

PRÉSENTATION*

Comment, aujourd'hui, au-delà des épopées hagiographiques, au-delà aussi des usages ethnographiques, définir et interpréter le phénomène missionnaire à l'époque de l'expansion européenne? Comment rendre compte de l'insertion des déplacements missionnaires dans l'histoire générale (démographique, économique, politique) des migrations planétaires liées au début de la colonisation moderne tout en posant à cette histoire de nouvelles questions : l'histoire des missions a-t-elle une géographie et une chronologie propres? L'administration des personnels ecclésiastiques laisse-t-elle place à une «vocation» missionnaire? Comment penser le «religieux» au cœur d'une histoire sociale de la conquête du monde et d'une histoire culturelle des interactions entre les mondes?

Le Groupe de recherches sur les missions religieuses ibériques, dont les travaux sont à l'origine de ce volume, a été créé en 1995 à l'École des hautes études en sciences sociales avec le soutien actif et constant de l'École française de Rome¹, avec une triple ambition : d'abord, contribuer au renouvellement de l'historiographie des missions modernes, désormais abordées (le plus souvent en fonction d'une connaissance de terrain et d'un horizon de recherche indépendant des traditions liées à l'histoire religieuse) hors du champ des histoires «institutionnelles», doublement caractérisé, outre ses pré-

* Ce volume s'ordonne autour de trois axes, qui nous sont apparus comme trois chantiers d'avenir pour l'histoire des missions revisitée selon les nouvelles perspectives que nous venons de brièvement rappeler.

¹ Nous remercions tout spécialement Catherine Brice, directrice des études d'histoire moderne et contemporaine lors du colloque, organisé en mai 2000, qui est à la source du présent ouvrage, pour l'attention qu'elle a su accorder aux recherches de ce Groupe. Cette attention, de la part d'une historienne du politique, a sans nul doute encouragé en nous l'espoir de parvenir à interroger le phénomène missionnaire en dehors de ses cadres anciens. Brigitte Marin a pris le relais pour soutenir le projet de la publication de ce volume, et nous lui en sommes vivement reconnaissants. Nous remercions également les institutions qui ont aidé à la tenue de ce colloque (outre l'École des hautes études et l'École française de Rome) : la Commission nationale pour la commémoration des découvertes portugaises, l'Institut universitaire européen de Florence, les Ministères des affaires étrangères et de l'Éducation nationale, ainsi que l'Université de Paris X-Nanterre.

supposés et ses fins apologétiques, par ses limites nationales et par le privilège accordé à un ordre particulier; ensuite, réfléchir, avec cette ouverture nouvelle, sur le phénomène missionnaire comme tel, dans un second démarquage, cette fois-ci par rapport aux usages ethnographiques de la documentation missionnaire; enfin, dans le prolongement naturel des deux premières préoccupations, assurer les conditions d'une interaction permanente entre le développement des missions en Europe (dans les «Indes intérieures»), et hors d'Europe (dans le Nouveau Monde et en Orient).

Nous souhaitons par ces pages d'introduction rapidement tracer les contours de ce volume, rendre compte des principaux débats auxquels les recherches présentées ont donné lieu et ouvrir quelques perspectives nouvelles, en aval des résultats ici produits.

Une prosopographie des personnels missionnaires

Le Groupe de recherches sur l'histoire des missions religieuses ibériques a entrepris un travail d'élaboration d'une prosopographie des personnels missionnaires actifs dans le monde ibérique entre 1550 et la fin du XVII^e siècle, avec une double préoccupation : d'une part, repérer les écarts de types de formation, de formes de mobilité, de conception du déplacement missionnaire, temporaire ou sans retour, entre les ordres religieux actifs à l'époque moderne; d'autre part, faire apparaître une géographie du monde missionnaire, en montrant comment se composent entre elles, du point de vue des migrations missionnaires, les différentes zones de l'expansion européenne, et comment se composent, dans cette expansion, les différents ordres, entre eux et par rapport aux clergés séculiers. L'analyse de l'historiographie révèle la pauvreté de telles études, tout à la fois parce que chaque institution a écrit son histoire, et parce que chaque métropole a organisé le monde autour d'elle. Mais l'entreprise est difficile, en raison de la très grande hétérogénéité des sources selon les ordres : on ne sait pas la même chose, ni avec la même précision, des groupes de religieux embarqués à Séville ou à Lisbonne dès les premières années du XVI^e siècle. C'est cependant un horizon qui doit, nous semble-t-il, guider la recherche, car il permet tout à la fois de prendre la mesure réelle de cette migration dans la migration, de modérer aussi la proportion des religieux envoyés en mission, y compris au sein des ordres les plus expressément voués à l'évangélisation des terres lointaines, enfin de circonscrire les foyers de tension entre les dynamiques coloniales proprement dites, économique et politique, et les dynamiques religieuses.

Le premier volet des enquêtes prosopographiques réunies dans ce volume, conçu par Charlotte de Castelnau et Aliocha Maldavsky consiste dans une recomposition des trajectoires individuelles les

plus longues possibles en recourant au croisement de différentes sources. L'objectif se concentre ici sur une source jésuite encore très peu exploitée, celle des *Indipetae*, ou «Demandes des Indes», dont une série d'études, par Charlotte de Castelnaud, Anna Rita Capoccia, Pierre-Antoine Fabre et Aliocha Maldavsky² tente plusieurs types d'approches, textuelles et contextuelles.

