avait évité de sombrer dans le vice – inné chez les indigènes – de l'ivresse et conseillait donc d'augmenter la culture de l'*Ilex*, pour propager ultérieurement l'usage de boire du *mate* au lieu de boissons alcoolisées (Furlong, 1962 : 415-416).

Nous pouvons trouver un témoignage décisif de la diffusion du *mate* parmi les Créoles et les Européens dans l'*Historia* de Pedro Lozano, citée plus haut : rapportant une conviction très répandue à l'époque, le jésuite écrivait en effet que l'herbe du maté avait été donnée au Guaranis par Thomas, l'apôtre du Christ, qui après avoir visité le Brésil serait arrivé dans la région du Paraná. Voyant de vastes étendues boisées, il s'aperçut que les feuilles de ces arbres étaient toxiques. Le saint homme les fit griller et les transforma ainsi en une boisson pleine de vertus curatives. Le récit de Lozano s'intégrait pleinement dans la reconstruction catholique de l'histoire américaine, selon laquelle les Tupis-Guaranis avaient conservé la tradition d'un ancien apostolat. D'après les jésuites en effet, les indigènes parlaient d'un homme fort sage, capable d'accomplir des miracles, qui était venu dans leurs territoires bien des années avant l'arrivée des Espagnols. Les Tupis l'appelaient Sumé, les Guaranis Pay Zumé, aux oreilles des missionnaires deux déformations de Tomé (Thomas).

La diffusion immédiate du *mate* parmi les colonisateurs le différencie de la *coca*, consommée uniquement par des groupes indigènes ou métis autochtones, et du chocolat qui mit longtemps à conquérir les goûts des Européens aussi bien dans le Vieux Monde que dans le Nouveau (Garavaglia, 2008 : 41). Ce succès initial ne dura guère, et en Europe l'infusion obtenue de l'*Ilex* est loin d'avoir connu une affirmation comparable à celle de ses « semblables ». Plusieurs raisons ont été avancées pour expliquer cet insuccès : la plus convaincante rappelle la convivialité excessive – aux yeux des Européens – de la *yerba*, consommée rituellement par des personnes rassemblées en cercle, qui sirotaient l'infusion d'une même paille, contrevenant aux principes d'hygiène qui s'étaient établis dans le Vieux Continent. La tentative d'introduire l'utilisation du sachet avait justement pour but de résoudre ce problème, mais cette solution altère irrémédiablement le goût du maté. Le physiologiste italien Paolo Mantegazza, racontant son voyage en Argentine à la fin du XIX^e siècle, décrit avec une précision admirable l'incommunicabilité culturelle symbolisée par deux façons opposées de boire : « Le même récipient et la même paille passent de main en main et de bouche en bouche et qui fait mauvais visage à ce communisme plus que proudhonien offenserait naturellement l'Américain qui, dans le maté, trouve un compagnon dans la solitude, une excitation à la conversation, un contrepoison à l'ennui ». Certes, indique le médecin italien, siroter des

boissons à la paille est nocif, mais, ajoute-t-il ironiquement pour éclairer le lecteur de culture européenne sur l'absurdité de toute prétention de contraindre les guaranis à abandonner leurs propres coutumes, « dire aux Américains de laisser de côté la paille et de boire l'infusion d'ilex en tasse serait comme condamner un fumeur à renifler la fumée qui sort, dans les docks de Londres, de la gigantesque pipe de la reine » (Mantegazza, 107)²³.

Claudio FERLAN
Bruno Kessler Foundation
 ferlan@fbk.eu

Traductrice : Sylvie Coyaud

23. "Lo stesso recipiente e la stessa cannuccia passano di mano in mano e di bocca in bocca e chi facesse mal viso a questo comunismo più che proudoniano offenderebbe naturalmente lo americano, il quale nel mate trova un compagno nella solitudine, un eccitamento alla conversazione, un contravveleno della noja ... Dire però agli americani che lascino la cannuccia e bevano l'infusione dell'ilex in tazze, sarebbe lo stesso che condannare un fumatore ad annusare il fumo che esce nei docks di Londra dalla pipa gigantesca della regina"

Bibliographie

- ACOSTA José, 1984-1987 (1588), *De Procuranda Indorum Salute*, ed. L. Pereña, 2 vol., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ALBALA Ken, 2011, “The Ideology of Fasting”, in Albala K, Eden T. (eds.), *Food and Faith in Christian Culture*, New York, Columbia University Press, p. 41-48.
- BALDE Jakob, 1657, *Satyra contra abusum Tabaci*, Ingolstadt, Ostermayr.
- BERTRAND Romain, 2013, « Histoire globale, histoires connectées, un « tournant » historiographique ? », in Caillé A., Dufoix S. (coord.), *Le « tournant global » des sciences sociales*, Paris, La Découverte, p. 44-66.
- BLANKE Fritz, 1949, “Reformation und Alkoholismus”, *Zwingliana*, 9-2, p. 75-89.
- BRAUNSBERGER Otto (éd), 1896-1923, *Beati Petri Canisii Societatis Jesu Epistulae et Acta*, VIII voll., Freiburg in Breisgau, Herder.
- CARMAGNANI Marcello, 2010, *Le isole del lusso. Prodotti esotici, nuovi consumi e cultura economica europea, 1650-1800*, Torino, UTET.
- CHRISTIN Olivier, 2009, « La foi comme chope de bière : Luther, les moines, les jeûnes », J. Csergo, André R. (coords.), *Trop gros ? L'obésité et ses représentations*, Paris, Autrement.
- CORTESÃO Jaime (ed), 1951, *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.
- CUMMINS Thomas, 2002, “Toasts with the Inca : Andean Abstraction and Colonial Images on Quero Vessels”, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- DÍAZ DEL CASTILLO Bernal, 1984 (1568), *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Madrid, Historia 16.
- DOUKI Caroline, MINARD Philippe, 2007, « Histoire globale, histoires connectées : un changement d'échelle historiographique ? Introduction », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 5, 54bis, p. 7-21.
- EARLE Rebecca, 2014, “Indians and Drunkenness in Spanish America”, *Past and Present*, Supplement 9, p. 81-99.
- DE EGAÑA Antonio (ed), 1954, *Monumenta Peruana Societatis Iesu* (Monumenta Historica Societatis Iesu), I, Romae, IHSI.
- FERLAN Claudio, 2013, « La percezione del mutamento religioso : i primi gesuiti in Austria (secolo XVI) », in Pombeni P., Haupt H.-G., *La transizione come problema storiografico. Le fasi critiche dello sviluppo della modernità (1494-1973)*, Bologna, il Mulino, p. 195-214.
- 2014, « El ayuno eclesiástico en el tempo del Concilio de Trento », in Mezquita M. L. (coord.), *Historia moderna: procesos y representaciones*, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, p. 119-125.
- FOLCH Christine, 2012, “Stimulating Consumption: Yerba Mate Myths, Markets and Meanings from Conquest to Present”, *Comparative Studies in Society and History*, 51, 1, p. 6-36.
- FURLONG Guillermo, 1962, *Misiones y sus pueblos de Guaraní*, Buenos Aires, Balmes.
- GARAVAGLIA Juan Carlos, 2008 (1983), *Mercado interno y economía colonial*, Rosario, Prohistoria Ediciones.
- GRUZINSKI Serge, 2001, « Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres “connected histories” », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 56, 1, p. 85-117.