Les Archives romaines de la Compagnie de Jésus conservent un vaste ensemble de plus de 14 000 lettres adressées aux généraux de l'ordre entre les années 1560 et la suppression de la Compagnie (1773) par les postulants au départ pour les missions lointaines. On se limitera cependant ici à la période du généralat de Claudio Acquaviva (1581-1615), sous lequel la pratique des *Indipetae* prend toute sa dimension. Ces lettres, qui s'inspirent globalement d'un schéma comparable – l'exposé des mobiles de la demande, de la réflexion entreprise à leur sujet et des sacrifices consentis pour faire aboutir ce «désir des Indes» –, recèlent une extraordinaire richesse de modulations et de variantes qui en font un document capital à un triple point de vue :

– les *Indipetae* révèlent pour une période donnée une perception du monde, des Amériques à l'Asie en passant par l'Europe, puisque ces sacrifices sont souvent donnés comme ceux de missionner dans les «Indes de l'intérieur»; perception de l'étrangeté et de l'unité d'un même monde, des menaces et des promesses de la rencontre des peuples lointains;

– elles déploient avec une très grande précision d'analyse les déterminations de la vocation missionnaire, l'angoisse, le sens, les attentes liés à ces grands départs, le plus souvent sans retour, pour des milliers d'hommes de tous niveaux culturels et sociaux, depuis les prêtres bien armés en théologie jusqu'aux tailleurs, aux maçons et aux cuisiniers;

– elles montrent à l'œuvre, dans le fonctionnement d'une grande institution religieuse à l'époque moderne, d'une part l'articulation et les contradictions entre des fins universelles – l'évangélisation du monde habité «pour la plus grande gloire de Dieu» – et l'insertion dans des espaces politiques locaux, nationaux, impériaux; d'autre part l'imbrication extrêmement complexe des rapports hiérarchiques et des relations de filiation, de direction, de confession, dans l'administration des vocations.

² On trouvera en fin de volume la liste de l'ensemble des collaborateurs de ce volume, intervenants et participants aux débats, avec leurs affiliations institutionnelles et une brève bibliographie. Nous devons des remerciements tout particuliers à Antonella Romano, qui, pendant la préparation de ce volume, nous a transmis un nombre considérable d'informations sur le cours des publications récentes.

Enfin, pour le dire ici beaucoup trop sommairement, la lecture de ces lettres ne cesse de poser une question à laquelle aucune ne répond jamais d'une voix simple : la demande de départ est-elle l'intériorisation d'une contrainte ou l'extériorisation d'un désir? Et comment, à partir de cette question indéfiniment approfondie par les *Indipetae* elles-mêmes, concevoir quelle a réellement été l'ouverture de l'horizon missionnaire dans les consciences religieuses modernes, à travers l'exploration de cette archive bureaucratique et spirituelle d'un ordre dont la fondation et l'histoire sont très étroitement associées à celle de l'expansion européenne?

La discussion et les remarques qui ont suivi l'exposé de ces travaux ont porté essentiellement sur deux grands points³ : d'une part les implications, internes à la Compagnie de Jésus, mais aussi plus générales et géopolitiques, de l'administration des vocations, et d'autre part les mobiles des aspirants missionnaires.

Antonella Romano a souligné les avantages d'une meilleure connaissance des mécanismes du recrutement, notamment à travers l'éclairage des figures médiatrices de la négociation de la vocation, et Giovanni Pizzorusso posé la question de la place des *Indipetae* dans l'administration de la mission : ces documents en sont-ils l'instrument principal? Étaient-ils nécessaires? Est-il possible d'établir un rapport entre les départs en mission assortis d'une lettre *Indipeta* et les départs simples? La réponse à ces questions réclame une étude de ces documents sur le long terme, qui permettrait de procéder à une périodisation. Bernard Dompnier indique la possibilité ouverte à l'étude statistique, en fonction du grand nombre de documents conservés, et invite à s'interroger sur les réponses éventuelles des généraux de la Compagnie de Jésus aux rédacteurs d'*Indipetae*⁴. Pour Pierre-Antoine Fabre, une étude sur le long terme doit tenir compte du fait que la codification des *Indipetae* est très tardive. Dans une *Instruction* du général Tamburini, datée de 1722, les *Indipetae* sont

³ Nous avons choisi ici de rendre compte, trop sommairement bien sûr, des prolongements apportés par le débat aux travaux présentés à Paris en 2000, de sorte que l'introduction de ce volume soit le plus ouvert possible sur l'avenir de la recherche. Nous remercions très chaleureusement Marie-Lucie Copete, Pascale Girard et Aliocha Maldavsky pour la synthèse des enregistrements. Nous remercions également l'ensemble des auteurs, d'avoir bien voulu assurer la mise à jour bibliographique de leurs travaux, la publication du présent volume ayant dû être longtemps retardée.

⁴ Ce complément d'enquête est difficile, puisque ces réponses ne sont pas constituées dans une archive centrale, comme les *Indipetae*. Il est cependant possible – avec une marge d'erreur non négligeable, et des informations limitées – de recourir aux registres de la correspondance des généraux, pour aider à construire le rapport entre l'envoi d'une lettre et le départ effectif en mission.

expressément déclarées non codifiables : ce texte signale cependant ainsi le risque, voire le développement d'une forme stéréotypée, en même temps qu'il indique la volonté de maintenir pour les demandeurs l'espace d'une liberté expressive qui pouvait contribuer, le moment venu, à orienter la sélection des partants.

Pour Antonella Romano, l'étude de ces documents permet également d'enrichir l'histoire de la Compagnie en Europe et de la formation des jésuites, c'est-à-dire de poser le problème de l'identité missionnaire, de la tension entre mission et autres ministères, celui de l'enseignement en particulier, et de la relation, souvent conflictuelle elle aussi, entre différentes orientations du travail des missionnaires en terre de mission – relation dont l'historiographie apologétique rend mal compte. Les recherches d'Henrique Leitão⁵ sur l'espace missionnaire chinois le montrent bien : c'est une infime fraction de jésuites qui s'occupe de science et se trouve à Pékin, auprès de l'empereur. Les autres sont dans les campagnes, pour des missions de catéchisation d'un tout autre type, missions mal connues, comme sont mal connues les oppositions entre ces jésuites des campagnes et ceux de la cour⁶.

Parmi les mobiles des aspirants missionnaires, rédacteurs d'*Indipetae*, Giovanni Pizzorusso avance la lecture des lettres annuelles, les relations de missionnaires, la perspective du martyr. La place du martyr, qui intéresse également Bernard Dompnier, doit cependant être relativisée, selon Pierre Antoine Fabre qui commente l'expression d'une lettre : « je n'ai aucune vertu mais je demande la grâce d'aller mourir aux Indes » – grâce d'aller mourir car la mission est sans retour (et définie comme telle, contrairement à celle des franciscains par exemple : un franciscain reste attaché à son couvent et meurt, sur le papier au moins, dans son enceinte, alors même qu'il a pu de fait disparaître à l'autre bout du monde). Il faut donc se garder de confondre mourir, et mourir martyr. Le martyr oriente une méditation sur la mort en général. Les *Indipetae* pourraient ainsi rendre compte – dans une perspective contextuelle – du fait que le moment où François de Borgia, général de l'Ordre dans les années 1560, systématise la pratique de ces demandes, correspond à celui où Jérôme Nadal, visiteur des provinces d'Espagne pour le général, apporte dans la péninsule une version des *Exercices*

⁵ Nous regrettons qu'Henrique Leitao n'ait pas eu la possibilité de contribuer à ce volume par une intervention écrite. On peut lire par ailleurs de cet auteur, bon spécialiste des jésuites du Portugal et animateur de la revue *Japanese studies*, H. Leitao et Luis Saraiva (dir.), *The practice of mathematics in Portugal*, Coïmbra, 2004.

⁶ Voir sur ce point, d'Antonella Romano, *Observer, vénérer, servir. Une polémique jésuite autour du Tribunal de l'Église*, dans *Annales HSS*, 59, 4, 2004, p. 729-756.

Spirituels d'Ignace de Loyola enrichie – par rapport à la version publiée en 1548 – d'une méditation sur la mort, qui n'est pas directement une méditation sur le martyr mais qui, justement pour cette raison, pourrait bien contribuer à faire comprendre l'inscription du martyr, comme une sorte d'idéal régulateur, dans l'horizon du grand départ. Ces thématiques emboîtées ne doivent pas être rabattues les unes sur les autres.

Le deuxième volet des enquêtes prosopographiques rassemblées ici, coordonné par Pascale Girard, est essentiellement quantitatif. Il s'agit de dresser l'inventaire de l'ensemble des missionnaires tous ordres confondus partis pour les Philippines dans la même période, marquée par la réunion des deux couronnes ibériques et par l'expansion espagnole. Le choix des Philippines est intéressant à plusieurs titres : disputé entre l'Espagne et le Portugal, l'archipel est la porte d'entrée pour la Chine et un carrefour entre l'Asie, l'Europe et l'Amérique. De nombreux ordres y sont représentés, des Dominicains aux Jésuites en passant par les Franciscains, les Augustins et les Mercédaires⁷. Enfin, des sources variées (représentatives des différents ordres) ont été publiées, qui nous livrent une information directe sur le personnel actif sur le terrain et permettent de prendre toute la mesure de l'ampleur du phénomène missionnaire. Elles permettent également de situer le séjour philippin dans la circulation intercontinentale des missionnaires et la fonction de cette circulation dans la vie de l'Empire.

Les débats qui ont suivi la première présentation de l'enquête ont soulevé trois séries de questions importantes. D'abord, sur la nécessité d'élargir cette enquête au contexte régional. Xavier Huetz de Lemps a souligné l'intérêt d'une bonne connaissance de l'état du territoire à l'arrivée des premiers missionnaires. La prépondérance économique de la ville de Manille, en pleine expansion, peut en effet fournir une série de données précieuses pour rendre compte de la représentation que pouvait se faire chaque ordre, et chaque missionnaire, de l'implantation aux Philippines. De même, le désert urbain dans l'espace restant explique l'éparpillement des établissements des religieux, complément de leur concentration à, et autour, de Manille. Il a également évoqué⁸ la position singulière des Philippines,

⁷ Ces différents éléments expliquent aussi – si l'on veut faire un peu d'«ego-histoire collective» – le choix de cet objet par le Groupe de recherches, composé de spécialistes de différents ordres et de différentes zones géopolitiques (espagnole et portugaise, asiatique et américaine).

⁸ Nous rappelons d'autant plus volontiers dans cette introduction les observations critiques d'Xavier Huetz de Lemps, spécialiste de Manille, que sa participation à nos débats témoignait de la volonté, rappelée plus haut, d'inscrire fortement le phénomène missionnaire dans ses contextes.

face à la Chine et au Japon, qui pouvait intervenir dans les stratégies régionales des ordres religieux. Cet élément, comme l'a fait remarquer Pascale Girard, n'apparaît pas dans les premières conclusions de l'enquête parce que très peu de missionnaires poursuivent effectivement leur route vers ces contrées (un ou deux pour chaque ordre et de manière accidentelle pour la plupart). Mais cet horizon est néanmoins actif.

Le second ensemble de remarques, dans le droit prolongement du premier, portait sur les effets réducteurs inhérents à l'utilisation exclusive des sources institutionnelles issus des ordres eux-mêmes. Claudine Salmon-Lombard a souligné que cette focalisation reléguait au second plan le contexte socio-politique philippin et pouvait écraser la perspective de l'étude. Dans un échange serré, qui était aussi un débat de méthode, Charlotte de Castelnau lui a répondu en soulignant la fécondité d'une approche «internaliste», qui faisait émerger des phénomènes spécifiques, et révélait des logiques autonomes, ou relativement autonomes. Claudine Salmon a convenu que la réduction aux sources institutionnelles, pouvait servir une sociologie des organisations religieuses, parce qu'elle détachait une catégorie singulière de médiateurs, dans ses parcours et ses jeux de pouvoir. Dans le champ philippin, le phénomène missionnaire devient ainsi un objet sociologique à partir duquel il est possible d'en regarder d'autres. Le phénomène fait modèle.

Mais la focalisation sur les documents de l'institution missionnaire faisait saillir une autre limite, plus essentielle peut-être, qui a fourni la matière au troisième volet de la discussion. La spécificité des sources utilisées (catalogues de personnels, documents administratifs en général), n'occultait-elle pas un aspect primordial de la mission elle-même, la vocation et le contenu effectif du travail des religieux? Claudine Salmon a noté là encore le risque d'une surévaluation du carriérisme et des stratégies personnelles de pouvoir comme justification des mouvements et des parcours de chacun, et souligné les dangers d'une démarche qui asservirait les formes et l'histoire missionnaires aux calculs individuels de ses membres, dépouillés de l'esprit de leur entreprise. De la même manière, le peu de notations explicites que laisse filtrer la documentation au sujet des indigènes, de l'apprentissage des langues, du travail quotidien d'évangélisation, pouvait-il être tenu pour une carence effective? Jean-Claude Laborie a fourni un premier élément de réponse en rappelant le caractère propre des sources institutionnelles, dans leur discrétion sur les contenus et pratiques missionnaires, en fonction d'une autre littérature hagiographique, destinée à cette matière. Pierre-Antoine Fabre a abordé autrement le problème en posant que les évaluations de carrière supposent la considération d'un travail missionnaire. Carrière (hiérarchique) et parcours (géographique)

codifient le phénomène missionnaire, mais traduisent ce faisant un ensemble de pratiques.