- , 2015, *L'histoire, pour quoi faire ?* Paris, Fayard.
- HARWICH Nikita, 2008 (1992), *Histoire du chocolat*, Paris, Desjonquères.
- HAUBERT Maxime, 1967, *La vie quotidienne des indiens et des jésuites du Paraguay au temps des missions*, Paris, Hachette.
- HENRYOT Fabienne, 2015, *À la table des moines. Ascèse et gourmandise de la Renaissance à la Révolution*, Paris, Vuibert, 2015.
- HERNÁEZ Francisco Javier (ed.), 1964 (1829) *Colección de Bulas, Breves y Otros Documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, 2 voll., Bruselas, Alfredo Vromant, Reprint Vaduz, Kraus.
- HERNÁNDEZ P. Pablo, 1913, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Gustavo Gil Editor.
- IGNATIUS LOYOLAE, 1906, *Monumenta Ignatiana, Ex Autographis Vel Ex Antiquioribus Exemplis Collecta*, Series Prima, Tomus Quartus, Matriti, López del Horno.
- KOHUT, K., 2007, « Introducción », in Kohut K., Torales Pacheco M. C. (eds.), *Desde los confines de los imperios. Los ibéricos jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Iberoamericana, Frankfurt a.M. Madrid, p. xv-xxxvii.
- LECOUTRE Matthieu, 2011, *Ivresse et ivrognerie dans la France moderne*, Rennes-Tours, Presses Universitaires de Rennes, Presses Universitaires François Rabelais.
- LE GOBIEN Charles (ed.), 1781, *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions Etrangères, par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jésus*, Paris, J. Merigot Le Jeune.
- LEON PINELO Antonio, 1636, *Cuestion Moral si El Chocholate Quebranta el Ayuno Ecclesiastico*, Madrid, Juan González.
- DA LIMA Dora, DO PAÇO David, 2011, « Le métissage, dynamique des gastronomies », *Hypothèses*, p. 289-301.
- LOZANO Pedro, 1873, *Historia de la Conquista del Paraguay Río de la Plata y Tucumán*, 3 voll., Buenos Aires, Imprenta Popular.
- LUTHER Martin, 1844 (1556), *Propos de Table*, Paris, Garnier.
- MADONIA Claudio, 2002, *La Compagnia di Gesù e la riconquista cattolica dell'Europa orientale*, Genova, Name.
- MALDAVSKY Aliocha, 2012, *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, CSIC, Sevilla, Lima.
- 2016, "Jesuits in Ibero-America. Missions and Colonial Societies", in Banchoff T., Casanova J (eds.), *Jesuits and Globalization. Historical legacies and contemporary challenges*, Washington DC, Georgetown University Press, p. 92-110.
- MANTEGAZZA Paolo, *Río de la Plata e Tenerife*, Milano, Brigola 1870.
- MATEOS, Francisco (ed), 1954, *Obras del P. José de Acosta*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1954,
- MATHES Miguel, 2007, «Hacia el último rincón del mundo: jesuitas germanos en Baja California, 1683-1768 », in Kohut K., Torales Pacheco M. C. (eds.), *Desde los confines de los imperios. Los ibéricos jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Iberoamericana, Frankfurt a.M. Madrid, p. 123-136.
- MORALES Monica, 2012, *Reading Inebriation in Early Colonial Peru*, Ashgate, Surrey.
- PASTELLS Pablo, 1912, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, tomo I, Madrid, Victoriano Suárez.