La séquence philippine dont nous reproduisons ici très brièvement les arêtes les plus vives s'est achevée sur une ouverture, ou un rebond, vers de futures directions de recherches. À partir de la cartographie présentée, il a été remarqué que les implantations des ordres faisaient apparaître une entente de tous les ordres réguliers pour le partage du territoire, en particulier dans le région de Manille, résistance à la volonté de Philippe II (exprimée dans la cédula de 1594) de découper les Philippines selon un modèle paroissial afin d'organiser le transfert des charges vers les séculiers. Deux cartographies se sont superposées, qui rendent compte de la difficulté et des enjeux de la construction d'une cartographie occultée des ordres, et qui ouvrent la recherche sur le problème de l'affrontement des clergés séculier et régulier, marque durable dans la géographie et dans l'histoire des Indes espagnoles. Cette question est d'autant plus importante, comme l'a fait remarquer Bernard Vincent, dans le cadre d'une histoire comparée des missions européennes et extra-européennes, qu'en Espagne même pendant la même période, modèle paroissial et modèle missionnaire pour l'encadrement des populations sont en concurrence, en particulier pour ce qui concerne les zone d'habitation morisque.

«*L'affaire Rodrigues*»

En janvier 1552, Ignace de Loyola, fondateur et général de la Compagnie de Jésus, retire sa charge de provincial du Portugal à Simão Rodrigues. Il ouvre ainsi une longue crise dans la province la plus prospère de l'Ordre à cette époque. Le «procès» de Rodrigues, organisé à Rome, aboutit à la marginalisation définitive de l'ancien provincial. À Lisbonne, son successeur, le Valencien Diego Mirón ne parvint jamais à ressouder durablement les membres de la province portugaise.

De cette crise, l'historiographie officielle n'a retenu qu'un drame à trois acteurs : Rodrigues d'abord, Jean III de Portugal ensuite, dont Simão Rodrigues aurait été trop proche, Ignace de Loyola enfin. Or ces événements ont en réalité une portée beaucoup plus vaste.

D'une part, c'est la totalité du premier cercle des fondateurs de l'Ordre qui entre dans la discussion de cette crise : la reconstitution de cette discussion et de son enjeu institutionnel, à travers les correspondances principalement, constitue le premier objectif de cette recherche. D'autre part, la situation portugaise a des répercussions internationales qui rejaillissent probablement elles-mêmes sur la crise intérieure en en aggravant les conséquences : en suivant les

routes de l'empire colonial portugais, l'«affaire Rodrigues» touche les Indes et le Brésil. Les relations entre la province de tutelle et celles d'outre-mer s'en trouvent bouleversées. De plus, les terres de missions sont le théâtre de conflits de pouvoir qui reflètent le conflit portugais et permettent d'en comprendre la véritable dimension. Le second objectif de cette enquête, présentée par Jean-Claude Laborie avec la collaboration de Pierre-Antoine Fabre, Ines G. Zupanov et Carlos Zerón est donc de reconstruire l'articulation du proche et du lointain, du centre et des marges, dans un va et vient continu où l'on pourrait trouver la clé d'un certain nombre de fractures ou d'évolutions dans la politique missionnaire de l'Ordre. Placé au centre de ce volume, «L'affaire Rodrigues», dans sa singularité apparente, peut ainsi être considéré comme un miroir dans lequel se réfléchissent les enjeux des autres séquences qui l'organisent. Du reste, Simao Rodrigues n'avait-il pas lui-même voulu prendre la route des Indes?

Histoire comparée des missions intérieures et des missions lointaines

Au sein de l'ensemble des travaux consacrés aux missions religieuses modernes, l'accent a été tout spécialement mis, dans ces dernières années, sur ce qu'on l'a appelé les «missions intérieures», surtout en Italie et en France⁹. Mais on n'a guère pensé ces missions en dehors d'un cadre national. Il s'agirait ici, sans renoncer totalement à ce dernier, de les situer dans un espace plus ample, celui de la catholicité de l'Europe du Sud, intégrant donc Espagne et Portugal(en particulier en fonction du fait, rappelé par Bernard Vincent, que la formulation des terres d'Europe comme Indes d'ici est d'une origine mouvante et incertaine, entre l'Italie (qui n'avait que des Indes d'ici), le Portugal et l'Espagne (qui ne sont pas contemporains dans leur conquête missionnaire des Indes de là-bas)¹⁰. Cet espace nous paraît

⁹ Citons parmi les principaux ouvrages et articles récents, une partie de l'ensemble réuni sous le titre des «Frontières de la mission», *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 109, 2, 1997, en particulier les contributions de Dominique Deslandres, Bernard Dompnier et David Gentilcore; de Bernadette Majorana (outre l'article du présent volume), l'importante étude sur Paolo Segneri publiée dans *La Predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento*, 1997 (et d'autres nombreux travaux mentionnés dans sa contribution). Il faut souligner le rôle important de Bernard Dompnier dans le soutien de ces diverses recherches.

¹⁰ Les travaux restent jusqu'ici peu nombreux pour ces deux derniers espaces. Signalons cependant : A. Solé, *Los pícaros de Conil y Zahara. Estudio histórico sobre los jesuitas y las almadrabas del Duque de Medina Sidonia en la segunda mitad del siglo XVI*, Cadix, 1965; F. Borja de Medina, *La Compañía de Jesús y la minoría morisca, 1545-1614*, dans *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 57, 1981, p. 3-136; P. Broggio, *L'identità missionaria nei gesuiti spagnoli del XVII secolo*, dans *Mélanges de l'École française de Rome*, 115, 1, 2003; L. Châtellier, *Missions et spiritualité dans les pays méditerranéens au XVIII^e siècle*, dans *Piedade popular*,

d'autant plus pertinent qu'il devrait permettre d'explorer des interactions entre mission proche et mission lointaine. Les enquêtes réunies ici se portent principalement sur les XVI^e et XVII^e siècles pour mesurer les effets des politiques ecclésiastiques post-tridentines, dresser un catalogue des missions intérieures dans lequel puisse se faire jour l'aménagement des espaces nationaux et régionaux, et souligner les continuités et les ruptures quant aux méthodes, aux moyens et aux stratégies de conversions et d'acculturation religieuse entre le Moyen Âge et l'époque moderne. On s'efforce, dans cette perspective, de multiplier les ouvertures sur les différents ordres religieux (Capucins, Carmes, Oratoriens, Jésuites, Trinitaires, etc.) et les clergés séculiers, afin de parvenir à des conclusions qui puissent traverser les cloisons institutionnelles. On s'attache également à di-

Lisbonne, 1999, p. 219-229; M.-L. Copete, *Les jésuites et la prison royale de Séville. Missions d'évangélisation et mouvement confraternel en Andalousie à la fin du XVI^e siècle*, Thèse de doctorat, Institut Universitaire Européen de Florence, 1995; M.-L. Copete et F. Palomo, *Des carêmes après le Carême. Stratégies de conversion et fonctions politiques des missions intérieures en Espagne et au Portugal (1540-1650)*, dans P.-A. Fabre et A. Romano (dir.), *Les jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches*, *Revue de synthèse*, Tome 120, n° 2-3, avril-septembre 1999, p. 359-380; A. Domingues Ortiz, *Una misión en Extremadura*, dans *Revista internacional de Sociología*, 47, 3, 1989, p. 427-441; Id., *Delitos y suplicios en la España imperial. La crónica negra de un misionero jesuita*, dans Id., *Crisis y decadencia de la España de los Austrias*, Barcelone, 1973, p. 13-71; E. Dos Santos, *Les missions des Temps Modernes au Portugal*, dans J. Delumeau (dir.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, 1979, t. I, p. 433-434; Id., *Missões do interior em Portugal na época moderna. Agentes, métodos, resultados*, dans *Arquipélago*, 6, 1984, p. 29-65; Id., *Missões do interior na região de Guimarães (séc. XVIII)*, dans *Actas do Congresso histórico de Guimarães e sua Colegiada*, Guimarães, s.l., 1981, p. 219-236; G. Lemeunier, *Encadrement religieux et croissance rurale : l'implantation jésuite au royaume de Murcie XVI^e-XVIII^e siècles*, dans *Les jésuites parmi les hommes aux XVI^e et XVII^e siècles*, Actes du colloque de Clermont-Ferrand (avril 1985), Clermont-Ferrand, 1987. Sara T. Nalle, *Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*, Baltimore-Londres, 1992; M. Olivari, *Lettura 'politica' dei ressoconti missionari di Pedro de León, gesuita andaluso (1580-1620)*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, anno XII, 3, 1986, p. 475-491; F. Palomo, *Fazer dos campos escolas excelentes. Los jesuitas de Évora, la misión de interior y el disciplinamiento social en la época confesional (1551-1630)*, Lisbonne, 2003; V. Rivera, *Galicia y los jesuitas. Sus colegios y enseñanza en los siglos XVI al XVIII*, La Corogne, 1989; I. Tellechea, I. José, *El Real Colegio de la Compañía en Salamanca y las misiones populares (1654-1766)*, dans *Salmanticensis*, 22, 1975, p. 297-332; Id., *Misiones populares en el siglo XVII. Los jesuitas de la provincia de Castilla*, dans *Salmanticensis*, 43, 1996, p. 421-438; B. Vincent, *Les jésuites et l'Islam méditerranéen*, dans B. Bennassar et R. Sauzet (dir.), *Chrétiens et musulmans à la Renaissance*, Paris, 1988, p. 519-531; Id., *Jesuitas y moriscos*, dans Id., *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Grenade, 1987, p. 101-108; Id., *Musulmans d'Espagne au XVII^e siècle et conversion*, dans M. Garcia Arenal (dir.), *Conversions islamiques*, Paris, 2001.

versifier les niveaux d'approche du phénomène des missions intérieures : sa géographie, ses rythmes, ses acteurs, ses gestes. La spécificité de ce recueil, par rapport par exemple aux études rassemblées, à Rome déjà, en 1997 (voir note 9), est d'interroger au bout du compte la pertinence de ces deux catégories, «intérieures» et «lointaines», ou plus précisément de les mettre en jeu dans des espaces européens et extraeuropéens, selon la durée des opérations, leur amplitude, selon qu'elles sont urbaines ou rurales, en milieu chrétien ou non-chrétien. Les actions brèves dans les faubourgs de Manille ne sont-elles pas «intérieures» par rapport à des expéditions dans les montagnes des Abruzzes, voire même dans certaines campagnes proches de Rome?¹¹ L'activité des chrétiens d'Occident parmi les chrétiens d'Orient dans les grandes villes méditerranéennes est-elle une «mission lointaine»¹²? Cet ensemble de questions s'inscrit d'ailleurs dans le contexte d'une réflexion beaucoup plus générale sur l'espace européen comme «aire culturelle», catégorie longtemps réservée, avec une lourde préjudice d'an-historicité, aux espaces extraeuropéens, et sur ces mêmes espaces dans leur dimension historique : la spatialité de la différence du proche ou de l'intérieur et du lointain ou de l'extérieur reste d'une certaine manière tributaire de cette conception¹³.

Les commentaires de Bernard Dompnier et de Fernando Bouza rendent bien compte des difficultés inhérentes à la tentative d'une histoire comparée¹⁴. Signalons cependant ici, comme pour les précédentes séquences, quelques traits du débat ouvert par ces travaux.

Quelle définition donner d'un missionnaire dans une perspective aussi différenciée? Dans une *indipeta* de Séville de 1589, citée par P.-A. Fabre, un religieux, cuisinier aux Philippines, écrivait :

¹¹ Voir par exemple cette lettre écrite en 1603 par l'un de ces missionnaires d'un proche lointain : «Non si puo colle parole esplicare tanto quanto è, Illustrissimo Monsignore, l'ignorantia delle cose appartenente a la fede christiana, che ritrovato habbiamo nelli contadini e pastori intorno la campagna del vescovato d'Albano, che noi chiamamo Indie romane, impercioché è stato necesario instruire nelle cose di nostra fede, come persone ch'ora havessero a ricevere il Sto Battesimo» (Archivum Historicum Societatis Iesu, *Rom.* 128.1, f. 35).

¹² Les recherches de Bernard Heyberger, depuis son livre *Les chrétiens d'Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome, 1994 sont précieuses pour l'avancée de cette réflexion.