- PAUCKE Florian, 2010 (1942-1944), *Hacia allá y para acá. Una estadía entre los indios mocobies (1749-1767)*, Santa Fe, Ministerio de la cultura e de la inovación de la Provincia.
- PIRAS Giuseppe, 1998, *Martín de Funes S. I. (1560-1611) e gli inizi delle Riduzioni dei gesuiti nel Paraguay*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- SALAZAR-SOLER Carmen, 1993, « Embriaguez y visiones en los Andes. Los Jesuitas y las 'borracheras' indígenas en el Perú (Siglos XVI y XVII) », in Saignes Y. (coord.), *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, Lima-La Paz, hisbol, IFEA.
- SARREAL Julia, 2014, *The Guaraní and Their Missions: A Socioeconomic History*, Stanford, Stanford University Press.
- SEIDEL Robert, 2015, *The German Speaking Countries*, in *The Oxford Handbook of Neo Latin*, in S. Knight, S. Tilg, Oxford University Press, Oxford, New York, p. 445-460.
- SEPP VON RAINEGG, Anton, 1710, *Continuation oder Fortsetzung der Beschreibung deren denkwürdigen Praquarischen Sachen*, Ingolstadt, La Haye.
- SIEVERNICH, Michael, 2005, « Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu », in Meier, J. (coord.), *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, Die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*, Wiesbaden, Harassowitz, p. 7-30.
- TORRES BOLLO Diego de, 1603, *Relatione Breve del p. Diego de Torres de la Compagnia di Giesù*, Roma, Luigi Zannetti.
- QUELLIER Florent, 2013, *Gourmandise. Histoire d'un péché capital*, Paris, Armand Collin.
- ULLOA Jorge Juan, ULLOA Antonio, 1990 (1826), *Noticias secretas de América*, ed. Ramos Gómez L. J., Madrid, Hispasat.
- VARGAS UGARTE Ruben (ed.), 1951-1954, *Concilios Limenses*, 3 voll., Lima, Tipografía Peruana.
- VILLANUEVA Amaro, 1960, *El mate. Arte de cebar*, Buenos Aires, Fabril.

Ivresse et gourmandise dans la culture missionnaire jésuite. Entre bière et maté (xvi^e-xviii^e siècles)

Les pères de la Réforme dénoncèrent fermement les règles alimentaires catholiques condamnant la gourmandise et l'ivresse et disciplinant le jeûne ecclésiastique. Ces accusations induisirent les missionnaires fidèles au pape, engagés autant en Europe que dans le Nouveau Monde, à prêter une attention particulière aux devoirs de sobriété et de modération à table et à exporter leurs propres convictions aux Amériques. La nourriture de l'autre, telle que la yerba mate, une boisson assez répandue parmi les Guaraní du Paraguay, éveilla leur méfiance. Cependant, la tentative de modifier les habitudes alimentaires traditionnelles s'avéra souvent infructueuse, comme en témoigne le rôle capital joué par le maté dans l'histoire du goût, de la culture et de l'économie dans les missions jésuites du Paraguay.

Mots clés : histoire de l'alimentation, histoire connectée, mission, maté, jésuites.

Drunkenness and gluttony in Jesuit missionary culture. Between beer and *mate* (xvi^e-xviii^e centuries)

Reformation polemicists denounced Catholic food rules that condemned gluttony and drunkenness and disciplined the ecclesiastical fasting. These accusations led Catholic missionaries in Europe or in the New World to pay particular attention to the need for sobriety and moderation at the table and to export their own convictions to the Americas. The food of the other, such as the yerba mate, a drink widespread among the Guaraní of Paraguay, aroused their mistrust. However, the attempt to change traditional eating habits was often unsuccessful, as evidenced by the crucial role played by mate in the history of taste, culture and economy in Jesuit missions in Paraguay.

Keywords: history of food, connected history, mission, mate, Jesuits.

Ebriedad y glotonería en la cultura misionera jesuita. Entre cerveza y mate (siglos xvi-xviii)

Los padres de la Reforma denunciaron firmemente las reglas alimentarias católicas condenando la glotonería y la ebriedad, y disciplinando el ayuno eclesiástico. Estas acusaciones indujeron a los misioneros fieles al papa, comprometidos tanto en Europa como en el Nuevo Mundo, a prestar una atención particular a los deberes de sobriedad y de moderación en la mesa y a exportar las propias convicciones a las Américas. La alimentación del otro, como la yerba mate, una bebida muy difundida entre los Guaraní de Paraguay, despertó su desconfianza. Sin embargo, la tentativa de modificar las costumbres alimentarias tradicionales se mostró a menudo infructuosa, como testimonia el rol central que jugó el mate en la historia del gusto, la cultura y la economía en las misiones jesuitas del Paraguay.

Palabras clave: historia de la alimentación, historia conectada, misión, mate, jesuitas.