¹³ Voir sur ce point les travaux réunis par Francis Zimmermann, *Aires culturelles : frontières, transgressions, croisements*, Paris, 2007.

¹⁴ Il faut indiquer la publication récente de la somme consacrée par Dominique Deslandres aux missions françaises du XVII^e siècle, avec la volonté très aboutie – et rare – de considérer ensemble les espaces de la vieille et de la nouvelle France, *Croire et faire croire. Les Missions françaises au XVII^e siècle*, Paris, 2003.

«J'ai deux ans et demi de Compagnie et je tiens l'office de cuisinier avec beaucoup de contentement mais tous ces derniers temps Notre Seigneur m'a donné le désir d'aller au Japon ou au Pérou pour m'employer dans le même office en servant les pères qui vont là-bas pour convertir les Gentils»¹⁵. Peut-il être considéré comme missionnaire? Henrique Leitão ajoute que, dans plusieurs lettres de jésuites de Chine, il est fait explicitement référence à la troisième année de probation au cours de laquelle ils ont appris à cuisiner et à coudre, et Marc Venard pose le problème plus général des artisans envoyés en mission en faisant référence au livre de Jean-Pierre Camus, *Des missions ecclésiastiques*, où l'auteur explique que les missionnaires qui partent au loin ne doivent être à la charge de personne et doivent donc être capables, comme saint Paul, de gagner leur vie; il faut par conséquent leur apprendre des métiers.

Chez les franciscains du début du XVI^e siècle, les observants en particulier, les prédicateurs apostoliques avaient le privilège de pouvoir prêcher partout. Ils échappaient ainsi au rattachement au couvent. B. Dompnier a dit le petit nombre de ces prédicateurs, qui jouissaient d'importantes facultés d'absolution des péchés et d'indulgences, selon le principe d'une régénération de la chrétienté à travers les missions. Les retrouve-t-on aux Philippines à la fin du XVI^e siècle? Pascale Girard a précisé qu'un seul de ces prédicateurs, franciscain de l'observance, apparaissait dans l'enquête menée sur les Philippines entre 1570 et 1600 (sur un échantillon de plus de deux cents religieux); les autres sont soit prédicateurs, soit confesseurs.

Bernadette Majorana a noté, à propos des ministères jésuites, que les missionnaires populaires étaient toujours prédicateurs et parfois confesseurs. Le missionnaire du lointain entretient-il un rapport autre avec les ministères de l'ordre? Dans les relations de missions intérieures, l'insistance est toujours grande sur la spécificité de la prédication populaire, différente de la prédication solennelle, et sur la spécialisation des prédicateurs de campagne. Federico Palomo a souligné également la différence entre ces deux types de prédication et rappelé que la nécessité d'une prédication spécifique a été en rapport avec l'institutionnalisation progressive des missions dans la Compagnie de Jésus de la fin du XVI^e siècle; H. Leitão indiquant pour sa part, quant à la gradation des ministères dans la Compagnie de Jésus, que les missionnaires du Japon avaient créé des relais pour les seconder et se trouvaient finalement à la tête d'une structure composée essentiellement de laïcs, structure comparable à celle des

¹⁵ ARSI, FG «*Indipetae*» (voir plus loin sur ce fond d'archives les études rassemblées dans la première partie).

congrégations mariales et sodales en Europe. Paolo Broggio a constaté de son côté un écart important entre missions intérieures et missions lointaines quant au monopole de l'action de conversion. Au début du XVII^e siècle, aux Iles Philippines ou Mariannes, deux régions où le processus d'évangélisation s'amorce, les religieux suscitent eux-mêmes des assistants laïcs. Dans le cadre des missions intérieures, comme le rappelait plus haut Bernard Vincent, ce monopole n'existe pas. La mission est instantanée, et la continuité du travail missionnaire assurée, par exemple, par les nombreuses congrégations dont la stabilité est garantie par un personnel immobile¹⁶.

Bernard Heyberger a mis en évidence la portée méthodologique des questions de définition, la définition construisant un modèle de référence pour des comparaisons entre des situations particulières. Dans l'empire ottoman, une mission extérieure est toujours intérieure, les missionnaires s'intéressant d'abord aux Francs pour leur interdire, par exemple, de participer aux festivités du carnaval dans la ville d'Alep. La mission s'adresse d'abord à des chrétiens, hérétiques ou schismatiques. Quant à l'opposition entre mission rurale et mission urbaine, la chronologie est-elle la même pour tous les territoires? Dans les villes entièrement soumises à la loi de l'Islam et dominées par des clergés non catholiques, toute prédication étant impossible, le missionnaire se consacre alors presque entièrement à la direction de conscience et à la confession.

Charlotte de Castelnau a soulevé le problème du contact entre missionnaires et populations missionnées, ligne de démarcation apparente entre missions intérieures et missions lointaines. Les effets destructurants sont à l'évidence très forts pour le missionnaire confronté à des populations tout autres; mais il y a variation en fonction des formations reçues, et pas seulement en fonction des situations vécues; Bernadette Majorana ajoutant que l'effet de destruction dû au contact avec des populations différentes intervenait aussi dans les missions intérieures. Les religieux longtemps consacrés aux missions éprouvent, lorsqu'ils abandonnent cette activité, des difficultés à s'intégrer dans les collèges, jusqu'à l'incapacité

¹⁶ Il serait cependant intéressant, dans une autre étape de la recherche, de mesurer la diffusion relative dans les mondes extra-européens, sur une plus longue durée, du modèle des congrégations, dont le noyau clérical restait fort, en particulier parce que leur genèse était souvent interne aux résidences ou aux collèges religieux, et du modèle des confréries, dont l'allégeance ecclésiastique était moins nécessaire et moins dominante (voir, sur la différence et la concurrence de deux modèles, la publication prochaine de *Confréries et dévotions*, sous la direction de B. Dompnier dans la collection de l'École française de Rome).

à vivre dans la communauté. Drame pour nombre d'entre eux qui expriment dans leurs lettres un sentiment de culpabilité face à cette incapacité à s'adapter à une vie qui leur apparaît quasiment profane. Toutes les sources directes portent la marque de cette déstructuration de la culture de provenance et de la difficulté à la retrouver lorsque le religieux doit abandonner l'itinérance, le voyage, la pauvreté.

Pascal Girard a relevé le thème majeur de la «civilisation des mœurs» et Fernando Bouza, reprenant ce même thème, a cité deux traités, *El misionero perfecto* et *El oyente instruido*¹⁷ qui présentent des missionnaires initiés à ce qu'on pourrait appeler «le naturel compassé» [*desembarazo perfecto*]. Ces textes contiennent des instructions sur l'utilisation d'artifices de persuasion, alors que les pratiques elles-mêmes sont fortement articulées sur l'émotion et ne doivent pas laisser paraître leur subordination à une technique. La figure du missionnaire prétend dédaigner toute préparation mais sa composition est en fait très étudiée. L'importance attachée par les recherches prosopographiques aux qualités personnelles du missionnaire est de ce point de vue aussi intéressante : car elle est partie prenante de cette ingénuité. L'histoire de la mission ne peut par conséquent pas se réduire à des faits seulement fondés sur des références érudites. Bien que les techniques et les performances des missionnaires soient certainement fascinantes, il serait important de déterminer quelle image véhiculait la culture populaire de l'époque. Une réflexion préalable sur la communication et sur le lien entre culture technique et culture populaire – poursuivait Fernando Bouza, illustrant lui aussi les apports d'une approche contextuelle – serait, dans ce domaine, très utile. Les témoignages qui rendent compte de ces aspects sont souvent extraordinaires. Un collectionneur d'œuvres d'art, de tableaux du Caravage en particulier, a écrit en 1630 un ouvrage où il traite de la culture populaire. L'auteur, Juan de Espina, compare les toiles du peintre italien aux petits objets que les enfants fabriquent dans les rues de Madrid et aux petits chevaux de carnaval, découpés et peints en jaune. Il soutient que ces objets et ces tableaux sont la même chose, ils ne sont différents que dans leur degré d'imitation de la nature et dans leur degré d'art, ou d'artifice. Dans son ouvrage *Arte para conocernos a nosotros mismos*

¹⁷ Martin de la Naja (1606-1696), *El misionero perfecto, deducido de la vida, virtudes, predicación y misiones del [...] Padre Gerónimo López, de la Compañía de Jesús*. En Zaragoza, Por Pasqual Bueno, 1678; M. A. Pascual, *El operario instruido, y oyente aprovechado : dividido en cinco tomos / compuestos por el Padre Miguel Angel Pasqual, de la Compañía de Jesus...*, Madrid, Diego Martinez Abad..., 1698 (entre autres ouvrages du même auteur).

por señales exteriores, qui date des dernières années du XVI^e siècle, Álvaro Cavide, jésuite, écrivait que l'homme était le seul être disciplinable, le seul capable d'apprendre et de transmettre des connaissances; il faut savoir le persuader par des techniques. Le monde de la mission et de ses techniques pourrait s'enrichir énormément en s'interrogeant sur le rapport entre cette forme culturelle savante qu'est la mission et l'image que la culture populaire lui renvoie, ainsi que sur cette idée d'une humanité disciplinable.

L'ouvrage qu'on va lire suscitera, nous l'espérons, plus de questions qu'il n'aura apporté de réponses. Il appelle surtout de nouvelles enquêtes : plus le travail se développe, et plus les limites de l'époque moderne apparaissent étroites; d'abord parce qu'elles imposent un découpage chronologique eurocentré auquel ne correspond pas nécessairement, ou pas uniquement, l'histoire mondiale des missions religieuses; ensuite parce que, selon que l'on considère les ordres religieux issus de la Contre Réforme ou les ordres médiévaux, deux cultures missionnaires se succèdent mais aussi coexistent dans le monde moderne : il y a un Moyen Âge des terres lointaines¹⁸, dont l'horizon millénariste et le modèle d'une église primitive retrouvée dans le Nouveau Monde ne caractérisent plus les missions jésuites, sauf sans doute dans le cas particulier des «réductions»¹⁹, tout en marquant sans aucun doute leur environnement plus fortement qu'une histoire institutionnelle trop exclusive ne l'a longtemps laissé penser; enfin parce que le soupçon porté sur des notions trop évidentes – qu'est-ce qu'un missionnaire? Qu'est-ce qu'une mission? Qu'est-ce qu'une mission d'évangélisation? – peut rebondir avec profit sur d'autres périodes : on parle peu ou pas de *missio* dans l'univers médiéval, et beaucoup de *peregrinatio*; une *peregrinatio* dont on continue de parler à l'époque moderne, puisque la Compagnie de Jésus, ordre défini par sa fonction évangélisatrice, enracine sa légitimité dans le pèlerinage de son fondateur à Jérusalem et une référence forte à la figure franciscaine. Croisade, pèlerinage et mission

¹⁸ Ce Moyen Âge peu étudié est au cœur du livre de J. Baschet, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation*, Paris, 2004.

¹⁹ Sans réel paradoxe, l'historiographie la plus récente s'est quelque peu détournée – sauf exceptions notables, en particulier autour d'Arno Alvarez Kern (Université brésilienne de Porto Alegre) et des recherches archéologiques conduites sur les sites – de l'étude du phénomène des réductions du Paraguay, sans doute parce qu'il a le plus investi idéologiquement depuis plus de trois siècles, qu'on l'ait considéré comme la démonstration d'une emprise totalitaire ou, au contraire, comme le modèle d'une sorte de communisme primitif : le rapport de ces deux interprétations, fonctionnant en miroir l'une de l'autre, n'ayant évidemment pas aidé à la clarté. Le dossier mériterait sûrement d'être aujourd'hui repris.

entre-croisent leurs significations politiques et spirituelles dans toute l'histoire de ce que l'on pourrait appeler des migrations de foi. Jusqu'à quel âge chrétien, du reste, faire remonter le phénomène missionnaire? Si l'on s'accorde à définir *a minima* une mission par le fait que quelqu'un est envoyé quelque part par quelqu'un d'autre, auquel il doit rendre compte²⁰, il n'y a pas de mission apostolique, sauf dans la construction rétrospective d'une église des origines, puisque aucune instance n'envoie; mais l'Église chrétienne fait de l'évangélisation une mission infinie, qui signifie son propre inachèvement, et cette compréhension, au-delà de ses attendus apologetiques, fait voir les marges de l'institution et une dialectique de l'établissement et du déploiement, de la sédentarité et de la mobilité.

La transpériodicité comparative ouvre à un autre type de recherches comparées : celles qui mesureraient, non plus les institutions catholiques entre elles, dans leurs différences et dans leur continuités, mais les missions catholiques dans leur ensemble aux missions protestantes, dans leur propre multiplicité – à la découverte d'autres différences, mais aussi d'autres formes de continuité. Le passage par l'époque contemporaine, en particulier par le XIX^e siècle, aide à cette avancée, mais il faut faire ensuite retour à l'époque moderne et à la manière dont les confessions s'affrontent ou se mêlent, en Asie comme en Amérique. Cette histoire, qui reste largement à écrire (elle demande, outre l'exploration de sources peu lues dans cette perspective, la rencontre de deux historiographies parallèles), permettrait d'évaluer les effets du débat théologique ou ecclésiologique sur la conception de l'activité missionnaire, mais aussi les effets de cette activité, dans ses usages et ses représentations, sur les clivages dogmatiques européens.

Que les recherches qui suivent contribuent à en lancer de nouvelles, dans ces directions et dans d'autres!²¹.

Pierre-Antoine FABRE
Bernard VINCENT

²⁰ Cette définition est ressortie d'une série de discussions récentes conduites dans le cadre de journées d'études doctorales organisées à l'École française de Rome en février 2004 sur *Le phénomène des missions d'évangélisation dans l'histoire du christianisme. Problèmes et méthodes*. Nous remercions Brigitte Marin et Gérard Delille d'avoir favorisé cette nouvelle étape de la réflexion en accueillant ces journées.

²¹ Depuis le colloque tenu en 2000, un certain nombre d'importantes publications sont intervenues. Plusieurs d'entre elles sont citées dans le corps du volume, ou dans les notes de cette présentation. Nous mentionnons ci-dessous, outre les travaux déjà mentionnés, ceux qui nous semblent les plus remarquables par la nouveauté de leur démarche : par rapport à la première partie de ce volume,

J. Sellwynn, *A Paradise Inhabited by Devils. The Jesuits' Civilizing Mission in Early Modern Naples*, Rome, 2004 (l'un des premiers travaux à exploiter la source des *Indipetae* pour construire l'horizon ou la vision du monde des candidats à l'apostolat missionnaire dans un lieu et une époque donnée) et du même auteur 'Angels of Peace'. *The Social Drama of the Jesuit Mission in Early Modern Southern Italy*, dans P. Findlen, M. M. Fontaine, D. J. Osheim (dir.), *Beyond Florence. The contours of the medieval and early modern Italy*, Stanford, 2003, p. 160-175; par rapport à la deuxième partie, F. Cantu, P. Broggio, P. A. Fabre et A. Romano, *Strategie politiche e religiose nel mondo moderno : la Compagnia di Gesu ai tempi di Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Brescia, Morcelliana, 2006 (une tentative de première synthèse de la «géopolitique» de la Compagnie de Jésus à l'époque de la grande expansion missionnaire de l'Ordre et de ce que l'on a pu appeler la «refondation» de son organisation pédagogique, administrative, etc.). Il faut enfin souligner une orientation actuellement forte dans ce champ d'études, celle d'une histoire culturelle du phénomène missionnaire (savoirs importés et exportés, agents de ces transferts, traductions, etc.). L'ensemble réuni par F. Masini (dir.), *Western Humanistic culture presented by Jesuit missionaries (XVII-XVIII centuries), Proceedings of the Conference held in Rome, October 25-27, 1993*, Rome, 1996 a marqué les débuts de cette «conversion» culturelle de l'historiographie religieuse, et le dossier coordonné par Antonella Romano, *Sciences et mission : le cas jésuite*, dans numéro thématique des *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, vol. 148, 2002, p. 71-228, une première forme d'aboutissement sur le versant des savoirs scientifiques. Citons dans cette mouvance T. Billings, *Jesuit Fish in Chinese Nets : Athanasius Kircher and the Translation of the Nestorian Tablet*, dans *Representations*, 87, 2004, p. 1-42; E. Corsi, *La fábrica de las ilusiones : la difusión de la perspectiva lineal en China (1698-1766)*, Mexico, 2004; J. del Rey Fajardo, *El mundo intelectual y simbólico del misionero orinoquense*, dans S. Negro y M. M. Marzal (dir.), *Un Reino en la Fronteira. Las misiones jesuitas en la America colonial*, Lima, 2000, p. 259-276; J. Küpper, *Prä-Empirismus und Fideismus im Spanien des 16. und 17. Jahrhunderts (Acosta, Historia natural y moral de las Indias – Calderón, La vida es sueño)*, dans B. Mahlmann-Bauer (dir.), *Scientiae et Artes. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Litteratur, Kunst und Musik*, Wiesbaden, 2004, vol. 2, p. 1011-1028. Voir enfin dans cette direction l'important dossier récemment présenté par D. Curto, *The jesuits an cultural intermediacy in the early modern world*, dans *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 74, 1, 2005, p. 3-281, où l'on retrouve plusieurs des collaborateurs du présent volume, ainsi qu'Andres de Almeida, Liam Brockey, Maria Cristina Oswald, Gauvin Bailey, Antonella Romano, Joan Pau Rubiés. Reste par contre très largement inexplorée, au-delà d'une approche encyclopédique – au demeurant indispensable – de la production imprimée dans Andres Melquiades, *Autores místicos de Espana y America en el Siglo de oro*, Madrid, 1994, l'histoire de la circulation des écrits spirituels, en particulier entre l'Espagne et l'Amérique espagnole : traités d'Alonso Rodriguez, de Diego Alvarez de Paz, etc. Voir pour une esquisse dans cette direction P.-A. Fabre, *Essai de géopolitique des courants spirituels : Alonso Sánchez entre Madrid, le Mexique, les Îles Philippines, les côtes de la Chine et Rome (1579-1593)*, dans E. Corsi (dir.), *Ordenes religiosas entre América y Asia : Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales, encontro internacional, Colmex, 17 février 2003*, Mexico, 2007; et sur le même C. Apamayo, A. Sanchez, *In Finibus Terrae. Alonso Sánchez and the Limits of Intellectual Autonomy*, dans *Portuguese Studies*, 16, 2000, p. 106-124.